



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِكَ يَا
مُؤْتَمِنُ فَاسْتَبِغْ بِكَ
وَمَا الدُّنْيَا إِلَّا التُّرْبُ بَيْنَ الْمِصْبَاحَيْنِ

كَاتِبٌ
أَتَتْهُوَ الْمَلَائِكَةُ آتِياً
السَّخِيفُ يُحْمِلُهُ السُّبْحَانُ

« ٦ »

بِسْمِكَ يَا اللَّهُ يَا مُؤْتَمِنُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رسائل و مقالات: تبحت فى مواضع فقهيه، اصوليه، كلاميه، تراجم، و مكاتبات و حورات مع بعض الاعلام

كاتب:

آيت الله العظمى جعفر سبحانى

نشرت فى الطباعة:

موسسه الامام الصادق (عليه السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٢٨	رسائل و مقالات: بحث فى مواضع فقهيه، اصوليه، كلاميه، تراجم، و مكاتبات و حورات مع بعض الاعلام المجلد ٣
٢٨	اشاره
٢٨	اشاره
٣٢	مقدمه المؤلف
٣٤	الفصل الأول فى العقائد
٣٤	اشاره
٣٦	١
٣٦	اشاره
٣٩	١
٣٩	اشاره
٣٩	١. التحسين و التقبيح الذاتيان
٤٠	٢. التحسين و التقبيح فى إطار المصالح و المفاسد
٤١	٣. موافقه العادات و التقاليد
٤٢	٢
٤٣	٣
٤٥	٤
٤٥	اشاره
٤٥	الأول: بدهاه العقل
٤٦	الثانى: عدم ثبوتهما مطلقاً لو قلنا بالشرع فقط
٤٧	الثالث: إنكارهما يلزم امتناع إثبات الشرائع السماويه
٤٧	اشاره
٤٨	الحسن و القبح العقليتان فى الذكر الحكيم
٥٠	٥

٥٠	اشاره
٥٠	الأول:لو كانا بديهيين لما اختلف فيه اثنان
٥٠	اشاره
٥١	على هامش الاستدلال
٥٢	الثاني:الكذب النافع ليس بقبيح
٥٢	اشاره
٥٢	على هامش الاستدلال
٥٣	الثالث:التحسين و التقبيح فرض تكليف على الله
٥٣	اشاره
٥٣	على هامش الاستدلال
٥٤	الدوافع من وراء إنكار التحسين و التقبيح العقليتين
٥٥	الرابع:جواز التكليف بما لا يطاق
٥٨	٦
٥٨	اشاره
٥٨	١.وجوب المعرفة عقلاً
٥٨	اشاره
٥٩	الف:لزوم شكر المنعم
٥٩	ب:دفع العقاب المحتمل بالمعرفة
٥٩	٢.وصفه بالعدل و الحكمة
٥٩	اشاره
٦٠	الدليل على نفى صدور القبيح عن الله سبحانه
٦٠	٣.لزوم اللطف على الله
٦١	٤.بعثه الأنبياء
٦١	٥.حسن التكليف
٦٢	٦.لزوم تزويد الأنبياء بالبيّنات و المعجز
٦٢	٧.لزوم النظر في برهان مدّعى النبوه

٦٣	١٨. العلم بصدق دعوى الأنبياء
٦٣	١٩. الخاتمية و استمرار أحكام الإسلام
٦٣	١٠. الله عادل لا يجور
٦٣	اشاره
٦٣	أ. قبح العقاب بلا بيان
٦٤	ب. قبح التكليف بما لا يطاق
٦٤	ج. مدى تأثير القضاء و القدر فى مصير الإنسان
٦٤	د. اختيار الإنسان
٦٤	١١. ثبات الأخلاق و القيم
٦٨	٢
٦٨	اشاره
٧٠	١
٧٠	اشاره
٧٢	استغلال الأموتين للقدر
٧٤	التقدير المساوى للجبر عقيدته مستورده
٧٤	حديث «الفراغ من الأمر» بدعه يهوديه
٧٨	٢
٨١	٣
٨١	اشاره
٨١	١. انتفاء الغرض من بعثه الأنبياء
٨٢	٢. انتفاء فائده المناهج التربويه
٨٢	٣. تكذيب الكتاب العزيز
٨٣	٤. الجبرى يعمل خلافاً لعقيدته
٨٤	٥. الجبر واجهه لنيل المزيد من الحريه
٨٤	اشاره
٨٥	شبهات و حلول

٨٥	١. مثلث الشخصية
٨٨	٢. أفعال الإنسان
٨٨	ما هو محط النزاع في المقام؟
٩٢	٦.
٩٧	٧.
٩٧	إشاره
٩٧	على هامش الشبهه
٩٩	كلمه للشيخ الغزالي في استنتاج الجبر من العلم الإلهي
١٠٢	٨.
١٠٢	إشاره
١٠٢	على هامش الشبهه
١٠٣	١. الهدايه العامه التكوينيّه
١٠٤	٢. الهدايه العامه التشريعيّه
١٠٤	٣. الهدايه الخاصه
١٠٨	٩.
١١١	١٠.
١١١	إشاره
١١٢	١. القول بالتفويض يلازم الشرك
١١٢	٢. الإنسان في دوامه الحدوث
١١٤	١١.
١١٤	إشاره
١١٧	١. نسبه الفعل إلى الله بالتسبيبه و إلى العبد بالمباشره
١١٩	٢. الأمر بين الأمرين في الكتاب العزيز
١٢٠	٣. الأمر بين الأمرين في الروايات
١٢٢	٣ نظريه الكسب عند الأشاعره
١٢٢	إشاره

- ١ ١٢٣
- ٢ ١٢٧
- ٣ ١٣١
- اشاره ١٣١
- الأولى:تصريح القرآن بتأثير العلل الطبيعيه ١٣١
- الثانيه:انتفاء الغايه من إيجاد القدره فى الإنسان ١٣٤
- الثالثه:كلّ فاعل مسئول عن فعله ١٣٦
- ٤ ١٣٨
- اشاره ١٣٨
- لمرحله الأولى ١٣٩
- اشاره ١٣٩
- ١.الكسب صدور الفعل من الله،عند حدوث القدره فى العبد ١٤٠
- ٢.الكسب:توجه قدره العبد صوب الفعل عند صدوره من الله ١٤٣
- المرحله الثانيه ١٤٥
- اشاره ١٤٥
- ١.أبو بكر محمد الطيب القاضى المعروف بابن الباقلانى(٥٤٠٣) ١٤٧
- ٢.كمال الدين بن الهمام (٧٨٩-٥٨٦١) ١٤٩
- ٣.ابن الخطيب«قدره الله مانعه عن قدره العبد» ١٥١
- المرحله الثالثه ١٥٤
- اشاره ١٥٤
- ١.إمام الحرمين الجوينى(المتوفى ٤٧٨هـ) نسبه الفعل إلى قدره العبد حقيقه ١٥٤
- ٢.أحمد بن تيميه(٦٦٢-٥٧٢٨هـ) يعترف بتأثر قدره العبد ١٥٧
- ٣.نظريه الشعرانى(٩١١-٥٩٧٣هـ) و تأثير قدره العبد فى فعله ١٥٨
- ٤.الشيخ عبده(١٢٦٦-٥١٣٢٣هـ)،و تأثير قدره العبد فى فعله ١٥٩
- ٥.الزرقانى و الجمع بين النصوص ١٦٢
- ٦.الشيخ شلتوت(١٣١٠-٥١٣٨٣هـ) العبد فاعل يارادته و قدرته ١٦٥

- ١٦٦ القضاء و القدر ليس معناهما الإلزام
- ١٦٩ خاتمه المطاف
- ١٦٩ اشاره
- ١٦٩ الأمر الأول:نسبه فعل العبد إلى الله فوق التسبيب
- ١٧٢ الأمر الثاني:تنميه العلم في ظل القول بنظام الأسباب و المستببات
- ١٧٣ الأمر الثالث:
- ١٧٤ الأمر الرابع:التفسير الخاطيء في قسم من الأصول
- ١٧٦ الأمر الخامس:تغيير عنوان المسأله في كتب المتأخرين
- ١٧٦ الأمر السادس:في إيضاح الجهميه و النجاريه و الضراريه
- ١٧٨ ٤
- ١٧٨ اشاره
- ١٧٩ ١
- ١٧٩ اشاره
- ١٨٠ تقسيم آخر
- ١٨٢ ٢
- ١٨٢ اشاره
- ١٨٢ ١. نظريه المعتزله:الاعتقاد بالنفع
- ١٨٣ ٢. نظريه الأشاعره:المخصّصه للقدره بأحد المقدورين
- ١٨٣ ٣. النظرية المعروفة:الشوق النفساني
- ١٨٤ ٤. الإراده:القصد و العزم
- ١٨٦ ٣
- ١٨٦ اشاره
- ١٨٦ الأولى:الإرادته هو العلم بالأصلح
- ١٨٩ الثانيه:إرادته سبحانه هو ابتهاجه بذاته
- ١٩٢ ٤
- ١٩٢ اشاره

١٩٣	تعاليق السيد الطباطبائي قدّس سرّه على الأسفار	٥
١٩٣	١. الإرادة صفه منتزعه من حضور العلّه التامّه للفعل	٥
١٩٤	٢. الإرادة إعمال القدره	٥
١٩٧	٣. الإرادة الإلهيه فى روايات أئمّه أهل البيت عليهم السّلام	٥
١٩٨	الف: إرادته غير علمه و قدرته	٥
١٩٩	ب. عموم إرادته سبحانه بكلّ ظاهره كونه	٥
٢٠٠	ج: الإرادة من صفات الفعل	٥
٢٠١	تحليل الروايات الماضيه	٥
٢٠٢	نقد و تحليل	٥
٢٠٤	٥	٥
٢٠٧	٦	٥
٢٠٧	اشاره	٥
٢٠٧	الأولى: نظريه المحقّق الخراسانى	٥
٢٠٨	الثانيه: نظريه المحقّق الأصفهاني	٥
٢١١	الثالثه: نظريه العلّامه الطباطبائي	٥
٢١٤	٥	٥
٢١٤	اشاره	٥
٢١٥	١	٥
٢٢٢	٢	٥
٢٢٤	٣	٥
٢٢٤	اشاره	٥
٢٢٧	المحاوله اليائسه فى تجويز الرؤيه	٥
٢٢٧	اشاره	٥
٢٢٧	١. الرؤيه بلا كيف	٥
٢٢٨	٢. اختلاف الأحكام باختلاف الظروف	٥
٢٢٩	٣. عدم الاكترارات عن إثبات الجهه	٥

٢٣٠ يلاحظ عليه:

٢٣٢ ٤

٢٣٨ ٥

٢٣٨ اشاره

٢٣٨ الآية الأولى:

٢٣٨ اشاره

٢٣٩ المرحلة الأولى: في بيان مفهوم الدرك

٢٤٠ الثانية: في مفهوم الآيتين

٢٤١ الآية الثانية: الرؤيه إحاطه علميه باللّه سبحانه

٢٤٢ الآية الثالثه: ردّ السؤال بنفي الرؤيه مؤبداً

٢٤٢ اشاره

٢٤٢ ١. إجابته بالنفي المؤبد

٢٤٣ ٢. تعليق الرؤيه على أمر غير واقع

٢٤٤ ٣. تنزيهه سبحانه- بعد الافاقه- عن الرؤيه

٢٤٤ ٤. توبته لأجل طلب الرؤيه

٢٤٤ إجابته عن سؤال

٢٤٤ ٦

٢٤٩ ٧

٢٥٥ ٨

٢٥٥ اشاره

٢٥٧ تحليل الحديث

٢٤٢ ٦

٢٤٢ اشاره

٢٤٤ من هم أهل البيت؟

٢٤٨ اعتراف أئمة المذاهب بأفقيته أهل البيت عليهم السّلام

٢٤٩ إجابته على سؤال

٢٦٩	اشاره
٢٦٩	الأول:كتاب على
٢٧١	الثاني:الصحيحه السجاديه
٢٧٢	الثالث:رساله الحقوق
٢٧٢	الرابع:رساله الإمام الرضا عليه السلام فى الفرائض و السنن
٢٧٣	الخامسه:رساله الإمام الهادى عليه السلام
٢٧٣	السادس:نهج البلاغه
٢٧٣	السابع:أربعمائه مصتَف لأربعمائه مصتَف
٢٧٦	الفصل الثانى مقالات فى الفقه
٢٧٦	اشاره
٢٧٨	١
٢٧٨	اشاره
٢٧٩	الحكومه فى الإسلام
٢٨٠	أسلوب التشريع فى الحكومه الإسلاميه
٢٨٣	القوانين الثابته و المتغيره
٢٨٤	الاجتهاد و استنباط الأحكام
٢٨٥	مكانه الفقيه فى النظام الإسلامى
٢٨٧	دور مجلس الشورى الإسلامى
٢٨٨	مشكله اختلاف الفتاوى فى النظام الإسلامى
٢٩١	المذهب الرسمى للدوله الإسلاميه
٢٩٢	حقوق الأقليات فى ظل الحكومه الإسلاميه
٢٩٢	اشاره
٢٩٣	١.شروط عقد الذمه
٢٩٤	٢.الجزيه ضريبه عادله
٢٩٦	٣.الاعتراف بحقوق الأقليات
٢٩٧	٤.حسن التعامل مع الأقليات الدينيه

- ٣٠٠ ٢ سعه المطاف و الرمي
- ٣٠٠ اشاره
- ٣٠٠ السؤال ١
- ٣٠٠ اشاره
- ٣٠٠ الجواب
- ٣٠٠ اشاره
- ٣٠٨ جواز الطواف خارج المقام عند الضروره
- ٣١٠ السؤال ٢
- ٣١٠ اشاره
- ٣١٠ الجواب
- ٣١١ السؤال ٣
- ٣١١ اشاره
- ٣١١ الجواب
- ٣١٢ السؤال ٤
- ٣١٢ اشاره
- ٣١٢ الجواب
- ٣١٤ السؤال ٥
- ٣١٤ اشاره
- ٣١٤ الجواب
- ٣١٤ اشاره
- ٣١٤ الحج عمل عبادى
- ٣١٧ الحج ملتقى سياسى
- ٣٢٢ ٣
- ٣٢٢ اشاره
- ٣٢٣ الأول: اقتصار المتقدمين على شرط واحد
- ٣٢٧ موقف فقهاء السنه من الشرطين

الثالث:دراسة الروايات الواردة في المقام	٣٢٧
دراسة دليل بعض الأعظم و الوجوه المؤيده	٣٣٢
فلندرسها واحداً تلو الآخر.	٣٣٣
اشاره	٣٣٣
المؤيد الأول:عدم ذكر السوم في صحيحه الفضلاء في الغنم بل ذكر في الإبل و البقر فقط	٣٣٤
المؤيد الثاني:عدم ذكر المعلوفه مستقله في الروايات بل منضمه إلى العوامل	٣٣٦
المؤيد الثالث:ابتداء حول السخال من حين النتاج مع أنها ليست بسائمه	٣٣٦
المؤيد الرابع:عد الاكوله من النصاب مع أنها معلوفه غالباً	٣٣٩
المؤيد الخامس:عدم وقوع السؤال عن المعلوفه و غيرها في آداب المصدق	٣٤٠
٤	٣٤٤
اشاره	٣٤٤
الأولى:توريث الكافر من المسلم	٣٤٤
الثانية:توريث المسلم من الكافر	٣٤٥
اشاره	٣٤٥
١	٣٤٦
٢	٣٤٨
٣	٣٥٠
اشاره	٣٥٠
١:إطلاقات الكتاب العزيز	٣٥٠
٢:إجماع الإماميه على الإرث	٣٥١
٣:الروايات المتضافره عن أئمه أهل البيت عليهم السلام	٣٥٣
الروايات المعارضه	٣٥٦
٤:الآثار المرويه في السنن	٣٥٨
٥:حرمان المسلم خلاف الامتنان	٣٥٩
٤	٣٦١
اشاره	٣٦١

١. حديث عمر و ابن شعيب ٣٦١
٢. حديث أسامه ٣٦٣
٣. حديث عامر الشعبي ٣٦٤
٤. الاستدلال بالآثار المرويه عن الصحابه ٣٦٥
٥. انقطاع الولايه بين الكافر و المسلم ٣٦٧
- يلاحظ عليه بأمرين: ٣٦٨
- ٣٧٠
- ٥ ٣٧٠
- الفصل الثالث: في الحديث - ٣٧٦
- اشاره - ٣٧٦
- ٣٧٨
- ٣٧٨
- اشاره ٣٧٨
- السقيفه و الحوادث التي رافقتها - ٣٨١
- اشاره ٣٨١
- الأول: عصمه الزهراء عليها السلام في لسان النبي. ٣٨٦
- الثاني: المكانه الرفيعه لبنت الزهراء عليها السلام في القرآن و السنه ٣٨٨
- الثالث الحوادث المريره التي جرت عليها عقب وفاه أبيها ٣٨٩
- أقوال المؤرخين و المحدثين ٣٩٢
١. ابن أبي شيبه و «المصنف» ٣٩٢
- اشاره ٣٩٢
- محمد بن بشر ٣٩٣
- عبيد الله بن عمر ٣٩٣
- زيد بن أسلم العدوى ٣٩٤
- أسلم العدوى ٣٩٤
٢. البلاذرى و «الأنساب» ٣٩٥
- اشاره ٣٩٥
- المدائنى ٣٩٦

- ٣٩٦ مسلمة بن محارب
- ٣٩٧ ابن عون
- ٣٩٨ ابن قتيبه و«الإمامه و السياسه»
- ٣٩٨ اشاره
- ٤٠١ جرير بن عبد الحميد
- ٤٠١ المغيره بن مِقسَم الضبي
- ٤٠١ زياد بن كليب
- ٤٠٢ ابن عبد ربه و العقد الفريد
- ٤٠٢ ابن عبد البر و الاستيعاب
- ٤٠٣ ابن أبي الحديد و شرح نهج البلاغه
- ٤٠٤ أبو الفداء و المختصر في أخبار البشر
- ٤٠٤ التويرى و«نهايه الارب في فنون الأدب»
- ٤٠٥ السيوطى و مسند فاطمه
- ٤٠٦ المتقى الهندى و كنز العمال
- ٤٠٧ الدهلوى و إزالة الخفاء
- ٤٠٧ محمد حافظ إبراهيم و القصيده العمرية
- ٤٠٩ عمر رضا كحاله و«اعلام النساء»
- ٤٠٩ اشاره
- ٤١٠ كشف بيت فاطمه عليها السلام على لسان المؤرخين
- ٤١٢ كشف بيت فاطمه عليها السلام على لسان المؤرخين
- ٤١٣ ابن سعد و«الطبقات الكبرى»
- ٤١٣ النظام و«الوافى بالوفيات»
- ٤١٤ المبرد و«الكامل»
- ٤١٥ المسعودى و«مروج الذهب»
- ٤١٦ ابن أبي دارم و«ميزان الاعتدال»
- ٤١٦ الطبرانى و«المعجم الكبير»

٢٢. ابن عبد ربه و«العقد الفريد» ٤١٧
٢٣. ابن عساكر و«مختصر تاريخ دمشق» ٤١٧
٢٤. ابن أبي الحديد و«شرح نهج البلاغه» ٤١٨
٢٥. الجويني و«فرائد السمطين» ٤١٩
٢٦. الذهبي و«تاريخ الإسلام» ٤٢٠
٢٧. نور الدين الهيثمي و«مجمع الزوائد» ٤٢١
٢٨. ابن حجر العسقلاني ولسان الميزان ٤٢٢
٢٩. المتقي الهندي و«كنز العمال» ٤٢٢
٣٠. عبد الفتاح عبد المقصود وكتاب «الإمام علي عليه السلام» ٤٢٣
- خاتمه المطاف ٤٢٤
- اشاره ٤٢٤
- الوثيقه الأولى ٤٢٤
- الوثيقه الثانيه ٤٢٥
- قرائن و شواهد ٤٢٥
- ٢ ٤٢٨
- اشاره ٤٢٨
- الطرق إليها ٤٢٨
- السند الأول إلى بيان ثواب زياره الحسين عليه السلام ٤٢٨
- اشاره ٤٢٨
١. ابن أبي جيد ٤٣١
٢. محمد بن الحسن بن الوليد ٤٣١
٣. علي بن إبراهيم القمي ٤٣١
٤. محمد بن إسماعيل بن بزيع ٤٣١
٥. صالح بن عقبه ٤٣١
٦. عقبه بن قيس بن سمعان ٤٣٤
- السند الثاني إلى نصّ الزياره لشيخ الطائفه ٤٣٤

٤٣٨	السند الثالث إلى نص الزيارة
٤٣٩	دراسة السند الثالث
٤٤٢	سند ابن قولويه
٤٤٢	اشاره
٤٤٤	١.حكيم بن داود بن حكيم
٤٤٤	٢.محمد بن موسى بن عيسى الهمداني
٤٤٥	٣.محمد بن خالد الطيالسي
٤٤٥	٤.سيف بن عميره
٤٤٥	٥.صالح بن عقبه
٤٤٦	٦.علقمه بن محمد الحضرمي
٤٤٦	دراسة السند الثاني لابن قولويه
٤٥٠	الفصل الرابع حول الحج
٤٥٠	اشاره
٤٥٢	١
٤٥٦	٢
٤٥٦	اشاره
٤٥٨	المعنى الأول:
٤٥٩	المعنى الثاني
٤٦١	المعنى الثالث
٤٦٨	٣
٤٧٢	٤
٤٧٢	اشاره
٤٧٢	١.مشاهده المنافع في الحج
٤٧٤	٢.الحج و صلته بالجهاد
٤٧٥	٣.الكعبه و «قياماً للنبس»
٤٧٧	٤.البراءه عن المشركين

٤٨٠	٥
٤٨٦	٦
٤٩٠	٧
٤٩٤	الفصل الخامس: في التراجع
٤٩٤	اشاره
٤٩٦	١
٥٠٠	٢
٥٠٠	اشاره
٥٠٢	١.١ السلطة التنفيذية
٥٠٢	اشاره
٥٠٣	ولاية الفقيه و إجراء الحدود
٥٠٤	ولاية الفقيه تابعه للمصالح
٥٠٤	ولاية الفقيه ولاية عامه
٥٠٥	١.٢ السلطة القضائية
٥٠٥	اشاره
٥٠٦	أهميه القضاء عند الشهيد الثاني
٥٠٧	بعض نظراته الفقيهيه
٥٠٧	مصارف بيت المال عند الشهيد
٥٠٨	صلاه الجمعة واجب عيني
٥٠٨	نظراته الاجتماعيه
٥٠٨	اشاره
٥٠٩	١. تخويل حق الاستيطان للمرأة.
٥٠٩	٢. ما هو السبب لارتكاب الغيبه دون غيرها من المعاصي؟
٥١٠	٣. تحذيره العلماء من التردد على بلاط السلاطين
٥١٢	المحافظه على الشعائر
٥١٤	٣

٤	٥١٨
اشاره	٥١٨
١.١ الاختلاف في ثبوت السنّه	٥٢٤
١.٢ الاختلاف في حججه العقل	٥٢٥
٣.أحاديث العتره الطاهره	٥٢٧
١.٤ الاختلاف فيما هو المرجع عند عدم النص	٥٣٠
اشاره	٥٣٠
السيره الذاتيه لابن قطن الحلّي	٥٣٢
مشايخ ابن قطن	٥٣٣
الإطراء عليه في كتب التراجم	٥٣٤
آثاره العلميه	٥٣٥
منهجيّه التحقيق	٥٣٨
الفصل السادس:في نقد الكتب	٥٤٢
اشاره	٥٤٢
ظاهره الافتراء على الشيعه	٥٤٤
اشاره	٥٤٤
الافتراء على هشام بن الحكم	٥٤٥
الأكاذيب المفتعله لابن تيميه	٥٤٩
الموضوعات لابن الجوزى	٥٥١
ما هي الصوره الذهنيه الخاطئه عن الشيعه؟	٥٥١
نظره تمحيصيه في كتاب الموضوعات	٥٥٣
اشاره	٥٥٣
التهمه الأولى:	٥٥٩
التهمه الثانيه:	٥٦٢
التهمه الثالثه:	٥٦٣
التهمه الرابعه:	٥٦٤

٥٦٧	التهمة الخامسة:
٥٦٧	التهمة السادسة:
٥٧٠	التهمة السابعة:
٥٧١	التهمة الثامنة:
٥٧١	اشاره
٥٧٢	الاجتهاد مقابل النص:
٥٧٤	التهمة التاسعه:
٥٧٥	التهمة العاشره:
٥٨٠	خاتمه المطاف
٥٨٠	١ ما أشبه الليله بالبارحه
٥٨٤	٢
٥٨٤	اشاره
٥٨٨	١ تفسير الطبرى و حديث يوم الدار
٥٩٢	٢ الفتوحات المكيه و حذف أسماء أئمه
٥٩٦	٣ تاريخ اليعقوبى
٥٩٧	٤ الأذكار النوويه و طروء التحريف إليها
٥٩٧	اشاره
٥٩٨	فصل فى زياره قبر رسول الله و أذكارها
٥٩٩	فصل فى زياره مسجد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم
٦٠١	٥ البخارى
٦٠٥	٦ البخارى
٦٠٨	٧ صحيح مسلم
٦٠٩	٨ صحيح مسلم
٦١٠	٩ معارف ابن قتيبه
٦١١	١٠
٦١٢	١١

١٢ ----- ٦١٣

اشاره ٦١٣

١. التحريف في ديوان الكميت ----- ٦١٣

٢. التحريف في ديوان حسان ----- ٦١٤

٣. التحريف في ديوان أبي تمام ----- ٦١٤

٤. التحريف في «روح المعاني» للاكوسى ٦١٥

١٣ ----- ٦١٧

اشاره ٦١٧

١. تسطيح القبر سنّه ترفض لأنّها شعار الشيعة ٦١٧

٢. الجهر بالبسملة ٦١٩

٣. الصلاة على المؤمن مفرداً سنّه ترفض ٦١٩

٤. ترك المستحبات إذا صارت شعاراً للشيعة ٦٢٠

٥. ترك فعل الخيرات و إقامه المآتم يوم عاشوراء ٦٢٠

١٤ ----- ٦٢٢

حوار ----- ٦٢٦

اشاره ٦٢٦

نقطتان جديرتان بالاهتمام ----- ٦٢٩

اشاره ٦٢٩

تمهيد: ٦٢٩

الأولى: ٦٢٩

الثانية: ٦٢٩

على هامش المقدمه: ٦٣٠

اشاره ٦٣٠

١ أوهام حول «نهج البلاغه» ----- ٦٣٢

يقول الشيخ: ٦٣٢

المناقشه: ٦٣٣

٦٣٣ اشاره

٦٣٣ ١. إنَّ الشريف الرضى هو الجامع لا المنشئ

٦٣٧ ابن خَلْكان و نزعته الأُمويّه:

٦٣٨ ليس فى النهج دخيل

٦٤٠ مصادر نهج البلاغه

٦٤١ المحور الثانى: كيف يروى الشريف عن على عليه السلام مباشرة؟

٦٤٢ ٣- مؤلّف مستدرک نهج البلاغه يروى عن على عليه السلام مباشرة

٦٤٤ ٢ اين النص الالهى لعلّى فى نهج البلاغه

٦٤٤ يقول الشيخ:

٦٤٤ المناقشه:

٦٤٩ ٣ رفض الإمام عليه السلام لبيعتة

٦٤٩ يقول الشيخ:

٦٥٠ المناقشه:

٦٥٣ استدلال آخر بكلام على عليه السلام:

٦٥٣ المناقشه:

٦٥٥ و طلع الفجر:

٦٥٨ ٤

٦٥٨ اشاره

٦٥٨ يقول الشيخ:

٦٥٨ المناقشه:

٦٦١ ٥

٦٦١ اشاره

٦٦١ يقول الشيخ:

٦٦١ المناقشه:

٦٦٥ ٦

٦٦٥ اشاره

يقول الشيخ: ٦٦٥

تنبيه: ٦٦٥

تفسير مفردات الخطبه: ٦٦٦

المناقشه: ٦٦٦

٧ ٦٧٠

اشاره ٦٧٠

يقول الشيخ: ٦٧٠

المناقشه: ٦٧٠

٨ ٦٧٧

اشاره ٦٧٧

يقول الشيخ: ٦٧٧

المناقشه: ٦٧٨

اشاره ٦٧٨

الأولى: حب الصحابه كرامه للمحب ٦٧٩

الثانيه: إن النقد الموضوعى لأعمال الصحابه على ضوء الكتاب و السنه لا يعنى سبهم، ٦٨٠

١- الوليد بن عقبه الفاسق ٦٨٠

٢- أبو الغاديه قاتل عمار ٦٨١

٣- مسلم بن عقبه قاتل أهل المدينه ٦٨١

٤- بسر بن أبي أرتأه ذابح ولدى عبید اللہ بن العباس ٦٨٢

٥- معاويه بن أبي سفيان رأس الفئه الباغيه ٦٨٣

الثالثه: الإمساك عما شجر بين الصحابه من الخلاف ٦٨٦

٩ ٦٨٨

اشاره ٦٨٨

يقول الشيخ: ٦٨٨

المناقشه: ٦٨٨

مسلسل التكفير فى كتب الحنابله: ٦٩٠

٦٩٠ اشارة

٦٩٠ ١-تكفير أبي حنيفه و الحنيفيه:

٦٩١ ٢-تكفير من قال:القرآن كلام الله:

٦٩٢ ٣-التكفير عند ابن قيم الجوزيه:

٦٩٣ ٤-تشبيه الروافض باليهود و النصارى:

٦٩٥ حرام على بلبله الدوح

٦٩٧ ١٠ الشيعة خالفوا إمامهم علياً -

٦٩٧ يقول الشيخ:

٦٩٨ المناقشه:

٧٠١ ١١

٧٠١ اشارة

٧٠١ يقول الشيخ:

٧٠١ المناقشه:

٧٠٩ ١٢

٧٠٩ اشارة

٧٠٩ يقول الشيخ:

٧١٠ المناقشه:

٧١٧ ١٣

٧١٧ اشارة

٧١٧ يقول الشيخ:

٧١٧ المناقشه:

٧٢٠ ١٤

٧٢٠ اشارة

٧٢٠ يقول الشيخ:

٧٢٠ المناقشه:

٧٢٥ الآنَ حَصَّصَ الحق

اشاره

سرشناسه: سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸ -

عنوان و نام پدیدآور: رسائل و مقالات: تبحر فی مواضیع فقهیه، اصولیه، کلامیه، تراجم، و مکاتبات و حورات مع بعض الاعلام / تالیف جعفر السبحانی.

مشخصات نشر: قم: موسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۱۴ق. = ۱۳ -

مشخصات ظاهری: ۱۰ ج.

یادداشت: عربی.

یادداشت: فهرست نویسی بر اساس جلد ششم: ۱۴۲۸ق. = ۱۳۸۶.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اسلام -- بررسی و شناخت

شناسه افزوده: موسسه امام صادق (ع)

رده بندی کنگره: BP۱۱ / س ۵۲ ر ۵۱۳۰۰

رده بندی دیویی: ۲۹۷

شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۵۳۰۷۶

ص: ۱

اشاره

مقدمه المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على سيدنا و نبينا محمد و على آله الطيبين الطاهرين و صحبه المنتجبين.

أمّا بعد، فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا «رسائل و مقالات» نرّفه إلى القراء الكرام بحله قشيبه عسى أن تنال رضاهم و يقع موقع قبولهم.

ثمّ الرسائل و المقالات تدور حول محاور ستة:

فالأوّل: يبحث في الأصول و العقائد، و اخترنا الموضوعات التي استأثرت باهتمام واسع من قبل السلفيين و المحدثين.

و الثاني: يتناول المسائل الفقهيّة التي يبتلى بها الناس في هذه الأعصار.

و الثالث: يتطرق إلى الحديث و التاريخ و اخترنا مسألتين مطروحتين على صعيد واسع، و هما:

١. دراسه الحوادث المريره التي جرت على الزهراء عليها السلام عقب وفاه أبيها.

٢. دراسه أسانيد زياره عاشوراء التي ربما يتهاون بعض من لا خبره له بتضعيفها.

و الرابع: يركز فيه البحث على ما للحج من آثار اجتماعيه و سياسيه مضافاً إلى آثاره العباديه.

و ركّزنا على ذلك لما نرى أنّ تلك الشعيره الإلهيه تقام دون أن يترتب عليها ما

يتبناه الشارع في كتابه و سنته، و دون أن ينتفع بها المسلمون بالنحو المطلوب.

و الخامس: يتضمن عدة تراجم.

أ. ترجمه فاطمه الزهراء عليها السلام، الكوثر الفياض بوجه موجز.

ب. زين الدين العاملي المعروف الشهيد الثاني رائد النهضة العلميه في القرن العاشر.

ج. الفقيه المتكلم ميرزا يوسف القراجه داغى التبريزى.

و أما السادس: فيتمحور حول نقد الكتب التي طرأ عليها التحريف عبر التاريخ، أو اشتملت على آراء غير صحيحه و في هذا البحث عبره لأولى الأبصار.

و في الختام نود أن نلفت نظر القارئ إلى أنّ هذه المقالات لم تكتب في ظرف واحد، بل ألفت في ظروف مختلفه.

و الحافز الذي دعاني إلى كتابه هذه الموضوعات المتشتمته هو الذبّ عن حياض الإسلام و اماطه اللثام عن وجه الحقيقه، و نرجو من الله سبحانه أن يوفقنا لمواصله العمل في الأجزاء التاليه، أنّ بذلك قدير و بالاجابه جدير.

جعفر السبحاني

قم- مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

٢٠ جمادى الأولى من شهر عام ١٤٢٣ هـ.ق

ص: ٦

الفصل الأول فى العقائد

أشاره

١. التحسين و التقييح العقليان
٢. الإنسان بين الجبر و التفويض
٣. نظريه الكسب عند الأشاعره
٤. الإراده الإلهيه: التكوينييه و التشريعيه
٥. رؤيه الله فى الآخره
٦. أهل البيت، المرجع العلمى بعد رحيل الرسول صلى الله عليه و آله و سلم

ص: ٧

التحسين و التقييح العقليان

و

مكانتهما فى العقيدة و الشريعة

شغلت قاعده التحسين و التقييح العقليين بال كثير من المفكرين من أقدم العصور إلى يومنا هذا، إذ قلما يتفق أن يخوض باحث فى العلوم الإنسانية دون أن يُشير إليها، لعلاقتها بعلم الكلام و الأخلاق، و الفقه و أصوله.

مثلاً- الباحث فى علم الكلام عند ما يصل بحثه إلى أفعاله سبحانه، يصف بعضه بالوجوب و الحتميه، و يقول يجب عليه سبحانه بعث الرسل، لهدايه الناس و إيصالهم إلى الغايه المتوخاه من خلقتهم، كما يصف البعض الآخر بالامتناع و عدم الجواز كإعطاء المعجزه بيد المدعى الكاذب، و يتخذ الحسن و القبح أساساً لقضائه البات فى المسألتين حيث يحسنُ الأول و يقبح الثانى.

و ليس معنى ذلك، فرض التكليف على الله سبحانه؟! بأن يحكم العبد عليه تعالى بالإيجاب و الامتناع كما ربما يتصوره بعض المنكرين للحسن و القبح العقليين. (١)

ص: ٩

(١-١). شرح المقاصد: ١٥٠/٢ طبعه استنبول؛ [١]التبصير فى الدين: ١٥٣.

و ذلك لأنّ هناك فرقاً بين فرض التكليف على الله، و بين كشف ما عنده من الحكم من خلال صفاته و كمال ذاته، فالقائل بالتحسين و التقيح العقليين لا يفرض على الله تكليفاً إذ أين التراب و رب الأرباب، بل يستدلّ خلال ما عنده من الصفات على اللزوم و الامتناع فيقول: إنّه سبحانه بما هو عادل، لا- يجور على عباده، و بما أنّه حكيم لا يعيب في فعله، إلى ذلك من الأحكام المستكشفه من خلال دراسته صفاته و سنوضحه- بإذن الله- في المستقبل.

هذا حال الباحث في علم الكلام و حاجته إلى تنقيح مسأله التحسين و التقيح العقليين، و مثله الباحث في الأخلاق حينما يطرح القيم الأخلاقية على طاولة البحث فيعتمد على تلك القاعده في تقييم الأفعال الإنسانية من حيث كونه فضيله أو رذيله.

و ليست حاجه الفقيه إلى تلك القاعده بأقلّ من حاجه الطائفتين، فإنّ خلود الأحكام الفقيهيه عبر الزمان و كون الشريعه الإسلاميه، خاتمه الشرائع، رهن القول بالتحسين و التقيح العقليين، فكلّ حكم شرعي يستمد ملاكه من تلك القاعده فهو حكم مؤيّد بتأييد ملا- كه- الحسن و القبح - فلا- يتغير و لا- يتبدل، فإنّ الحسن، حسن على كلّ حال، و القبيح قبيح كذلك، و الحكم المستمدّ منه يكون كذلك فلاعتراف بالحسن و القبح العقليين الأبديين يُضفي على الأحكام الشرعيه المستكشفه بهما، و صفّ الأبدية.

و أمّا حاجه الأصولي إلى القاعده فواضحه جداً، حيث إنّ العقل أحد الأدلّه الأربعة التي يستنبط بها الأحكام و من أحكامه، الحكم بحسن الفعل و قبحه مثلاً- إذا افترضنا أنّ المكلف شكّ في حكم موضوع بعد الفحص عن مظانّه في الكتاب و السنّه و لم يعثر فيهما على حكمه، فعند ذاك يستقل العقل بقبح عقاب المكلف إذا

ارتكب مع احتمال الحرمة، أو ترك مع احتمال الوجوب استناداً إلى قبح العقاب بلا بيان.

و خلاصه القول: إن القاعدة إذا فسرت بصوره صحيحه، تعدّ حجر الأساس لكثير من المسائل في العلوم الإنسانيه كما عرفت نماذجها.

ولما كانت القاعدة أساساً لثبات القيم الأخلاقية، والقوانين الشرعيه السماويه، المبنيه على التحسين و التقييح العقليين، عاد بعض المفكرين من الغربيين الذين لا يروقه ثبات القيم و دوامها، و بقاء الشريعه السماويه، يثرون الشكوك حول القاعدة.

نعم سبقهم في إنكار القاعدة طائفه من المتكلمين و هم الأشاعره، لا لهذه الغايه، بل لاستنكارهم استطاعه العقل على إدراك حسن الفعل أو قبحه، وقالوا: إن المرجع في تمييز الحسن عن القبح هو الشرع، و بذلك افترق المسلمون إلى طائفتين:

١. من يقول بالتحسين و التقييح العقليين تمثّلهم الإماميه و المعتزله.

٢. من ينكر التحسين و التقييح العقليين و يقول بالشرعيين منهما، و هم الأشاعره و أهل الحديث، و سيوافيك أنّ من أنكر استطاعه إدراك الحسن و القبح من الأفعال لا يتسنى له، إثبات التحسين و التقييح مطلقاً حتّى الشرعي منهما.

هذا هو دور القاعدة في العقيد و الشريعه، و هذا خلاف طائفه من المتكلمين و جماعه من المفكرين الغربيين، لكن تبين الموضوع و مناقشه الأقوال و الآراء، و القضاء بين أدله الطرفين و الثمرات المترتبه على المسأله على وجه الإيجاز، يأتي في ضمن فصول:

إشاره

ملاكات التحسين و التقييح العقلين

إنّ القول بأنّ العقل قادر على درك حسن الأفعال و قبحها، يُفسّر على وجوه، فلا بدّ من ذكرها و تعيين ما هو محطّ البحث بين المثبتين و المنكرين.

١. التحسين و التقييح الذاتيان

إذا كان الفعل الصادر عن الفاعل المختار-سواء أ كان واجباً أم ممكناً-على نحو إذا نظر إليه العقل و تجرّد عن كلّ شىء، يحكم بحسنه و لزوم فعله أو بقبحه و لزوم تركه، فالعقل فى قضائه هذا بالحسن أو القبح، لا ينظر إلاّ إلى نفس الموضوع، دون ما يترتب عليه من المصالح و المفاسد العامه، أو كونه موافقاً لغرض الفاعل أو الإنسان الحاكم أو غير ذلك من الأمور الخارجة عن ذات الفعل، فهذا هو المسمّى بالتحسين و التقييح العقلين الذاتيين.

مثاله، الإحسان و الظلم فيستقل العقل بحسن الأوّل و قبح الثانى، من دون نظر إلى مصالح الفعل أو مفسده، أو كونه مؤمناً لغرض الفاعل أو الحاكم، فكأنّ الحسن و القبح داخلان فى ذات الفعل و جوهره، لا- ينفكان عنه، ففرض الفعل يلازم فرض أحد الحكمين.

و سيوافيك أنّ هذا هو محطّ البحث بين المثبت و النافى.

٢. التحسين و التقيح فى إطار المصالح و المفساد

تؤكد هذه النظرية على القول بالتحسين و التقيح العقليين، لكن بالنظر إلى المصالح و المفساد المترتبة على الفعل، ففى هذه النظره لا يكون الفعل بما هو هو، موضوعاً للحسن و القبح كما عليه النظرية السابقه بل باعتبار كونه مبدءاً للمصالح و المفساد، و ربّما يعبر عن المصالح و المفساد، بالأغراض و المقاصد.

و المراد منها، هى الأغراض النوعية لا الشخصيه و إلا يلزم الهرج و المرج فى وصف الأفعال، فإنّ الظلم يؤمّن غرض الظالم، دون المظلوم فيوصف بالقبح عند الأول دون الثانى، بل المراد المصالح و الأغراض العقلانيه التى يدور عليها بقاء النظام و هذا كالعادل فإنّه حسن إذ به قوام النظام، و الظلم فإنّه قبيح لأنّه هادم للنظام.

و سيوافيك أنّ وصف الأفعال بالحسن و القبح باعتبار الآثار المترتبة عليها و إن كان صحيحاً، لكنّه يصلح لوصف قسم من الأفعال بهما و هو أفعال الإنسان الذى يحمل فعله المصلحه النوعيه أو مفسدتها و لا يشمل فعل الله سبحانه فإن فعله يوصف بالحسن و القبح دون أن يكون هناك حديث المصلحه أو المفسده كأخذ البرىء بذنوب المجرم، و نقض العهد و الميثاق، و إساءه المحسن فإنّه قبيح من دون أن يكون هنا أى فساد، فشموليه المسأله، لفعل المولى سبحانه و عبده يقتضى خروج هذا النوع من الحسن و القبح عن محط البحث.

و بما أنّ الغايه الكبرى من الخوض فى هذه المسأله، هو التعرف على أفعاله سبحانه و تمييز ما يجوز عليه عمّا لا يجوز، فلا محيص من القول بأنّ الملاك لوصف الفعل بالحسن و القبح فى إطار عام حتّى يشتمل فعله سبحانه، هو الملاك الأول،

أى ما يكون الفعل بما هو هو، مجرداً عن القيود التاليه:

١. كون الفاعل واجباً أو ممكناً.

٢. كون الفعل ممّا يترتب عليه المصلحه أو لا.

٣. كونه مؤمناً للغرض أو لا.

موضوعاً لحكم العقل بالحسن أو القبح.

٣. موافقه العادات و التقاليد

إنّ لكلّ قوم عادات و تقاليد تخصّهم، فملا-ك الحسن و القبح موافقه الفعل للعادات و التقاليد و مخالفتها، و ربّما يطلق عليه الحسن و القبح العرفيان، و التحسين و التقبيح بهذا المعنى و إن كان صحيحاً لكنّه لا- يصلح لأن تكون ملاكاً للبحث عند المتكلمين أو الأصوليين، لأنّهما بهذا المعنى يُصبحان أمرين نسبيين أوّلاً، لأنّ المعروف عند قوم ربما يكون منكراً عند قوم آخر؛ و لا يكون معياراً لمعرفة وصف أفعاله سبحانه ثانياً، لأنّها فوق العادات و التقاليد.

فخرجنا بالنتيجه التاليه:

إنّ لوصف الأفعال بالحسن و القبح ملاكات ثلاثه فالذى يصلح لأن يكون ملاكاً للبحث فى المقام، هو كون الفعل مجرداً عن أى قيد و شرط، صالحاً لوصفه عند العقل بأحدهما، دون الملا-كين الآخرين، كوصفه بهما باعتبار ما يترتب عليه من المصالح و المفاسد، و المنافع و المضار النوعيه، أو باعتبار موافقته العاده السائده على القوم أو مخالفتها، فإنّ هذين الملاكين تحدّد المسأله على وجه يخرج فعله سبحانه عن موردها.

تقسيم الحكمه إلى نظريه و عمليه

تنقسم الحكمه، لدى الحكماء منذ عهد مبكر إلى حكمه نظريه و حكمه عمليه، فلو تعلق الإدراك بما من شأنه أن يُعلم، كانقسام الموجود إلى واجب و ممكن، فهو حكمه نظريه و لو تعلق بما من شأنه أن يعمل كقولنا: العمل بالميثاق حسن و نقضه قبيح فهو حكمه عمليه فالحكمتان: النظرية و العمليه كلاهما من أقسام الإدراك و إنما الاختلاف في المتعلق.

و هذا هو المعنى المعروف عند الفلاسفه و المتكلمين و هو الظاهر من عباره الفارابي حيث قال: النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما من شأنه أن يعلمه إنسان، و العمليه هي التي يعرف ما من شأنه أن يعملها الإنسان بإرادته. (١)

و العقل المدرك للحكمه الأولى عقل نظري و المدرك للثانيه منهما عقل عملي و ليس معناه أنّ هنا عقليين مختلفين جوهراً بل عقل واحد يوصف تارة بالنظري و أخرى بالعملي باعتبار اختلاف متعلقه.

و هنا مصطلح آخر للعقل العملي، يجعله في عداد القوى العامله التي هي مبدأ محرّك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئيه (٢)، أعرضنا عن ذكره تفصيلاً روماً للاختصار.

ص: ١٥

١-١. شرح منظومه السبزواري: ٣١٠.

٢-٢. النجاه لابن سينا: ١٦٤، ط مصر، و ص ٢٠٢ ط بيروت.

تقسيم القضايا إلى ضروريه و غير ضروريه

تنقسم الحكمه النظرية إلى ضروريه و غير ضروريه فالأولى ما يحضر في النفس بلا نظر، والثانيه، ما يحصل فيها بعد إعمال الفكر و النظر. وجه التقسيم أنه لو كانت القضايا بأجمعها ضروريه لما احتاجت إلى التفكير و لم يكن هناك أيه مشكله فكريه، و لو كانت بأسرها غير ضروريه لتاه الإنسان في دوامه من المشاكل الفكرية دون أن يجد حلولاً لها، لأن المفروض كون القضايا على نمط واحد، فلم يكن بد من أن تكون القضايا في الحكمه النظرية منقسمه إلى قسمين حتى يستمد في حل غير الضروري، من الضروري.

فكما أن القضايا في الحكمه النظرية تنقسم إلى قسمين، فهكذا الحال في الحكمه العمليه تنقسم إلى ضروريه و غير ضروريه بنفس الدليل السابق في الحكمه النظرية، فإن القضايا التي يحكم العقل بحسنها أو قبحها، و بالتالي يمدح الفاعل و يذمّه و يلزم العمل على وفقه أو الاجتناب عنه لا تخلو من حالتين:

١. إما أن تكون قضايا واضحه يدركها العقل بلا توسط مقدمه، و هي القضايا الضروريه في الحكمه العمليه.

و أما أن لا يدركها إلا بإرجاعها إلى قضايا أخرى حتى تنتهي إلى أم القضايا

العملية الضرورية لتكون مفتاحاً لحمل سائر القضايا.

فإذا كان امتناع اجتماع الضدين أو ارتفاعهما أمّ القضايا في الحكمه النظرية و بهما تثبت صحه كلّ القضايا في العلوم، فحسن العدل و قبح الظلم أمّ القضايا في الحكمه العملية، فلا يحكم بحسن شيء أو قبحه إلا إذا انطبق على الفعل أحد العنوانين.

و بذلك يظهر أنّ تقسيم القضايا إلى ضروريّه و غير ضروريّه، لا ينحصر بالحكمه النظرية، بل يعمّ القسمين، و الدليل على التقسيم جار في كلا القسمين.

ص: ١٧

أشاره

أدله القول بالتحسين و التقييح العقليين

أقام القائلون بالتحسين و التقييح العقليين أدله ساطعه على أن العقل يدرك حسن الأفعال و قبحها و لا يقتصر على مجرد الإدراك، بل يبعث إلى الأول و يمدح فاعله، و يزجر عن الثاني و يذم فاعله، و الرساله الحاضره لا تتحمل البسط بنقل عامه الدلائل و نكتفى من الكثير بالقليل.

الأول: بدهه العقل

كل إنسان يجد في نفسه حسن العدل و قبح الظلم، و إذا عرّض الموضوعين على وجدانه، يجد في نفسه نزوعاً إلى العدل و استحساناً له، و تنفراً عن الظلم و تقييحاً له، و هكذا سائر الأفعال التي تعد من مشتقات العدل و الظلم.

و لقائل أن يقول: إن الحكم بالتحسين و التقييح ليس ناتجاً من صميم العقل و إنما هو وليد التعاليم الدينيه الراسخه التي يعتمد عليها المصلحون في دعوتهم فصار ذلك سبباً لرسوخ تلك الفكره في أذهان الناس.

لكن وقفه قصيره أمام هذا السؤال تبطل هذا الاحتمال، إذ لو كانت الفكره ناتجه من دعوه المصلحين لاختصت الفكره بهم و بمن وقع في إطار دعوتهم، و لكننا نجد الفكره أوسع من ذلك فقد غطت كافه الأمم و طوائف البشر حتى الذين لا

يملكون ايماناً بالشرائع.

و إلى ما ذكر يشير العلامة الحلبي في شرح تجريد الاعتقاد و يقول:إننا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء، و قبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فإنّ كلّ عاقل يجزم بحسن الإحسان و يمدح عليه و بقبح الإساءة و الظلم و يذم عليه، و هذا حكم ضروري لا يقبل الشك و ليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمه و الملاحظه به من غير اعتراف بالشرائع. (1)

الثاني: عدم ثبوتها مطلقاً لو قلنا بالشرع فقط

إنّ نفاه القول بالتحسين و التقييح العقليين ذهبوا إلى أنّ التعرّف على حسن الأفعال و قبحها رهن بيان الشرع، فما حسبه الشارع فهو حسن و ما قبحه فهو قبيح، و ليس للعقل سبيل إلى معرفه حسن الأفعال و قبحها، و لكنهم غفلوا عن مضاعفات هذا القول، إذ لازمه عدم ثبوت الحسن و القبح مطلقاً حتّى الشرعي منهما.

بيان ذلك:أنه لو قلنا بأنّه لا سبيل للعقل إلى معرفه حسن الفعل أو قبحه و لا يُعرفان إلاّ بتصريح الشرع بأنّ العدل حسن أو الظلم قبيح، لا يحصل الجزم بقوله، لتجوز الكذب عليه و بالتالي نحتمل أن يكون ما وصفه بالحسن، قبيحاً واقعاً، و ما وصفه بالقبح، حسناً كذلك.

و لو افترضنا أنّ الشارع أضاف إلى ما ذكره قوله:الصدق حسن و الكذب قبيح، لا- ينفعنا في الجزم بما حكم على العدل و الظلم، من تحسين الأوّل و تقييح الثاني لتجوز الكذب عليه في كلّ ما يخبر حتى قوله:«الصدق حسن» و«الكذب قبيح»، فلا يدفع هذا الاحتمال إلاّ بثبوت حسن الصدق و قبح الكذب قبل كلّ

ص: ١٩

١- ١). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٥٩ المطبوع مع تعالينا عليه.

شئ بفضل العقل فما لم يثبت هذا الأصل بدليل العقل و حكمه لما حصل اليقين بصدق الأحكام الصادره عن الشارع.

و حصيله الكلام: أنه ما لم يثبت حسن الصدق و قبح الكذب عن طريق العقل لا يثبت حسن أئى فعل أو قبحه بحكم الشرع، لأنه من المحتمل أن يأمر بما هو المنكر عنده أو ينهى عمّا هو المعروف عنده و لو أخبر عن طريق أنبيائه و سفرائه أنه إنمّا يأمر بالعدل و الإحسان، و ينهى عن الفحشاء و المنكر، فلا- يحصل اليقين بصدق كلامه و أخباره، لمكان احتمال الكذب فى كلامه هذا، و لا يُنفى هذا الاحتمال إلا إذا ثبت عن غير طريق الشرع حسن الأول و قبح الثانى و أنه سبحانه فاعل مختار حكيم، مثله لا يكذب، و لا يعبث بكلامه.

و لو تدبر نفاه القول بالتحسين و التقيح العقليين فى هذا الدليل لرجعوا عن إنكارهم إلى الصراط المستقيم.

الثالث: إنكارهما يلزم امتناع إثبات الشرائع السماويه

إشاره

من ادعى السفاره من الله سبحانه و كونه نبياً مبعوثاً عنه، لا- يمكن لنا تصديقه إلا فى ظل القول بالحسن و القبح العقليين، لأنّ الدليل الوحيد أو المؤثر على عامه الطبقات، كونه مبعوثاً بالمعاجز و البيّنات، فيستدلُّ بها على أنه كان مبعوثاً من الله سبحانه لهدايه الناس، هذا من جانب.

و من جانب آخر أنّ المعاجز لا تفيد اليقين بأنه مبعوث من الله سبحانه إلا إذا ثبت أصل فى باب النبوه و هو:

أنه سبحانه لا يزوّد الكاذب بقدره خارقه ليضلّ الناس عن طريقه لأنه أمر قبيح عقلاً لا يصدر منه سبحانه، فلو لم يثبت هذا الأصل بحكم العقل لا يمكن الإذعان بصدق دعواه لاحتمال أنّ المزوّد بالمعاجز، مدّع كاذب، إذ لم يثبت بعد

قبح تسلط الكاذب على المعاجز و البيئات.

و لو صدع الشارع بأنه لا يسلط الكاذب على القوه الخارقه، لا يمكن الإيمان بصدق قوله، لعدم ثبوت قبح الكذب على الشارع كما مرّ في الدليل الأوّل.

يقول العلامة الحليّ حول هذا الدليل: لو كان الحسن و القبح سمعيّاً لا عقليّاً، لما قبح من الله شيء، و لو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين، و تجويز ذلك يسدّ باب معرفه النبوه إذ إظهار المعجزه بعد ادّعاء النبوه لا يكون دليلاً لصدق ادّعائه إذا كان باب احتمال إظهار المعجزه على يد الكاذب مفتوحاً. (١)

الحسن و القبح العقليّان في الذكر الحكيم

من سبر القرآن الكريم و أمعن في دعوته إلى الصلاح و الفلاح يقف على أنّ القرآن يتّخذ وجدان الإنسان قاضياً ليحكم في قضايا كثيره بشيء يرجع إلى الحسن و القبح، فالآيات التي تتلوها عليك تُسلّم أنّ الإنسان الحرّ المجرد عن سائر النزعات، قادر على درك حسن الفعل أو قبحه، و لذلك يترك القضاء فيها إليه و يقول:

١. «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ». ٢

٢. «أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ». (٢)

٣. «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ». (٣)

ففي هذه الطائفة من الآيات يوكل الذكر الحكيم القضاء إلى وجدان

ص: ٢١

١- ١. نهج الحقّ و كشف الصدق، ٨٤ [١] بتصرف.

٢- ٣. القلم: ٣٥. [٢]

٣- ٤. الرحمن: ٦٠. [٣]

الإنسان، و أنه هل يصحّ التسويه بين المفسدين و المتقين، و المسلمين و المجرمين، كما يتخذ من الوجدان قاضياً، في قوله: «هل جزاء الإحسان إلا الإحسان» .

و هناك آيات أخرى تأمر بالمعروف كالعدل و الإحسان، و إيتاء ذى القربى، و تنهى عن الفحشاء و المنكر و البغى على نحو تسلّم أنّ المخاطب بها، يعرفها معرفه ذاتيه و لا- يحتاج إلى الشرع ليعرفه الموضوع، و كأنّ الشرع يؤكد ما يجده الإنسان بفطرته، يقول سبحانه:

١. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» . (١)

٢. «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ» . (٢)

٣. «يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ» . (٣)

و كيفية دلالة هذه الآيات على قابليه العقل على درك الحسن و القبح عُلِّمَتْ مِمَّا سَبَقَ.

و ثمة آية أخرى تندد بعمل المشركين حينما ينسبون بعض أعمالهم المنكرة إلى أمره سبحانه، و هو يردُّ عليهم بأنّ عملهم فحشاء و الله لا- يأمر به، و الآية صريحه في أنّ الإنسان بفضل الوجدان يعرف الفحشاء عن غيرها بلا حاجه إلى تعريف الشارع، كما هي صريحه في أنّ الله سبحانه منزه عن ارتكاب القبائح و المنكرات التي يعرفها الانسان بوجدانه، و يقول:

«وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ آمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» . ٤

إلى هنا تمت أدله القائلين بالتحسين و التقيح العقليين.

ص: ٢٢

١-١. النحل: ٩٠. [١]

٢-٢. الأعراف: ٣٣. [٢]

٣-٣. الأعراف: ١٥٧. [٣]

إشارة

أدله المنكرين للتحسين و التقييح العقلين

ذهبت الأشاعره تبعاً لأهل الحديث إلى أنّ الفعل عاجز عن إدراك حسن الأفعال و قبحها و إنكارهم هذا أشبه بإنكار السوفسطائيين في إنكار الحقائق الخارجيه، حتى وجودهم و أنفسهم لأجل شبهات واهيه، و ذلك لأنه لا يوجد على أديم الأرض إنسان ينكر جداً حسن الإحسان و قبح الظلم، حسن العمل بالميثاق و قبح نقضه، حسن جزاء الإحسان بالإحسان و قبح جزائه بالسوء، إلى غير ذلك من القضايا الواضحه التي تعد أسساً للحياه الفرديه و الاجتماعيه.

و هؤلاء المنكرون و إن رفعوا رايه الإنكار و لكنهم تراجعوا عنها باختراع معاني متعدده للحسن و القبح فسلموا حكم العقل بالتحسين و التقييح في بعضها دون البعض الآخر و ليس التعرف عليها بمهم.

و إنّما المهم في المقام دراسه أدلتهم على الإنكار، و إليك البيان:

الأول: لو كانا بديهيين لما اختلف فيه اثنان

إشارة

لو كان العلم بحسن بعض الأفعال و قبحها ضرورياً لما وقع التفاوت بينه و بين العلم بزياده الكل على الجزء، و الثاني باطل بالوجدان، لوقوع الاختلاف بين العلمين، فإنّ العلم بزياده الكلّ على الجزء أوضح و أبين من التحسين و التقييح.

الاستدلال كأنه مبنى على ردّ الدليل الأوّل للمثبتين حيث قالوا: إنّ حسن الأفعال و قبحها من الأمور البديهيه، فردّ عليه النفاه بأنّه لو كان بديهياً، لما تفاوت العلمان: العلم بزياده الكلّ على الجزء و حسن العدل و قبح الظلم، و العلوم الضروريه لا تتفاوت.

و الاستدلال مبنى على أصل غير أصيل و هو عدم وجود التفاوت فى العلوم الضروريه، و ذلك لأنّ القضايا اليقينيّه التى تتمتع بالبداهه على أقسام سته و كلّها قضايا ضروريه مع وجود التفاوت بينهما.

١. الأوّليات: الكلّ أعظم من الجزء.

٢. المشاهدات: و هى إمّا مشاهدّه ظاهريه كقولنا: الشمس مشرقه، أو باطنيّه، كقولنا إنّ لنا جوعاً و عطشاً.

٣. التجريبات: انبساط الفلز فى الحراره.

٤. الحدسيات: نور القمر مستفاد من الشمس.

٥. المتواترات: مكّه المكرمه موجوده.

٦. الفطريات: الأربعة زوج.

فأين قولنا: «الكلّ أعظم من الجزء» الذى يعدّ من الأوّليات فى البداهه من قولنا: «نور القمر مستفاد من الشمس» الذى هو من الحدسيات، فوجود التفاوت بين هذه العلوم واضح جدّاً.

و أمّا سبب التفاوت فيرجع غالباً إلى وجود الاختلاف بين تصوّر مفرداتها. مثلاً قوله: «كلّ ممكن يحتاج إلى علّه»، حكم بديهي كما أنّ قولنا: «الكلّ أعظم من

الجزء» أيضاً بديهي، و سبب الاختلاف يرجع إلى أظهرية مفردات الثاني من مفردات الأول، فأين الإمكان و الحاجة و العله في الظهور من «الكل» و «الجزء» و «العظم»، فاختلف المفردات من حيث الظهور و الخفاء، يورث ظهوراً و خفاءً في المركب أيضاً.

الثاني: الكذب النافع ليس بقبیح

اشاره

«لو كان الكذب قبيحاً، لكان الكذب المفضى إلى تخليص النبي من يد الظالم قبيحاً أيضاً، و التالي باطل لأنه يحسن تخليص النبي من يد الظالم، فالمقدم مثله، فيصبح الكذب النافع غير قبيح، فلو كان قبح الكذب ذاتياً، لما تغير قبحه، بل يبقى عليه و إن ما بلغ.

على هامش الاستدلال

إنّ في المقام أمرين قبيحين:

١. الكذب و الإغراء بالجهل.

٢. ترك نصره النبي و تعريضه للهلاك.

و قد دار الأمر بين ارتكاب أحد القبيحين.

١. أن يكذب و فيه نجاه النبي.

٢. أن يترك نصره النبي و يعرضه للهلاك و فيه ترك الكذب القبيح.

و العقل عندئذٍ يحكم بتقديم أخف القبيحين على الآخر، تخلصاً عن ارتكاب الأفيح. فالكذب باق على قبحه، لكنّه يقدم ارتكابه على الأفيح و يكون معذوراً في ارتكابه.

و يمكن أن يقال: إنّ إنقاذ النبي لا يتوقف على الكذب مطلقاً إذا كان باب التعريض و التوريه مفتوحاً، و لهذا قيل: «إنّ في التعارض لمندوحه».

هذا الدليل هو أكثر تداولاً على ألسنة السذج من الناس الذين يغترون بأدله المنكرين للتحسين و التقييح العقليين قالوا بأن القائلين بهما يوجبون على الله ما يوجبون على العبد، و يحرمون عليه من جنس ما يحرمون على العبد، و يسمون ذلك العدل، و الحكمه مع قصور عقلهم عن معرفه حكمتهم. (١)

على هامش الاستدلال

إنّ المستدل خلط بين فرض التكليف على الله، و كشف ما عنده من الحكم من خلال صفاته و كماله، فالقائل بالملازمه لا يفرض التكليف على الله، و يقول: أين التراب و رب الأرباب، بل يستكشف ما عنده من الأحكام من خلال دراسه صفاته الكماليه، فهو بما أنّه عادل، لا يجور، و حكيم لا يعث، و عالم لا يجهل، نستكشف بها الأحكام اللائقه به حسب صفاته فالتكليف يستنبطها العقل من قبيل التكليف التي فرضتها على الله حكمته و عدله و علمه. فلو قلنا لا يجوز على الله سبحانه تعذيب البريء أو أخذه بذنب المجرم، لا نعنى أنّا نفرض هذا التكليف عليه، و أنّه يجب أن يقوم به، و إنّما نريد أنّ لازم صفاته الكماليه هو أن لا يفعل ذلك.

و هذا نظير ما يقوم به العلماء من كشف أسرار الطبيعه و قوانينها، فلو قال القائل: بأنّ زوايا المثلث تساوى قائمتين، فهذا لا يعنى إلاّ أنّه فى الواقع كذلك، لا أنّه يجب أن يكون كذلك لأجل حكمه به.

فإذا كان النظام السائد على الكون نظاماً مبنياً على العلم و العدل و الحكمة فلازم ذلك أن لا- يؤخذ البريء بذنب المجرم، فكشف هذا الحكم نظير كشف القوانين السائدة على الكون فى العلوم الطبيعى و الرياضى و الفلكى.

و فى كلام بعض الأشاعره إلماع لما ذكرنا، يقول النسفى (المتوفى ٥٣٧هـ): و فى إرسال الرسل، حكمه.

و يقول التفتازانى (المتوفى ٧٩١هـ) فى شرحه على ذلك الموضوع من كلام النسفى: أى مصلحه و عاقبه حميده. و فى هذا إشاره إلى أن الإرسال واجب لا- بمعنى الوجوب على الله تعالى، بل بمعنى أن قضيه الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم و المصالح و ليس بممتنع. (١)

و كلامه هذا نفس ما ذكرناه، و هذا دليل على أن الأشاعره قد أظهروا نوعاً من المرونه للعدليه عبر الزمان.

الدوافع من وراء إنكار التحسين و التقيح العقليين

إن التحسين و التقيح العقليين من المسائل الواضحه لدى العقل و العقلاء و التى لا تحتاج إلى مزيد بيان، و من أنكرهما فإنما ينكرهما بلسانه دون قلبه، و على الرغم من ذلك نرى وجود فئه كبيره من المتكلمين- كالأشاعره- غلب عليهم إنكار هذا الأصل، فما هو الدافع الذى جرهم إلى إنكاره؟

أقول: إن الدافع من وراء إنكار الحسن و القبح فى أفعاله سبحانه غير الدافع الذى جرهم إلى إنكارهما فى أفعال الإنسان.

ص: ٢٧

فالدافع في الأوّل هو زعمهم المنافاه بين القول بهما و بين وصفه سبحانه بالمالك المطلق و السلطان بلا- منازع الذي له أن يتصرف في ملكه كيف ما شاء حتى لو جازى الإحسان بالسوء.

كما أنّ الدافع في الثاني (إنكارهما في أفعال الإنسان) هو قولهم بالجبر في أفعاله و أنّ الإنسان مضطر في فعله لا محيص له عن ارتكابه، و مع ذلك كيف يمكن أن يوصف فعله بالحسن و القبح؟!!

يقول المحقق الخراساني (المتوفى ١٣٢٩هـ) في هذا الصدد:

و إنّما أنكر الأشاعره الحسن و القبح العقليين مطلقاً، أو في أفعاله تعالى فلبنائهم أنّه تعالى كلّما فعل، صدر منه في محله، لأنّه مالك الخلق كلّ، فلو أثاب العاصي و عاقب المطيع لم يأت بقبيح، لأنّه تصرف في ملكه، و هو لا يسأل عمّا يفعل و هم يسألون.

و أمّا في أفعال العباد، فلبنائهم على عدم صدور الأفعال منهم بالاختيار، بل بالجبر و الاضطرار، و لا شيء من أفعال المجبور بحسن و لا قبيح. (١)

الرابع: جواز التكليف بما لا يطاق

اعتمد الفخر الرازي في إنكاره للحسن و القبح العقليين على أنّ التكليف بما لا يطاق قبيح عقلاً عند العدليه، مع أنّ الشرع أمر به، و إليك نصّه:

١. لو كان قبيحاً لما فعله الله تعالى، و قد فعله بدليل أنّه كلّف الكافر بالإيمان، مع علمه بأنّه لا يؤمن، و علمه بأنّه متى كان كذلك كان الإيمان منه محالاً.

ص: ٢٨

٢. لأنَّه كَلَّفَ أبا لهب بالإيمان، و من الإيمان تصديق الله تعالى في كلِّ ما أخبر عنه، و ممَّا أخبر عنه أنَّه لا يؤمن، فقد كَلَّفَه بأن يؤمن بأنَّه لا يؤمن، و هو تكليف الجمع بين الضدين. (١)

يلاحظ عليه: أنَّ الرازي تصور أنَّه قد وقف على دليل حاسم في المقام، فاستدلَّ بما ذكرته المجبره قبله بقرون و أجابت عنه العدليه بوجوه، و قال الرازي في بعض كلماته: لو اجتمعت جملة العقلاء لم يقدرُوا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً إلا بالتزام مذهب هشام و هو أنَّه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها. (٢)

أقول: إنَّ ما نسبه إلى هشام بن الحكم فريه عليه كما أوضحناه في محله (٣)، و إليك الإجابة عن الدليلين الأولين، أمَّا الدليل الأوَّل فلأنَّ علمه الأزلي لم يتعلَّق بصدور كلِّ فعل من فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلَّق علمه بصدور كلِّ فعل عن فاعله حسب الخصوصيات المتوفرة فيه.

و على ضوء ذلك فقد تعلَّق علمه الأزلي بصدور الحرارة من النار على وجه الجبر، بلا شعور، كما تعلَّق علمه الأزلي بصدور الرعشه من المرتعش، عالمًا بلا اختيار، و لكن تعلَّق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان عن اختيار منه، فتعلَّق علمه بوجود الإنسان و صدور فعله منه اختياراً، يؤكِّد الاختيار و يدفع الجبر عن ساحه الإنسان.

و إن شئت قلت: إنَّ العَلْمَ إذا كانت عالمه شاعره، و مريده و مختاره كالإنسان، فقد تعلَّق علمه بصدور أفعالها منها بتلك الخصوصيات و انصبغ

ص: ٢٩

١-١. المحصل: ١٥٣، [١] ط دار الفكر؛ نقد المحصل: ٣٣٩، ط طهران.

٢-٢. شرح المواقف: ١٥٥/٨.

٣-٣. لب الأثر في الجبر و القدر: ١٥٠ [٢]

فعلها بصبغه الاختيار و الحريره، فلو صدر فعل الإنسان منه بهذه الكيفيه لكان علمه مطابقاً للواقع غير متخلف عنه، و أما لو صدر فعله منه عن جبر و اضطرار بلا علم و شعور، أو بلا اختيار و إرادته، فعند ذلك يتخلف علمه عن الواقع.

و أما الجواب على الدليل الثاني فحاصله: انّ أبا لهب مكلف بالإيمان لكونه أمراً اختيارياً له، و أما الإخبار بعدم إيمانه فقد نزل به الوحي بعد ما ختم الله على قلبه، و عندئذٍ فليس مكلفاً بما جاء في القرآن من أنه لا- يؤمن بل هو من اخبارات القرآن كسائر أخباره.

إلى هنا تمّ بيان أدلّه المثبتين و المنكرين، و أظن انّ الحقّ تجلّى بأجلى مظاهره، و هو أحقّ أن يتبع، و ما جاء به المنكرون تسويلات سحروا أعين المغترين بها و استرهبوهم و لكن نور الحقيقه لا يفتأ متبلجاً.

بقى الكلام في الآثار و الثمرات المترتبة على القاعده و هو موضوعنا في الفصل الآتى.

إشاره

النتائج المترتبة

على التحسين و التقييح العقليين

إنَّ قيمه كلِّ بحث رهن الآثار التي تترتب عليه، و الثمار التي يقتطفها الباحث، و من حسن الحظ أنَّ للمسألة دوراً عظيماً في العلوم الإنسانية لا سيما في الكلام و الأخلاق، و قد مضى الالماع إليه في صدر الرساله و إليك شيئاً من هذه الثمرات.

١. وجوب المعرفة عقلاً**إشاره**

اتفق المتكلمون على لزوم معرفه المنعم، لكن اختلفوا في وجه لزومه.

ذهبت الأشاعره المنكرون للحسن و القبح العقليين إلى أنَّ معرفه المنعم (الله سبحانه) واجبه شرعاً مع أنَّه أمر غير معقول، إذ كيف تجب معرفته شرعاً مع أنَّ الشريعة لم تثبت بعدُ حتَّى يثبت وجود معرفه الله في ضمن سائر أحكامه.

و ذهبت الإماميه و المعتزله إلى أنَّ معرفته واجبه عقلاً، و استدلوا على ذلك بوجهين:

لا شك أنّ حياة الإنسان رهن النعم التي يعيش فيها، فليس مصدر النعم هو نفسه بل شخص آخر هذا من جانب. ومن جانب آخر أنّ العقل يدفع الإنسان إلى شكر من أحسن إليه ولا يصح الشكر إلا بمعرفته، فينتج وجوب معرفته عقلاً.

ب: دفع العقاب المحتمل بالمعرفة

إنّ معرفه الله دافعه للخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف حسن بالضرورة. (١)

توضيحه: أنّه ذهب الإلهيون إلى أنّ العالم وما فيه مخلوق لله سبحانه - وهم جماهير الناس، وإن خالفهم شردمه قليله من الماديين - ويدعون أنّ لله سبحانه سفراء وأنبياء حول إليهم بيان وظائف العباد في أبعاد مختلفه وإنّ في مخالفتهم مضاعفات و عقوبات.

و حيث إنّ الإنسان يحتمل جداً صدق مقولتهم فيبعثه عقله إلى وجوب معرفته و معرفه سفرائه و يحسنه كما يزجره عن ترك المعرفة و يقبحه، و لو لا القول بالحسن و القبح العقليين لما كان هناك أي باعث إلى معرفته سبحانه.

٢. وصفه بالعدل و الحكمة

إشاره

إنّ وصفه سبحانه بالعدل و الحكمة فرع ثبوت التحسين و التقبيح العقليين، و لو لا استقلال العقل بحسن العدل و قبح الظلم لما صحّ وصفه سبحانه بالعدل أو

ص: ٣٢

(١-١). نهج الحق و كشف الصدق: ٥١. [١]

تنزيهه عن الظلم، و نظير ذلك وصفه بكونه حكيمًا لا يعبث، لأنّ الفعل العبث قبيح عقلاً، و من عزل العقل عن درك التحسين و التقييح العقليين لما تسنى له إثبات هذين الوصفين له و الاعتماد في إثباتهما على اخبار الشرع قد علمت عدم صحّته. (١)

الدليل على نفى صدور القبيح عن الله سبحانه

اعتمد المتكلّمون على نفى صدور القبيح منه سبحانه على و صفيين:

أ. علمه بالحسن و القبح.

ب. غناه و عدم حاجته إلى شيء.

و نحن في حياتنا اليوميّة نشاهد ذلك بالعيان، فإنّ من يرتكب القبيح فإنّما يرتكب لإحدى جهتين: إمّا لجهله بقبح الفعل، أو لإحساس الحاجة إليه (و إن كان ربّما لا يكون محتاجاً إليه في الواقع) و من فقد هذين الأمرين فلا يصدر منه القبيح.

فإذا كان هذا هو السبب الأساسي لصدور القبيح من الإنسان، فهذا هو السبب أيضاً في صدوره عن الله سبحانه، فإذا كان سبحانه نفس العلم و الغنى يمتنع صدور فعل القبيح منه.

٣. لزوم اللطف على الله

اللطف عبارته عمّا يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة و أبعد عن فعل المعصية، و قد قسموا اللطف إلى: المقرّب نحو الطاعة، و إلى المحضّل لها؛ فلو كان موجّباً لقرب المكلف إلى فعل الطاعة و البعد عن فعل المعصية، فهو لطف مقرّب، و لو ترتبت عليه الطاعة فهو لطف محضّل.

ص: ٣٣

١-١). لاحظ ص ١٩ من الكتاب.

و حاصل اللطف عبارته عن فسح المجال أمام المكلف بُغْيهِ حصول الطاعة و الابتعاد عن المعصية، و هو أمر غير إعطاء القابليه للمكلف بل فوقه، فإنَّ قدره شرط عقلي و لولاها لقبح التكليف، و المراد أنَّه سبحانه يتلطف على العبد- وراء إعطائه القابليه و القدره- بفعل أمور يرغب معها إلى الطاعة و ترك المعصية، فلو توقّف تحصيل الغرض (طاعة العبد) وراء إعطاء القدره، على فعل المرغبات إلى الطاعة و ترك المعصية كوعده و إيعاده كان على المكلف القيام به لكيلا ينتفى الغرض، و إلى هذا الدليل يشير المحقق الطوسي، و يقول: و اللطف واجب لتحصيل الغرض به.

٤. بعثه الأنبياء

إنَّ العقل يحكم بلزوم بعث الأنبياء، و ذلك لأمرين رئيسيين:

الأول: إنَّ للعقل أحكاماً كلياً كزوم شكر المنعم و عبادته، إلاَّ أنَّه عاجز عن الخوض في تفاصيلها، فوجب من باب اللطف بعث الأنبياء، لغايه إيضاح كيفية أداء الواجب و بيان المزيد من التفاصيل.

الثاني: إنَّ إدراك العقل حسن الفعل أو قبحه ربّما لا يكون باعثاً أو زاجراً إلاَّ إذا افترض بوعده و وعيد من قبل المولى سبحانه و هو لا يتحقّق إلاَّ ببعث الأنبياء الناطقين عنه سبحانه، و بذلك يعلم أنَّ دور الأنبياء بالنسبه إلى ما يدركه العقل أحد أمرين، إمّا دور الإرشاد إلى التفاصيل التي لا يدركها العقل، و إمّا دور الدعم لحكمه.

٥. حسن التكليف

إذا كان فعله سبحانه منزهاً عن العبث، يستقلّ العقل بالحكم بلزوم إيصال

كُلٌّ مكلفٌ إلى الغايات التي خلق لها، وذلك بتكليفهم بما يوصلهم إلى الكمال، و زجرهم عما يمنعونهم عنه، حتى لا يُتركوا سدىً و تنفتح في ضوء التكليف طاقاتهم الروحيه و علم الإنسان بالحسن و القبح لا- يكفي في استكمالها، إذ هناك أمور يقصر عن إدراك حكمه، علم الإنسان، و لا تعلم إلا عن طريق الوحي و الشرع.

مضافاً إلى أنّ حفظ النظام أمر حسن و اختلاله و زعزعتة أمر قبيح، و لا- يسود النظام في المجتمع الإنساني إلا- بتقنين قوانين سماويّه (١) تكفل تحقيق العدل و المساواه بين كافة الشعوب.

إلى غير ذلك من الثمرات المذكوره لحسن التكليف.

٦. لزوم تزويد الأنبياء بالبينات و المعاجز

إنّ بدهاه العقل قاضيه بعدم جواز الخنوع و الخضوع لأي ادعاء ما لم يعضده الدليل و البرهان، فمقتضى الحكمة الإلهيه تزويد الأنبياء بالمعاجز و البينات حتى تتحقق الغايه المتوخاه من بعثهم، و لولاها لأصبح بعثهم سدىً و عملاً بلا غايه و هو قبيح.

٧. لزوم النظر في برهان مدعى النبوه

إذا كان مقتضى الحكمة الإلهيه دعم الأنبياء بالبراهين، فيلزم على العباد عقلاً- النظر في برهان مدعى النبوه، لاستقلال العقل بذلك، و لدفع الضرر المحتمل.

و أمّا من عزل العقل عن الحكم في ذلك المجال، فليس له أن يثبت لزوم النظر إلا عن طريق الشرع، و هو بعد غير ثابت، فتطرح مشكله الدور.

ص: ٣٥

١- ١). خرجت الوضعيه فأنها لا تسعد بها الإنسان، العيان يكفيك عن البيان.

٨. العلم بصدق دعوى الأنبياء

إذا اقترنت دعوه المتنبئ بالمعاجز و البيّنات الواضحه-فبناء على استقلال العقل بالحسن و القبح العقليين-لحكمنا بصدقه،لقبح إعطاء البيّنات للمدعى الكذاب لما فيه من إضلال الناس،و أمّا إذا عزلنا العقل عن الحكم المذكور،فلا دليل على صدق نبوته.

٩.الخاتمية و استمرار أحكام الإسلام

إنّ استقلال العقل بالتحسين و التقييح-بالمعنى الذى عرفت-أساس الخاتمية و بقاء أحكام الإسلام و خلودها إلى يوم القيامة،لأنّ الفطره - التى هى العماد لإدراك الحسن و القبح-مشاركه بين جميع أفراد البشر و لا-تبدّل بتبدل الحضارات و تطور الثقافات،فإنّ تبدلها لا يمّس فطره الإنسان و لا يُغير جبلته،فيصبح ما تستحسنه الفطره أو تستقبحه خالداً إلى يوم القيامة،دون أن يتطرّق إليه التبدل و التغير.

١٠.الله عادل لا يجور

اشاره

من أبرز مصاديق حكمته-تعالى-هو عدله،بمعنى قيامه بالقسط،و أنّه لا يجور و لا يظلم،و يترتب عليه بعض النتائج التى منها:

أ.قبح العقاب بلا بيان

إذا كان الله تعالى عادلاً،فأنّه لا يعاقب عباده دون أن يبيّن لهم تكاليفهم،لحكم العقل بقبح العقاب بلا صدور بيان،أو مع صدور دون أن يقع فى تناول العباد،و لزوم تنزّه الواجب عنه.

ب. قبح التكليف بما لا يطاق

من نتائج حكم العقل بعدله تعالى، حكمه بلزوم تكليفه بما يطيقه العبد، وأن تكليفه وإلزامه بما هو فوق طاقته ظلم و قبيح لا يصدر عن الحكيم.

ج. مدى تأثير القضاء و القدر فى مصير الإنسان

هذه المسأله على الرغم من أهميتها البالغة فى العقيدة الإسلاميه، فقد احتدم الجدل حولها إلى درجه التكفير و إراقه الدماء خاصه فى العصور الأولى، فهل تأثيرهما إلى حدّ يسلب الاختيار عن الإنسان، أو لا. و الأول قبيح عند العقل فيتعين الثانى.

د. اختيار الإنسان.

من جمله المسائل المترتبة على عدله تعالى، اختيار الإنسان فى أفعاله دون أن يكون مجبوراً مسيراً فيما يقوم به من ظلم و جور.

١١. ثبات الأخلاق و القيم

إنّ مسأله ثبات الأخلاق فى جميع العصور و الحضارات أو تبدّلها تبعاً لاختلافها، ممّا طرح مؤخراً عند الغربيين و دارت حوله نقاشات حاده، فمن قائل بثبات أصولها، و من قائل بتبدّلها و تغييرها حسب تغير الأنظمة و الحضارات، و لكن المسأله لا تنحل إلاّ فى ضوء التحسين و التقييح العقلين الناشئين من قضاء الجبله الإنسانيه و الفطره الثابته، فعند ذاك تتسم أصول الأخلاق بسمه الثبات و الخلود.

خذ على سبيل المثال «إكرام المحسن» فإنه أمر يستحسنه العقل، و لا- يتغير حكم العقل هذا أبداً، و إنّما الذى يتغير بمرور الزمان، و وسائل الإكرام و كفيته.

إنَّ الثابت عبارته عن الأصول الفطرية التي لها جذور في عمق الإنسان، وطبيعته، وبما أنَّ الفطره الإنسانيه واحده في جميع الشرائط والظروف لا- تتغير بتغيرها، تُصبح الأصول المبنيه على الفطره الإنسانيه أصولاً- ثابتة لا- تتغير أيضاً، فقوله سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» ١ ثابت ولا- يتغير عبر القرون، لأنَّ العدل والإحسان قد جبل الإنسان عليهما، نعم ثمه تغير يطرأ على الأساليب المقرره لإجراء تلك الأصول الثابته تبعاً لتغير الزمان، فهي لم تزل تتغير حسب تغير الحضارات و هذا التغير ليس جوهرياً يمس ثبات تلك الأصول.

إنَّ للإنسان-مع غض النظر عن البيئه التي يعيش فيها-سلوكاً باطنياً يلازمه ولا- ينفك عنه، وفطره ثابتة و يعدّ جزءاً مهماً من شخصيته يميّزه عن سائر الحيوانات و يلازم وجوده في كلّ زمان و مكان.

فهذا السلوك الباطني الثابت لا- يستغنى عن قانون ينظم اتجاهاته، و يصونه عن الإفراط و التفريط، فإذا كان القانون مطابقاً لمقتضى فطرته، و صالحاً لتعديل ميولها، لزم خلوده بخلوده، و ثبوته بثبوته، فمن زعم أنَّ الأخلاق تتطور حسب تطور الظروف و الشرائط غفل عن أنَّ للإنسان سلوكاً باطنياً و فطره ثابتة لا تنفك عنه ما دام الإنسان إنساناً.

نعم إنَّ الذي يتغير و تتغير بتبعه العادات و التقاليد، لا- صلّه له بالأخلاق و ثباتها، و ها نحن نذكر من الأصول الثابته في علم الأخلاق نماذج:

١. لا يشك ذو مسكه أنَّ بقاء النظام في المجتمع الإنساني رهن قوانين

تؤمّن حقوق جميع شرائح المجتمع بعيداً عن الظلم و الجور و التعسف، و هذا أصل ثابت لا يشك فيه أحد، بيد أن الذى يتغير هو الأساليب التى تتكفّل إجراء هذا الأصل، فلا تجد على أديم الأرض من ينكر حسن تقنين مبنئ على العدل و بسطه بين الناس، و قبح الظلم و التعسف.

و هذا الأصل الثابت لم يتغير منذ ان وجد الإنسان على البسيطة و أصبحت له حياه اجتماعيه.

٢. الاختلاف بين الرجل و المرأة أمر تكوينى محسوس، فهما موجودان مختلفان عضويّاً و روحياً على الرغم من الأبواق الإعلاميه التى تبغى كسر الحواجز بينهما، و لذلك اختلفت أحكام كلّ منهما عن الآخر.

فإذا كان التشريع مطابقاً لفطرتهما و مسائراً لطبعهما يظل ثابتاً لا يتغير بمرور الزمان، لثبات الموضوع المقتضى لثبات المحمول.

٣. الروابط العائليه، كرابطه الابن بأبويه، و رابطته الأخ بأخيه، و هى روابط طبيعيه، تتحد فيها الأواصر الروحيه و النسبييه، فالأحكام التى شرّعت لتنظيم تلك الروابط باتت ثابتة لا تتغير بتغير الزمان.

٤. إن التشريع الإسلامى بالغ فى الاهتمام بالأخلاق للحيلولة دون تفسّخها، كما عالج أسباب التفسّخ الخلقى كالخمر و الميسر و الإباحه الجنسيه بوضع حلول تتناسب معها من خلال تحريمها و إقامه الحدود على مقترفيها، و هذه الحلول ليست مقطعيه تتغير بتغير الزمان، بل هى ثابتة لا تتغير، لأن الآثار التى تركها المفسد الخلقية أيضاً ثابتة، فالخمر يزيل العقل، و الميسر ينبت العداوه فى المجتمع، و الإباحه الجنسيه تفسد النسل و الحرث.

هذا و أمثالها من الأحكام الثابتة فى حياه الإنسان الاجتماعيه، و هى تنسجم قبل كل شىء مع فطرته.

و خلاصه البحث: أنّ تطوّر الحياه الاجتماعيه فى بعض مجالاتها، أو تغير الأحكام الموضوعه على وفق ملاكات واقعيه متغيره لا يكون ذريعه لنسخ قبح الظلم و حسن العدل و لزوم أداء الأمانه، و دفع الغرامات، و الوفاء بالعهود و المواثيق و أضرارها.

و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

ص: ٤٠

إشاره

الإنسان

بين

الجبر و التفويض

إنّ للشخصيه الإنسانيه أبعاداً مختلفه، و من تلك الأبعاد معرفه كون الإنسان فاعلاً مختاراً فيما يفعل أو يترك، أو كونه مسيراً قد رُسم مصيرُ حياته بيد القَدَر أو عامل آخر- كما سيوافيك- و لا محيص له إلا السير في الطريق الذي خُطَّ له.

مع أنّ دراسه هذا البعد من أبعاد الشخصيه الإنسانيه دراسه مسأله فلسفيه محضه يلجها كبار الحكماء و الفلاسفه عبر القرون و لهم فيها آراء و أفكار، لكن و في الوقت نفسه مسأله يشتاق إلى فهمها عامه الناس و قلّما وجدت في حياه الإنسان مسأله لها تلك الميزه، و في الحقيقه هي من إحدى المسائل الأربع التي يتطلّع إلى فهمها الجميع ألا و هي:

١. من أين جاء إلى الدنيا؟

٢. لما ذا جاء إليها؟

ص: ٤١

٣. إلى أين يذهب؟

٤. وهل هو في أعماله مخير أو مسير؟

و لأجل ذلك لا يمكن تحديد الزمن الذي طُرحت فيه مسألة الجبر و الاختيار، كما لا يمكن تحديد مكانها، وإن باذرها هل هو إفريقي أو رومى أو هندي أو صيني أو إيراني؟ و على كل تقدير فللمسألة جذور عميقه فى تاريخ حياه الإنسان.

ثم إن الآراء المطروحه فى المسألة تدور على محورين:

١. الإنسان مسير لا مخير، مجبور فى أفعاله و ليس بمختار.

٢. الإنسان مخير فى أفعاله لا مسير، مختار فيها و ليس بمجبور.

و لكل من الرايين قائل و دليل يعضد رأيه، إلا أنّ المهم هو الوقوف على الرأى السائد حين نزول الوحي على النبي صلى الله عليه و آله و سلم، فالسير فى الحديث و التاريخ يُثبت بأنّ الرأى العام فى الجزيره العربيه قبل البعثه كان هو الجبر، و قد بقيت رسوبات تلك الفكره بعد البعثه و حتى رحيل النبي صلى الله عليه و آله و سلم. و لأجل تبين هذا الجانب من جوانب البحث نعقد الفصل التالى.

ص: ٤٢

الجبر على مسرح التاريخ الإسلامى

إنَّ التَّأْمِيلَ فِي عَقَائِدِ الْعَرَبِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ يُثَبِّتُ بِأَنَّهُمْ أَوْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ كَانُوا مُعْتَقِدِينَ بِالْقَدْرِ السَّالِبِ لِلْإِنْسَانِ، يَقُولُ سُبْحَانَهُ:

«سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ». ١

و ليست الآيه، آيه وحيدته تكشف عن عقيدته العرب في العصر الجاهلى حول فعل الإنسان، بل هناك آيه أو آيات أخرى تشير إلى عقيدتهم، يقول سبحانه: «وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ». ٢

فقولهم: «وَ اللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا» إشاره إلى أَنَّ عباده الوثن أمر قدره الله سبحانه و ليس لنا الفرار ممَّا قُضِيَ به، و الله سبحانه يردّ على مزعمتهم بقوله: «قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»، فلا يأمر بها و لا يقدرها بالمعنى الذى تدعون.

و أمَّا جذور هذه العقيدة و أنّها كيف تسرّبت إلى الجزيره العربيه حتى سادت

على المشركين فقد ظلت مجهوله؟

و العجب أنّ رسوبات فكره الجبر بقيت بعد بزوغ نجم الإسلام و سادت حال حياه الرسول و بعد رحيله أيضاً.

روى الواقدي في مغازيه عن أم الحارث الأنصاريه و هي تحدّث عن فرار المسلمين يوم حنين قالت: مرّ بي عمر بن الخطاب منهزماً، فقلت: ما هذا؟ فقال عمر: أمر الله. (١)

و معنى ذلك أنّه لم يكن دور للغزاه من المسلمين في هزيمه حنين، و قد كانت الهزيمه تقديراً قطعياً لم يكن محيص من التسليم امامها.

و هذا هو نفس الجبر لا يفترق عنه قيد شعره، مع أنّه سبحانه يقول: «لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَ ضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ». ٢

و قد أشار سبحانه إلى عامل الهزيمه و هو أمران:

الأول: إعجابهم بكثرتهم، فاعتمدوا على الكثره، مكان الاعتماد على الله سبحانه أولاً- و على قواهم الذاتيه ثانياً كما يقول: «إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ».

الثاني: الانسحاب عن ساحه الحرب بدل الثبات، كما يقول سبحانه «ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ» مع أنّهم أمروا بالثبات كما يقول تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُولُوهُمُ الْأَدْبَارَ». ٣

و العجب أنّ هذه العقيدته كانت سائده بعد رحيل الرسول و باقيه في اذهان الصحابه، و هذا السيوطي ينقل عن عبد الله بن عمر أنّه جاء رجل إلى أبي بكر، فقال: أ رأيت الزنا بقدر؟ قال: نعم، قال: فإنّ الله قدّره علىّ ثمّ يعذبني؟ قال: نعم

ص: ٤٤

يا ابن اللخناء أما والله لو كان عندي إنسان أمرته أن يجأ أنفك. (١)

لقد كان السائل في حيره من أمر القدر فسأل الخليفة عن كون الزنا مقدرًا من الله أم لا؟ فلما أجاب الخليفة بنعم، استغرب من ذلك، لأنّ العقل لا يسوّغ تقديره سبحانه شيئاً سالباً للاختيار عن الإنسان في فعله أو تركه ثمّ تعذّبه عليه، ولذلك قال: «فإنّ الله قدره علىّ ثمّ يعذبني؟!» فعند ذاك أقره الخليفة على ما استغربه، وقال: نعم يا ابن اللخناء.

استغلال الأمويين للقدر

إنّ طبيعه الحكومات الاستبدادية هي تبرير كلّ ما يسود المجتمع من الفقر والظلم والاعتساف بعامل خارج عن دائره حكمهم كقضاء الله سبحانه وقدره حتّى لا يعترض عليهم معترض.

ومن هنا وجد التفسير الخاطيء للدين طريقه إلى المجتمع الحاضر و أنّه وسيله لدعم الجهاز الحاكم، وقد استغل الشيوعيون و العلمانيون هذه الفكرة لإبعاد الناس عن الدين و لكنّهم خلطوا سهواً أو عمداً بين كون الدين الواقعي -الذي ألهم على قلوب الأنبياء- ولا يكون مسانداً للجهاز الظالم و بين التفسير الباطل للدين، إذ كيف يكون الدين مسانداً للسلطات الزمنيه الجائره مع أنّه يأمر بالعدل و الاحسان و ينهى عن الظلم و الفحشاء؟! يقول إمام المسلمين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام رايّاً عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم: «لن تقدس أمّه لا يؤخذ للضعيف فيها حقّه من القوى غير متتبع». (٢)

١. إنّ الأمويين استغلّوا الجبر لإرساء قواعد حكمهم حتى أنّ معاويه لمّا

ص: ٤٥

١- (١). تاريخ الخلفاء للسيوطي: ٩٥. [١]

٢- (٢). نهج البلاغه، [٢] قسم الرسائل برقم ٥٣.

نصب ولده يزيداً خليفه للمسلمين و سلطه على رقاب المسلمين اعترضت عليه أم المؤمنين عائشه، فأجابها معاويه: إن أمر يزيد قضاء من القضاء و ليس للعباد الخيره من أمرهم. (١)

٢. و بهذا أيضاً أجاب معاويه عبد الله بن عمر عند ما سأل معاويه عن تنصيه يزيد للحكم؟ بقوله: إني أؤذرك أن تشق عصا المسلمين و تسعى في تفريق ملئهم و أن تسفك دماءهم، و أنّ أمر يزيد قد كان قضاءً من القضاء و ليس للعباد خيره من أمره. (٢)

٣. و قد سرى هذا الاعتذار إلى غير الأمويين من الذين ساروا في ركب الخلفاء، فهذا هو عمر بن سعد بن أبي وقاص، قاتل الإمام الشهيد الحسين عليه السلام فلما اعترض عليه عبد الله بن مطيع العدوي بقوله: اخترت همدان و الرى على قتل ابن عمك؟! فقال عمر: كانت أمور قُضيت من السماء و قد أعذرت إلى ابن عمي قبل الوقعه فأبى إلا ما أبى. (٣)

٤. و قد بررت عائشه أم المؤمنين خلافها مع علي عليه السلام بالقضاء و القدر، على ما رواه الخطيب عن أبي قتاده فعند ما ذكر قصه الخوارج في النهروان لعائشه أجابته أم المؤمنين بقولها: و ما يمنعني ما بيني و بين علي أن أقول الحق، سمعت النبي صلى الله عليه و آله و سلم يقول: «تفترق أمتي على فرقتين تمرق بينهما فرقه محلّقون رءوسهم، مخفّصون شواربهم، أزرهم إلى أنصاف سوقهم، يقرءون القرآن لا- يتجاوز تراقيهم يقتلهم أحبهم إليّ، و أحبهم إلى الله»، قال: يا أم المؤمنين فأنت تعلمين هذا فلم كان الذي منك؟! قالت: يا قتاده و كان أمر الله قدراً مقدوراً، و للقدر أسباب!! (٤)

ص: ٤٤

١-١. الإمامه و السياسه لابن قتيبه: ١٦٧/١. [١]

٢-٢. الإمامه و السياسه: ١٧١/١.

٣-٣. طبقات ابن سعد: ١٤٨/٥، ط بيروت. [٢]

٤-٤. تاريخ بغداد: ١٦٠/١. [٣]

و من العوامل التي صارت سبباً لتركيز فكره الجبر بين المسلمين هي الأساطير التي حاكها الأحبار و الرهبان و نشروها بين المسلمين حول القضاء و القدر، فهذا هو حماد بن سلمه يروى عن أبي سنان قال: سمعنا وهب بن منبه، قال: كنتُ أقول بالقدر حتى قرأت بضعه و سبعين كتاباً من كتب الأنبياء في كلها: من جعل لنفسه شيئاً من المشيئة فقد كفر، فتركتُ قولى. (١)

و المراد من القدر في قوله: «كنت أقول بالقدر» ليس القول بتقدير الله سبحانه و قضائه، بل المراد هو القول بالاختيار و المشيئة للعبد كما يظهر من ذيل كلامه.

و هذا النقل يعطى أنّ القول بنفى الاختيار و المشيئة للإنسان، قد تسرب إلى الأوساط الإسلامية عن طريق هذه الجماعه و عن الكتب الإسرائيلية أفيصح بعد هذا أن نعد القول بنفى المشيئة للإنسان عقيدته جاء بها القرآن و السنّه النبويه، و نكفر من قال بالمشيئة له و لو مشيئة ظليه تابعه لمشيئته سبحانه، و نقاتل في سبيل هذه العقيدته؟!!

حديث «الفرغ من الأمر» بدعه يهوديه

يجد الباحث في ثنايا الأحاديث و كلمات المحدثين قولهم: «إنّ الله سبحانه قد فرغ من الأمر»، أى قد فرغ سبحانه من أمر التدبير و التكوين فلا يتغير ما قُدر، و لا يتبدل ما قضى به، و هو بظاهره نفس الجبر، إذ معناه أنّه لا محيص للإنسان إلاّ

ص: ٤٧

العمل بما قُدِّرَ وقضى و لا يتمكّن من تغييره و تبديله، و بالتالى لا خيره للإنسان فى حياته فيما يختار أو يترك مع أنه سبحانه يحكم على خلافه و يقول: «و ما كان لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ* يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ». ١.

و هل يمحو إلا- ما أثبت؟! فلو كان قد فرغ من الأمر فما معنى محو ما أثبتته و قدره؟ كيف و الله سبحانه مبسوط اليد لا يكبله تقديره و قضاؤه، فله السيادة على القضاء و القدر دونهما عليه؟!

و هذا هو الثعلبى ينقل عن مجاهد قال: قالت قريش: «حينما أنزل «ما كان لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» ما لنا نراك يا محمد تملك من شىء و قد فرغ من أمره، فأنزلت هذه الآية تخويفاً و وعداً لهم، أى أن يشأ أحدثها من أمر- إلى أن قال: -و يحدث فى كل رمضان فى ليله القدر و يمحو و يثبت ما يشاء من أرزاق الناس و مسائلهم و ما يؤتيهم و ينسأهم له. (١)

و قد تطرق عن طريق تلامذه الاحبار و الرهبان أنه سبحانه يمحو ما يشاء و يثبت إلا الحياه و الموت و الشقاء و السعادة فأنهما لا يتغيران، و نقله السيوطى عن غير واحد من الصحابه و التابعين الذين كانوا يحسنون الظن باحبار اليهود و رهبان النصارى.

أخرج ابن جرير و ابن المنذر عن مجاهد فى قوله تعالى: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ...» قال: إلا- الحياه و الموت، و الشقاء و السعادة فأنهما لا يتغيران. (٢)

ص: ٤٨

١- ٢). تفسير الثعلبى، [١] المسمى بالكشف و البيان: ٢٩٨/٥؛ الدر المنثور: ٦٥٩/٤ و [٢] اللفظ للثانى.

٢- ٣). الدر المنثور: ٦٦٢، ٦٦١، ٦٦٣/٤. [٣]

أخرج الطبراني في الأوسط و ابن مردويه بسند ضعيف عن ابن عمر: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «يَمُحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ»: إلا الشقوه و السعاده و الحياه و الموت. (١)

و قد روى عن ابن عباس: قال: «يَمُحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ» قال: «ذلك كلّ ليله القدر يرفع و يخفض و يرزق» أى غير الحياه و الموت و الشقاوه و السعاده، فإنّ ذلك لا يزول. (٢)

و أظنّ أنّ الروايه مكذوبه على لسان ابن عباس تلميذ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، فإنّ الإمام عليه السلام و بيته الرفيع مجموعون على إمكان تغيير المصير حتّى السعاده و الشقاء بالأعمال الصالحه و الطالحه.

إنّ سياده القدر على مصير الإنسان على نحو يسلب عنه الاختيار و لا يتمكّن من تبديل ما قدّر إلى خلافه، نفس القول بالجبر و سيادته.

إنّ هذا القول مرفوض عقلاً، و كتاباً، فإنّ إطلاق الكتاب يعمّ الجميع من الموت و الحياه و السعاده و الشقاء.

إنّ قوم يونس قد غيّرُوا مصيرهم السيئ بالتوبه و العمل الصالح. يقول سبحانه: «فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ». ٣

و يدلّ على ذلك أيضاً الروايات المتضافره.

أخرج ابن أبي شيبة في «المصنّف» و ابن أبي الدنيا في الدعاء، عن ابن

ص: ٤٩

[١- ١]. الدرّ المنثور: ٦٦٢، ٦٦١، ٦٦٣/٤. [١]

[٢- ٢]. الدرّ المنثور: ٦٦٢، ٦٦١، ٦٦٣/٤. [٢]

مسعود رضى الله عنه قال: ما دعا عبد قط بهذه الدعوات إلا وسع الله له في معيشته: يا ذا المن و لا يُمنُّ عليه، يا ذا الجلال و الإكرام، يا ذا الطول لا إله إلا أنت، ظهر اللاجئين، و جار المستجيرين، و مأمِن الخائفين، إن كنت كتبتنى عندك فى أم الكتاب شقياً فامح عنى اسم الشقاء و أثبتنى عندك سعيداً...- إلى أن قال -: فَإِنَّكَ تَقُولُ فِي كِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ». (١)

ص: ٥٠

١- ١). الدر المنثور: ٤/٦٦١، و [١] بهذا المضمون روايات أخرى لاحظ ص ٦٦٣.

أحاديث لا تفارق الجبر قيد شعره

إنَّ اتِّفَاقَ المُحَدِّثِينَ عَلَى أَنَّ الصَّحِيحِينَ وَبَعْدَهُمَا السَّنَنَ الْأَرْبَعِ، مِنْ أَصْحَاحِ الْكُتُبِ بَعْدَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، عَاقِبَ الْكَثِيرِ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ مِنَ الْخَوْضِ فِيهِمَا نَقْدًا وَتَمْحِصًا، وَلَوْلَا هَذَا الْإِتِّفَاقُ لَقَامَ الْمُحَقِّقُونَ بِالنَّقْدِ وَالتَّمْحِصِ فِي مَا كَانَ مُخَالَفًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَنِ النَّبَوِيَّةِ الْقَطْعِيَّةِ وَالْعَقْلِ الصَّرِيحِ، وَهَذَا نَحْنُ نَسْرُدُ فِي الْمَقَامِ بَعْضَ مَا جَاءَ فِي الصَّحِيحِينَ مَا لَا يَفَارِقُ الْجَبَرَ قَيْدَ شَعْرِهِ وَهُوَ إِمَّا مُؤَوَّلٌ أَوْ مَوْضُوعٌ عَلَى لِسَانِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

١. روى مسلم في صحيحه عن زيد بن وهب، عن عبد الله قال: حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ - وَهُوَ الصَّادِقُ - أَنَّ أَحَدَكُمْ يَجْمَعُ خَلْقَهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ عَلْقَهُ مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ مَضْغَهُ مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَرْسِلُ الْمَلِكَ فَيَنْفِخُ فِيهِ الرُّوحَ وَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: بَكْتَبَ رِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَعَمَلَهُ وَشَقِي أَوْ سَعِيدٌ، فَوَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا، وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا. (١)

ص: ٥١

(١ - ١). صحيح مسلم: ٤٤/٨، كتاب القدر.

فعلى هذا لا- يقدر الإنسان على إضلال نفسه و لا هدايتها كما لا يقدر على أن يجعل نفسه من أهل الجنة أو النار، و لو حاول لتحصيل شيء منها، سبق الكتابُ حائلاً بينه و بين إرادته، و هذا هو نفس القول بأنَّ الإنسان مسير لا مختير.

ثم إنَّ الإمام النووى الشارح لصحيح مسلم نظر إلى هذه الأحاديث بعين الرضا و القبول، فلما رأى أنَّها لا تفارق الجبر قيد شعره حاول تأويل قوله: «فيسبق عليه الكتاب» فى كلا الموضوعين، و قال: «إنَّ هذا قد يقع فى نادر من الناس لا أنَّه غالب فيهم».

ثم إنَّ من لطف الله تعالى وسعه رحمته انقلابُ الناس من الشر إلى الخير فى كثيره و أمّا انقلابهم من الخير إلى الشر ففى غايه الندور و نهايه القله، و هو نحو قوله تعالى: «إنَّ رحمتى سبقت غضبى و غلبت غضبى». (١)

يلاحظ عليه أولاً: بأنَّ حمل أحد الطرفين على الغلبه و الطرف الآخر على وجه الندره قسمه ضيزى فإنَّ ظاهر الحديث أنَّ سبق الكتاب فى الطرفين سيات.

و ثانياً: أنَّ الحديث ظاهر فى غلبه القدر على عمل الإنسان و نيته فربما يجعل الصالح طالحاً و الطالح صالحاً، و لا صلح له بسبق رحمته على غضبه و الظاهر أنَّ هذه الأحاديث حيكى على وفق عقائد اليهود الذين ذهبوا إلى أنَّ يده سبحانه مغلوله غلَّت أيديهم.

٢. و روى عنه أيضاً حذيفه بن أسيد يبلغ به النبى صلى الله عليه و آله و سلم قال: «يدخل الملك على النطفه بعد ما تستقر فى الرحم بأربعين أو خمسه و أربعين ليله فيقول: يا رب

ص: ٥٢

أشقى أو سعيد؟ فيكتبان، فيقول: أى رب أذكر أو أنتى؟ فيكتبان، ويكتب عمله و أثره و أجله و رزقه، ثم تطوى الصحف فلا يزداد فيها و لا ينقص». (١)

فعلى هذا فالصحف الأولى التى قُدِّر فيها مصير الإنسان مطويه لا تفتح فلا يزيد فيها شيء و لا ينقص، و هذا لا يختلف عن الجبر قيد شعره.

إن تفسير القضاء و القدر-اللذين هما من المعارف العليا فى الإسلام-بالمعنى الوارد فى الروايه يجعل الإنسان مكتوف اليدين فى خضمِّ الحياه فيسلب عنه كل سعى فى طريق السعاده إذا كتب من أهل الشقاء أو فى طريق الشقاء إذا كتب من أهل السعاده.

٣. روى عبد الله بن عمر، عن أبيه قال: يا رسول الله أ رأيت ما نعمل فيه أمر مبتدع أو فيما قد فرغ منه؟ فقال: بل فيما قد فرغ منه، يا ابن الخطاب و كلِّ ميسر، أما من كان من أهل السعاده فإنه يعمل للسعاده، و أما من كان من أهل الشقاء فإنه يعمل للشقاء.

و فى روايه قال: لَمَّا نَزَلَتْ «فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَ سَعِيدٌ» سَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ، فَقُلْتُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ فَعَلَامَ نَعْمَلُ، عَلَى شَيْءٍ قَدْ فَرَّغَ مِنْهُ، أَوْ عَلَى شَيْءٍ لَمْ يَفْرَغْ مِنْهُ؟ قَالَ: بَلْ عَلَى شَيْءٍ قَدْ فَرَّغَ مِنْهُ وَ جَرَتْ بِهِ الْأَقْلَامُ يَا عَمْرُؤُ، لَكِنْ كُلُّ مَيْسِرٍ لَمَّا خَلَقَ لَهُ. (٢)

و هذا الحديث يعرب عن أنه قد تم القضاء على الناس فى الأزل و جعلهم صنفين و كلِّ ميسر لما خلق له فى الأزل لا لما لم يخلق له، فأهل السعاده ميسرون للأعمال الصالحه فقط و أهل الشقاء ميسرون للأعمال الطالحه فقط، و أى جبر أوضح و أبين ممَّا جاء فى هذا الحديث.

ص: ٥٣

١-١. صحيح مسلم: ٤٥/٨، كتاب القدر.

٢-٢. جامع الأصول: ٥١٦/١٠-٥١٧.

مضاعفات القول بالجبر

إنّ للقول بالجبر و إنّ الإنسان مسير لا مخير، مضاعفات كثيره، نشير إلى قسم منها و نحيل الباقي إلى مجال آخر:

١. انتفاء الغرض من بعثه الأنبياء

إنّ الغرض من بعثه الأنبياء هو دعوه الناس و إرشادهم إلى معالم التوحيد و نهيهم عن الشرك في مجال العقيدة، و إلى محاسن الأخلاق و زجرهم عن مساوئها في مجال العمل، يقول سبحانه: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» ١، و قال سبحانه:

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ» ٢ إلى غير ذلك من الآيات التي تعكس الهدف المنشود من وراء بعث الأنبياء، و لا- يتحقق هذا الغرض إلا- في ظل كون الإنسان مخيراً لا مسيراً، فلو كان مسيراً فكلّ إنسان كتب عليه النار، فهو يدخلها، إذن فما هو فائده بعث الأنبياء، فإنّ دعوه الأنبياء و عدمها بالنسبه إليه سيان؟! و هذا من الوضوح بمكان لا يحتاج إلى التطويل.

ص: ٥٤

٢. انتفاء فائده المناهج التربويه

التربيه عباره عن توفير أرضيه مناسبه لخروج ما هو بالقوه إلى منصّه الظهور و الفعليه، وهذا كالمزارع و الفلاح القائمين بتربيه البذور و النباتات فيوفّران ما يحتاجان إليه في إخراج الاستعداد المكنون فيهما إلى حيز الظهور و الكمال، فليس للمربّي دور الخلق و الإيجاد، بل تهيئه الظروف المناسبه لأن يُظهر الشيء كماله المستور لكي ينقلب البذر زرعاً و النبات شجراً.

و على ضوء ذلك فالمناهج التربويه في الإنسان، شعارها رفع المستوى الفكرى له و سوقه نحو الفضائل و منعه من السقوط في هاويه الرذائل، و من المعلوم أنّ تحقّق هذه الغايه رهن وجود الحريه في الإنسان لكي يقع في إطار التربيه، فيسير حسب الضوء الذى يريه المربى، فلو كان مسيراً لا مخيراً فإعمال الأساليب التربويه يُصبح أمراً لغواً غير مؤثر.

٣. تكذيب الكتاب العزيز

إنّ من سبر الكتاب العزيز و تجرد عن عامّه الرواسب يجد أنّ القرآن يصوّر الإنسان فاعلاً- مختاراً يخاطبه فينصحه تاره، و يأمره أخرى، و يزرجه ثالثاً، و يعده رابعاً و يوعده خامساً، إلى غير ذلك من علائم الاختيار و آثاره، و نذكر منها ما يلى:

١. قوله سبحانه: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا».

٢. قوله سبحانه: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَ سَاءَتْ مُرْتَفَقًا». ١

و لله در الشهيد السعيد زين الدين العاملي حينما أنشد: لقد جاء في القرآن آية حكمه

٣. قال سبحانه: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ». ١

٤. قال سبحانه: «كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ». ٢

٥. قال سبحانه: «لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ». ٣

٦. قال تعالى: «وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَ أَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى». ٤

إلى غير ذلك من الآيات الصريحة في أنّ الإنسان مخير فيما يختار و يترك و ليس في حياته عاملٌ ضغط باسم القدر و القضاء أو غيره، يسلب عنه الاختيار، و أمّا الآيات التي ربّما يستشم منها الجبر، ككون الهداية و الضلال بيد الله سبحانه فسيوافيك تفسيرها.

٤. الجبري يعمل خلافاً لعقيدته

كلّ من رفع رايه الجبر و اتّسم به في الحياه، و بنى عليه منهجاً فلسفياً، فهو يغالط نفسه، فترى أنّه إذا ظلم و غضب حقّه، يندد بالظالم و يرفع شكواه إلى

المحاكم حتى يأخذ الحاكم حقه من الغاصب و الظالم، فلو لم يكن لخصمه خيره و اختيار فما معنى التنديد و التعرض له؟ و هذا يدل على أنه يصور الخصم المخالف إنساناً مختاراً غصب ما يملكه عن اختيار.

و بالجمله كل من رفع عقيرته بالجبر فهو حين الجدل و السجال و إن كان جبرياً و لكنّه في حياته الاجتماعيه اختياري على ضد الجبر و لا يقبل أى عذر لخصمه!!

٥. الجبر واجهه لنيل المزيد من الحريه

اشاره

إن من دوافع القول بالجبر هو اشباع الميول و الغرائز الحيوانيه في الحياه، فالجبري يطلب المزيد من الحريه من وراء ادعائه الجبر، و يتستر تحت واجهه الجبر ليخلص نفسه من عهده التكليف و المسئوليّه، ففي الحقيقه هو لا يؤمن بالجبر كمنهج للحياه، بل يعتقد بالحريه فيها ليعيش فيها وفقاً لما تمليه عليه غرائزه الجامحه.

إلى هنا تم الحديث عن بعض مضاعفات الجبر.

ثم إنَّ للقائلين بالجبر شبهات مختلفه ربما يغتر بها السذج من الناس، فها نحن نستعرض تلك الشبهات و نضع أمام القارئ حلولاً لها على نحو لا يبقى لمشكك شك و لا لمريب ريب، فنقول:

١. مثلث الشخفيه

إنَّ فعل الإنسان تعبير عن شخصيته المكوّنه بأصول ثلاثه يعبر عنها بمثلث الشخفيه و إن كانت الأضلاع في بنائها و مقدار تأثيرها غير متساويه، و لكن كل ضلع يؤثر فيها تأثيراً قطعياً، و أمّا أضلاعها:

أ. ناموس الوراثة.

ب. الثقافه.

ج. البيئه.

أمّا الأول: فهو أمر اعترف به العلم و التجربه و يلمسه كل إنسان واع، فالولد كما يرث الصفات الجسمانيه للوالدين كذلك يرث صفاتهما الخلقيه و ينشأ عليها، يقول الشاعر: ينشأ الصغير على ما كان والده إنَّ الأصول عليها ينبت الشجر

ص: ٥٨

فاللبنة الأولى فى بناء الشخصية الصالحة أم الطالحة هى ما يرث الولد من الوالدين من الفضائل و الرذائل، و قد كشف العلم أنّ الجينات الموجودة فى النطفة الإنسانية سبب طبيعى و عامل لانتقال هذه الصفات من الوالدين إلى الطفل.

و أمّا الثانى فىأتى دوره بعد دور الوراثة حيث إنّ المعلم يمثّل المدرسه التربويه الثانيه بعد مدرسه الأبوين، و لهذا يكون دور التعليم فى مصير الطفل دوراً حسّاساً فى قلبه.

و أمّا الثالث فىأتى دوره إذا أتمّ دراسته و بدأ ممارسه العمل، فعندئذٍ يتأثر فى سلوكه و خلقه بالبيئه التى يعيش فيها، فإذا كانت العوامل الثلاثه متجانسه فى الغايه و الأثر، يقع الكلّ فى طريق تكوين الشخصية الواحده بلا صراع بينها و لا نزاع، و أمّا إذا كان بينها نزاع و صراع فى الغايه و الدعوه، فتكون النتيجة من حيث السلوك، تابعه لأقوى العوامل و أرسخها فى الروح و هو يختلف حسب اختلاف تأثير الأوفر سهماً من هذه، و لأجل ذلك يوجد من يختار سلوك الآباء كما يوجد من يتركه و يقتفى أثر ثقافه أو البيئه.

و على كلّ تقدير فالإنسان مختار صورته، لكنّه مسير سيره يخط مصيره هذه العوامل أو أقواها تأثيراً.

يلاحظ عليه: أوّلاً: بأنّ ما ذكر من تأثير العوامل الثلاثه فى بناء الشخصية أمر لا غبار عليه، إنّما الكلام فى كونها علّه تامّه أو معدّات تُوجد أرضيه لنمو مقتضاها، و لا توجد حتميه، غير قابله للتغيير:

أمّا العامل الأوّل فلا شكّ فى تأثيره، و قد قال سبحانه: «وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي خَبِثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَكِدًا». ١ و فى الآيات و الروايات

تصريحات و إشارات إلى ذلك، لكن أثرها بين غير قابل للتغيير، كالبُله و الحُمق و البلاده، و بين قابل له في ظلّ عوامل تربويه، و لأجل ذلك ربما يكون الولد المتولّد من أبوين بارّين، خائناً و جانياً، كما ربما يكون الولد المتولّد من أبوين طاغيين، إنساناً صالحاً مطيعاً، و الأوّل كولد نوح، و الثاني كعمر بن عبد العزيز الأموي.

و مثله العامل الثاني، فليس عاملاً - حتميّ الأثر و قطعّي النتيجة، فربّما يسعى الوالدان، لتغيير ما أوجده التعلّم من الآثار الطيّبه أو الخبيثه.

و لا يقلُّ عنه العامل الثالث، فقد أثّرت البيئه الفاسده على امرأه نوح و امرأه لوط، فأفسدتهما (1) و في الوقت نفسه بقيت في بيت نوح عدّه على صلاحهم و فلاحهم. فهذه العوامل بأجمعها معدّات، لا علّه تامّه في بناء الشخصيه الحتميه غير القابله للتغيير.

ثانياً: أنّ العوامل المكوّنه للشخصيه الإنسانيه لا - تنحصر في العوامل الثلاثه المذكوره التي اختارها المادى، لأنّها تناسب ما يبتغيه، كيف و أنّ هناك أبعاداً روحيه للإنسان و أحاسيس خاصه، توحى إليه خير الحياه و تدفعه إليها، بحماس، و إن لم يكن علّه تامه أيضاً في التخطيط، و هي عباره عن الإدراكات النابعه من داخل الإنسان و فطرته من دون أن يتدخل في الإيحاء عامل خارجي، كإحساسه بالجوع و العطش، و رغبته في الزواج في سنين معيّنه، و الاشتياق إلى المال و المنصب في فترات من حياته و ميله إلى ما هو حسن بالذات و هروبه عمّا هو قبيح كذلك، كالإحسان و الأمانه و الوفاء بالميثاق، و في مقابله الظلم، و الخيانه، و نقض العهد. تلك المعارف - و إن شئت سمّيتها بالأحاسيس - تنبع من ذات الإنسان و أعماق وجوده.

ص: ٦٠

١-١). لاحظ سورة التحريم، الآية ١٠

٢ أفعال الإنسان

فى

إطار القضاء و القدر

القدر بمعنى أنه سبحانه يقدر وجود الشيء و يحدده كميّاً و كيفياً و زماناً و مكاناً إلى غير ذلك من الخصوصيات الحافّة بالشيء. هذا هو التقدير، و أمّا القضاء فهو حكمه القطعى بتحقيق ذلك الشيء المقدر فى ظرفه.

هذا حسب أصولنا و أمّا على أصول غيرنا، «فالقضاء» هو إرادته سبحانه الأزليه، «و القدر» هو ايجاد الشيء على قدر مخصوص كما سيوافيك. (١)

و التقدير و القضاء بهذا المعنى يشمل كلّ ما فى الكون من الموجودات الممكنه من السماء و الأرض و ما فيها حتّى الإنسان وجوده و فعله.

و إن أردنا أن نشبه المعقول بالمحسوس فنقول:

التقدير و القضاء أشبه بعمل الخياط عند ما يأخذ قياسات الثوب، ثمّ يشرع بخياطته و لو لا ذلك لتعسر عليه الخياطه.

ما هو محط النزاع فى المقام؟

إنّ محطّ النزاع فى القضاء و القدر، هو أفعال الإنسان، التى يترتب عليها الثواب و العقاب، و يحمد أو يذمّ، فهل وقوعها فى إطار القضاء و القدر يسلب عنه

ص: ٦١

الاختيار و يسود عليها، الجبر و الحتم، أو لا؟!

و أمّا ما وراء ذلك من الأمور الكونية سواء أ كان له صلة بحياه الإنسان و أفعاله أم لا، فخارج عن محط النزاع، فالقول بسياده الجبر عليه، نظر إلى الخصوصيات الكامنه فى وجوده، تعبير واضح عن واقع وجوده مثلاً.

١. أنّ حركه الشمس و القمر و ما بينهما و فوقهما من السيارات و الكواكب و المجزّات، حركات جبريه لأنّه سبحانه قدّر وجودها، و حركاتها بهذه الخصوصيه و قضى عليها به، يقول سبحانه: «وَسَيَخْرُ لَكُمْ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ النُّجُومُ مُسَيَّخَرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» ١ فالجميع فواعل، تسخريه غير شاعره بأفعالها.

٢. ما يقوم به النحل و النمل من الأفاعيل العجيبه، المحيره للعقول حركات تسخريه، يقوم به عن شعور، و لكن لا بحريه و اختيار فقد كتبت عليهما بقلم القضاء ان يتخذ من الجبال بيوتاً و الشجر و ممّا يعرشون يقول سبحانه حاكياً عن القضاء المحتوم على النحل: «وَ أَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا يَعْرِشُونَ* ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ». ٢

فالنحل ذاته و وجوده و عمله و صنعه واقع فى إطار التقدير و القضاء و النظام السائد على ذلك، هو سياده الجبر عليه و أشباهه.

٣. أنّ خلقه الإنسان و نشوءه من النطفه إلى العلقه، إلى المضغه إلى العظام إلى غير ذلك ممّا يجرى عليه إلى أن يوكد و ينمو و يشبّ و يشيب، و يموت كلّها واقع فى إطار التقدير و القضاء، لا خيار للإنسان فيه، شاء أم لم يشأ، فالقول بسياده الجبر عليه فى هذه المرحله تعبير واقعى، لا ينافى حكم العقل و الشرع.

٤. أن ما يواجهه الإنسان في حياته، ممّا يتلى به غير مرید به كالطوفان الجارف الذى يكتسح مزرعته، و السيل العارم الذى يهدم منزله و بيته، و الزلزال الشديد، الذى يززع بنيانه و بالتالى يخسر و يتضرر، كلّها بقدر من الله سبحانه لا يلام بها الإنسان و لا يذمّ و هو أيضاً كسوابقه خارج عن محطّ البحث.

فالذى تدور عليه رحى النزاع و الدراسه، ما يصدر عن الإنسان من الأفعال التى فى وسعه تركها أو فعلها، فهل وقوعها فى إطار التقدير يجزّنا إلى القول بالجبر، أو لا صله بين القول بالقضاء و القدر، و استنتاج الجبر منه؟

و هذا موضوع بحثنا و دراستنا.

إنّ كثيراً من الناس زعموا أنّ القول بالقضاء و القدر يصادّ كون الإنسان مخيراً، و قد كان ذلك الزعم سائداً فى عصر الإمام أمير المؤمنين حيث أقبل شيخ إلى الإمام على عليه السلام عند منصرفه من صفين فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام، أ بقضاء الله و قدره؟

فقال: «أجل يا شيخ ما علوّتم من تلعه و لا هبطتم من وادٍ إلاّ بقضاء من الله و قدره فقال الشيخ: عند الله احتسب عنائى يا أمير المؤمنين. (١)

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «يا شيخ، فو الله لقد عظّم الله لكم الأجر فى مسيركم، و أنتم سائرون، و فى مقامكم إذ أنتم مقيمون، و فى منصرفكم و أنتم منصرفون، لم تكونوا فى شىء من حالاتكم مُكرهين، و لا إليه مضطّرين».

فقال الشيخ: فكيف لم نكن فى شىء من حالاتنا مكرهين، و لا إليه مضطّرين و كان بالقضاء و القدر مسيرنا و منقلبنا و منصرفنا؟!!

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «أ تظن أنّه كان قضاءً حتماً، و قدراً لازماً، إنّه لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب، و الأمر و النهى، و الزجر من الله تعالى، و سقط معنى

ص: ٦٣

١- ١). و معنى هذه الجملة: أنّى لم أقم بعمل اختيارى، و لأجل ذلك احتسب عنائى عند الله

الوعد و الوعيد، و لم تكن لائمه للمذنب، و لا مَحْمَدَه للمحسن، و لكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، و لكان المحسن أولى بالعقوبه من المذنب، و تلك مقاله إخوان عبده الأوثان و خصماء الرحمن، و حزب الشيطان و قدره هذه الأئمه و مجوسها، و انّ الله كلّف تخيراً و نهى تحذيراً، و أعطى على القليل كثيراً، و لم يُعص مغلوباً، و لم يُطع مكرهاً، و لم يملك مفوّضاً، و لم يخلق السماوات و الأرض و ما بينهما باطلاً، و لم يعث النبيين مبشرين و منذرين عبثاً، ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار». (١)

و الحديث جمع بين القول بين القدر و القضاء و كون الإنسان مخيراً لا- مسيراً. و انّ الإيمان بالقدر، لا يجعل الإنسان مكتوف اليدين بل هو مختار غير مكره.

و لقد بقيت الفكره بعد رحيل الإمام على عليه السلام و تسرّبت إلى كثير من الأوساط فجعلوا القضاء و القدر من أدلّه الجبر.

و لَمّا كان فى القول بالقضاء و القدر و صمه الجبر، أنكرت المعتزله وقوع الأفعال الاختياريه الصادره عن العباد متعلّقه بالقضاء و القدر، خلافاً للأشاعره فقد جعلوا الأفعال متعلّقه للقضاء و القدر، فقالوا: إنّ قضاء الله هو إرادته الأزليه المتعلّقه بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، و قدره إيجادها إيّاها على قدر مخصوص و تقدير معيّن فى ذواتها و أحوالها. (٢)

أقول: لا- شكّ انّ كلّ ما فى الكون من كبير و صغير و جليل و دقيق من الجواهر و الأعراض كلّها واقع فى إطار القدر و القضاء، غير أنّ استنتاج الجبر من القدر و القضاء، استنتاج خاطئ، بل القول بهما يؤكّد الاختيار على خلاف ما يستنتجه القائلون بالجبر. و إليك توضيح المقام فأنّه يطلق القضاء و القدر على معنيين:

ص: ٦٤

١-١. الصدوق: التوحيد: ٣٨٠، الحديث ٢٨. [١]

٢-٢. شرح مواقف: ١٨٠/٨-١٨١.

القضاء و القدر هو السنن الكونيه

يُطلق القضاء و القدر و يراد بهما السنن الكونيه الوارده فى الكتاب و السنّه السائده على الكون عامّه، و الإنسان خاصه و بيد الإنسان مفتاح التظلل تحت أى سنّه من السنن، و نذكر من هذه السنن، الشىء القليل من الكثير:

١. قال سبحانه حاكياً عن شيخ الأنبياء نوح عليه السلام: «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً* يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً* وَ يُمِدِّدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَيْنَ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ جَنَاتٍ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَاراً». ١

فترى أنّ نوحاً عليه السلام يجعل الاستغفار سبباً مؤثراً فى نزول المطر و كثره الأموال و جريان الأنهار، و وفره الأولاد. و إنكار تأثير الاستغفار فى هذه الكائنات أشبه بكلمات الملاحده. و موقف الاستغفار هنا موقف العله التامه أو المقتضى بالنسبه إليها، و الآيه تهدف إلى أنّ الرجوع إلى الله و إقامة دينه و أحكامه، يسوق المجتمع إلى النظر و العدل و القسط، إذ فى ظلّه تنصب القوى على بناء المجتمع على أساس

صحيح، فتُصرف القوى في العمران و الزراعة و سائر مجالات المصالح الاقتصادية العامه؛ كما أنّ العمل على خلاف هذه السنه، و هو رجوع المجتمع عن الله و عن الطهاره في القلب و العمل، ينتج خلاف ذلك.

و للمجتمع الخيار في التمسك بأهداب آيه من السنتين، فالكل قضاء الله و تقديره. فمن تمسك بالأولى فقد تمسك بقضاء الله، كما أنّ تمسك بالثانيه فقد تمسك به أيضاً.

٢. قال سبحانه: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ». ١

٣. قال سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ». ٢

٤. قال سبحانه: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ». ٣

و التقرير في مورد هذه الآيات الثلاث مثله في الآيه السابقه عليها و للإنسان الخيار في الأخذ بآيه من السنتين.

٥. و قال سبحانه: «وَ إِذ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ». ٤

ترى أنّ الآيه تتكفل ببيان كلا طرفي السنه الإلهيه إيجاباً و سلباً، و تُبين النتيجة المترتبه على كل واحد منهما. و الكل قضاؤه و تقديره و الخيار في سلوكهما للمجتمع.

٦. وقال سبحانه: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا* وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ». ١

٧. وقال سبحانه: «يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَ يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ». ٢

فالمجتمع المؤمن بالله و كتابه و سنّه رسوله إيماناً راسخاً يثبتته الله سبحانه في الحياه الدنيا و في الآخرة، كما أنّ الظالم و العادل عن الله سبحانه يخذله سبحانه و لا يوفّقه إلى شيء من مراتب معرفته و هدايته. و لأجل ذلك يُرْتَّبُ على تلك الآيه قوله: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَ أَحْلَوْا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ* جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَ بِئْسَ الْقَرَارُ». ٣

٨. وقال سبحانه: «وَ لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ». ٤

فالصالحون لأجل تحليهم بالصلاح في العقيدة و العمل، يغلبون الظالمين و تكون سياده لهم، و الذلّ و الخذلان لمخالفيهم.

٩. وقال سبحانه: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لِيُذِلَّنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ». ٥

فالاستخلاف في الأرض نتيجة الإيمان بالله و العمل الصالح و إقامه دينه على

وجه التمام، و يترتب عليه -وراء الاستخلاف- ما ذكره في الآيه من التمكين و تبديل الخوف بالأمن.

١٠. و قال سبحانه: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا». ١

و الآيات الواردة حول الأمر بالسير في الأرض و الاعتبار بما جرى على الأمم السالفة لأجل عتوهم و تكذيبهم رسل الله سبحانه، كثيره في القرآن الكريم، تبين سنته السائده على الأمم جمعاء.

١١. و قال سبحانه: «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ». ٢

١٢. و قال سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَ يُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ». ٣

١٣. و قال سبحانه: «مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ * كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَ الْأَخْرَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَ هَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَ جَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ * وَ كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ». ٤

و الآيه من أثبت الآيات المبينه لسنته تعالى في الذين كفروا، فلا يصلح للمؤمن أن يغرّه تقلبهم في البلاد، و عليه أن ينظر في عاقبه أمرهم كقوم نوح

و الأَحزاب من بعدهم، حتَّى يقف على أن للباطل جوله و للحقّ دوله، و أن مرّد الكافرين إلى الهلاك و الدمار كما أن مرّد المؤمنين إلى الجنه، و الإنسان مخير بين التظلل تحت أى واحد منهما.

١٤. و قال سبحانه: «وَ أَقْسَمُوا بِاللّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا* اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَ مَكْرَ السَّيِّئِ وَ لَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأُولِينَ فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا». ١

و ما ذكرنا من الآيات نبذه من السنن الإلهيه السائده على الفرد و المجتمع. و فى وسع الباحث أن يتدبّر فى آيات الكتاب العزيز حتّى يقف على سننه تعالى و قوانينه، ثم يرجع إلى تاريخ الأمم و أحوالها فيصدق قوله سبحانه: «فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا».

فالجميع من قضائه و قدره، و للبشر أن يتظلل بأى واحد منهما شاء... و ليس فى القول بالقضاء و القدر بهذا المعنى، رائحه الجبر، بل فيها تأكيد للاختيار. هذا هو المعنى الأول لهما و إليك المعنى الثانى.

اشاره

علمه الأزلى بتحقق الشيء مع خصوصياته

المراد من القدر هو علمه سبحانه بالأزل بحد الشيء و خصوصيات وجوده و حدوده، كما أنّ المراد من القضاء هو علمه بتحقيقه و وجوده، وهذا ما يسمّى بالتقدير و القضاء العلميين.

و ربما يتوهم أنّ دخول فعل الإنسان فى اطار القدر و القضاء يوجب سلب الاختيار عن الإنسان، لأنه سبحانه يعلم فى الأزل فعل الإنسان حسب ما له من الخصوصيات، و يعلم تحققه فى المستقبل، فإذا كان فعل الإنسان معلوماً لله سبحانه تقديراً و قضاءً فلا يبقى له الاختيار.

على هامش الشبهه

إنّ علمه الأزلى لم يتعلّق بصدور كلّ فعل عن فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلّق علمه بصدور كلّ فعل عن فاعله حسب الخصوصيات الموجوده فيه، و على ضوء ذلك تعلّق علمه الأزلى بصدور الحراره من النار على وجه الجبر بلا شعور،

كما تعلق علمه الأنزلى بصدور الرعشه من المرتعش، عالماً بلا اختيار، ولكن تعلق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان الاختيارى منه بقيد الاختيار و الحريه، فتعلق علمه بوجود الإنسان و كونه فاعلاً مختاراً، و صدور فعله عنه اختياراً، يؤكد الاختيار و يدفع الجبر عن ساحه الإنسان.

و إن شئت قلت: إنَّ العَلمَ إذا كانت عالمه شاعره، و مريده و مختاره كالإنسان، فقد تعلق علمه بصدور أفعالها منها بتلك الخصوصيات، و انصبغ فعلها بصبغه الاختيار و الحريه. فلو صدر فعل الإنسان منه بهذه الكيفيه لكان علمه مطابقاً للواقع غير متخلف عنه؛ و أمّا لو صدر فعله عنه فى هذا المجال عن جبر و اضطرار بلا علم و شعور، أو بلا اختيار و إرادته، فعند ذلك يتخلف علمه عن الواقع.

و نقول توضيحاً لذلك: إنَّ الأعمال الصادره من الإنسان على قسمين: قسم يصدر منه بلا شعور و لا إرادته، كأعمال الجهاز الدموى، و الجهاز المعوى، و جهاز القلب، و الأحشاء، التى تتسم فى أفعال الإنسان بسمه الأعمال الاضطراريه، غير الاختياريه؛ و قسم آخر يصدر منه عن إرادته و اختيار، و يتسم بسمه الأعمال الاختياريه غير الاضطراريه، كدراسته، و كتابته، و تجارته، و زراعته.

و لَمّا كان علم الله تعالى تعبيراً عن الواقع على نحو لا يتخلف عنه قيد شعره، فيتعلق علم الله بأفعال الإنسان على ما هى عليه من الخصائص و الألوان. فتكون النتيجة أنه سبحانه يعلم من الأزل صدور فعل معين فى لحظه معينه من إنسان معين إمّا بالاضطرار، أو الإكراه، أو بالاختيار و الحريه، و تعلق مثل هذا العلم لا يُنتج الجبر، بل يلزم الاختيار. و لو صدر كل قسم على خلاف ما اتسم به لكان ذلك تخلفاً عن الواقع.

ولمّا كان الموضوع ممّا ضلّ فيه كثير من الأفهام، وزلت أقدام غير واحد من الباحثين، ندرس الموضوع على وجه التفصيل، و نرفع النقاب عن وجه الواقع، بذكر بعض الأمثلة:

١. إذا كان تعلّق العلم بالفعل سالباً للاختيار و موجباً للجبر يلزم أن يكون سبحانه-نعوذ بالله-فاعلاً-بالجبر، لعلمه بفعله قبل إيجاده، والله سبحانه هو الفاعل المختار لا يخضع لشيء.

٢. إنّ المعلم الذى يمارس التدريس، بإمكانه التنبؤ بنتائج الامتحان الذى سيقام لتلاميذه آخر الفصل الدراسى، حيث يستطيع أن يميز بين الناجح منهم و الراسب و تكون نتيجة الامتحان وفق ما تتبّأ به، أ فيصح للراسب فى الامتحان أن يلقى وزر ذلك على عهده معلمه؟!!

فإنّ علم المعلم و صاف كشاف يحكى عن الواقع و لا يؤثّر عليه و إنّما المؤثر على الواقع مؤهلات التلميذ و سعيه و كدحه.

٣. إنّ علمه سبحانه لا يتعلّق بالمسبّب بما هو مسبّب و إنّما يتعلّق بضم المسبّب إلى أسبابه و النتائج إلى مقدّماتها، فإذا كان السبب و المقدمه أمراً اختيارياً، فأولى أن يكون المسبب كذلك.

كلمه للشيخ الغزالي فى استنتاج الجبر من العلم الإلهي

و للشيخ محمد الغزالي كلمه فى نقد أنّ العلم الإلهي يسلب الاختيار، يقول: إنّ عامّه المسلمين يطوون أنفسهم على ما يشبه عقيدته الجبر و لكنّهم حياءً من الله يسترون الجبر باختيار خافت موهوم، و قد أسهمت بعض المرويات فى تكوين هذه الشبهه و تمكينها، و كانت بالتالى سبباً فى إفساد الفكر الإسلامى و انهيار الحضاره

إنّ العلم الإلهي المحيط بكلّ شيء وضياف، كشاف، يصف ما كان، ويكشف ما يكون، و الكتاب الدالّ عليه يسجّل للواقع و حسب! لا يجعل السماء أرضاً و لا الجماد حيواناً، إنّه صورته تطابق الأصل بلا زياده و لا نقص و لا أثر لها في سلب أو إيجاب.

إنّ هذه الأوهام (التقدير سالب للاختيار) تكذيب للقرآن و السنّه، فنحن بجهدنا و كدحنا ننجو أو نهلك، و القول بأنّ كتاباً سبق علينا بذلك و أنّه لا حيله لنا بازاء ما كتب أزلّاً هذا كلّه تضليل و إفك، لقوله تعالى: «قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أْبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا». (١) «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ». ٢

و الواقع أنّ عقيدته الجبر تطويح بالوحي كلّه و تزييف للنشاط الإنساني من بدء الخلق إلى قيام الساعة، بل هي تكذيب لله و المرسلين قاطبه، و من ثمّ فإنّنا نتناول بحذر شديد ما جاء في حديث مسلم و غيره: إنّ أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتّى ما يكون بينه و بينها إلاّ ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار، فيدخلها، و إنّ أحدكم ليعمل بعمل أهل النار...».

إلى أن قال: و كلّ ميل بعقيدته القدر إلى الجبر فهو تخريب متعمّد لدين الله و دنيا الناس، و قد رأيت بعض النقلة و الكاتبين يهوّنون من الإرادة البشريه و من أثرها في حاضر المرء و مستقبله و كأنّهم يقولون للناس أنتم محكومون بعلم سابق لا فكاك منه و مسوقون إلى مصير لا دخل لكم فيه، فاجهدوا جهدكم فلن تخرجوا من

الخط المرسوم لكم مهما بذلتهم.

إنّ هذا الكلام الرديء ليس نضح قراءه واعيه لكتاب ربنا، ولا اقتداءً دقيقاً بسنّه نبينا أنّه تخليط قد جنينا منه المرّ.

وكل أثر مروى يشغب على حربه الإراده البشريه فى صنع المستقبل الأخرى يجب أن لا نلتفت إليه، فحقائق الدين الثابته بالعقل والنقل لا يهدّها حديث واهى السند أو معلول المتن، لكننا مهما نؤهنا بالإراداه الإنسانيه فلا تنسى أنّنا داخل سفينه يتقاذفها بحر الحياه بين مد وجزر و صعود و هبوط، و السفينه تحكمها الأمواج، و لا تحكم الأمواج، و يعنى هذا أنّ نلزم موقفاً محدداً بأزاء الأوضاع المتغيره التى تمرّ بنا هذا الموقف من صنعنا و به نحاسب. (1)

ص: ٧٤

١-١). السنّه النبويه بين أهل الفقه و أهل الحديث للشيخ الغزالي: ١٤٤-١٥٧.

اشاره

الهدايه و الضلاله بيد الله

دلّت الآيات القرآنيه على أنّ الهدايه و الضلاله بيده سبحانه، فهو يضلّ من يشاء و يهدى من يشاء، فإذا كان أمر الهدايه مرتبطاً بمشيئته، فلا يكون للعبد دور لا فى الهدايه و لا فى الضلاله، فالضال يعصى بلا اختيار، و المهتدى يطيع كذلك و هذا بالجبر، أشبه منه بالاختيار.

قال سبحانه: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». ١

فإذا كانت الهدايه و الضلاله بيد الله سبحانه فما معنى الاختيار؟

على هامش الشبهه

هذه هى الشبهه أو الاستدلال على القول بالجبر و لكن الإجابة عليها ليست أمراً مشكلاً بشرط أن نقف على أنّ الهدايه على أقسام، و نميز الهدايه العامه التى

عليها تبتنى مسأله الجبر و الاختيار و الهدايه الخاصه التى مفتاحها بيد الإنسان، و إليك التفصيل:

١. الهدايه العامه التكوينيّه

و المراد منها خلق كل شىء و تجهيزه بما يهديه إلى الغايه التى خلق لها: قال سبحانه حاكياً كلام النبى موسى عليه السلام: «قالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» ١، و جهز كل موجود بجهاز يوصله إلى الكمال، فالنبات مجهز بأدق الأجهزة التى توصله فى ظروف خاصه إلى تفتح طاقاته، فالحبه المستوره تحت الأرض ترعاها أجهزه داخلية و عوامل خارجيه كالماء و النور إلى أن تصير شجره مثمره، و مثله الحيوان و الإنسان فهذه الهدايه عامه لجميع الأشياء ليس فيها تبعيض و تمييز.

قال سبحانه: «سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَ الَّذِي قَدَّرَ فْهَدَى». ٢

و قال سبحانه: «أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَ لِسَانًا وَ شَفَتَيْنِ * وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ». ٣

و قال سبحانه: «وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا». ٤

إلى غير ذلك من الآيات الواردة حول الهدايه التكوينيّه التى تتبع من ذات الشىء بما أودع الله فيها من الأجهزة و الالهامات التى توصله إلى الغايه المنشوده من غير فرق بين المؤمن و الكافر، فقله سبحانه عام يعم مجموع البشر مؤمنه

و كافرهُ «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ». ١

فطره كل إنسان تهديهِ إلى التوحيد و نبذ الشرك، و من أجهزه الهدايه التكوينيهِ، العقل الموهوب للإنسان المرشد له إلى معالم الخير و الصلاح. و هذا النوع من الهدايه العامه لكل موجود فضلا عن الإنسان.

٢. الهدايه العامه التشريعيه

المقصود من الهدايه العامه التشريعيه هو بعث الأنبياء و إرسال الرسل و إنزال الكتب لهدايه الناس، و هذا الفرع من الهدايه يشمل عامه البشر، و لا يختص بطائفه دون أُخرى، قال سبحانه:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». ٢

فالآيه بظاهرها تثبت الهدايه العامه لكافه البشر.

٣. الهدايه الخاصه

و هناك هدايه خاصه تختص بجمله من الأفراد الذين استضاءوا بنور الهدايه العامه، تكويتيا و تشريعيها فيقعون مورداً للعنايه الإلهيه، فمن اقتفى أثر الأنبياء و عمل بكتابهم يصلح لأن تشملهُ هدايه خاصه و هو تسديده في مزالق الحياه إلى سبيل النجاه.

كما أنّ من لم يستضيء بنور الهدايه التشريعيه العامه يحرم من تلك الهدايه

الخاصه، وهذا النوع من الهدايه بيد الله تعالى و إليه يشير قوله سبحانه: «و لَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ لَتَشِدُّنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ». ١ و لكن شموله لطائفه دون أخرى ليس اعتباطياً، بل تشمل من استضاء بالهدايتين الأوليين فتعمه هذه الهدايه الخاصه، كما أنّ من أعرض عنهما يحرم منها و تكون النتيجة خذلانه في الحياه، و هذا النوع من الهدايه تابع لملاكات (١) خاصه فيشير إليها سبحانه عند البحث عنهما، يقول:

١. «إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنْابَ».

فهذه الهدايه هدايه تشريعيه خاصه و لا تشمل إلا لمن وُصف بالانابه و التوجه إلى الله كما يقول «و يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنْابَ»، و بما ذكرنا يتضح معنى كثير من الآيات الباحثه عن الهدايه و يصفها بأنها بيد الله يضلّ و يهدي، و لكن يهدي من اكتسب لنفسه أهليه خاصه لشمولها و يحرم منها من حرم نفسه عن الهدايتين الأوليين، و إليك باقي الآيات:

و قال سبحانه: «اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ». ٣

و قال سبحانه: «و الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَ إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» ٤ فمن أراد وجه الله سبحانه يمدّه بالهدايه إلى سبله.

و قال سبحانه: «و الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى». ٥

و قال سبحانه: «إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى* وَ رَبَطْنَا عَلَى

ص: ٧٨

قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا». ١

و كما أنه علق الهدايه هنا على من جعل نفسه فى مهب العنايه الخاصه، علق الضلاله فى كثير من الآيات على صفات تشعر باستحقاقه الضلال و بمعنى الحرمان من الهدايه الخاصه.

قال سبحانه: «وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ». ٢

و قال سبحانه: «وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ». ٣

و قال سبحانه: «وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ». ٤

و قال سبحانه: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ طَرِيقًا* إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ». ٥

و قال سبحانه: «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ». ٦

فالمراد من الإضلال هو عدم الهدايه لأجل عدم استحقاق العنايه و التوفيق الخاص، لأنهم كانوا ظالمين و فاسقين. كافرين و منحرفين عن الحق. و بالمراجعه إلى الآيات الوارده حول الهدايه و الضلاله يظهر أنه سبحانه لم ينسب فى كلامه إلى نفسه إضلالاً إلا ما كان مسبوقاً بظلم من العبد أو فسق أو كفر أو تكذيب

و نظائرها التي استوجبت قطع العناية الخاصه و حرمانه منها.

إذا عرفت ما ذكرنا، تقف على أنّ الهدايه العامه التي بها تناط مسأله الجبر و الاختيار، عامه شامله لجميع الأفراد، ففي وسع كلّ إنسان أن يهتدى بهداها. و أما الهدايه الخاصه و العناية الزائده فتختص بطائفه المنيبين و المستفيدين من الهدايه الأولى. فما جاء في كلام المستدل من الآيات من تعليق الهدايه و الضلاله على مشيئته سبحانه ناظرٌ إلى القسم الثاني لا الأوّل.

أما القسم الأوّل فالإنّ المشيئه الإلهيه تعلقت على عمومها بكلّ مكلف بل بكل إنسان، و أمّا الهدايه فقد تعلقت مشيئته بشمولها لصنف دون صنف و لم تكن مشيئته، مشيئه جزافيه، بل الملاك في شمولها لصنف خاص هو قابليته لأن تنزل عليه تلك الهدايه، لأنّه قد استفاد من كلّ من الهدايه التكوينيّه و التشريعيه العامتين، فاستحق بذلك العناية الزائده.

كما أنّ عدم شمولها لصنف خاص ما هو إلّا لأجل اتصافهم بصفات رديئه لا يستحقون معها تلك العناية الزائده.

و لأجل ذلك نرى أنّه سبحانه بعد ما يقول: «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»، يذيله بقوله: «وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» ١، مشعراً بأنّ الإضلال و الهدايه كانا على وفاق الحكمة، فهذا استحقّ الإضلال و ذاك استحقّ الهدايه.

هل الإيمان بالقدر ركن

من أركان الإيمان؟

إن الإيمان بالقدر من المعارف القرآنية وقد ورد في غير واحد من الآيات.

قال سبحانه: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ». ١

وقال عز اسمه: «وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا». ٢

فالكون وما فيه، خلق عن علم و تقدير، فقدّر كل شيء بما له من الصفات و الخصوصيات، و المقادير و الأشكال قبل وقوعها، و سُجِّل ذلك في كتاب خاص، قال سبحانه: «وَ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ وَ لَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ». ٣

و قال عز شأنه: «وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٌ وَ لَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ». ٤

و قال في المصائب التي تحدث في الأرض و ما يواجهه الإنسان من خير و شر: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا

ص: ٨١

فالمصائب قدرت من حيث الخصوصيات و قضى عليها بالوجود، في كتاب قبل أن يُخلق الكون و ما فيه.

لكن الكلام في أنّ الإيمان بالقدر هل هو ركن من الأركان، كما عليه أكثر أهل السنّة فيكون الإيمان به في جنب الإيمان بالله و كتبه و رسله، و يوم ميّعاده، أو هو أصل و معرفه قرآنيه كسائر المعارف الواردة في الكتاب العزيز؟ و الظاهر هو الثاني، و أمّا الأوّل فلا- دليل عليه، إذ كون شيء معدوداً من المعارف القرآنيه غير كونه ركناً من أركان الإيمان، إذ رب معرفه وردت في القرآن، و ليست ركناً من الإيمان، كالحياه البرزخيه، و الشفاعة، و التوبه، و مع ذلك فليست من أركان الإيمان.

و لو كان ركناً من الأركان ل جاءت الإشارة إليه في ثنايا الآيات المشيره إلى أركان الإيمان كقوله سبحانه: «وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ». ٢

و قال تعالى: «آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ». ٣

فقد جاء فيهما أركان الإيمان و هي الإيمان بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر و لم ترد فيهما أيه إشارة إلى الإيمان بالقدر، فلو كانت له هذه المنزله، لما أهملها الذكر الحكيم.

و أظنّ أنّ الغلوّ في القدر جاء من قبل الأحيار و الرهبان، و عدّ من أركان الإيمان في عصر الأمويين، و قد أحصى الأحاديث الواردة فيه ابن الوزير اليمنى (١). فبلغت ٢٢٧ حديثاً، منها ٧٢ حديثاً في وجوب الإيمان بالأقدار، و ١٥٥ حديثاً في ثبوتها. (٢)

و قد تفلسف بعضهم في عدّه من أركان الإيمان من أنّ الإيمان بالقدر داخل ضمناً في الإيمان بالله، بل جزء حقيقي منه، لأنّ معناه الإيمان باحاطه علم الله تعالى بكلّ شيء و شمول إرادته لكلّ ما يقع من الكون و نفوذ قدرته في كلّ. (٣)

أقول: لو كان السرّ في عدّه من أركان الإيمان، كونه تعبيراً آخر عن إحاطه علمه و شمول إرادته لكلّ شيء، فلما ذا عدل عن المعنى الواضح إلى المعنى المبهم الذي لا ينتقل إلى ما ذكره إلّا العلماء. فمقتضى البلاغ أن تُعدّ إحاطه علمه و شمول إرادته لكلّ شيء من أركان الإيمان.

و من قرأ تاريخ نشوء فكره القدر، و انتشاره بين المحدثين، يقف على أنّ إكبار القدر و جعله من أركان الإيمان، كان سياسه أمويه، لأجل تبكيت الناس و كبح جماحهم، و الحط من مظاهراتهم أمام أعمال السلطه، و لا أظنّ أنّ معبد الجهني، و غيلان الدمشقي، كانا ينكران سعه علمه، أو إرادته سبحانه حتّى ذهب الثاني ضحيّه جهاده، و مكافحته مع الظالمين و قُتل بفتوى فقيه السلطه «الأوزاعي».

ص: ٨٣

١- ١). تقرأ ترجمه ضافيه له في كتابنا «الزيديه في موكب التاريخ».

٢- ٢). نقله عنه مؤلّف الإيمان بالقدر.

٣- ٣). الإيمان بالقدر: ٩.

التفويض و مضاعفاته

لما كانت السلطه الأمويه مروّجه للقدر و القضاء بالمعنى السالب للاختيار و كان ذلك مخالفاً للفطره الإنسانيه و قضاء العقل و سيره العقلاء، قام رجال أحرار فى وجه هذه العقيدته يرْكزون على القول بحريه الإنسان فى إطار حياته و لكنّ السلطه اتّهمتهم بنفى القضاء و القدر ثمّ وضعت السيوف على رقاب بعضهم.

هذا هو معبد الجهنى اتّهموه بنفى القدر فذهب إلى الحسن البصرى فقال له: إنّ بنى أمّيه يسفكون الدماء و يقولون إنّما تجرى أعمالنا على قدر الله تعالى، فقال: كذب أعداء الله. (١)

و مثله غيلان الدمشقى فقد اتّهم بنفس ما اتّهم به معبد الجهنى فقد جاهر بمذهبه أيام هشام بن عبد الملك و أحضر الأوزاعى لمناظرته فأفتى بقتله فصلب على باب كيسان بدمشق. (٢)

و لا- أظن أنّ الرجلين كانا ينكران القضاء و القدر، إذ كيف يمكن لمسلم أن ينكر أصلاً قرآنياً يعد من المعارف العليا للقرآن الكريم، و إنّما كانا ينكران تبرير

ص: ٨٤

١-١. الخطط المقريزيه: ٣٥٦/٢. [١]

٢-٢. الملل و النحل للشهرستانى: ٤٧/١.

ظلم الظالمين و تعدى الجائرين، بالقضاء و القدر.

نعم صار ذلك سبباً بعد فتره من الزمن لظهور نظريه التفويض التي تدعى تفويض الأمور إلى العباد و أنه ليس لله سبحانه أئى صنع فى أفعالهم فجعلوا الإنسان خالقاً لأفعاله، مستغنياً عن الله سبحانه فى ايجاد أفعاله، فصار الإنسان على حسب هذه النظرية كالإله فى مجال الأفعال كما كان القضاء و القدر عند الجبريين حاكماً على كل شئ و لا يمكن تغييره إلى صورته أخرى من الصور، فالطرفان يحيدان عن جاده التوحيد و يميلان إلى جانبى الإفراط و التفريط. و إليك نقد النظرية على وجه الإيجاز:

١. القول بالتفويض يلازم الشرك

إنّ القول بالتفويض يلازم الشرك الخفى، أى الاعتقاد بوجود خالقين مستقلين فى الخلق و الإيجاد: أحدهما العله العليا التى خلقت الموجودات و الكائنات و الإنسان، و الأخرى الإنسان نفسه فإنه مستقل بعد الخلقه فى أفعاله و تنقطع حاجته إلى الله بعد وجوده و هو نفس تصوير المثل لله سبحانه.

٢. الإنسان فى دوامه الحدوث

إنّ الموجود الطبيعى فى النظره الأولى له حدوث و بقاء و لكنّه فى النظره الدقيقه كلّ حدوث بعد حدوث، لأنّ مقتضى الحركة الجوهرية هو كون العالم فى تبدل مستمر و تجدد دائم، بأعراضها و جواهرها، فذوات الأشياء فى تجدد و اندثار متواصل، و ما أشبه العالم بالصورة المنعكسه فى الماء الجارى، فهى ثابتة فى النظره الأولى، و لكنّها فى النظره الدقيقه متعدده متبدله حسب تبدل الماء و قال سبحانه:

«وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» ١

و بما أنّ المروى عن المفوضه أنّ الإنسان محتاج إلى اللّهم في حدوثه لا- في بقائه، و لذلك قالوا باستغنائه في الفعل عنه تعالى، فليبين موقف الوجود الإمكانى إلى الواجب تبارك و تعالى نأتى بمثال:

الأولى: أنّ مثل الموجودات الإمكانية بالنسبة إلى الواجب كمثل المصباح الكهربائى المضىء فالحس الخاطىء يزعم أنّ الضوء المنبعث من هذا المصباح هو استمرار للضوء الأوّل، و يتصور أنّ المصباح إنّما يحتاج إلى المولّد الكهربائى في حدوث الضوء دون استمراره.

و الحال أنّ المصباح فاقد للإضاءة في مقام الذات محتاج في ضوئها إلى ذلك المولّد في كلّ لحظه، لأنّ الضوء المتألئى من المصباح إنّما هو استضاءه بعد استناره و استناره بعد استناره من المولّد الكهربائى.

فينطفئ المصباح إذا انقطع الاتصال بينه و بين المولّد، فالعالم يشبه هذا المصباح الكهربائى تماماً فهو لكونه فاقداً للوجود بالذات يحتاج إلى العلّة (الواجب الوجود) في حدوثه و بقائه، لأنّه يأخذ الوجود آنأ بعد آن و زماناً بعد زمان.

فإذا كان هذا حال الفاعل و ذاته، فكيف حال الفعل فالمحتاج إلى الواجب في كلّ آن، محتاج إليه في الفعل و الإيجاد، لأنّ الفعل رهن الذات و موقوف عليها، و الذات في كلّ آن رهن العلّة العليا و موقوفه عليها، فينتج أنّ الفعل رهن العلّة العليا و موقوف عليها.

الأمر بين الأمرين

كان الرأي السائد في المسألة أحد الرأيين، إما الجبر، وإما التفويض؛ وبذلك ضلّ القائلون إما في متاهات الجبر أو بوقوعهم في حبال الشرك.

ثم إنّ الداعى لاختيار أحد المذهبين هو أنّ القائلين بالجبر زعموا أنّ صيانته التوحيد في الخالقيه (لا خالق و لا مؤثر إلاّ الله سبحانه) رهن القول بالجبر، فلو قلنا بالاختيار يلزم أن يكون الإنسان خالقاً لفعله، جاعلاً لعمله و هو ينافى التوحيد الأفعالى الذى يعبر عنه بالتوحيد في الخالقيه.

كما أنّ القائلين بالتفويض زعموا أنّ صيانته عدله سبحانه و تنزيهه عن الظلم و التعدى، رهن القول بالتفويض و تصوير أنّ الإنسان فاعل مختار مستغن في فعله عن الواجب سبحانه بل محتاج في حدوثه إلى الله لا في بقائه فكيف في فعله؟

و على كلّ تقدير فالجبرى يعتقد بانقطاع فعل الإنسان عنه، و أنّه فعل الله تماماً من دون أن يكون له صله بالفاعل إلاّ كونه ظرفاً لفعل الخالق.

و القائل بالتفويض يعكس الأمر و يعتقد بانقطاع نسبه الفعل إلى الخالق، و كونه مخلوقاً للإنسان تماماً من دون أن يكون هناك صله بين فعله و خالق الكون. فالطائفة الأولى يحسبون أنّهم بالقول بالجبر يرفعون رايه التوحيد في الخالقيه، كما أنّ الطائفة الثانيه يزعمون أنّهم بالقول بالتفويض ينزهون الرب عن كلّ عيب و شين.

كان الرأيان سائدين و لكن أئمه أهل البيت ضربوا على وجه الرأيين و قالوا: إن موقف الإنسان بالنسبه إلى الله غير موقف الجبر المشوه لسمعته المذهب، و غير موقف التفويض المُلحق للإنسان بمكان الشرك، بل موقفه أمر واقع بين الأمرين.

إن صيانته التوحيد في الخالقيه ليس منوطاً بالقول بالجبر، أو صيانته عدله و قسطه ليس منحصرأً بالقول بالتفويض، بل يمكن الجمع بين الرأيين برأى ثالث، و هو أنّ الإنسان ذاته و فعله قائمان بذاته سبحانه، و بذلك لا يصح فصل فعل الإنسان عنه سبحانه لافتراض قيامهما و عامه العوالم بوجوده سبحانه.

و في الوقت نفسه أنّ فعله غير منقطع عنه، و ذلك لأنّ مشيئه الله تعلقت بنظام قائم على أسباب و مسببات، و صدور كلّ مسبب (فعل الإنسان) عن سببه و هو الإنسان، فلا يصح فصل المسبب عن سببه، فالنتيجه هو أنّ لفعل الإنسان صلّه بالله وصله بسببه، و هذا هو الأمر بين الأمرين.

نحن نعتقد بالتوحيد في الخالقيه الذي يعبر عنه بالتوحيد الأفعالي، و لكن لا بمعنى إنكار العلل و الأسباب و إنكار الروابط بين الظواهر الكونيه و نفى أى سبب ظليّ يعمل بإذنه سبحانه، فإنّ إلغاء الأسباب مخالف للضروره و الوجدان و الذكر الحكيم.

بل بمعنى أنّ العوالم الحسيّه و الغيبيه بذواتها و أفعالها قائمه به سبحانه، و كما أنّ تأثيرها و سببيتها بإذنه و مشيئته، فكلّ ظاهره كونه لها نسبه إلى أسبابها، كما أنّ لها نسبه إلى خالق أسبابها، فالغاء كلّ سبب و علّه، و نسبه الظاهره إلى ذاته سبحانه، غفله عن تقديره سبحانه لكلّ شيء سبباً، كما أنّ نسبه الفعل إلى السبب القريب و فصله عن الله سبحانه غفله عن واقع السبب و أنّه بوجوده و أثره قائم بالله سبحانه، فكيف يمكن فصل أثره عنه تعالى؟!!

و لأجل إيضاح الموضوع نقول: إن الأسباب الطبيعيه على أقسام:

١. سبب مؤثر- بإذن الله- فاقد للشعور.

٢. سبب مؤثر- بإذن الله- واجد للشعور، لكن فاقد للاختيار كحركة المرتعش.

٣. سبب مؤثر- بإذن الله- واجد للشعور و الاختيار كتحرريك الإنسان ليد.

فالحراره تصدر من النار بإذنه سبحانه بلا شعور.

و حركه يد المرتعش تصدر منه مع علم الفاعل بلا اختيار.

و الأفعال التي يُثاب بها الإنسان أو يعاقب و بها تناط سعادته و شقاؤه يوم القيامة تصدر منه عن علم و اختيار، كل ذلك بإذنه و مشيئته.

فلا- القول بالتوحيد الأفعالي (لا مؤثر و لا خالق إلا هو) يصادم الاختيار، لأن حصر الخالقيه المستقله بالله لا ينافي نسبه الخالقيه غير المستقله و غير النابعه من إذنه إلى الإنسان، و لا- القول بالاختيار يزاحم سلطانه و قدرته، فالفعل فعل الإنسان، لأنه السبب القريب و فى الوقت نفسه منسوب إليه سبحانه لكونه السبب البعيد (١) الذى أوجد الإنسان و أفاض عليه القدره و زوّده بالاختيار.

هذا بيان موجز لهذا القول الموروث من أئمه أهل البيت و استقبل المفكرّون من أهل السنّه هذه الفكره، كالإمام الرازى و الشيخ عبده فى رساله التوحيد، لمّا رأوا أنّ فى القول بالجبر الأشعري مضاعفات لا- تحتمل، و قد شاع ذلك القول بين المفكرّين المصرّيين لما تأثروا بالأفكار الغريبه المروّجه للحريه و الاختيار.

و تتجلى قيمه هذا المذهب ببيان برهانه العقلى أولاً، و تحليل ما يدلّ عليه من الذكر الحكيم ثانياً، و الأحاديث الصحيحه ثالثاً.

ص: ٨٩

(١- ١). قد استخدمنا «السبب البعيد» لأجل تقريب المطلب، و إلا فالواقع فوق ذلك.

١.نسبه الفعل إلى الله بالتسبيح و إلى العبد بالمباشره

إنَّ نسبة فعل العبد إلى الله بالتسبيح و إلى العبد بالمباشره، فإنَّ الله سبحانه وهب الوجود و الحياه و العلم و القدره لعباده و جعلها في اختيارهم، و إنَّ العبد هو الذي يصرف الموهوب في أى مورد شاء فَيُنسب الفعل إلى الله تعالى لكونه مفيض الأسباب، و إلى العبد لكونه هو الذي يصرفها في أى مورد شاء. و هناك مثال يبين حال النظريات الثلاث: الجبر، و التفويض، و الأمر بين الأمرين.

لو فرضنا شخصاً مرتعشاً اليد، فاقد القدره، فإذا ربط رجل بيده المرتعشه سيفاً قاطعاً و هو يعلم أنَّ السيف المشدود في يده سيقع على آخر و يُهلكه، فإذا وقع السيف و قتله، ينسب القتل إلى من ربط يده بالسيف، دون صاحب اليد الذي كان مسلوب القدره في حفظ يده.

و لو فرضنا أنَّ رجلاً أعطى سيفاً لمن يملك حركه يده و تنفيذ إرادته فقتل هو به رجلاً، فالأمر على العكس، فالقتل ينسب إلى المباشر دون من أعطى.

و لكن لو فرضنا شخصاً مشلول اليد (لا- مرتعشها) غير قادر على الحركه إلاَّ بإيصال رجل آخر التيار الكهربائي إليه ليعت في عضلاته قوه و نشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائي بيد الرجل بحيث لو رفع يده في آنٍ، انقطعت القوه عن جسم هذا الشخص في الحال و أصبح عاجزاً. فلو أوصل الرجل تلك القوه إلى جسم هذا الشخص، فذهب باختياره و قتل إنساناً، و الرجل يعلم بما فعله، ففي مثل ذلك يستند الفعل إلى كلٍّ منهما، أمّا إلى المباشر فلأنَّه قد فعل باختياره و إعمال قدرته، و أمّا إلى الموصل فلأنَّه أقدره و أعطاه التمكّن، حتّى في حال الفعل و الاشتغال بالقتل، كان متمكناً من قطع القوه عنه في كلِّ آنٍ شاء و أراد.

فالجبرى يمثّل فعل العبد بالنسبه إلى الله تعالى كالمثال الأول، حيث إنّ اليد المرتعشه فاقده للاختيار و مضطره إلى الإهلاك.

كما أنّ التفويضى يمثّل نسبه فعله إليه كالمثال الثانى، فهو يصور أنّ العبد يحتاج إلى إفاضه القدره و الحياه منه سبحانه حدوداً لا بقاءً و العله الأولى كافيه فى بقاء القدره فيه إلى نهايه المطاف، كما أنّه كان الأمر فى المثال كذلك، فكان الإنسان محتاجاً إلى رجل آخر فى أخذ السيف، و بعد الحصول عليه انقطعت حاجته إلى المعطى.

و القائل بالأمر بين الأمرين يصور النسبه كالمثال الثالث، فالإنسان فى كلّ حال يحتاج إلى إفاضه القوه و الحياه منه إليه بحيث لو قُطع الفيض فى آن واحد بطلت الحياه و القدره، فهو حين الفعل يفعل بقوه مفاضه منه و حياه كذلك من غير فرق بين الحدوث و البقاء.

و الحاصل إنّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعتين، إحداهما: نسبه إلى فاعله بالمباشره باعتبار صدوره منه باختياره و إعمال قدرته؛ و ثانيتهما: نسبه إلى الله تعالى باعتبار أنّه معطى الحياه و القدره فى كلّ آن و بصوره مستمره حتى فى آن اشتغاله بالعمل.

(١)

و هناك مثال آخر ذكره شيخنا المفيد، فقال:

نفترض أنّ مولى من الموالى العرفيين يختار عبداً من عبيده و يزوجه إحدى فتياته ثمّ يقطع له قطيعه و يخصه بدار و أثاث و غير ذلك ممّا يحتاج إليه الإنسان فى حياته إلى حين محدود و لأجل مسّى.

فإن قلنا إنّ المولى و إن أعطى لعبده ما أعطى و ملكه ما ملك، لكنّه لا

ص: ٩١

يملك، و أين العبد من الملك؟ كان ذلك قول المجبره.

و إن قلنا: إنّ المولى بإعطائه المال لعبده و تمليكه، جعله مالكاً و انزل هو عن المالكيه و كان المالك العبد، كان ذلك قول المعتزله.

و لو جمعنا بين الملكين بحفظ المرتبتين، و قلنا: إنّ المولى مقامه في المولويه، و للعبد مقامه في الرقيه، و أنّ العبد يملك في ملك المولى، فالمولى مالك في حين أنّ العبد مالك، فهنا ملك على ملك.

كان ذلك القول الحق الذي رآه أهل البيت عليهم السلام و قام عليه البرهان. (١)

و في بعض الروايات إشارات واضحة إلى الأمر بين الأمرين.

روى الصدوق في توحيده عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال: «قال الله عزّ و جلّ: يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، و بإرادتي كنت أنت الذي تريد لنفسك ما تريد». (٢)

ترى أنّه يجعل مشيئه العبد و إرادته مشيئه الله سبحانه و إرادته، و لا- يعرّفهما مفصولتين عن الله سبحانه، بل الإراده في نفس الانتساب إلى العبد، لها نسبة إلى الله سبحانه.

٢. الأمر بين الأمرين في الكتاب العزيز

إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين في فعل العبد: نسبة إلى الله سبحانه و نسبة إلى العبد من دون أن تزاحم إحدى النسبتين، النسبة الأخرى، فقد قرره الكتاب العزيز ببيانات مختلفه:

ص: ٩٢

١- (١). الميزان: ١٠٠/١. [١]

٢- (٢). التوحيد: ٣٤٠، باب المشيئه و الإراده، الحديث ١٠.

١. أنه ربما ينسب الفعل إلى العبد و في الوقت نفسه يسلبه عنه و ينسبه إلى الله سبحانه، يقول: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَ يُبَلِّغِي الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ». ١

و لا يصحّ هذا الإيجاب «إِذْ رَمَيْتَ» في عين السلب «وَ مَا رَمَيْتَ» إلا على الوجه الذي ذكرنا، و هذا يعرب عن أنّ للفعل نسبتين و ليست نسبته إلى العبد، كلّ حقيقته و واقعه، و إلا لم تصح نسبته إلى الله، كما أنّ نسبته إلى الله ليست خالصة (و إن كان قائماً به تماماً) بل لوجود العبد و إرادته تأثير في طوء عناوين عليه.

٢. قال سبحانه: «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَخْزِيهِمْ وَ يُنْصِرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ». ٢

فالظاهر أنّ المراد من التعذيب هو القتل، لأنّ التعذيب الصادر من الله تعالى بأيدي المؤمنين ليس إلا ذاك، لا العذاب البرزخي و لا الأخرى فأنهما راجعان إلى الله سبحانه دون المؤمنين، و على ذلك فقد نسب فعل واحد (التعذيب) إلى المؤمنين و خالقهم و لا تصح هاتان النسبتان إلا على هذا المنهج، و إلا ففى منهج الجبر لا تصح النسبه إلا إليه سبحانه. و فى منهج التفويض على العكس، و المنهج الذي يصحّ كلتا النسبتين هو منهج الأمر بين الأمرين.

٣. الأمر بين الأمرين في الروايات

لقد تضافرت الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام إلى فعل الإنسان فيما يثاب به و يعاقب عليه، أمر بين الأمرين، و قد جمع الصدوق القسم الأوفر من الروايات

فى توحيدہ، و العلامہ المجلسى فى بحارہ، و نحن نذكر روايه واحده ذكرها صاحب «تحف العقول» و هى مأخوذه عن رساله كتبها الإمام الهادى عليه السلام فى نفى الجبر و التفويض، و مما جاء فيها:

فأما الجبر الذى يلزم من دان به، فهو قول من زعم انّ الله عزّ و جلّ أجبر العباد على المعاصى و عاقبهم عليها، و من قال بهذا القول فقد ظلم الله فى حكمه و كذبه و ردّ عليه قوله: «و لا يظلم ربك أحداً» ١ و قوله: «ذلك بما قدّمت يداك و أنّ الله ليس بظلام للعبيد» ٢ و قوله:

«إنّ الله لا يظلم الناس شيئاً و لكنّ الناس أنفسهم يظلمون» ٣ فمن زعم أنّه مجبر على المعاصى، فقد أحال بذنبه على الله، و قد ظلمه فى عقوبته، و من ظلم الله فقد كذب كتابه، و من كذب كتابه فقد لزمه الكفر بإجماع الأئمة.

و من زعم انّ الله تعالى فوّض أمره و نهيه إلى عباده فقد أثبت عليه العجز.

لكن نقول: إنّ الله عزّ و جلّ خلق الخلق بقدرته، و ملكهم استطاعه تعبّدهم بها، فأمرهم و نهاهم بما أراد، و هذا، هو القول بين القولين ليس بجبر و لا تفويض.

تمّ الكلام فى مسأله الجبر و التفويض و الأمر بين الأمرين

صبيحه يوم الأحد فى السادس و العشرين

من ربيع الثانى من شهور عام ١٤٢٣هـ

جعفر السبحانى

قم- مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

ص: ٩٤

٣ نظريه الكسب عند الأشاعره

إشاره

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على سيد المرسلين و آله الطاهرين و أصحابه المنتجبين.

أما بعد، فهذه رساله موجزه وضعتُها لتبيين معالم نظريه الكسب التي تبناها الإمام الأشعري و أشاعها في الأوساط العلميه.

و حقيقه تلك النظرية ترجع إلى أنّ الله هو الخالق و العبد هو الكاسب، و أنّ الخلق و الإيجاد في أفعال الإنسان من الله سبحانه، و الكسب و الاكتساب من العبد، فالثواب و العقاب لأجل الكسب.

و لَمّا كان القول بنظرية الكسب نابعاً من القول بالتوحيد في الخالقيه و حصرها في الله سبحانه بالمعنى الذي اختاره أهل الحديث، يجب تبين نظريتهم في هذا الأصل أولاً، ثمّ تبين نظريه الكسب التي تبناها الأشعري و غيره لدفع و صمه الجبر عن أفعال العباد ثانياً، و إيضاح المراحل التي مرّت على النظرية عبر قرون ثالثاً.

فتبيين الحقّ في عامّه جوانب الموضوع يأتي ضمن فصول:

نظريه الكسب عند الأشاعره

إنَّ من الأصول المسلَّمة عند أهل الحديث (١)-و تبعهم الإمام الأشعري- أنَّ أفعال العباد مخلوقه لله سبحانه و ليس للإنسان أيُّ دور في إيجاد أفعاله و إنشائها، بل كلُّ ما في الكون من الجواهر و الأعراض مخلوق لله سبحانه بالمباشره، و ليس بينه سبحانه و عالم الكون أيُّ واسطه في الإيجاد و الإفاضه حتَّى على نحو الظليّه و التبعية و بإذن الله سبحانه.

و بعبارة أخرى: ليس في صفحه الوجود مؤثّر أصلي و تبعي، ذاتي و ظليّ إلاّ الله سبحانه، و هو تعالى اسمه، قائم مكان عامّه العلل التي تتصوّرها الفلاسفه و المتكلّمون و أخصُّ بالذكر علماء الطبيعه، عللاً مؤثّره و لو بإذنه تعالى و لا يشدُّ منه فعل الإنسان فهو مخلوق لله سبحانه، خلقاً مباشرياً و يعبر عنه ب«خلق الأعمال» أو «خلق الأفعال».

قد انتقل الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ) من الاعتزال-بعد ما قضى أربعه عقود من عمره فيه- إلى منهج أهل السنّه و بالأخص منهج الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ)، و قد دخل جامع البصره

ص: ٩٦

(١- ١). سيوافيك أنّه من الأصول المسلَّمة عند الجميع سوى المعتزله و إنّما الاختلاف بين الإماميه و الأشاعره في التفسير.

و ارتقى كرسياً و نادى بأعلى صوته أيها الناس: من عرفنى فقد عرفنى و من لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى، أنا فلان بن فلان؛ كنت أقول بخلق القرآن، و أنّ الله لا تراه الأبصار، و أنّ أفعال الشر أنا أفعالها؛ و أنا تائب مقلع، معتقد للرد على المعتزله مخرج لفضائحهم و معانيهم. (١)

و لأجل إيقاف القارئ الكريم على حقيقه التوحيد فى الخالقيه بالمعنى -الذى تبناه الإمام أحمد و بعده الإمام الأشعرى، نأتى ببعض نصوصهم.

١. قال الشيخ الأشعرى فى الباب الثانى من كتاب «الإبانه»:

إنّه لا -خالق إلا الله، و إنّ أعمال العبد مخلوقه لله و مقدوره كما قال: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» ٢. و أنّ العباد لا يقدرّون أن يخلقوا شيئاً و هم يُخْلَقُونَ، كما قال سبحانه: «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ» ٣. ٤

٢. و قال فى «مقالات الإسلاميين» عند نقل عقائد أهل الحديث و أهل السنّه: و اقروا: أنّه لا خالق إلا الله، و أنّ سيئات العباد يخلقها الله، و أنّ أعمال العباد يخلقها الله عزّ و جلّ، و أنّ العباد لا يقدرّون أن يخلقوا منها شيئاً. (٢)

٣. و قال فى «اللمع»: إنّ قال قائل: لم زعمتم أنّ أكساب العباد مخلوقه لله تعالى؟ قيل له: قلنا ذلك لأنّ الله تعالى قال: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» و قال: «جزاء بما كانوا يعمّلون»، فلما كان الجزاء واقعاً على أعمالهم كان الخالق لأعمالهم. (٣)

ص: ٩٧

١- ١. وفيات الأعيان: ٢٨٥/٣، [١] فهرست ابن النديم: ٢٥٧. [٢]

١- ٢. مقالات الإسلاميين: ٣٢١/١. [٣]

١- ٣. اللمع: ٦٩. [٤]

و ترى لِتَمَدِّه هذه العبارات فى غير واحد من الرسائل التى أَلَفَتْ لبيان عقيدته أهل الحديث و الأشاعره-التى اشتُقَّت من أهل الحديث-ننقل منها ما يتعلَّق بالمتأخرين منهم.

٤. قال السيد الشريف الجرجانى فى «شرح المواقف»: إنَّ أفعال العباد الاختياريه، واقعته بقدره الله سبحانه وحدها و ليس لقدرتهم تأثير فيها، و الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد فى العبد قدره و اختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فىكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً و إحداثاً و مكسوباً للعبد، و المراد بكسبه إيّاه، مقارنته لقدرته و إرادته من غير أن يكون هناك من تأثير و مدخل فى وجوده، سوى كونه محلاً له، و هذا مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري. (١)

٥. و قال الزبيدى فى «إتحاف الساده»: إنَّ الإله، هو الذى لا-يُمانعه شىء، و إنَّ نسبه الأشياء إليه على السويّه، و بهذا بطل قول المجوس و كلِّ من أثبت مؤثراً غير الله من علّه أو طبع أو ملك أو إنس أو جن-و لذلك-لم يتوقف علماء ما وراء النهر فى تكفير المعتزله حيث جعلوا التأثير للإنسان. (٢)

و لعلَّ هذا المقدار من النصوص يكفى فيما هو المقصود (و ما أبعد بينه و بين ما يمرّ عليك من ابن تيميه من أن أكثر أهل السنّه يعترفون بالعلل الطبيعيه).

و حاصل تلك العقيدته هو إنكار الأسباب و المسببات فى صحيفه الوجود عامّه، فليس هنا إلاّ خالق واحد هو الله سبحانه و ما سواه مخلوق، و ليس بين الخالق و عامّه المخلوقات أى سبب تبعى أو علّه يؤثر بإذنه سبحانه.

ص: ٩٨

١-١. شرح المواقف: ١٤٦/٨.

٢-٢. إتحاف الساده: ١٣٥/٢ [١]

و على ضوء هذا التفسير: أنكروا العليّة و المعلوليه و التأثير و التأثير بين الموجودات الإمكانيه، فرعموا أنّ آثار الظواهر الطبيعيه كلّها مفاضه منه سبحانه من دون أن يكون هناك رابطه بين الظاهره الماديه و آثارها، فعلى مذهبهم «النار حارّه» بمعنى أنّه جرت سنّه الله على إيجاد الحراره عند وجود النار مباشره من دون أن تكون هناك علقه بين النار و حرارتها، و الشمس و إضاءتها، و القمر و إنارتها، بل الله سبحانه جرت عادته على إيجاد الضوء و النور مباشره عقيب وجود الشمس و القمر دون أن يكون هناك نظام و قانون تكويني باسم العليّة و المعلوليه، و على ذلك فليس فى صفحه الوجود إلّا علّه واحده، و مؤثر واحد، يؤثّر بقدرته و سلطانه فى كلّ الأشياء من دون أن يُعمل سبحانه قدرته و يظهر سلطانه عن طريق إيجاد الأسباب و المؤثرات، بل هو بنفسه شخصياً قائم مقام جميع ما يُتصور من العلل و الأسباب التى كشف عنها العلم طيله قرون.

و قد سادت هذه الفكره على شرائح واسعه من العلماء و المفكرين طيله عصور متماديه، فيقولون: «جرت عادته الله على خلق هذا بعد ذلك» أى خلق الحراره بعد النار و البروده بعد الماء، و قد بلغ إصرارهم على إنكار أصل العليّة حدّاً كفّروا من يتفوّه بالعليّة أو مقتضى الطبيعه - كما نقله الزبيدي - .

و هذا هو الأزهر كان يُدرس فيها قول الناظم: و من يقل بالطبع أو بالعلّه فذاك كفر عند أهل الملّه

نعم ظهر فى الآونه الأخيره مفكّرون آثروا اتّباع الحقّ على تقليد الأئمّه و أصحروا بالحقيقه كما تأتى أسماؤهم و نصوصهم فانتظر.

(١)

اتفق أهل القبله-إلا من شدّد كالمعتزله-على التوحيد فى الخالقيه و أنّه لا خالق إلاّ الله سبحانه، و قد قامت الإماميه منهم بتفسيره بوجه لا ينافى القول بنظام الأسباب و المسببات و العلل الطبيعيه و معاليلها، و إليك حاصل نظريتهم.

إنّ الخالقيه المستقلّه النابعه من الذات، غير المعتمده على شىء منحصره بالله سبحانه و لا يشاركه فيها شىء، و أمّا غيره سبحانه فإنّما يقوم بأمر الخلق و الإيجاد بإذن منه و تسيب، و يعدّ الكلّ جنوداً لله سبحانه، يعملون بتمكين منه لهم. و يظهر هذا المعنى من ملاحظه الأمور التاليه:

الأوّل: لا- يشك المتدبّر فى الذكر الحكيم فى أنّه كثيراً ما يُسند آثاراً إلى الموضوعات الخارجيه و الأشياء الواقعه فى دار الماده، كالسما و كواكبها و نجومها و الأرض و جبالها و بحارها و براريها و عناصرها و معادنّها و السحاب و الرعد و البرق و الصواعق و الماء و الأعشاب و الأشجار و الحيوان و الإنسان إلى غير ذلك من

ص: ١٠٠

١ - ١). قلنا «عند الإماميه» و لم نقل عند العدله، لأنّ هذا التفسير يختصّ بهم و أمّا المعتزله الذين يُعدّون من العدله فقد أنكروا هذا الأصل، لأجل الصيانه بعدله سبحانه زاعمين أنّ القول بهذا الأصل يضاد أصل العدل، غافلين عن أنّ المضاد هو التفسير الأشعري، لا الإمامي. و قد فضّلنا الكلام فى ذلك فى محاضراتنا: «الإلهيات» فلاحظ.

الموضوعات الواردة فى القرآن الكريم. فمن أنكر إسناد القرآن آثار تلك الأشياء إلى أنفسها فإنما أنكره باللسان، و قلبه مطمئن بخلافه، و سيوافيك فى الفصل الثالث شىء من الآيات الناصه على ذلك.

الثانى: إن القرآن يُسند إلى الإنسان أفعالاً لا يقوم بها إلا هو، و لا يصح إسنادها إلى الله سبحانه بلا واسطه، كأكله و شربه و مشيه و قعوده و نكاحه و نموه و فهمه و شعوره و سروره و صلواته و صيامه، فهذه أفعال قائمه بالإنسان مستنده إليه، فهو الذى يأكل و يشرب و ينمو و يفهم و يصلّى و يصوم و هو سبحانه منزّه عن هذه الأفعال.

الثالث: إن الله سبحانه أمر الإنسان بالطاعة أمر إلزام، و نهاه عن المعصيه نهى تحريم، فيجزيه بالطاعة، و يعاقبه بالمعصيه. فلو لم يكن للإنسان دور فى ذلك المجال، و تأثير فى الطاعة و العصيان فما هى الغايه من الأمر و النهى، و ما معنى الجزاء و العقوبه؟!

و هذه الأمور الثلاثه إذا قارنها الباحث إلى قوله سبحانه: «قُلِ اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» ١ الذى يدل على بسط فاعليته و عليته على كل شىء، يستنتج منها أنّ النظام الإمكانى على اختلاف هويّاته و أنواعه، فَعَال و مؤثر فى آثاره، لكن بتقديره سبحانه و مشيئته و إذنه و هو القائل جلّ و علا «الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» ٢ و قال تعالى: «وَ الَّذِي قَدَّرَ فَهْدَى» ٣ و أنّ مظاهر الكون و أعمالها و آثارها و حركاتها و سكناتها تنتهى إلى قضائه و تقديره و هدايته و إجراءاته نظام الأسباب و المسببات فى صحيفه الكون.

فعلى هذا فالأشياء فى جواهرها و ذواتها و حدود وجودها و خصوصياتها تنتهى

إلى الخلقه الإلهيه، كما أنّ أفعالها التي تصدر عنها في ظل تلك الخصوصيات تنتهي إليها أيضاً و ليس العالم و مجموع الكون إلا مجموعته متوحدته يتصل بعضها ببعض و يتلاءم بعضها مع بعض، و يؤثر بعضها في بعض، و الله سبحانه وراء هذا النظام و معه و بعده و لا خالق و لا مدبر حقيقه و بالأصالة إلا هو كما لا حول و لا قوه إلا بالله.

و بعبارة أخرى: إنّ التدبر في الآيات الواردة في التوحيد في الخالقيه إذا فسّرت على نحو التفسير الموضوعي (1). يثبت أنّ آثار الموجودات الإمكانية آثار لها، و في الوقت نفسه تنتهي الأسباب إلى الله سبحانه. فجميع هذه الأسباب و المسببات يرتبط بعضها ببعض و يؤثر بعضها في بعض، و في الوقت نفسه مرتبطه بالله سبحانه و إليه ينتهي النظام الإمكانى و العلل و المعاليل.

و ليس السبب منقطعاً عن الله، و في الوقت نفسه ليس المسبب فعلاً مباشراً له سبحانه فبذلك يجمع بين القول بحصر الخالقيه في الله سبحانه، و القول بنظام العلل و المعاليل المنتهيه إليه و القائمه به، فالخالقيه المستقله التابعه من الذات، منحصره بالله سبحانه، و الخالقيه الظليه و التبعية، التابعه من قدرته سبحانه من خصائص النظام الإمكانى و لنعم قال القائل «الفعل فعل الله و هو فعلنا».

و باختصار: إنّ العوالم الممكنه من عاليها إلى سافلها متساويه النسبه إلى قدرته سبحانه، فالجليل و الحقيق، و الثقيل و الخفيف عنده سواسيه، لكن ليس معنى الاستواء هو قيامه تعالى بكلّ شىء مباشره، و خلع التأثير عن الأسباب و العلل، بل يعنى أنّ الله سبحانه يُظهر قدرته و سلطانه عن طريق خلق الأسباب،

ص: ١٠٢

١-١). نريد من التفسير الموضوعى هو جمع الآيات الواردة فى أى موضوع من الموضوعات و استنتاج بعض الآيات ببعض و الخروج بنتيجه واحده، هى حصيله عامه الآيات. و قد ألفنا موسوعه قرآنيه على هذا الغرار و أسميناهاب «مفاهيم القرآن» انتشرت فى عشره أجزاء.

و بعث العلل نحو المسببات و المعاليل، و الكلّ مخلوق له، و مظاهر قدرته و حوله، و لا حول و لا قوه إلا بالله.

فالأشعري، خلع الأسباب و العلل - و هي جنود الله سبحانه - عن مقام التأثير و الإيجاد، كما أنّ المعتزلي (١) عزل سلطانه عن ملكه و جعل بعضاً منه في سلطان غيره، أعنى: فعل العبد في سلطانه.

و الحقّ الذي عليه البرهان و يصدّقه الكتاب هو كون الفعل موجوداً بقدرتين، لكن لا - بقدرتين متساويتين، و لا بمعنى علّتين تامّتين، بل بمعنى كون الثانيه من مظاهر القدره الأولى و شئونها و جنودها: «و ما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ» ٢ و قد جرت سنّه الله تعالى على خلق الأشياء بأسبابها، فجعل لكلّ شيء سبباً، و للسبب سبباً، إلى أن ينتهي إليه سبحانه، و المجموع من الأسباب الطويله علّه واحده تامّه كافيه لإيجاد الفعل، و التفصيل يطلب من محله، و نكتفي في المقام بكلمه عن الإمام الصادق عليه السلام: «أبى الله أن يجرى الأشياء إلاّ بأسباب، فجعل لكلّ شيء سبباً و جعل لكلّ سبب شرحاً». (٢)

و بهذه النظرية - أي نظريه كون العالم مخلوقاً على النظام السببي و المسببي و أنّ فيه فواعل اضطراريه كما أنّ فيه فواعل اختياريه - تتناسق الأمور الثلاثه الماضيه و تتوحد نتائجها، و هذا بخلاف ما قلنا بالنظريه الأولى فإنّها توجب التضاد بين الأمور الثلاثه المسلمه الماضيه.

ص: ١٠٣

١ - ١. أنّ المعتزله، أنكرت صله أفعال الإنسان بالله سبحانه، لغايه حفظ عدله و تنزيهه من الظلم و العمل السيئ، و زعمت أنّ وجود الإنسان مخلوق لله و فعله مخلوق لنفس الإنسان فقط، فأخرجت أفعال العباد عن سلطان الله تبارك و تعالى، و نعم ما قال الإمام الكاظم عليه السلام: «مساكين القدره أرادوا أن يصفوا الله بعدله، فأخرجوه عن سلطانه».

٢ - ٣. الكافي: ١/١٨٣، باب معرفه الإمام، الحديث ٧. [١]

إشارة

التوحيد فى الخالقفة عند الأشعرى

و مضاعفاته

قد تقدم ان المسلمين إلاً من شذّب تبعاً للذكر الحكيم و البراهين العقلية اتفقوا على حصر الخالقفة فى الله سبحانه و عدّوه من مراتب التوحيد و لا يصحّ الحصر و لا ينسجم مع سائر الأصول إلا إذا فسر على النحو الذى مرّ آنفاً، فالقول بهذا الحصر -على ما فسرنا- لا ينافى الإيمان بالعلل و الأسباب الطولية و النظام السائد على العالم من العلية و المعلوليه، المنتهى إلى الله سبحانه.

غير ان الإمام الأشعرى و من تبعه أخذوا بظواهر بعض الآيات فأنكروا أصل التأثير حتّى الظلى و التبعى فى غيره سبحانه و لم يعترفوا إلا بعله واحده و هى الله سبحانه، القائم مكان عامه العلل، فجعلوا الظواهر كلّها مخلوقه لله بالمباشرة و بلا توسط سبب و كأنّ من أنكر ذلك التفسير فقد أنكر التوحيد فى الخالقفة، غير ان التوحيد فى الخالقفة صحيح، و التفسير المذكور له مردود من جهات نشير إلى بعضها.

الأولى: نصريح القرآن بتأثير العلل الطبيعية

إنّ القرآن الكريم يصرح بوضوح كامل بتأثير بعض الأشياء فى بعض

ص: ١٠٤

و يكشف عن نظام سائد على العالم نظاماً علياً و معلولياً، سببياً و مسببياً، و نحن نذكر فى المقام بعض الآيات:

١. «و فى الأرضِ قطعٌ متجاوراتٌ و جَنَاتٌ منْ أَعْنَابٍ و زُرُوعٌ و نَخِيلٌ صِهْنَوَانٌ و غَيْرُ صِهْنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ و نُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فى الأَكْلِ إِنَّ فى ذَلِكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ». ١

و جملة «يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ» كاشفه عن دور الماء و أثره فى إنبات النباتات و نمو الأشجار، و مع ذلك يُفضل بعض الثمار على بعض.

و أوضح دليل على ذلك قوله تعالى فى الآيتين التاليتين:

٢. «و أنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ». ٢

٣. «أَ و لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ و أَنْفُسُهُمْ أَ فَلَا يُبْصِرُونَ». ٣

فى هاتين الآيتين يصرح الكتاب العزيز-بجلاء-بتأثير الماء فى الزرع، إذ أن «الباء» تفيد السببية-كما نعلم-.

٤. «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِى سَحَاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّاماً فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ و يُنَزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ و يَصْرِفُهُ عَنِ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ». ٤

فى هذه الآية نرى-لو أمعنا النظر-كيف بين القرآن الكريم المقدمات الطبيعى لنزول المطر و الثلج من السماء من قبل أن يعرفها العلم الحديث و يطالع

عليها بالوسائل التي يستخدمها لدراسة الظواهر الطبيعية و اكتشاف عللها و مقدماتها.

فقبل أن يتوصل العلم الحديث إلى معرفه ذلك-بزمّن طويل-سبق القرآن إلى بيان تلك المقدمات في عبارات هي:

١.يزجى (يحرك) سحاباً.

٢.ثم يؤلف (و يركب) بينه.

٣.ثم يجعله ركاماً (أى كتله متراكمه متكاثفه).

فينسب هذه المراحل إلى الله تعالى.ثم يقول:

٤.فترى الودق (أى المطر) يخرج من خلاله.

٥.يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار.

و هكذا يصرح الله سبحانه بتأثير الأسباب و العلل الطبيعيه في المرحلتين الأخيرتين،غايه ما هنالك أنّ تأثير هذه العلل و الأسباب بإذن الله و مشيئته بحيث إذا لم يشأ هو سبحانه لتعطلت هذه العلل عن التأثير.

٥. «اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَيَبْسِطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَ يَجْعَلُهُ كَسِيفاً فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ». ١

و أيه جمله أوضح من قوله: «فَتُثِيرُ سَحَاباً» أى الرياح،فالرياح في نظر القرآن هي التي تثير السحاب و تسوقه من جانب إلى جانب آخر.

إنّ الإمعان في عبارات هذه الآيه يهدينا إلى نظريه القرآن و رأيه الصريح حول «تأثير العلل الطبيعيه بإذن الله».

ففي هذه الجمل جاء التصريح:

١. بتأثير الرياح في نزول المطر.

٢. وتأثير الرياح في تحريك السحب.

٣. كما جاء التصريح بانتساب تبسيط السحاب في السماء.

٤. ثم تجمعه-فيما بعد-على شكل قطع متراكمه إلى الله سبحانه.

٥. ثم نزول المطر بعد هذه التفاعلات و المقدمات.

فإذا ينسب القرآن هذين الأمرين الثالث و الرابع إلى الله و أنه (هو) يبسط السحاب في السماء و(هو) الذي يجعله كسفاً، فإنما يقصد-من وراء ذلك-التنبيه إلى مسأله «التوحيد الأفعالى» الذى يعبر عنه بالتوحيد فى الخالقيه، و فى الوقت نفسه «لا منافاه بين هذه النسبه و القول بتأثير العلل الطبيعیه فى بسط السحب فجمعها.

على أن الآيات-التي تؤكد على دور العلل الطبيعیه و تأثيرها المباشر و تعتبر العالم مجموعته من الأسباب للمسببات التي تعمل بإرادته الله و إذنه، و تكون فاعليتها فرعاً من فاعليته سبحانه-أكثر من أن ينقل فى المقام، و فيما ذكرنا من الآيات كفايه لمن تدبر.

الثانيه: انتفاء الغايه من إيجاد القدره فى الإنسان

إذا صح تقسيم الفاعل إلى فاعل قادر مختار، يتوصل إلى مقاصده بالمشيئه و أعمال القدره؛ و فاعل مضطر، يقع مصدراً للآثار، من دون إرادته و اعمال القدره، فالإنسان من مصاديق القسم الأول بل من أفضل مصاديقه، فهو يصدر عن فكر و رويه و ميل و اشتياق، و عزم و جزم، و أعمال للقدره التي وهبها الله سبحانه له، و هذا شىء يدركه وجدان كل إنسان حرّ التفكير و لا يبطله أى دليل و برهان حتى

أنَّ الشيخ الأشعري استدللَّ على كون الإنسان مختاراً في فعله، بالفرق بين الحركتين: الاكتسابيه و الاضطراريه فقال: فإذا كانت حركه المرتعش من الفالج و المرتعد من الحمى حركه اضطراريه، و إذا كانت الحركه الأخرى بخلاف هذا الوصف لم يكن اضطراراً، لأنَّ الإنسان في ذهابه و مجيئه، و إقباله و إدباره بخلاف المرتعش من الفالج و المرتعد من الحمى، يعلم الإنسان التفرقه بين الحالين من نفسه و غيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك. (١)

فإذا كان هذا حال الإنسان و هذه مواهبه و عطاياه، فما هو الغايه من خلق القدره في الإنسان التي لا دور لها في الإنشاء و الإيجاد، سوى حديث المقارنه، مقارنه القدره مع الحادثه من دون أن يكون بين قدره العبد و فعله أى صله.

إنَّ إبعاد قدره العبد عن التأثير في مصير الإنسان، يضادَّ وجدانَ كلِّ فاعل، أولاً، و يُضفى على تزويد الإنسان بها، شأن اللغويه ثانياً، و يُعرَّف خالق القدره لاعباً ثالثاً، قال سبحانه: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ». ٢

إنَّ التوحيد في الخالقيه، من المعارف العليا القرآنيه و التي لم يصل إليها حتى الأوحدي من الفلاسفه إلا عن طريق التدبّر في آيات الذكر الحكيم، و من خالفه من المعتزله فإنَّما خالفه بزعم أنه يخالف عدله و تنزيهه سبحانه غير أن الذي يخالف عدله، و يضاد تنزيهه، هو حصر الخالقيه بالمعنى الذي تبناه أهل الحديث و الأشاعره، فإنَّه يضاد كونه حكيماً، عادلاً، نزيهاً عن اللغو و اللعب حيث خلق في الإنسان القدره التي لا دور لها في حياته في عاجله و آجله، و أمَّا تفسيره على النهج الذي عرفت و قد سار عليه أئمه أهل البيت فهو يدعم كونه سبحانه حكيماً، عادلاً، نزيهاً من اللغو و العبث. و كم من عائب قولاً صحيحاً و آفته من الفهم السقيم

ص: ١٠٨

إنّ العقلاء قاطبه-حتى أهل الحديث و الأشاعره-يرى الإنسان مسئولاً عن فعله و عمله، و ليس المحسن و المسىء عندهم سواسيه، بل يُثاب الأول، و يُعاقب الثاني، كلّ، وفق عمله، و مدى مسئوليته، و هذا فرع أن يكون للفاعل دور فى فعله، و عمله، و لو أصاب رأسه حجر فأدماه، فيحمل مسئوليه الإدماء على عاتق الرامى، دون الحجر، و ذلك لأنّ له شعوراً و اراده، دون الآخر، و على ضوء ذلك يصف الذكر الحكيم بأنّ الإنسان مسئول عن عمله و يقول: «وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» ١ بل يعد أدواه المعرفه أيضاً، مسئوله و يقول «إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصِيرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُلاً» ٢، و ذلك لأنّها بيد الإنسان، أداه طيعه يستخدمها كيف ما شاء.

فإذا كان هذا لسانَ العقل و العقلاء و صريحَ الذكر الحكيم فلو كانت أفعاله و أعماله، مخلوقه لله، على نحو تفقد صلتها بالإنسان، فما معنى كونه مسئولاً عن عمل، قام به غيره، أو مجزياً بفعل غيره، و ليس لجسمه أو روحه دور، سوى كونه ظرفاً و وعاءً لفعل الغير يخلقه فيه.

إذ كيف يثاب أو يعاقب على ما ليس له فيه شأن؟! و كيف يكون معاقباً و قد جنى غيره وفق قول القائل: غيرى جنى و أنا المعاقبُ فيكم فكأننى سبّابه المتندم

إنّ هذه التوالى الفاسده التى يدركها كلّ إنسان واع و وجدان حرّ دفعت الشيخ الأشعرى، و من لفّ لفّه إلى الخروج عن هذا المأزق باختراع «نظريه

الكسب» حتى يتخلصوا مِمَّا يترتب على خلق الأعمال من التوالى الفاسده فإذا قيل لهم كيف يُثاب المرء أو يُعاقب على عمل لم يوجد هو؟ و كيف يتفق هذا مع ما هو مقرر فى عداله الله و حكمته فى تكليف خلقه؟

أجابوا: إنَّ العباد و إن لم يكونوا خالقين لأعمالهم لكنهم كاسبون لها، و هذا الكسب هو مناط التكليف و مدار الثواب و العقاب و به يتحقق عدل الله و حكمته فيما شرع للمكلفين.

قالوا: إنَّ هنا نصوصاً تثبت بأنَّه لا- خالق إلا هو، كقوله «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» ١ ، «هَيْلٌ مِّنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَزُرُّكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» ٢ إلى غير ذلك.

و بجانب هذا توجد نصوص، تنسب أعمال العباد إليهم، و تُعلق رضوان الله للمحسنين منهم و تعلق غضبه للمسيئين منهم و يقول: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا» ٣ ، «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» ٤ إلى غير ذلك من الآيات.

فحملوا النصوص الأولى على الخلق، و حملوا الثانيه على الكسب جمعاً بين الأدله، فإذا قيل ما هذا الكسب؟ و ما يراد به؟ و هل هو أيضاً موجود أو معدوم؟ فمالوا يميناً و يساراً حتى يأتوا به تفسيراً معقولاً مع أنَّه مضت على النظرية قرون عشره لكنَّها بقيت فى محاق الإبهام، بل دخلت أخيراً فى مدحرة الإنكار، و هذا هو الذى ندرسه فى الفصول المقبله بعد مقدّمه موجزه.

نظريه الكسب بين

التفسير، والتكامل، والإبطال

قد تعرفت على أنّ القول بالتوحيد فى الخالقيه-الذى يعبر عنه اليوم بعموم القدره و الإراده-بنحو التفسير الذى قام به أهل الحديث و الأشاعره، صار ذا مضاعفات عديده أهمها، كون الإنسان مجبوراً لا مختاراً، مسيراً لا مختيراً، غير مسئول عن عمله و فعله، لأنّ الفعل فعل الله لا فعله، و هو خالقه و موجدّه و ليس له دور، سوى كونه وعاءً لفعل الله سبحانه.

كما تعرّف على أنّ الشيخ الأشعري قد وقف على ما يترتب على تفسيره من النتائج الفاسده، حاول أن يتخلّص من ذلك المأزق بطرح نظريه الكسب حتّى يكون للإنسان دور فى مجال أفعاله و أعماله فصار سهم الخالق هو الإيجاد و الإنشاء و سهم الإنسان هو الكسب و الاكتساب، و الثواب و العقاب على الكسب.

و قد مرّت على النظرية مراحل مختلفه عبر أجيال، و ذلك لأنّ باذر الفكره و غارسها مرّ عليها بإجمال دون أن يفسّرها و يبيّنها، فأخذ رُواد منهج الأشعري بتبيينها و تفسيرها أولاً، و تطويرها و إكمالها ثانياً، إلى أن وصلت النوبه إلى العقول الحرّه، فأنكروها و أبطلوها و صرّحوا بأنّها نظريه لا تسمن و لا تغنى من جوع و أنّ المضاعفات و التوالى الفاسده باقيه بحالها، فها نحن نشرح كلّ واحده من هذه المراحل الثلاث واحده بعد الأخرى حتى تسهل الإحاطه بها.

ص: ١١١

فى تبين النظرية و تفسيرها

يظهر من غير واحد من كُتّاب تاريخ العقائد و المناهج الكلامية، أنّ الإمام الأشعري ليس مبتكراً لنظريه الكسب، بل لها جذور فى كلمات من سبق عليه كجهم بن صفوان (المتوفى ١٢٨هـ) و ضرار بن عمرو العيني الذى يعدّ من رجال منتصف القرن الثالث.

قال القاضى عبد الجبار: إنّ جهم بن صفوان ذهب إلى أنّ أفعال العباد لا تتعلّق بنا و قال: إنّما نحن كالظروف لها، حتى أنّ ما خلق فينا كان و إن لم يخلق لم يكن.

و قال ضرار بن عمرو: إنّها متعلّقه بنا و محتاجه إلينا، و لكن جهه الحاجه إنّما هى الكسب، فقد شارك جهماً فى المذهب و زاد عليه فى الإحاله. (١)

إنّ الشيخ الأشعري نقل فى كتاب «مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين» أنّ ضرار بن عمرو ممّن كان يذهب إلى أنّ العبد كاسب، قال:

و الذى فارق ضرار بن عمرو به المعتزله، قوله: إنّ أعمال العباد مخلوقه و أنّ فعلاً واحداً لفاعلين أحدهما خلّقه و هو الله، و الآخر اكتسبه و هو العبد، و أنّ الله عزّ و جلّ فاعل لأفعال

ص: ١١٢

١-١. شرح الأصول الخمسه: ٣٦٣. [١]

العباد في الحقيقة، وهم فاعلون لها في الحقيقة. (١)

و قد نقل العلامة الحلّي نظريه الكسب عمّن تقدّم على الشيخ الأشعري كالنجار و حفص الفرد. (٢)

فسواء أ كانت النظرية للإمام الأشعري أم لغيره، فقد مرّت عليها مراحل أولاهها، مرحلة التبيين و التفسير حتى تخرج عن الإبهام و الغموض.

مرحلة التبيين

قد حاول غير واحد من أعيان الأشاعره، أن يرفع النقاب عن وجه النظرية منهم الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ) من مشاهير الأشاعره في أواخر القرن الخامس و أوائل القرن السادس فقام بإيضاحها بكلام مبسوط يتلخّص في العنوان التالي:

١. الكسب صدور الفعل من الله، عند حدوث قدره في العبد

قال: ذهبت المجبره إلى إنكار قدره العبد فلزمها إنكار ضروره التفرقه بين حركة الرعده، و الحركة الاختياريه، و لزمها أيضاً استحاله تكاليف الشرع. و ذهبت المعتزله إلى إنكار تعلّق قدره الله تعالى بأفعال العباد من الحيوانات و الملائكه و الجن و الإنس و الشياطين، و زعمت أنّ جميع ما يصدر منها، من خلق العباد و اختراعهم، لا- قدره الله تعالى عليها بنفى و لا- إيجاب، فلزمتها شاعتان عظيمتان:

إحداهما: إنكار ما أطبق عليه السلف من أنّه لا خالق إلا الله، و لا مخترع

ص: ١١٣

١- ١. مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين: ٢٨١. [١]

٢- ٢. كشف المراد، الفصل الثالث من الإلهيات: ١٨٩، ط صيدا.

و الثانية:نسبه الـاختراع و الخلق إلى قدره من لا- يعلم ما خلقه، كأعمال النحل و العنكبوت و غيرها من الحيوانات التي تقوم بأعاجيب الأعمال و غرائبها، ثم قال: و إنما الحقّ إثبات القدرتين على فعل واحد، و القول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلاّ استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد. و هذا إنّما يبعد إذا كان تعلّق القدرتين على وجه واحد، فإنّ اختلفت القدرتان، و اختلف وجه تعلّقهما فتوارد التعلّقين على شيء واحد غير محال، كما نبينه.

ثمّ إنّّه حاول بيان تغاير الجهتين، و حاصل ما أفاد هو: إنّ الجَهَّه الموجوده في تعلّق قدرته سبحانه على الفعل غير الجَهَّه الموجوده في تعلّق قدره العبد. و الجَهَّه في الأولى جهه إيجاديه تكون نتيجتُها وقوع الفعل في الخارج، و حصوله في العين. و الجَهَّه في القدره الثانيه جهه أُخرى، و هي صدور الفعل من الله سبحانه عند حدوث القدره في العبد.

فلأجل ذلك تُسمّى الأولى خالقاً و مخترعاً، دون الثانيه، فاستعير لهذا النمط من النسبه، اسم الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى.

هذا توضيح مرامه و إليك نصّ عبارته: لما كانت القدره (قدره العبد) و المقدور جميعاً بقدره الله تعالى: سُمي خالقاً و مخترعاً، و لما لم يكن المقدور بقدره العبد و إن كان معه، فلم يسمّ خالقاً و لا مخترعاً. (1)

ثمّ اعترض على نفسه بما هذا حاصله: كيف تصحّ تسميه القدره المخلوقه في العبد قدره، إذا لم يكن لها تعلّق بالمقدور، فإنّ تعلّق القدره بالمقدور ليس إلاّ

من جهة التأثير و الإيجاد- و حصول المقدور بها- و أجاب عنه: بأنّ التعلّق ليس مقصوداً على الوقوع بها، بل هناك تعلّق آخر غير الوقوع، نظير تعلّق الإرادة بالمراد، و العلم بالمعلوم، فإنّهما يتعلّقان بمتعلّقتهما بتعلّق، غير الوقوع ضروره أنّ العلم ليس علّه للمعلوم، فإذا لا بدّ من إثبات أمر آخر من التعلّق سوى الوقوع. (١)

و قد قام التفتازانى بتفسير الجهتين فى شرح مقاصده و قال ما يقرب من كلام الغزالى: «لما بطل الجبر المحض بالضروره، و كون العبد خالقاً لأفعاله بالدليل، و جب الاقتصاد فى الاعتقاد، و هو أنّها مقدوره بقدره الله تعالى اختراعاً و بقدره العبد على وجه آخر من التعلّق يعبّر عنه بالاكْتساب و ليس من ضروره، تعلّق القدره بالمقدور أن يكون على وجه الاختراع. (٢)

يلاحظ عليه: أنّ الغزالى لم يأت فى تفسير نظريه الكسب بأمر جديد، و حاصله يتلخّص فى كلمتين:

١. إنّ دور قدره العبد ليس إلّا دور المقارنه، فعند حدوث القدره فى العبد يقوم سبحانه بخلق الفعل.

٢. إنّ للتعلّق أنواعاً و لا تنحصر فى الإيجاد و الوجود، و الإيقاع و الوقوع، بل هناك جهه أخرى يُعبّر عنها بالكسب- فالعبد مصدر لهذه الجهه، و بذلك يسمّى كاسباً -.

و مع هذا التطويل فالإشكال باق بحاله، فإنّ وقوع الفعل مقارناً لقدره العبد، لا- يُصحّح نسبه الفعل إلى العبد، و لا- تحمّل مسؤوليته، فإنّ نسبه المقارن إلى المقارن كنسبه تكلم الإنسان إلى نزول المطر فى الصحراء، فإذا لم يكن لقدره العبد

ص: ١١٥

[١-١]. الاقتصاد: ٩٢-٩٣. [١]

[٢-٢]. شرح المقاصد: ١٢٧. [٢]

تأثير في وقوع الفعل، كيف يصحّ في منطق العقل التفكيك بين الحركة الاختياريه، والحركة الاضطراريه؟ والغزالي بكلامه هذا نقض ما ذكره في صدر البحث حيث ردّ على المجبّره بوجود الفرق بين الحركتين، وهذا الفرق لا يتعلّق إلاّ في ظل تأثير قدره العبد على الوقوع والوجود.

و أضعف من ذلك تنزيل تعلّق قدره العبد بتعلّق العلم على المعلوم، مع أنّ واقعيه العلم و ماهيته هي الكشف التابع للمكشوف، فلا يصحّ أن يكون مؤثراً في المعلوم و موجداً له، و لكن واقعيه القدره و السلطه، واقعيه الإفاضه و الإيجاد، فلا يتصوّر خلعه عن التأثير مع فرضه قدره كامله و بصوره علّه تامّه.

٢. الكسب: توجه قدره العبد صوب الفعل عند صدوره من الله

قام التفتازاني (٧١٢-٧٩٢هـ) في «شرح العقائد النسفيه» بتفسير الكسب بالوجه التالي و هو أنّ صرف العبد قدرته و إرادته إلى الفعل كسب، و إيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق. و المقذور الواحد داخل تحت قدرتين، لكن بجهتين مختلفتين. فالفعل مقدور الله تعالى بجهه الإيجاد، و مقدور العبد بجهه الكسب، و هذا القدر من المعنى ضروري و إن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص عبارته المفصحه عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى و إيجاده، مع ما فيه للعبد من القدره و الاختيار. (١)

و يقرب من ذلك ما في متن المواقف للعضدي و شرحه للشريف الجرجاني قالوا: و أمّا التكليف و التأديب و البعثه و الدعوه فإنّها قد تكون دواعي للعبد، إلى الفعل و اختياره، فيخلق الله الفعل عقيبها عادة و باعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي، يصير الفعل طاعه إذا وافق ما دعاه الشرع إليه، و معصيه إذا

ص: ١١٤

(١-١). شرح العقائد النسفيه: ١١٧. [١]

خالفه و يصير علامه للشواب و العقاب. (١)

و يرد على ما ذكره ان العزم و الاراده و الاختيار من الأمور الوجوديه الممكنه فمن خالفها أو هو الله سبحانه؟ أم العبد؟ و على الأول يلزم الجبر و على الثاني يتتقص القاعده، أعنى التوحيد فى الخالقيه.

ثم إن نظريه الكسب بلغت من الإبهام إلى حد أن القمه من مشايخ الأشاعره كالتفتازانى يعترف بعجزه عن تفسيره حيث قال: «و إن لم نقدر على أزيد من ذلك فى تلخيص العبارة المفصحه...».

إلى هنا تمت المرحله الأولى من المراحل (٢) التى مرّت على نظريه الكسب، و هنا من سلك مسلك العلمين: الغزالي و التفتازانى فى تفسير النظرية، أعرضنا عن نقله روماً للاختصار، و حان وقت الانتقال إلى المرحله الثانيه أعنى مرحله التطوير و التكامل.

ص: ١١٧

١-١. شرح المواقف: ١٥٥/٨.

٢-٢. و لا يفوتك أن هذه المراحل الثلاث لم تتكون حسب التسلسل الزمنى بل تكوّنت عبر قرون لا تأبى أن تكون بعضها فى عرض الآخر.

مرحلة التطوير و التكامل

قد يرى الباحث فى كلمات الأُشاعره فى هذه المرحله معانى و مفاهيم جديده حول نظريه الكسب على وجه يخرجها عن الإبهام الذى كان يصحب النظرية فى المرحله الأولى، حتى كانت النظرية موصوفه باللغز كما فى قول القائل: ممّا يقال و لا حقيقه عنده فعَدّ الشاعرُ نظريه الكسب فى إحاطه الإبهام بها فى عداد نظريه «الحال» عند أبى هاشم و «الطفره» عند النظام. و هذا دليل على قصور النظرية و عدم كفايتها لحلّ العقده، و هناك كلام متين للقاضى عبد الجبار نأتى بنصه:

قال: إنّ فساد المذهب قد يكون بأحد طريقين:

أحدهما: بأن يُبين فساده بالدلاله.

و الثانى: بأن يُبين أنّه غير معقول فى نفسه، و إذا ثبت أنّه غير معقول فى نفسه، كفيت نفسك مئونه الكلام عليه، لأنّ الكلام على ما لا يعقل لا يمكن... و الذى يبين لك صحّه ما نقوله أنّه لو كان معقولاً لكان يجب أن يعقله مخالفو

المجبره في ذلك، من الزيديه و المعتزله و الخوارج و الإماميه. فإنّ دواعيهم متوافره، و حرصهم شديد في البحث عن هذا المعنى، فلمّا لم يوجد في واحد من هذه الطوائف -على اختلاف مذاهبهم، و تنائي ديارهم، و تباعد أوطانهم، و طول مجادلتهم في هذه المسأله- من ادّعى أنّه عقل هذا المعنى أو ظنّه أو توهمه، دلّ على أنّ ذلك ممّا لا يمكن اعتقاده و الإخبار عنه البتّه.

و أحد ما يدلّ على أنّ الكسب غير معقول، هو أنّه لو كان معقولاً لوجب -كما عقله أهل اللغه و عبروا عنه- أن يعقله غيرهم من أرباب اللغات، و أن يضعوا له عبارته تُنبئ عن معناه. فلمّا لم يوجد شيء من اللغات ما يفيد هذه الفائدة، دلّ على أنّه غير معقول. [\(١\)](#)

قال الشيخ المفيد:

ثلاثه أشياء لا -تُعقل، و قد اجتهد المتكلّمون في تحصيل معانيها من معتقديها بكلّ حيله فلم يظفروا منهم إلاّ بعبارات يتناقض المعنى فيها على مفهوم الكلام:

١. اتحاد النصرانيه.

٢. كسب النجاريه.

٣. أحوال البهشميه.

إلى أن قال: و من ارتاب فيما ذكرناه في هذا الباب فليتوصل إلى إيراد معنى في واحد منها -معقول، و الفرق [كذا] بينها في التناقض و الفساد، ليعلم أنّ خلاف ما حكمنا به هو الصواب! و هيهات. [\(٢\)](#)

ص: ١١٩

١- ١). شرح الأصول الخمسه للقاضي عبد الجبار: ٣٦٤-٣٦٦. [١]

٢- ٢). حكايات الشيخ المفيد بروايه الشريف المرتضى لاحظ مجله «تراثنا» العدد ٣، من السنه الرابعه، ١١٨.

و لأجل وجود هذا النقص الواضح حول النظرية حاول بعض رواد الأشاعره الذين قامت بهم خيمه هذا المنهج و أشادوا بنيانه، و رفعوا قوائمه، ان يُفسّر النظرية مزيجه بشىء من التطوير و الإكمال حتى يخرج عن عداد الأحوال لابي هاشم أو الطفره للنظام، و اذكر منهم الأقطاب الثلاثة:

1. أبو بكر محمد الطيب القاضى المعروف بابن الباقلانى (٥٤٠٣هـ)

إنّ القاضى الباقلانى من أئمه الأشاعره، فقد بذل وسعه فى دعم المنهج الأشعرى و الذب عنه بحماس و لو لا القاضى و بعض أتباعه، كابن فورك الاصفهانى (المتوفى ٥٤٠٦هـ) لما كان للمنهج الأشعرى نصيب من السعه و الشمول، و قد اعتنقه -إلى يومنا هذا- عامه أهل السنّه -غير أهل الحديث-.

و قد أضحى القاضى على نظريه الكسب مفهوماً جديداً، صحّح أن يعبر عنه بالتطوير، و قال ما هذا حاصله:

الدليل قد قام على أنّ القدره الحادثه لا تصلح للإيجاد، لكن ليست الأفعال أو وجوهها و اعتباراتها تقتصر على وجهه الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه أخرى هى وراء الحدوث.

ثم ذكر عدّه من الجهات و الاعتبارات و قال: إنّ الإنسان يفرّق فرقاً ضرورياً بين قولنا: أوجد، و بين قولنا: صلى و صام و قعد و قام. و كما لا يجوز أن تضاف إلى البارى تعالى جهه ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن تضاف إلى العبد، جهه ما يضاف إلى البارى تعالى.

فأثبت القاضى تأثيراً للقدره الحادثه، و أثرها هو الحاله الخاصه، و هو جهه من جهات الفعل، حصلت نتيجة تعلق القدره الحادثه بالفعل، و تلك الجهه هى

المتعينه لأن تكون مقابله بالثواب والعقاب، فإن الوجود من حيث هو وجود لا يُستحق عليه ثواب وعقاب، خصوصاً على أصل المعتزله، فإنَّ جهه الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود، فالوجود من حيث هو وجود ليس بحسن ولا قبيح.

قال: فإذا جاز لكم إثبات صفتين هما حالتان، جاز لي إثبات حاله هي متعلق القدره الحادثه، و من قال هي حاله مجهوله، فبيننا بقدر الإمكان جهتها، و عرفنا أي شيء هي، و مثلناها كيف هي. (١)

و حاصل كلامه -مع ما قمنا بتلخيصه - هو أنَّ للقدره الحادثه تأثيراً في حدوث العناوين و الخصوصيات التي هي ملاك الثواب و العقاب، و هذه العناوين وليده قدره العبد، حادثه بها، و إن كان وجود الفعل حادثاً بقدرته سبحانه.

فوجود الفعل مخلوق لله سبحانه، لكن تعنونه بعنوان الصوم و الصلاه و الأكل و الشرب راجع إلى العبد و القدره الحادثه فيه.

يلاحظ عليه: أنَّ هذه العناوين و الجهات التي صارت ملاكاً للطاعه و العصيان لا - تخلو من صورتين: إما أن تكون من الأمور الوجوديه و عندئذٍ تكون مخلوقه لله سبحانه حسب الأصل المسلم.

و إما أن تكون من الأمور العدميه فعندئذٍ لا تكون للكسب واقعيه خارجيه، بل يكون أمراً ذهنياً غنياً عن الإيجاد و القدره. و مثل ذلك كيف يكون ملاكاً للثواب و العقاب.

و باختصار: إن واقعيه الكسب إما واقعيه خارجيه موصوفه بالوجود فحينئذٍ

ص: ١٢١

يكون مخلوقاً لله سبحانه، ولا يكون للعبد نصيب في الفعل، أو لا تكون له تلك الواقعيه بل يكون أمراً وهمياً ذهنياً، فحينئذ لا يكون العبد مصدرراً لشيء حتى يثاب عليه أو يعاقب.

٢. كمال الدين بن الهمام (٧٨٩-٥٨٦هـ)

إن كمال الدين محمد بن همام الدين مؤلف كتاب «المسايره في العقائد المنجيه في الآخره» (١) تخلّص عن المأزق بالقول بتخصيص ما دلّ على حصر الخالقيه بالله، بعزم العبد وقصده، فكلّ شيء مخلوق لله سبحانه وهو خالقه إلا عزم العبد على الطاعه والعصيان فالخالق هو العبد، وإليك نصّه في ذلك المجال.

فإن قيل: لا شكّ أنّه تعالى خلق للعبد قدره على الأفعال، ولذا يدرك تفرقه ضروريه بين الحركه المقدوره و غيرها.

قلنا: إنّ براهين وجوب استناد كلّ الحوادث، إلى القدره القديمه بالإيجاد، إنّما تلجئ إلى القول بتعلّق القدره بالفعل بلا تأثير، لو لم تكن عمومات تحتمل التخصيص. فأما إذا وجد ما يوجب التخصيص فلا. لكن الأمر كذلك. وذلك المخصّص أمر عقلي، هو أنّ إرادته العموم فيها يستلزم الجبر المحض المستلزم لضياح التكليف و بطلان الأمر و النهي.

ثمّ أوضح ذلك بقوله: لو عزّف الله تعالى العبد العاقل أفعال الخير و الشر، ثمّ خلق له قدره أمكنه بها من الفعل و الترك، ثمّ كلّفه بالإتيان بالخير و وعده عليه. و ترك الشر و أوعده عليه، بناء على ذلك الإقدار لم يوجب ذلك نقصاً في الألوهيه. إذ غايه ما فيه أنّه أقدره على بعض مقدوراته لحكمه صحّه التكليف و اتجاه الأمر

ص: ١٢٢

و النهى. غير أنّ السمع ورد بما يقتضى نسبه الكلّ إليه تعالى بالإيجاد و قطعها عن العباد. فلنفي الجبر المحض و صحّه التكليف و جب التخصيص، و هو لا يتوقّف على نسبه جميع أفعال العباد إليهم بالإيجاد، بل يكفي لفيه أن يقال:

جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات، و كذا التروك التى هى أفعال النفس من الميل و الداعيه التى تدعو و الاختيار، بخلق الله تعالى، لا تأثير لقدرة العبد فيه. و إنّما محلّ قدرته، عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الأمور فى باطنه عزمًا مصمّمًا بلا تردّد، فإذا أوجد العبد ذلك العزم، خلق الله تعالى له الفعل. فيكون منسوباً إليه تعالى من حيث هو حرّكه، و إلى العبد من حيث هو زناً و نحوه. فعن ذلك العزم الكائن بقدره العبد المخلوقه لله تعالى، صحّ تكليفه و ثوابه و عقابه. و كفى فى التخصيص تصحيح التكليف هذا الأمر الواحد. أعنى: العزم المصمّم. و ما سواه ممّا لا يحصى من الأفعال الجزئيه و التروك كلّها مخلوقه لله تعالى و متأثره عن قدرته ابتداءً بلا واسطه القدره الحادثه. (1)

يلاحظ عليه: أنّ المجيب تصوّر أنّ القول بانحصار الخلق بالله سبحانه يستند إلى دليل سمعى قابل للتخصيص كسائر عمومات الكتاب و السنّه فى الأحكام الشرعيه و السنن. و لكن القول به يستند إلى برهان عقلى غير قابل للتخصيص، و هو أنّ الممكن فى ذاته و فعله قائم بالله سبحانه، متدلّ به، و ليس يملك لنفسه ذاتاً و لا فعلاً. و لا فرق فى ذلك بين الأفعال الخارجيه و الأفعال القليه، أعنى: العزم و الجزم فالكلّ ممكن، و الممكن يحتاج إلى واجب فى وجوده و تحقّقه، فينتج أنّ العزم و الجزم فى وجوده و تحقّقه محتاج إلى الواجب و معلول لوجوده.

ص: ١٢٣

١-١). شرح العقائد الطحاويه، ص ١٢٢-١٢٦، نقلاً عن المسايير. [١]

نعم، لو كان صاحب المساييره و أساتذته و تلامذته مَمَّن يفرقون بين الخلقين: خلق على وجه الاستقلال و خلق على النحو التبعي لما صعب عليهم المقام.

٣. ابن الخطيب «قدره الله مانعه عن قدره العبد»

إنَّ لسان الدين بن الخطيب يرى أنَّ الكسب فعل يخلقه الله في العبد، كما يخلق القدره و الإراده و العلم فيضاف الفعل إلى الله خلقاً لأنه خالقه، و إلى العبد كسباً لأنه محله الذي قام به -إلى أن قال:- إنَّ الطاعه و المعصيه للعبد من حيث الكسب، و لا طاعه و لا معصيه من حيث الخلق، و الخلق لا يصحَّ أن يضاف إلى العبد، لأنه إيجاد من عدم و الفعل موجود بالقدره القديمه لعموم تعلق القدره الحادثه بها.

فالقدره الحادثه تتعلق و لا تؤثر و هي -القدره الحادثه- تصلح للتأثير لو لا المانع و هو وجود القدره القديمه، لأنهما إذا تواردا لم يكن للقدره الحادثه تأثير. (١)

و حاصل هذه النظرية: أنَّ لقدره العبد شأنًا في التأثير لو لا المانع، و لكن وجود القدره القديمه مانع عن تأثير قدره العبد الحادثه، و لو لا سبق القدره القديمه لكان المجال للقدره الحادثه مفتوحاً.

يلاحظ عليه:

أولاً: إذا كان دور الإنسان في مجال أفعاله دور الظرف و المحل، فلا معنى لإلقاء المسئوليه في الشرائع السماويه و الأنظمه البشريه على عاتقه، لأنَّ مكان الفعل لا يكون مسئولاً عن الفعل المحقق فيه، و قد صرح صاحب النظرية بكون الإنسان محلاً لإعمال قدرته سبحانه.

ص: ١٢٤

(١ - ١). القضاء و القدر: ١٨٧ [١] نقلاً عن كتاب الفلسفه و الأخلاق، للسان الدين بن الخطيب: ٥٥.

ثانياً: أن ما جاء في هذا البيان يغير ما عليه الأشعري و أتباعه، فإنهم لا يقيمون لقدرة الإنسان وزناً و لا قيمه، و لكن ابن الخطيب يعتقد بكونها قابله للتأثير لو لا سبق المانع و هو القدره القديمه، و مع ذلك ليس بتام.

و ذلك لأن فرض المانعيه لإحدى القدرتين بالنسبه إلى الأخرى إنما يتم لو صحَّ فرض كونه سبحانه هو الفاعل المباشر لكل ما ظهر على صفحه الوجود الإمكانى، فعند ذاك يصحَّ جميع ما يتصوّر من أن القدره فى الإنسان مغلوبه لقدره الخالق، و لكنّه لم يثبت، بل الثابت خلافه، و أن النظام الإمكانى نظام مؤلف من أسباب و مسببات، و كلّ مسبب يستمد-بإذنه سبحانه- عمّا تقدّمه من السبب تقدّمًا زمانياً أو تقدّمًا رتبياً و كمالياً.

و على ذاك الأصل يسقط حديث مانعيه إحدى القدرتين، بل تُصبح قدره العبد بالنسبه إلى قدرته تعالى، مجلى لإرادته و مظهرًا لمشيئته، كيف و قد تعلّقت مشيئته بصدور فعل كلّ فاعل عن مبادئه التى أفاضها عليه، حتّى تكون النار مبدأً للحراره عن إجبار و اضطرار، و الإنسان مصدرًا لأفعاله عن قدره و اختيار، فلو قام كلّ بفعله فقد قام فى الجبهه الموافقه لإيراده الله لا-المضاده و المخالفه، فقيام هؤلاء أشبه بقيام الجنود بأمر أمرهم: «وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» ١ ، «وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ». ٢

ثالثاً: أن هذه المحاولات و التمحلات ناشئه عن تصوير القدرتين فى عرض واحد، فلأجل ذلك يتصوّر تاره كون قدرته سبحانه مانعاً عن تأثير قدره العبد، و أخرى بأنه لو تعلّقت قدره العبد على ما تعلّقت به قدرته، يلزم توارد القدرتين على مقدور واحد.

ولكن الحقّ كون فعل العبد مقدوراً و متعلّقاً بهما، ولا يلزم من ذلك أيّ واحد من المحذورين، لا محذور التزاحم و التمانع، ولا محذور اجتماع القدرتين التامتين على مقدور واحد، و ذلك لأنّ قدره العبد في طول قدره الله سبحانه، فالله سبحانه بقدرته الواسعه أوجد العبد و أودع في كيانه القدره، و أعطاه الإراده و الحريه و الاختيار، فلو اختار أحد الجانبين فقد أوجده بقدره مكتسبه من الله سبحانه، و اختيار نابع عن ذاته، و حرّيه هي نفس واقعته و شخصيته، فالفعل منتسب إلى الله لكون العبد مع قدرته و إرادته، و ما يحفّ به من الخصوصيات، قائم بذاته سبحانه، متدلّيه بها، كما أنّه منتسب إلى الإنسان لكونه باختياره الذاتى و حريته النابعه من نفسه، اختار أحد الجانبين و صرف قدرته المكتسبه في تحقّقه، كما قال سبحانه: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» ١، «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ». ٢

فنفى عنه الرمى بعد إثباته له، و أثبت له المشيئه في ظل المشيئه الإلهيه.

و ما جاء في هذه الآيات من المعارف الإلهيه لا يصل إليها إلا المتأمل في آى الذكر الحكيم، و ما نشر عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام حولها، و عليه «الفعل فعل الله و هو فعلنا». (١)

ص: ١٢٤

١-٣). شرح المنظومه للسبزواري: ص ١٧٥ اقتباس من قوله فيها: لكن كما الوجود منسوب لنا و الفعل فعل الله و هو فعلنا.

قد تعرّفت على المرحلتين المتقدمتين اللتين مرّتا على نظريه الكسب و هى فيهما بين التبيين و التطوير-و لكن مشايخ الأشاعره- عفا الله عنّا و عنهم-و إن بذلوا جهودهم الحثيثة لإيضاحها و تطويرها،و لكنّهم لم يأتوا بشيء يُسمن و يغنى من جوع،أو يروى الغليل-و كان الأمر على هذه الحاله إلى أن بعث الله رجلاً- أبطالاً- أدركوا خطوره الموقف،و جفاف النظرية و مضاعفاتها السيئه،فنفضوا غبار التقليد عن عقولهم، و تفكّراتهم،و نظروا إلى الموضوع نظر متحرّر عن كلّ رأى مسبق،فجعلوا لقدره الإنسان نصيباً فى أفعاله و أعماله،منهم:

١.إمام الحرمين الجوينى(المتوفى ٥٢٧٨هـ) نسبه الفعل إلى قدره العبد حقيقه

إنّ أبا المعالى المعروف بإمام الحرمين،ذهب إلى أنّ لقدره العباد تأثيراً فى أفعالهم،و أنّ قدرتهم ستنتهى إلى قدره الله سبحانه و إقداره، و أنّ عالم الكون مجموعه من الأسباب و المسببات،و كلّ مسبب يستمد من سببه المقدم عليه،و فى الوقت نفسه،ذاك السبب يستمد من آخر، إلى أن يصل إلى الله سبحانه.و إليك نص عبارته التى نقلها الشهرستانى:

إن نفي هذه القدره والاستطاعه ممّا يباه العقل والحس، و أمّا إثبات قدره لا أثر لها بوجه، فهو كنفى القدره أصلاً. و أمّا إثبات تأثير في حاله لا يفعل، فهو كنفى التأثير، فلا بدّ إذاً من نسبه فعل العبد إلى قدرته حقيقه لا على وجه الإحداث و الخلق، فإنّ الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، و الإنسان كما يحسّ من نفسه الاقتدار، يحسّ من نفسه أيضاً عدم الاستقلال. فالفعل يستند وجوده إلى القدره، و القدره يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبه القدره إلى ذلك السبب، كنسبه الفعل إلى القدره، و كذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتّى ينتهى إلى مسبب الأسباب، و هو الخالق للأسباب، و مسبباتها المستغنى على الإطلاق- فإنّ كلّ سبب مهما استغنى من وجه، محتاج من وجه، و البارى تعالى هو الغنى المطلق الذى لا حاجه له و لا فقر. (١)

قال الشهرستانى بعد ما نقل كلامه هذا: و هذا الرأى إنّما أخذه من الحكماء الإلهيين، و أبرزه فى معرض الكلام. و ليس تختص نسبه السبب إلى المسبب- على أصله- بالفعل و القدره (قدره الإنسان) بل كلّ ما يوجد من الحوادث فذلك حكمه، و حينئذٍ يلزم القول بالطبع و تأثير الأجسام فى الأجسام إيجاداً، و تأثير الطبائع فى الطبائع إحداثاً، و ليس ذلك مذهب الإسلاميين، كيف، و رأى المحققين من العلماء أنّ الجسم لا يؤثر فى الجسم. (٢)

هذا هو ما علّقه الشهرستانى على كلام إمام الحرمين و أخذه عليه، و هو غير صحيح. فإنّ المراد من العلية الطبيعیه بين الأجسام و المظاهر الماديه، ليس هو الإيجاد و الأحداث من كتم العدم، بل المراد هو تفاعل الأجسام و الطبائع، بعضها

ص: ١٢٨

١- (١). الملل و النحل: ٩٨/١-٩٩. [١]

٢- (٢). المصدر نفسه. [٢]

مع بعض ياذنه سبحانه، كانقلاب الماء إلى البخار، و المواد الأرضيه إلى الأزهار و الأشجار، و غير ذلك ممّا كشف عنه الحسّ و العلم.

و أمّا الصور الطارئة على الطبائع عند التفاعل و الانقلاب كصور الزّهر و الشجر، فليست مستنده إلى نفس الطبائع، بل الطبائع معدّات و ممهّدات لتزول هذه الصور من علل عليها، كشف عنها الذكر الحكيم عند ما صرح بأنّ لعالم الكون مدبرات يدبرونه ياذنه سبحانه، قال:

«فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا». ١

إنّ كون العبد فاعلاً لفعله، و عالم الطبائع مؤثراً في آثاره فإنّما هو بمعنى كونهما «ما به الوجود» لا «ما منه الوجود»، و كم من فرق بين التعبيرين. فمن اعترف بالتأثير فقد اعترف بالمعنى الأوّل و السببيه الناقصه، لا- بالمعنى الثانی، أعنى إفاضه الوجود، و الخلق بالمعنى القائم بالله سبحانه، فإنّ الخلق فيض يُبتدئ منه سبحانه، و يجرى في القوابل و القوالب فيتجلّى في كلّ مورد بصوره و شكل، و الإنسان بما أنّه مجبول على الاختيار، يصرف باختياره ما أفيض عليه في مكان دون مكان و في صوره دون صوره. نعم ليس لغيره من الطبائع إلاّ طريق واحد و تجلّ فارد.

و أظن أنّ الشهرستاني لو وقف على الفرق بين الفاعلين، لما اعترض على كلام إمام الحرمين -بأنّه ليس من مذهب الإسلاميين- نعم هو ليس من مذاهب الحنابلة و الأشاعره، و أمّا العدليه بعامة طوائفها فهم قائلون بذلك، و قد عرفت قضاء القرآن و العقل في ذاك المجال.

ص: ١٢٩

إنَّ أحمد بن تيمية من دعاة السلفيه فى القرن الثامن، و هو الذى أحيا مذهب السلف، بعد اندراسه، و دعا إليه بحماس و خالف الرأى العام فى مسائل عديده فى العقائد و الفقه، و أخذ برأى أهل الحديث فى عامه الموارد، حتى فى إجلاسه سبحانه فوق عرشه، و وصفه بأنَّ له أطيلاً كأطيـط الرحل، إلاّ- أنه خالفهم فى تأثير العلل الطبيعـيه و قدره العبد و استطاعته، و أنّما عدل عن آرائهم فى هذا الموضوع و أخذ برأى العدلـيه من الإمامـيه و المعتزله لأجل قوه البراهين التى أقامها العلامة الحلـى رداً على قول الأشاعره بأنّه لا دور للعبد فى أفعاله، و ذلك لأنّ مقاله مثل هذه يستلزم أشياء شنيعه.

فلم يجد ابن تيمية محيصاً إلاّ العدول عن رأى أهل الحديث و الانسلاـك فى صفوف العدلـيه، و ممّا يقضى به العجب أنه نسب مختاره إلى جمهور أهل السنّه المثبتين للقدر، و كأنّ الإمام أحمد أو الإمام الأشعري ليسا من أئمه أهل السنّه.

و على كلّ تقدير، فهذا نصّ كلامه:

إنّ جمهور أهل السنّه المثبتين للقدر، لا- يقولون بما ذكره، بل جمهورهم يقولون بأنّ العبد فاعل حقيقه، و أنّ له قدره حقيقه و استطاعه حقيقه، و هم لا ينكرون تأثير الأسباب الطبيعـيه بل يقرون بما دلّ عليه العقل من أنّ الله تعالى يخلق السحاب بالرياح، و يُنزل الماء بالسحاب و يُنبِت النبات بالماء، و لا- يقولون بأنّ قوى الطباع الموجوده فى المخلوقات لا تأثير لها، بل يقرون أنّ لها تأثيراً لفظاً و معنى.

و لكن هذا القول الذى حكاه هو (العلامة الحلـى) قول بعض المثبته للقدر كالأشعري و من وافقه من الفقهاء من أصحاب مالك و الشافعى و أحمد، حيث لا

يثبتون فى المخلوقات قوى الطبايع و يقولون: إنَّ الله فعل عندها لا بها، و يقولون: إنَّ قدره العبد لا تأثير لها فى الفعل، و أبلغ من ذلك قول الأشعرى بأنَّ الله فاعل فعل العبد، و أنَّ عمل العبد ليس فعلاً للعبد، بل كسب له، و إنّما هو فعل الله، و جمهور الناس من أهل السنّه من جميع الطوائف على خلاف ذلك، و أنَّ العبد فاعل لفعله حقيقه. (١)

أقول: إنَّ الإمام فى العقائد لدى أهل السنّه، هو الإمام أحمد، و بعده الإمام الأشعرى، و المفروض أنّهم لا يقولون بعدم تأثير قدره العبد فى فعله، و معه: كيف يمكن أن ينسب إلى أهل السنّه غيره؟! و الحقّ أنّ ابن تيميه من رماه القول على عواهنه فيقضى و يبرم و ينقض من دون أن يصدر من مصدر صحيح.

و العجب أنّه ينسب إلى أهل السنّه بأنهم لا ينكرون تأثير الأسباب الطبيعیه!!

كيف يقول ذلك و الأزهر و الأزهريون يردّون فى ألسنتهم قول القائل: و من يقل بالطبع أو بالعله فذاك كفر عند أهل المله

٣. نظريه الشعرانى (٩١١-٥٩٧٣) و تأثير قدره العبد فى فعله

إنَّ الشيخ الشعرانى مؤلف كتاب «اليواقيت و الجواهر فى بيان عقائد الأكابر» من أقطاب الحديث و الكلام و التصوف، فقد أدرك بصفاء ذهنه أنّ العقيدته بالكسب لا تفارق الجبر قدر شعره، فحاول أن يعالج المسأله من طريق الكشف فقال:

ص: ١٣١

اعلم يا أخى أنّ هذه المسألة من أدقّ مسائل الأصول و أغمضها، و لا يُزيل إشكالها إلاّ الكشف الصوفى، أمّا أرباب العقول من الفرق فهم تائهون فى إدراكها، و آراؤهم فيها مضطربة. إذ كان أبو الحسن الأشعري يقول: ليس للقدرة الحادثة (قدرة العبد) أثر، و إنّما تعلّقها بالمقدور مثل تعلّق العلم بالمعلوم فى عدم التأثير.

و قد اعترض عليه بأنّ القدرة الحادثة إذا لم يكن لها أثر فوجودها و عدمها سواء، فإنّ قدره لا يقع بها المقدور، بمثابه العجز. و لقوه هذا الاعتراض لجا أصحاب الأشعري إلى القول بالجبر. و قال آخرون إنّ لها تأثيراً ما، و هو اختيار الباقلاني، لكنّه لما سئل عن كيفية هذا التأثير فى حين التزامه باستقلال القدرة القديمه فى خلق الأفعال، لم يجد جواباً. و قال: إنّنا نلتزم بالكسب لأنّه ثابت بالدليل، غير أنّى لا- يمكننى الإفصاح عنه بعبارته. و تمثل الشيخ أبو طاهر بقول الشاعر: إذا لم يكن إلاّ- الأسنّه مركباً فلا رأى للمضطر إلاّ ركوبها

ثمّ قال: ملخص الأمر: أنّ من زعم أنّه لا عمل للعبد، فقد عاند، و من زعم أنّه مستبد بالعمل، فقد أشرك؛ فلا بدّ أنّه مضطر على الاختيار. (١)

هذا، و قد أحسن الشيخ فى نقد الكسب و لكن الإحالة إلى الكشف الصوفى إحالة إلى المجهول، أو إحالة إلى إدراك شخصى لا يكون حجّة للغير.

١.٤ الشيخ عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ)، و تأثير قدره العبد فى فعله

لم نجد بين رحيل الشيخ الشعرانى عام ٩٣٧هـ إلى عصر مفتى الديار

ص: ١٣٢

١- (١). اليواقيت و الجواهر [١] فى بيان عقائد الأكابر: ١٣٩- ١٤١.

المصريه من ينفذ غبار التقليد عن تفكيره، و لعلّ في هذه الفتره رجالاً أحراراً في التفكير، وصلوا إلى ما وصل إليه إمام الحرمين و من جاء بعده، و على كلّ تقدير فقد خالف الشيخ محمد عبده، الرأى السائد على الأزهر و الأزهريين و قام بوجههم و صرح بتأثير قدره العبد في فعله.

كانت العقيدة الإسلاميه في مصر تتجلى في المذهب الأشعري و كان إنكار العليّه و المعلوليه و الرابطه الطبيعيه بين الطباع و آثارها من أبرز سمات ذاك المذهب، و كان التفوّه بخلافه آيه الإلحاد و الكفر، و قد شنّ الماديون على هذه العقيدة أموراً ملثوا بها صحفهم و كتبهم، منها:

١. إنّ الإلهيين لا يعترفون بناموس العليّه و المعلوليه، و ينكرون الروابط الطبيعيه بين الأشياء و آثارها، مع أنّ العلم-بأساليبه التجريبيه المختلفه- يثبت ذلك بوضوح.

٢. إنّ الإلهيين يعترفون بعلة واحده و هي الله تعالى، و هم يقيمونه مقام جميع العلل، و ينسبون كلّ ظاهره ماديّه إليه سبحانه، و أحياناً إلى العوالم العلويه التي يعبر عنها بالملك و الجن و الروح.

٣. إنّ الإلهيين-بسبب قولهم بأنّ أفعال العباد مخلوقه لله سبحانه- لا يعتقدون بدور للإنسان في حياته و عيشه، فهو مجبور في السير على الخط الذي يرسمه له خالقه، و مكتوف الأيدي أمام تلاطم أمواج الحوادث، فلاجل ذلك لا يؤثر في الإنسان شيء من الأساليب التربويه و لا يغيره إلى حال.

إلى غير ذلك من الإشكالات و المضاعفات و التوالى الفاسده، التي لا تقف عند حدّ.

و قد وقف الشيخ عبده على خطوره الموقف، و أنّه ممّا يستحقّ أن يشتري لنفسه اللوم و الدم، بل الأمر الأشد من ذلك، في سبيل إظهاره الحقيقه، حتّى يدفع

الهجمات الشعواء عن وجه الإسلام و المسلمین بقوه و رصانه.

نعم، قد أثر في تفكير الشيخ عبده و أوجد فيه هذا الحافظ و الاندفاع، عاملان كبيران، كان لهما الأثر البالغ في بناء شخصيته الفكرية و الفلسفيه و الاجتماعيه و السياسيه، و هما:

١. اطلاعه على نهج البلاغه للإمام أمير المؤمنين عليه السلام في منفاه (بيروت).

٢. اتصاله بالسيد المجاهد جمال الدين الأسدآبادى (١٢٥٤-١٣١٦هـ).

ففي ضوء هذين العاملين، خالف الرأي العام في كثير من الموارد، و منها أفعال العباد، فقال في رساله التوحيد التي كتبها عام ١٣٠٣هـ للتدريس في المدارس الإسلاميه في بيروت سنه إقصائه من مصر إليها- فقال:

يشهد سليم العقل و الحواس من نفسه أنه موجود و لا- يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه، و لا معلم يرشده، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختياريه، يزن نتائجها بعقله، و يقدرها بإرادته، ثم يصدرها بقدره ما فيه، و يعد إنكار شيء من ذلك مساوياً لإنكار وجوده في مجافاته لبداهه العقل.

كما يشهد بذلك في نفسه يشهده أيضاً في بنى نوعه كافه، متى كانوا مثله في سلامه العقل و الحواس... و على هذا قامت الشرائع، و به استقامت التكاليف، و من أنكر شيئاً منه فقد أنكر مكان الإيمان من نفسه، و هو عقله الذي شرفه الله بالخطاب في أوامره و نواهيه.

إلى أن قال: و دعوى أن الاعتقاد بكسب العبد. (١) لأفعاله يؤدي إلى

ص: ١٣٤

١- (١). و لعله استخدم لفظ الكسب ليكون واجهه لبيان مقصده بتعبير مقبول عند أهل السنّه و إلا فما ذكره لا صله له بالكسب المصطلح، إلا أن يريد الكسب القرآنى، أعنى قوله سبحانه: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» البقره: ٢٨٦. [١]

الإشراك بالله - وهو الظلم العظيم - دعوى من لم يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب و السنّه، فالإشراك اعتقاد أنّ غير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهره، وأنّ لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدره المخلوقين، وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعيناً به في ما لا يقدر العبد عليه....

جاءت الشريعة لتقرير أمرين عظيمين، هما ركنا السعاده و قوام الأعمال البشريه:

الأول: إنّ العبد يكسب بإرادته و قدرته ما هو وسيله لسعاده.

و الثاني: إنّ قدره الله هي مرجع لجميع الكائنات، و إنّ من آثارها ما يحول بين العبد و بين إنفاذ ما يريد، و إنّ لا شيء سوى الله يمكن له أن يمدّ العبد بالمعونه فيما لم يبلغه كسبه.

و قد كلفه سبحانه أن يرفع همته إلى استمداد العون منه و حده، بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الفكر و إجاده العمل.

و هذا الذي قرناه قد اهتدى إليه سلف الأئمّه، فقاموا من الأعمال بما عجب له الأمم، و عوّل عليه من متأخري أهل النظر إمام الحرمين الجويني، و إن أنكر عليه بعض من لم يفهمه. (1)

5. الزرقاني و الجمع بين النصوص

إنّ الشيخ محمد بن عبد العظيم الزرقاني مؤلّف كتاب «مناهل العرفان في علوم القرآن» أحد المحقّقين في العلوم القرآنيه، و كتابه هذا، يدلّ على سعه باعه

ص: ١٣٥

(١ - ١). رساله التوحيد: ٥٩ - ٦٢ [١] بتلخيص.

و إطلاعه و نزاهه قلمه و دماثة خلقه مع المخالفين، فقد طرح في كتابه مسأله خلق الأفعال و قال: و لنعلم أنّ المتخالفين في ذلك ما زالوا مع خلافهم، إخواناً مسلمين، تُظلمهم رايه القرآن و يضمّمهم لواء الإسلام.

في القرآن الكريم و السنّه النبويه نصوص كثيره على أنّ الله تعالى خالق كلّ شيء، و أنّ مرجع كلّ شيء إليه وحده، و أنّ هدايه الخلق و ضلالهم بيده سبحانه، ثمّ ذكر شيئاً من الآيات و الروايات الوارده في هذا الصدد.

ثمّ قال: بجانب هذا توجد نصوص كثيره أيضاً من الكتاب و السنّه، تنسب أعمال العباد إليهم و تعلن رضوان الله و حبه للمحسنين فيها، كما تعلن غضبه و بغضه للمسيئين، ثمّ ذكر قسماً من الآيات و الروايات الدالّه على ذلك، ثمّ خرج بالنتيجه التاليه:

إنّ أهل السنّه بهرتهم النصوص الأولى فقالوا: إنّ العبد لا- يخلق أفعال نفسه الاختياريه و إنّما هي خلق الله وحده. و إذا قيل لهم: كيف يثاب المرء أو يعاقب على عمل لم يوجد له هو؟ و كيف يتفق هذا و ما هو مقرر من عداله الله و حكمته في تكليف خلقه؟ قالوا: إنّ العباد- و إن لم يكونوا خالقين لأعمالهم- كاسبون لها. و هذا الكسب هو مناط التكليف و مدار الثواب و العقاب، و به يتحقّق عدل الله و حكمته فيما شرع للمكلفين.

و هكذا حملوا النصوص الأولى على الخلق و حملوا الثانيه على الكسب جمعاً بين الأدلّه.

أمّا المعتزله فقد بهرتهم النصوص الثانيه و ما يظاهاها من برهان العقل فرجحوها و قالوا: إنّ العبد يخلق أفعال نفسه الاختياريه. و إذا قيل لهم: أ ليس الله

خالق كل شيء و منها أعمال العبد؟ قالوا: بلى إنه خالق كل شيء حتى أعمال عباده الاختياريه، بيد أنه خلق بعض الأشياء بلا واسطه و خلق بعضها الآخر بواسطه، و أعمال المكلفين من القبيل الثاني، خلقها الله بوساطه خلق آلاتها فيه، و آلاتها هي قدره الكليه و الإراده الكليه الصالحتان للتعلق بكل من الطرفين. و ليس لنا من حول و لا قوه سوى أننا استعملناها على أحد وجهيها، إما بحسن الاختيار و إما بسوء الاختيار. ثم لا مانع عندنا من القول بأنه سبحانه خالق لأفعال عباده، و لكن على سبيل المجاز، باعتبار أنه خالق أسبابها و وسائلها.

ثم قال هو: و لقد كان سلفنا الصالح يؤمنون بوحدانيه الله و عدله، و يؤمنون بقدره و أمره، و يؤمنون بهذه النصوص و تلك النصوص، و يؤمنون بأن العبد يعمل ما يعمل و أنّ الله خالق كل شيء، و يؤمنون بأنه تعالى تنزه في قدره عن أن يكون مغلوباً أو عاجزاً، و تنزه في أمره و تكليفه عن أن يكون ظالماً أو عابثاً. ثم بعد ذلك يصمتون، فلا يخوضون في تحديد نصيب عمل الإنسان الاختياري من قدره الله، و نصيبه من قدره العبد. و لا يتعرضون لبيان مدى ما يبلغ فعل الله في قدره، و لا لبيان مدى ما يبلغ فعل العبد في امتثال أمره، ذلك ما لم يعلموه و لم يحاولوه، لأنهم لم يكلفوه، و كان سبحانه أرحم بعباده من أن يكلفهم إياه، لأنه من أسرار القدر أو يكاد، و العقل البشري محدود التفكير ضعيف الاستعداد.

و من شره العقول طلب ما لا- سبيل لها إليه «و ما أُوتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً». لم يمتحننا بما تعيا العقولُ به حرصاً علينا فلم نرتب و لم نهم (١)

ص: ١٣٧

١-١). مناهل العرفان في علوم القرآن: ١/٥٠٦-٥١١، و [١] الشعر جزء من قصيده البوصيري في مدح النبي صلى الله عليه و آله و

سلم

إنَّ الشيخ شلتوت أحد المجتهدين الأحرار في القرن الماضي لا تأخذه في الله لومه لائم، فإذا شاهد الحق أجهر به، ولا يطلب رضى أحد، ولا يخاف غضب آخر، فهو ممن اعترف بحرية الإنسان في مجال العمل، قال:

وقد تناول علماء الكلام في القديم والحديث هذه المسألة، وعُرفت عندهم بمسألة الهدى والضلال، أو بمسألة الجبر والاختيار، أو بمسألة خلق الأفعال، وكان لهم فيها آراء فرّقوا بها كلمة المسلمين، وزلزلوا بها عقائد الموحدين العاملين، و صرفوا الناس بنقاشهم في المذاهب والآراء عن العمل الذي طلبه الله من عباده، وأخذوا يتقاذفون فيما بينهم بالإلحاد والزندقة، والتكفير والنفسيق، وما كان الله - وآياته بينات واضحات - ليقيم لهم وزناً فيما وقفوا عنده، و داروا حوله، و دفعوا الناس إليه.

ثم إنَّ ذلك العيلم بعد ما ذكر آراء السلف المختلفه قال:

والذى نراه كما قلنا أنّ للعبد قدره وإرادته ولم يخلقهما الله فيه عبثاً، بل خلقهما ليكونا مناط التكليف و مناط الجزاء و أساس نسبه الأفعال إلى العبد نسبه حقيقه، والله يترك عبده و ما يختار لنفسه، فإن اختار الخير تركه فيه يدعوه سابقه إلى لاحقه، و لا يمنع بقدرته الإلهيه عن استمراره فيه؛ و إن اختار الشر، تركه فيه يدعوه سابقه إلى لاحقه، و لا يمنع بقدرته الإلهيه عن استمراره فيه، و العبد و قدرته و اختياره كل ذلك بمشيئه الله و قدرته و تحت قهره، و لو شاء لسلب قوه الخير فكان العبد شراً بطبعه لا خير فيه، و لو شاء لسلبه قوه الشر فكان خيراً بطبعه لا شر فيه، و لكن حكمته الإلهيه فى التكليف و الابتلاء، قضت بما رسم، و كان فضل الله على الناس عظيماً.

و من هنا يتبين أنّ العبد ليس مجبوراً، لا ظاهراً و لا باطناً، و لا مجزياً على ضلاله بإضلال الله إياه، فإنّ هذا أمر تأباه حكمه الحكيم و عدل العادل، و تمنع تصوّره.

القضاء و القدر ليس معناهما الإلزام

و بهذا يكون المؤمنون عمليين، لا يعتذر الواحد منهم عن تقصير في واجب بالقضاء و القدر، فليس في القضاء و القدر إلا العدل المطلق، و الحكمه الشامله العامه، ليس فيهما إلا الحكم و الترتيب، و ربط الأسباب بالمسببات على سنّه دائمه مطّرده، هي أصل الخلق كلّ، و هي أساس الشرائع كلّها، و هي أساس الحساب و الجزاء عند الله، و ليس فيهما شيء من معاني الإكراه و الإلزام. و إنّما معناهما الحكم و الترتيب، فقضى: حكم و أمر، و قدر: رتب و نظم، و علم الله بما سيكون من العبد باختياره و طوعه - شأن المحيط علمه بكلّ شيء - ليس فيه معنى إلزام العبد بما علم الله أنّه سيكون منه، و إنّما هو العلم الكامل الذي لا يقصر عن شيء في الأرض و لا في السماء، و لا فيما كان و ما يكون. (١)

و بذلك تمت المراحل التي مرّت على نظريه الكسب التي شغلت بال المفكرين عده قرون و تركت بصماتها على ثقافه المسلمين و على حياتهم بحجه أنّ الإنسان مكتوف اليد، ليس له و لا لقدرته و إرادته أيّ أثر في حياته.

قال أحمد أمين: غالت المعتزله، بحريه الاراده، و غلوا فيها أمام قوم، سلّبوا الانسان إرادته، حتّى جعلوه كالريشه في مهب الريح، أو كالخشبه في اليمّ. و عندي أنّ الخطأ في القول بسلطان العقل، و حريه الإراده، و الغلوّ فيهما، خير من

ص: ١٣٩

١-١). تفسير القرآن الكريم، للشيخ شلتوت: ٢٤٠-٢٤٢.

الغلوّ في أضدادهما، و في رأى أنّه لو سادت تعاليم المعتزله إلى اليوم كان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالي، و قد أعجزهم التسليم و شلّهم الجبر، و قعد بهم التواكل. (١)

و لو كان الكاتب واقفاً على منهج أئمّه أهل البيت في حريه الإنسان، و حدود سلطان العقل لأذعن بأنّ المنهج في تحديد الحريه، خال عن الغلوّ، و أنّه أعطى لكلّ حقّه، فما عاقه القول بالتوحيد في الخالقيه، عن القول بحريه الإنسان، و أنّ مصيره من حيث السعاده و الشقاء بيده، كما لم يمنعه القول بتأثير قدره العبد في انتخابه و اختياره عن القول بالتوحيد في الأفعال، و أنّ كلّ ما في الكون من دقيق و جليل قائم به سبحانه، و مفاض منه عبر العلل و الأسباب.

لم يزل النقاش و الجدل قائماً بين الأشاعره و المعتزله على قدم و ساق، و كلّ يتهم الآخر بأشنع التهم، فالأشعري يتهم المعتزلي بالشرك و أنّ القول باستقلال الإنسان في فعله يستلزم أن يكون لله شركاء بعدد الإنسان و هم عباده المكلفون، و هذا يناقض عقيدته التوحيد، و برهان الوجدانيه؛ كما أنّ المعتزله تتهم الأشاعره بأنّ قولهم بخلق الأعمال لا يتفق مع القول بعدله و حكمته سبحانه، إذ كيف يثاب المرء أو يعاقب على عمل لم يوجد.

و لو رجع رواد المنهجين، إلى منهج أئمّه أهل البيت لوقفوا على الحقّ الصراح، و أنّ القول بالتوحيد في الخالقيه لا يزاحم القول بالعدل و الحكمه، (بشرط أن يفسر على النهج الصحيح) و أنّ بين الأصلين كمال التلاؤم.

رؤى أنّ القاضي عبد الجبار المعتزلي (المتوفى ٤١٥) دخل دارَ الصاحب بن عباد فرأى فيه أبا إسحاق الاسفرائني الأشعري (المتوفى ٤١٣هـ) فقال القاضي:

ص: ١٤٠

سبحان من تنزه عن الفحشاء (يريد بذلك أنّ القول بخلق الاعمال يستلزم أنّه سبحانه خلق الفحشاء)، فأجابه أبو إسحاق: سبحان من لا- يجرى في ملكه إلا- ما شاء، و يريد أنّ القول بوقوع أفعال العباد بلا مشيئه منه سبحانه يستلزم القول بتحقيق أمور خارجه عن سلطانه. (١)

و لو تتلمذ عميدا المعتزله و الأشاعره على خريجي منهج أئمّه أهل البيت عليهم السلام لوقفا على أنّ الشعارين غير متراحمين، فالله سبحانه في الوقت الذي تنزه عن الفحشاء لا يجرى في ملكه إلا ما شاء، فجعل كل من الشعارين مقابلاً للآخر رهن الجمود على القول بعموم الخلقه على التفسير الذي سار عليه الأشعري، و على انقطاع فعل العبد عن قدرته سبحانه على النحو الذي سار عليه المعتزله.

هذا تمام الكلام حول نظريه الكسب، و مراحلها التي مرّت بها و ما لها من التوالى و المضاعفات.

بقيت هنا عدّه أمور نذكرها تباعاً في خاتمه المطاف.

ص: ١٤١

١-١). شرح المقاصد: ١٤٥/٢؛ [١] شرح المواقيف: ١٥٦/٨.

إشاره

و فيها أمور:

الأمر الأول: نسبة فعل العبد إلى الله فوق التسبيب

ربما يقال: إنَّ نسبة فعل العبد إلى الله سبحانه نسبةً المسبَّب إلى السبب، والله سبحانه خلق الإنسان و زوّده بالقدره فهو يفعل بقدرته سبحانه، و بما أنَّ العبد و القدره من أفعاله سبحانه، يكون الصادر عن قدره العبد فعلاً له سبحانه تسيباً.

أقول: إنَّ حديث التسبيب هو متلقّى النظر الساذج و كفى في النجاه الاعتقاد بذلك.

و أمّا في النظره الدقيقه فإنَّ نسبة فعل العبد إلى الله سبحانه فوق ذلك، لأنَّ العالم الإمكانى بجواهره و أعراضه و طبائعه و مجرداته فقير بالذات لا يملك لنفسه شيئاً من الوجود، فالجميع قائم بالله سبحانه قيام المعنى الحرفى بالمعنى الاسمى، فلا يُمكن الفصل بين الوجود الإمكانى و وجود الواجب، فإنَّ الفصل آيه الغناء، و هو يلازم الوجوب و المفروض أنّه فقير بالذات حدوداً و بقاء.

و أفضل جمله تعبر عن هذه العلقه الوثيقه قوله سبحانه: «و هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنتُمْ» ١ و قوله سبحانه: «ما يُكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثِهِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لا حَمْسَهُ»

إِلَّا هُوَ سَادِسِيهِمْ وَ لَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا» ١ و مفاد هاتين الآيتين هو كونه سبحانه مع كل موجود
إمكانى من دون فرق بين الإنسان و فعله.

و ليس المراد من المعية هو حلوله سبحانه فى ذوات الأشياء و آثارها، بل المراد هو المعية القيومية.

و قد ذكر صدر المتألهين تمثيلاً فى المقام، و إليك بيانه:

إذا أردت التمثيل لتبيين كون الفعل الواحد فعلاً- لشخصين على الحقيقة، فلاحظ النفس الإنسانية، و قواها، فالله سبحانه خلقها
مثلاً، ذاتاً و صفه و فعلاً، لذاته و صفاته و أفعاله، قال سبحانه: «وَ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ* وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ». ٢ و قد
أثر عن النبى و الوصى القول بأنه «من عرف نفسه، عرف ربه». (١)

إنّ فعل كل حاسه و قوه من حيث هو فعل تلك القوه، فعل النفس أيضاً، فالباصره ليس لها شأن إلا إحضار الصورة المبصره، أو
انفعال البصر منها، و كذلك السامعه، فشأنها إحضار الهيئه المسموعه أو انفعالها بها، و مع ذلك فكل من الفعلين، كما هو فعل
القوه، فعل النفس أيضاً، لأنها السميعه البصيره فى الحقيقة، و ليس شأن النفس استخدام القوى بل هو فوق ذلك. لأننا إذا راجعنا
إلى وجداننا نجد أنّ نفوسنا بعينها الشاعره فى كل إدراك جزئى، و شعور حسى، كما أنّها المتحركه بكل حركه طبيعیه أو حيوانیه
منسوبه إلى قواها. و بهذا يتضح أنّ النفس

ص: ١٤٣

١ - ٣). غرر الحكم: ٢٦٨، طبعه النجف. و روى عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «أعلمكم بنفسه أعلمكم بربه» أمالى
المرتضى: ٣٢٩/٢.

بنفسها في العين قوه باصره، و في الأذن قوه سامعه، و في اليد قوه باطشه، و في الرجل قوه ماشيه، و هكذا الأمر في سائر القوى التي في الأعضاء، فيها تبصر العين و تسمع الأذن و تمشي الرجل. فالنفس مع وحدتها و تجرّدها عن البدن و قواه و أعضائه، لا يخلو منها عضو من الأعضاء عالياً كان أو سافلاً، و لا تباينها قوه من القوى مدركه كانت أو محرکه، حيوانيه كانت أو طبيعيه.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه كما ليس في الوجود شأن إلا و هو شأنه، كذلك ليس في الوجود فعل إلا فاعله، لا بمعنى أنّ فعل زيد مثلاً ليس صادراً عنه، بل بمعنى أنّ فعل زيد مع أنه فعله بالحقيقه دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقه. فكما أنّ وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع، منسوب إلى زيد بالحقيقه لا- بالمجاز، و هو مع ذلك شأن من شئون الحقّ الأول، فكذلك علمه و إرادته و حركته و سكونه و جميع ما يصدر عنه منسوب إليه بالحقيقه لا بالمجاز و الكذب. فالإنسان فاعل لما يصدر عنه و مع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحقّ الأول على الوجه اللائق بذاته سبحانه. (١)

و في الحديث القدسي إلماع إلى هذا النوع من النسبه بين الخالق و المخلوق، قال: «يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، و بقوتي أديت إليّ فرائضي، و بنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سمياً بصيراً قوياً». (٢)

فالأشاعره خلعوا الأسباب و العلل و هي جنود الله سبحانه، عن مقام التأثير و الإيجاد. كما أنّ المفوضه عزلت سلطانه عن ملكه و جعلت بعضاً منه في سلطان غيره. و الحقّ الذي أيده البرهان و يصدّقه الكتاب كون الفعل موجوداً بقدرتين، لكن لا بقدرتين متساويتين و لا بمعنى علتين تامتين بل بمعنى كون الثانيه من مظاهر القدره الأولى و شئونها و جنودها، «و ما يعلم جنود ربك إلا هُوَ». (٣)

ص: ١٤٤

١- ١. الأسفار: ٣٧٧/٦- ٣٧٨، و ص ٣٧٤. [١]

٢- ٢. البحار: ٥٧/٥. [٢]

٣- ٣. المدثر: ٣١. [٣]

الأمر الثاني: تنميه العلم في ظل القول بنظام الأسباب و المسببات

قد أوضحنا في محاضراتنا في «الإلهيات» أنّ القول بأنّ المادة لم تزل أزليه، و لو صارت ذات سنن و قوانين فإنّما هي وليده الصدفة، لا- يدفع بالإنسان إلى التحقيق و سبر أغوار الطبيعه، و ذلك إذ لا- علم له بوجود سنن و أنظمه في داخل العالم حتّى يبحث عنه الإنسان، فلا محيص للباحث في سنن العالم و المستطلع للحقائق السائده فيه- قبل الفحص عن السنن- عن اعتناق نظريه الخلقه و هي أنّ العالم مصنوع علم و قدره واسع، أخرجته من العدم إلى الوجود و أجرى فيها سنناً و أنظمه.

و الحاصل: أنّ الذي يبحث الإنسان إلى الفحص عن النظم و السنن هو نظريه الإلهيين و هو أنّ العالم مخلوق موجود واجب عالم قد مر، و أمّا النظرية الأخرى أى عدم تدخّل علم و قدره في النظم و السنن فيعرق خطأ الباحث عن الغور في العالم.

هذا هو الذي أوضحنا حاله في «الإلهيات».

فنقول: إنّ إنكار العلل و المعاليل و الأسباب و المسببات و الاعتقاد بعله واحده مكان العلل نظير القول بأنّ النظام مخلوق صدفة، و ذلك لأنّ الذي يبحث عن الوجود و أسرارها هو اعتقاده بأنّ كلّ ذره في ذات هذا العالم مشتمله على قانون يريد أن يستكشفه و يفرغه في قالب العلم، و أمّا إذا اعتقد خلاف ذلك و أنّه ليس للعالم إلّا عله واحده و أنكر الأنظمه و السنن فلا يجد في نفسه باعثاً نحو الفحص و التحقيق، إذ لا علم له بوجود السنن و الأنظمه حتّى يبحث عنها، فدعاه العلم لا تقوم إلّا بالقول بأنّه سبحانه تبارك و تعالى خلق العالم على نظام خاص و أجرى فيه شيئاً هي مظاهر علمه و قدرته.

وقد جرت سنّه الله تعالى على خلق الأشياء بأسبابها، فجعل لكلّ شيء سبباً و للسبب سبباً إلى أن ينتهي إلى الله سبحانه، و المجموع من الأسباب الطويله علّه واحده تامّه كافيّه لإيجاد الفعل، و نكتفى في المقام بكلمه عن الإمام الصادق عليه السلام حيث قال: «أبى الله أن يجرى الأشياء إلاّ بأسباب، فجعل لكلّ شيء سبباً و جعل لكلّ سبب شرحاً». (١)

الأمر الثالث:

إنّ المنقول عن الفيلسوف الفرنسي «مالبرانس» (١٦٣١-١٧١٥م) يتّحد مع نظريه الأشعري حرفاً بحرف، و من المظنون أنّه وقف على بعض الكتب الكلاميه للأشاعره، فأفرغ نظريه الكسب حسب ما تلقّاه من تلك الكتب، و حاصل ما قال:

إنّ كلّ فعل إنّما هو في الحقيقه لله، و لكن يظهر على نحو ما يظهر، إذا تحققت ظروف خاصه إنسانيه أو غير إنسانيه حتّى لكأنّها يخيّل للإنسان أنّ الظروف هي التي أوجدته.

فهذه النظرية أولى بأن تسمّى بنظريه الاتفاقية، أو نظريه الظروف و المناسبات، و هي نفس نظريه الأشعري حيث يرى أنّه لا تأثير للقدره الحادثه في الأحداث، و إنّما جرت سنّه الله بأن يلازم بين الفعل المحدّث و بين القدره المحدّثه (بالكسر) له إذا أراد العبد و تجرد له، و يسمى هذا الفعل كسباً. فيكون خلقاً من الله، و كسباً من العبد، عند ما يقع في متناول قدرته و استطاعته، من غير تعلّقه عليه. (٢)

ص: ١٤٤

١- ١). الكافي: ١/١٨٣، باب معرفه الإمام، الحديث ٧. [١]

٢- ٢). القضاء و القدر للكاتب المصري عبد الكريم الخطيب: ١٨٢.

وقد نقل «ذكاء الملك» نظريه ذلك الفيلسوف الفرنسي فى موسوعته الفلسفيه. و هى تبتنى على إنكار قانون العليه و المعلوليه بين الأشياء، و أنّ كل ما يعدّ علّه لشيء فهو من باب المقارنه. فلو رأينا أنّ جسماً يحرك جسماً آخر، فذلك إدراك سطحى، و المحدث هو الله سبحانه، و تلاقى الجسمين ظرف لقيامه بالتحريك، و مثله تحريك النفس عضواً من أعضاء البدن، فالمحرك هو الله سبحانه و إرادته النفس ظرف و محلّ لظهور فعله سبحانه.

و لا- نعلّق على هذه النظرية سوى القول بأنّها مخالفه للبراهين الفلسفيه القائمه على وحده حقيقه الوجود فى جميع المراتب، و اختلافها بالشده و الضعف. فعندئذ لا معنى لأن يختصّ التأثير ببعض المراتب دون آخر مع الوحده فى الحقيقه.

إنّ إنكار التأثير على وجه الإطلاق بين الظواهر الطبيعیه و ما فوقها يخالف البرهان العقلى الفلسفى، أولاً؛ و صريح الذكر الحكيم، ثانياً؛ و الفطره السليمه الإنسانيه، ثالثاً، و التفصيل فى الجهات الثلاث موكول إلى محلّه.

الأمر الرابع: التفسير الخاطئ فى قسم من الأصول

قد تعرّفت على التفسير الخاطئ للتوحيد فى الخالقيه و أنّ هذه العقيدته القرآنيه كيف فسّرت بصوره مشوهه حتّى صارت سبباً لانتفاء الغايه من خلق القدره فى الإنسان إلى غير ذلك من المضاعفات التى تعرّفت عليها.

و فى تاريخ العقائد نظائر لهذا الأصل ابتليت بتفاسير خاطئه استوجب توالى فاسده، نظير:

١. القضاء و القدر و سعتها لأفعال البشر.

٢. علمه سبحانه بالكائنات و أفعال الإنسان.

٣. البداء و أنّ للإنسان أن يغيّر مصيره بالأعمال الصالحة و الطالحة.

٤. التقية التي هي سلاح الضعيف أمام من صادر حرياته.

و نظائرها فإنّ كلاً من هذه الأصول لها دلائل ساطعه في القرآن الكريم و السنّه تعدّ من المعارف العليا في الإسلام و لكنّها مع الأسف الشديد وقعت في إطار تفاسير باطله صارت سبباً للطعن و الغمز.

أمّا القضاء و القدر فقد فسّرا بنحو صارت نتيجته كون الإنسان مكتوف اليد، أو كالريشه في مهب الريح، أو كالخشبه في اليم، أو غير ذلك.

و أمّا الثاني، فقد جعلوا علمه الوسيح سبباً للجبر و أنّه ليس للخاطئ إلا ارتكاب الخطأ و إلا ينقلب علمه جهلاً.

و أمّا الثالث، فقد فسروه بظهور ما خفى عليه سبحانه، و تعالى عن ذلك.

و أمّا الرابع، فقد جعلوه من فروع النفاق.

فيجب على الباحث أن يستنطق الكتاب و السنه فيها مجرداً عن كلّ رأى مسبق حتّى يقف على حقائق تلك الأصول.

و بما أنّه قد استوفينا الكلام في هذه الأصول في عده من مؤلفاتنا فلا نجد حاجه إلى تكرارها، و من أراد فليرجع إلى الصفحه أدناه. (١)

ص: ١٤٨

١ - ١) .انظر ١.الإلهيات في أربعة أجزاء: الجزء الأوّل و الثاني؛ ٢. مفاهيم القرآن في عشره أجزاء، الجزء الأوّل؛ ٣. الملل و النحل، الجزء الأوّل و الثالث؛ ٤. مع الشيعة الإماميه في تاريخهم و عقائدهم.

الأمر الخامس: تغيير عنوان المسأله فى كتب المتأخرين

إنّ العنوان الرائج فى كتب القدماء هو خلق الأعمال و الأفعال و لكن العنوان الموجود بين المتأخرين غير ذلك فهم يعبرون عن المسأله بالعنوان التالى:

إنّ الله قادر على كلّ المقدورات أو أنّ أفعال العباد الاختياريه واقعه بقدره الله سبحانه و تعالى وحده. (١)

و لعل التعبير الثانى أفضل، و ذلك لأنّ ماده الخلق لا تنسب إلى الفعل فى لغه العرب، فلا تجد فى الكتاب و السنّه و لا عند شعراء العصر الجاهلى من ينسب الخلق إلى الفعل و يقول خلق الأكل أو الشرب.

نعم ورد فى القرآن الكريم قول إبراهيم: «إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَ تَخْلُقُونَ إِفْكًا» ٢ فقد نسب الخلق إلى الإفك الذى هو يعدّ فعلاً للإنسان.

و لكن الإمعان فى الآيه يفسر لنا وجه هذه النسبه، فإنّ الإفك كناية عن الاعتقاد بكون الأصنام إلهاً يُعبد، فقد صار هذا سبباً لنسبه الخلق إلى الفعل (الإفك) المتجسّم فى ضمن «الأوثان» التى يتعلّق بها «الخلق».

و هذا يعرب عن أنّ العنوان الواضح هو ما اختاره المتأخرون من عموميه قدرته لأفعال العباد.

الأمر السادس: فى إيضاح الجهميه و النجاريه و الضراريه

إنّ هذه الطوائف الثلاث من دُعاها القول بالجبر و خلق الأعمال و أنّ نصيب

ص: ١٤٩

(١-١). لاحظ شرح المواقف: ١٤٥/٨.

العبد من الفعل هو الكسب، و لذا حاولنا أن نقول فيهم كلمه للإيضاح.

تنتسب الجهميه إلى جهم بن صفوان(المتوفى ١٢٨هـ) و هو تلميذ الجعد بن درهم الذى قتله خالد بن عبد الله القسرى سنة ١٢٤هـ.

و يليهم فى القول بالجبر النجاريه و هم أصحاب الحسين بن محمد بن عبد الله النجار (المتوفى عام ٢٣٠هـ) و له مناظرات مع النظام.

و عرفهم الشهرستانى بقوله بأنهم يقولون إن البارى تعالى هو خالق أعمال العباد خيرها و شرها، حسنها و قبيحها و العبد مكتسب لها، و يثبتون تأثيراً للقدره الحادته و يسمون ذلك كسباً. (١)

الضراريه نسبه إلى ضرار بن عمرو، و قد ظهر فى أيام واصل بن عطاء (٨٠-١٣٠)، و قد ألف قيس بن المعتمر كتاباً فى الرد على ضرار سماه كتاب «الرد على ضرار».

إن هذه الطائفه أيضاً تقول بأن أفعال العباد مخلوقه لله حقيقه و العبد مكتسبها. (٢)

بلغ الكلام إلى هنا ظهيره يوم الخميس

السادس و العشرين من شهر صفر

المظفر من شهور عام ١٤٢٣

من الهجره النبويه

و آخر دعوانا

ان الحمد لله رب العالمين

ص: ١٥٠

١- ١. لاحظ الممل و النحل للشهرستانى: ٨٩/١. [١]

٢- ٢. مقالات الإسلاميين: ١٢٩؛ الممل و النحل: ٩٠/١. [٢]

فى الإرادة الإلهية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى تجلّى لعباده بأسمائه و صفاته، و بما أراهم من سطوته و قدرته، و انحسرت العقول عن كنه معرفته، فلم تجد مساعاً إلى بلوغ غايه ملكوته.

و الصلاه و السلام على أفضل بريته، و أشرف خليقته، محمّد و آله الذين هم عيبه علمه، و حفظه سننه، و حجج الله فى أرضه، ما دامت الشمس و القمر دائبين، يلبان كل جديد، و يقربان كل بعيد.

أمّا بعد، فهذه رساله و جيزه وضعتها لتحقيق معنى الإرادة الإلهيه و مدى تأثيرها فى اختيار الإنسان.

و قد طال فيها الكلام و كثر فيها النقاش، فعدها بعضهم من صفات الذات و هم الحكماء، و عدّها الآخرون -أعنى: المحدثين و المتكلمين - من صفات الفعل.

و تحقيق الحقّ فى ما هو الإرادة الإلهيه و نسبتها إلى إرادة العبد و اختياره يأتى ضمن فصول:

المؤلف

ص: ١٥١

فى تقسيم صفاته

إن صفاته سبحانه تنقسم إلى قسمين: ثبوتيه، و سلبيه. و إن شئت قلت: جماليه و جلاليه. فإن كانت الصفه مثبتة لجمال و كمال فى الموصوف، و كانت مشيره إلى واقعيه فى ذاته، تسمى ثبوتيه ذاتيه أو جماليه؛ و إن كانت الصفه هادفه إلى نفى نقص و حاجه عنه سبحانه، تسمى سلبيه أو جلاليه.

فالعلم و القدره و الحياه من الصفات الثبوتيه التى تشير إلى وجود كمال و واقعيه فى الذات الإلهيه، كما أن نفى الجسمانيه و التحيز و الحرکه و التغير من الصفات السلبيه التى تهدف إلى سلب ما يعدّ نقصاً فى الموجود، عن ساحته سبحانه.

و هذان الاصطلاحان «الجماليه و الجلاليه» قريبان ممّا ورد فى الكتاب العزيز قال سبحانه: «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ». ١

فصفه الجلال تدلّ على ما جلت ذاته عن التلبس به، و صفه الإكرام ما تكزمت ذاته به و تجملت، فيوصف بالكمال، و يُنزه بالجلال.

ثم إن علماء العقائد حصروا الصفات الجماليه فى ثمانى و هى: العلم، القدره، الحياه، السمع، البصر، الإراده، التكلم، و الغنى؛ كما حصروا

الصفات السلبية فى سبع و هى: أنه تعالى ليس بجسم، و لا- جوهر، و لا- عرض، و أنه غير مرئى، و لا متحيز، و لا حال فى غيره، و لا يتحد بشىء.

غير أن النظر الدقيق يقتضى عدم حصر الصفات فى عدد معين، فإنّ الحقّ أن يقال: إنّ الملاك فى الصفات الجماليه و الجلاليه هو أنّ كلّ وصف يعدّ كمالاً للوجود فالله موصوف به. و كلّ وصف يعتبر نقصاً و عجزاً و حاجه فهو منزّه عنه، و ليس علينا أن نُحصر الكماليه و الجلاليه فى عدد معين.

و على ذلك يمكن إرجاع جميع الصفات الثبوتيه إلى وصف واحد، و الصفات السلبيه إلى أمر واحد، و يؤيد ما ذكرناه أنّ الأسماء و الصفات التى وردت فى القرآن الكريم تفوق بأضعاف المرات العدد الذى ذكره المتكلمون.

تقسيم آخر

قسّم المتكلمون صفاته سبحانه إلى: صفه الذات، و صفه الفعل. و الأوّل ما يكفى فرض الذات فى حمل الوصف عليه كالعلم و الحياه و القدره، فيقال: الله عالم، حيّ، قادر؛ و الثانى ما يتوقّف وصف الذات به على فرض شىء وراء الذات، و هو فعله سبحانه.

فصفات الفعل هى المنتزعه من مقام الفعل، بمعنى أنّ الذات توصف بالصفه عند ملاحظه الذات مع الفعل، و ذلك كالخلق و الرزق و نظائرهما من الصفات الفعلية الزائده على الذات بحكم انتزاعها من مقام الفعل.

و معنى انتزاعها أنّا إذا لاحظنا النعم التى ينتعم بها الناس نسّميه سبحانه لأجل هذا الفعل رزاقاً، كما نسّميه رحيماً و غافراً لأجل رحمته لعباده و غفرانه لذنوبهم.

ثم إنهم اختلفوا في بعض الصفات و أنه هل هو من صفات الذات أو من صفات الفعل كالإرادة و التكلم؟ فأهل الحديث و المتكلمون على أن الإرادة من صفات الفعل تنتزع من أعمال القدره خلافاً للحكماء فإنهم جعلوها من صفات الذات بالمعنى المناسب لذاته سبحانه، نظير الاختلاف في الكلام فالأشاعره على أنه من صفات الذات، و المعتزله و الإماميه على أنه من صفات الفعل.

أما وجه الاختلاف في الكلام فهو مذكور في محله و خارج عن هدف الرسالة.

و أما وجه اختلافهم في الإرادة و ذهاب بعض إلى أنه من صفات الذات و البعض الآخر إلى أنه من صفات الفعل، فحاصله:

إن من جعلها من صفات الذات فباعتبار أن الإرادة من صفات الكمال بشهاده أن الفاعل المرید أكمل من الفاعل غير المرید، فسلبها عن الذات يستلزم كونه فاعلاً غير مرید، و هو نقص في الفاعليه، سواء أ كانت مع الشعور أم بدونه.

و أقرباً من جعلها من صفات الفعل فلأجل أن الإرادة أمر تدريجي بالذات، توجد بعد وجود مقدمات من تصوّر الموضوع و التصديق بفائدته و اشتياًقاً إلى فعله إلى أن ينتهي إلى الجزم و التصميم، و الإرادة بهذا المعنى أمر حادث تعالى سبحانه عن أن تقع ذاته محلاً للحوادث.

فلأجل هذين الأمرين اختلفت أنظارهم في أمر الإرادة و أنها هل هي من صفات الذات أو من صفات الفعل؟ فمن جانب أن الإرادة وصف كمال لا يمكن خلو الذات عن ذلك الكمال، و من جانب آخر أن حقيقه الإراده حقيقه متجدده، و التجدد عين الحدوث، و الحدوث عين الفقر، و الله سبحانه منزّه عن ذلك.

فى حقيقه الإراده الإنسانيه ما هى حقيقه الإراده؟

إنَّ الإراده و الكراهه كيفيتان نفسائيتان كسائر الكيفيات النفسانيه، يجدهما الإنسان بذاتهما بلا توسط شىء مثل اللذه و الألم و غيرهما من الأمور الوجدانيه. و المقصود فى المقام تحليل ذلك الأمر الوجدانى و صياغته فى قالب علمى، و قد اختلفت أنظارهم فى واقع الإراده فى الإنسان فضلاً عن الله سبحانه. و إليك الآراء المطروحه فى الإراده الإنسانيه:

١. نظريه المعتزله: الاعتقاد بالنفع

فسيرت المعتزله الإراده ب«اعتقاد النفع» و الكراهه ب«اعتقاد الضرر» قائلين بأنَّ نسبه القدره إلى طرفى الفعل و الترك متساويه، فإذا حصل فى النفس الاعتقاد بالنفع فى أحد الطرفين، يُرَجَّح بسببه ذلك الطرف و يصير الفاعل مؤثراً فيه. (١)

يلاحظ عليه: أنَّ مجرد الاعتقاد بالنفع لا يكون مبدأً و باعثاً نحو المراد، إذ كثيراً ما يعتقد الإنسان بوجود النفع فى كثير من الأفعال و لا يريد لها، و ربّما لا

ص: ١٥٥

يعتقد بوجوده فيها، بل يعتقد بوجود الضرر و مع ذلك يريد لها لموافقته لبعض القوى الحيوانيه.

٢. نظريه الأشاعره: المخصّصه للقدرة بأحد المقدورين

فسيّرت الأشاعره الإراده بأنّها صفة مخصّصه للقدرة بأحد المقدورين و هي مغايره للعلم و القدرة، لأنّ خاصيه القدرة صحّه الإيجاد و اللإيجاد، و ذلك بالنسبه إلى جميع الأوقات و إلى طرفى الفعل و الترك على السواء.

يلاحظ عليه: أنّ تفسير الإراده، بما يخصّص القدرة بأحد المقدورين، تفسير لها بأثرها و لازمها، من دون إلماع إلى حقيقتها و واقعها، إذ من آثار الإراده هو تحديد القدرة و سوقها إلى صوب المراد، و لكنّه غير واقع الإراده الذى نحن بصدد بيانه.

٣. النظرية المعروفة: الشوق النفساني

و قد اشتهر بين المحصلين أنّ الإراده عباره عن الشوق النفساني الذى يحصل فى الإنسان تلو اعتقاده بالنفع. (١)

يلاحظ عليه: أولاً: أنّه ربّما يوجد هذا الميل و الشوق، دون أن يكون هناك إرادته، كما فى الإنسان المتدين بالنسبه للمحرمات.

و ثانياً: قد يوجد الفعل بدون الشوق النفساني أو الشوق المؤكّد كما فى الأفعال العاديه من تحريك الأعضاء و كثير من الأفعال العبيثه و الجزافيه، و كما فى تناول الأدوية غير المستساغه و غيرها، فإنّ الإنسان يشرب الدواء المرّ عن إرادته لا عن شوق.

ص: ١٥٦

الإرادة كيفيه نفسانيه متخلله بين العلم الجازم و الفعل و يعبر عنها بالقصد و العزم تاره، و بالإجماع و التصميم أُخرى. و ليس ذلك القصد من مقوله الشوق بقسميه المؤكّد و غير المؤكّد، كما أنّه ليس من مقوله العلم رغم حضوره لدى النفس كسائر الكيفيات النفسانيه.

و باختصار، حقيقه الإراده هي العقد و الميل القاطع نحو الفعل، و هذا هو المختار و يشهد عليه الوجدان.

و على كلّ حال فسواء أصحّت هذه التفاسير للإرادة الإنسانيه أم لا، لكن لا يمكن تفسير الإراده الإلهيه بهذه الوجوه.

أمّا الأول: فقد عرفت أنّ تفسير الإراده باعتقاد النفع ملازم لإنكار الإراده مطلقاً في الموجودات الإمكانيه فضلاً عن الله سبحانه، و ذلك لأنّ مرجع الاراده-عندئذٍ-إلى العلم بالنفع مع أنّنا نجد في أنفسنا شيئاً وراء العلم و الاعتقاد بالنفع، و من فسر الإراده بالاعتقاد بالنفع فقد أثبت العلم و أنكر الإراده.

و أمّا الثاني: أعنى: تفسير الإراده بتخصيص القدره بأحد المقدورين، ففيه: أنّه لا يناسب شأنه سبحانه، لأنّ التخصيص أمر حادث فتعالى أن تكون ذاته مركزاً للحوادث إلا أن يرجع إلى تفسير الإراده الفعليه به دون الذاتيه، فالإراداه في مقام الفعل هو ما جاء في هذا التفسير، و على هذا تكون الإراده من صفات الفعل دون صفات الذات فيلزم خلوها عن ذلك الكمال.

و أمّا الثالث: ففيه أنّ الشوق من مقوله الانفعال تعالى عنه، مضافاً إلى أنّ الشوق شأن الفاعل الناقص الذي يريد الخروج عن النقص إلى الكمال فيشتاق إليه شوقاً أكيداً.

و أما الأخير: فسواء أفسّرت بالقصد و العزم أو الإجماع و التصميم فحقيقتها الحدوث بعد العدم، و الوجود بعد اللاوجود، و هى بهذا المعنى يستحيل أن يوصف به سبحانه.

و لأجل عدم مناسبة هذه التعاريف لذاته سبحانه صار المتألهون على طائفتين:

الأولى: من يحاول جعلها من صفات الذات و لكن يتصرف فى معنى الإرادة.

الثانية: من لا يتصرف فى نفي الإرادة و لكن يجعلها من صفات الفعل كالخلق و الرزق، فالجميع ينتزع من فعله سبحانه و أعمال قدرته.

و أصحاب هذا القول قد أراحوا أنفسهم من الإشكالات المتوجهه إلى كون الإرادة من الصفات الذاتيه لله سبحانه.

و إليك الكلام حول هذين القولين فى فصلين مختلفين.

ص: ١٥٨

إشاره

الإرادة الإلهيه

من

صفات الذات

قد عرفت أنّ الإراده بتفاسيرها المختلفه لا تليق أن تنسب إلى الله سبحانه، و لذلك عاد القائلون بأنّ الإراده من صفات الذات إلى تفسيرها بنحو يناسب ذاته سبحانه، و إليك تفاسيرهم:

الأولى: الإراده هو العلم بالأصلح

يظهر من صدر المتألهين و غيره، أنّ إرادته سبحانه عباره عن العلم بالأصلح، فقال الأمول: فثبت أنّ إرادته الله ليست عباره عن القصد، بل الحقّ فى كونه مريداً، أنّه سبحانه و تعالى يعقل ذاته، و يعقل نظام الخير الموجود فى الكلّ من ذاته، و أنّه كيف يكون؟ و ذلك النظام يكون لا محاله كائناً مستفيضاً و هو غير مناف لذات المبدأ الأولّ جلّ اسمه، لأنّ ذاته كلّ الخيرات الوجوديه كما مرّ مراراً من أنّ البسيط الحق، كلّ الأشياء الوجوديه، فالنظام الأكمل الكونى الإمكانى تابع للنظام الأشرف الواجبى الحقّى، و هو عين العلم و الإراده

ص: ١٥٩

فعلم المبدأ بفيضان الأشياء عنه، وأنه غير مناف لذاته، هو إرادته لذلك ورضاه، فهذه هي الإرادة الخالية عن النقص والإمكان.

(١)

أقول: إن تفسير الإرادة الإلهية بالعلم بالأصلح هو الظاهر من أكثر المتأخرين بعد صدر المتألهين، وقد تلقاه الحكيم السبزواري أصلاً مسلماً ففسرها به، قال في منظومته: عقيب داع، دركنا الملائما

يلاحظ عليه: أن تفسير الإرادة الإلهية بالعلم بالأصلح أو العلم العنائي و إن كان سليماً عن إشكال الحدوث و التدرج حيث إن علمه سبحانه بذاته علم فعلى قديم منزّه عن وصمه الحدوث و التدرج، إلا أن إرجاع الإرادة إلى العلم، يلازم نفى واقع الإرادة عنه سبحانه، لأن العلم و الإرادة حقيقتان مختلفتان، فتفسير الثانية بالأول، إثبات لوصف العلم، و نفى لوصف الإرادة، فيصبح سبحانه فاعلاً عالمياً غير مرید، مع أن الفاعل العالم المرید أفضل و أكمل من الفاعل العالم غير المرید.

و قد نبّه بذلك بعض أئمة أهل البيت. روى بكير بن أعين أنه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: علمه و مشيئته هما مختلفان أو متفقان؟ فقال: «العلم ليس هو المشيئة، ألا ترى أنك تقول: سأفعل كذا

ص: ١٦٠

١- ١). الأسفار: ٣١٦/٦، [١]الموقف الرابع، الفصل الثاني. و لاحظ أيضاً ص ٣٤٢، ٣٤١.

إن شاء الله و لا تقول: سأفعل كذا إن علم الله، فقولك: إن شاء الله دليل على أنه لم يشأ، فإذا شاء، كان الذى شاء كما شاء و علم الله السابق للمشيئه». (١)

ثم إنَّ العلامه الطبائى مَمَّن يسلم ان علمه بنظام الخير مبدأ له، و مع ذلك يُنكر تسميه العلم بالأصلح و النظام الأتم إرادته فقال: إنَّ ما ذكره صدر المتألهين و غيره من الحكماء المتقدمين من أمر الإراده الذاتيه، و أقاموا عليه البرهان، فهو حق، لكن الذى تثبته البراهين انَّ ما سواه تعالى يستند إلى قدرته التى هى مبدئيه المطلقه للخير و علمه بنظام الخير، و أمَّا تسميه العلم بالخير و الأصلح، إرادته أو انطباق مفهوم الإراده بعد التجريد على العلم بالأصلح الذى هو عين الذات فلا.

نعم قام البرهان على أنه واجد لكل كمال وجودى، و هذا لا يوجب تخصيص الإراده من بينها بالذكر فى ضمن الصفات الذاتيه. و بالجمله ما ذكره حق من حيث المعنى و إنما الكلام فى إطلاق لفظ الإراده و انطباق ما جرد من مفهومها، على صفة العلم.

(٢)

و ليعلم أنَّ القول باتحاد صفاته سبحانه مع ذاته ليس بمعنى أن كل وصف عين الوصف الآخر كأن تكون الإراده عين العلم، بل المراد أن ذاته سبحانه كله علم و فى الوقت نفسه كله قدره و كله حياه دون أن يشكّل العلم جزءاً من الذات و القدره جزءاً آخر حتى يلزم التركيب، فلا يصح أن يقع القول بعينيه صفاته مع الذات، ذريعه لتفسير الإراده بالعلم بالأصلح.

ص: ١٦١

١-١. الكافى: ١٠٩/١، باب الإراده من صفات الفعل. [١]

٢-٢. الأسفار: ٣١٦/٦ قسم التعليقه.

هذه هي النظرية الثانية التي اختارها بعض المحققين من مشايخ مشايخنا-قدس الله أسرارهم- فقد فسّر الإرادة بالابتهاج و جعل له مرحلتين:

١.الابتهاج الذاتى و هو الإرادة فى مقام الذات.

٢.الابتهاج الفعلى ينبعث من الابتهاج الأول قائلاً:فإنّ من أحب شيئاً أحب آثاره،و هذه المحبة الفعلية هى الإرادة فى مقام الفعل و أسماها بالإرادة الفعلية،فقال فى كلام مبسوط:

«لا ريب عند أهل النظر أنّ مفاهيم الصفات-حسبما يقتضيه طبعها متفاوتة متخالفه،لا متوافقه مترادفه،و إن كان مطابقها واحداً بالذات من جميع الجهات،فكما أنّ مفهوم العلم غير مفهوم الذات و سائر الصفات،و إن كان مطابق مفهوم العلم و العالم،ذاته بذاته؛حيث إنّ حضور ذاته لذاته،بوجدان ذاته لذاته،و عدم غيبه ذاته عن ذاته،كذلك ينبغى أن يكون مفهوم الإرادة بناء على كونها من صفات الذات-كمفهوم العلم-مبايناً مع الذات و مفهوم العلم،لا- أنّ لفظ الإرادة معناه العلم بالصلاح،فإنّ الرجوع الواجب هو الرجوع فى المصداق،لا رجوع مفهوم إلى مفهوم.و من البين أنّ مفهوم الإرادة-كما هو مختار الأكابر من المحققين- هو الابتهاج و الرضا،و ما يقاربهما مفهوماً،و يعبر عنه بالشوق الأكيد فينا.

و السرّ فى التعبير عنها بالشوق فينا،و بصرف الابتهاج و الرضا فيه تعالى:أنا لمكان إمكاننا ناقصون غير تامين فى الفاعليه،و فاعليتنا لكلّ شيء بالقوه،فلذا نحتاج فى الخروج من القوه إلى الفعل إلى أمور زائده على ذواتنا-من

تصوّر الفعل و التصديق بفائدته و الشوق الأكيد-المميله جميعاً للقوه الفاعله المحرّكه للعضلات، بخلاف الواجب تعالى فإنّه- لتقدّسه عن شوائب الإمكان و جهات القوه و النقصان-فاعل و جاعل بنفس ذاته العليمه المریده، و حيث إنّهُ صرف الوجود، و صرف الوجود صرف الخير، فهو مبتهج بذاته أتمّ ابتهاج، و ذاته مرضيه لذاته أتمّ الرضا. و ينبعث من هذا الابتهاج الذاتى-و هى الإراده الذاتيه-ابتهاج فى مرحله الفعل، فإنّ من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره، و هذه المحبّه الفعلية هى الإراده فى مرحله الفعل، و هى التى وردت الأخبار عن الأئمّه الأطهار-سلام الله عليهم - بحدوثها (١)؛ لوضوح أنّ المراد هو الإراده التى هى غير المراد، دون الإراده الأزليه التى هو عين المراد؛ حيث لا مراد فى مرتبه ذاته إلا ذاته، كما لا معلوم فى مرتبه ذاته إلا ذاته. (٢)

و يظهر من الحكيم السبزوارى ارتضاؤه، قال فى منظومته: مبتهج بذاته بنهجه

ص: ١٤٣

-
- ١ - ١). أصول الكافى: ١/٨٥-٨٦، باب الإراده، نشر المكتبه الإسلاميه؛ و توحيد الصدوق: ١٤٦ - ١٤٨، باب صفات الذات و الأفعال، الحديث ١٥ - ١٩، نشر جماعه [١] المدرسين.
- ٢ - ٢). نهايه الدرايه: ١/٢٧٨ - ٢٧٩. [٢]

رضاءه بالذات بالفعل رضا و ذا الرضا إرادته لمن قضى (١)

يلاحظ على تلك النظرية بما مرّ في النظرية السابقة، فإنّ تفسير الإرادة الإلهية بابتهاج الذات و إن كان يدفع مشكل التدرّج و الحدوث، لكن الإشكال الآخر باق بحاله، فإن واقع الابتهاج في الإنسان من مقوله الانفعال، و الإرادة أشبه بمقوله الفعل، فتفسير الإرادة بالابتهاج-حتّى مع التجريد عن النقص-يستلزم نفى وصف الإرادة عنه سبحانه.

إنّ الإرادة في الإنسان رمز الاختيار و الحريه، فالفاعل المرید، مختار في فعله، يوجد بإرادته، و أين هي من تفسير الإرادة بالابتهاج الذي هو رمز كون الفعل ملائماً لذات الفاعل و طبعه؟! سواء أ كان اختيارياً أم لا فتفسير أحدهما بالآخر نفى لواقع المفسّر.

ص: ١٦٤

١-١). شرح المنظومه: ١٨٠

إشاره

الإرادة الإلهيه

من صفات الفعل

قد مضى فى الفصل السابق بعض الأنظار الذى يفسر الإراده الإلهيه بأنّها من صفات الذات، و حان وقت البحث عن الأنظار التى تعدّها من صفات الفعل، فخصصنا هذا الفصل بهذا كما خصصنا الفصل السابق بالنظر الآخر.

ذهب غير واحد من المحققين إلى أنّ الإراده أشبه بصفه الفعل، نظير الخلق و الإيجاد و الرحمه، و قبل الخوض فى بيانها تقدّم شيئاً ربّما مضى التنبيه عليه فى صدر الرساله، و هو:

أثبتت البراهين الفلسفيه أنّ كلّ كمال وجودى فإنّه موجود للواجب فى حدّ ذاته، و إلّا- يلزم تطرّق النقص إليه، و فرض موجود أكمل منه، لأنّ كون الفاعل وراء كونه عالماً، مريداً مختاراً، كمال للذات فلا يمكن سلبه عنه.

و من جانب آخر أنّ الإراده كيفيه نفسانيه، و ماهيه ممكنه و الواجب منزّه عن الماهيه و الإمكان، و ليست الإراده كالعلم فإنّه يصلح وصف الواجب به إذا جرّد عن النقص و بقى منه سوى الكشف، و هذا بخلاف الإراده فإنّها مهما جرّدت عن شوائب الإمكان و النقص لا يوصف بها الواجب، لأنّ واقعیه الإراده

ص: ١٦٥

هى الخروج من القوّه إلى الفعل، و من التصوّر إلى التصديق بالفائده و منه إلى الشوق و منه إلى القصد و العزم، و هذا المعنى مهما جرّد من النقص لا يصلح لأن يوصف به الواجب.

ثم إنّ هذين الأمرين صاراً سبباً لذهاب جمع إلى أنّه من صفات الذات أخذاً بالأمر الأوّل و ذهاب جمع آخر إلى أنّها من صفات الفعل، منهم السيد الطباطبائي قدّس سرّه فقال فى تعاليقه على «الأسفار» ما هذا لفظه:

تعاليق السيد الطباطبائي قدّس سرّه على الأسفار

1. الإراده صفه منتزعه من حضور العله التامه للفعل

لو كان بين كيفياتنا النفسانيه، كفيته متميزه متخلله بين العلم الجازم و الفعل، باسم الإراده فهو القصد، و هو ميل نفسانى نحو الفعل، نظير ميل الجسم الطبيعى من مكان إلى مكان و ليس من الشوق أو الشوق المؤكّد فى شىء، كما سيحىء، و ليس هو العلم و إن كانت الصفات و الأحوال النفسانيه كالحبّ و البغض و الرضا و السخط و الحزن و السرور و غيرها، علميه شعوريه، لأنّ الإراده لو كانت أمراً متميزاً فى نفسها فهى متخلله بين العلم و الفعل فليست فىنا علماً.

و من هنا يظهر أنّا لو جرّدناها من شوائب النقص و أجرينا وصفها عليه تعالى لم ينطبق على علمه تعالى، لأنّ مفهومها غير مفهوم العلم و لا ينفع التجريد مع تغاير المفهومين، بخلاف تجريد معنى العلم مثلاً، فإنّه و إن تبدّلت خصوصياته و حدوده بالتجريد حتّى عاد وجوداً واجبياً منفياً عنه جميع خصائص الكيفيه النفسانيه الخاصه لكن معناه الأصلي و هو حضور شىء لشىء محفوظ باق بعد التجريد و عند الإجراء على ما كان عليه قبل.

و يظهر أيضاً أنّ الإرادة لو أخذت صفه له تعالى بعد التجريد، كانت صفه فعل نظير الخلق و الإيجاد و الرحمه، منتزعه عن مقام الفعل، فتماميه الفعل من حيث السبب إذا نسب إلى الفعل سميت إرادته له، فيكون الفعل مراداً له تعالى، و إذا نسبت إلى الله كانت إرادته منه فهو مرید، كما أنّ كلّ ما يستكمل به الشيء في بقائه رزق، فالشيء مرزوق و هو تعالى رزاق و هكذا.

إلى أن قال: و ما ذكره الحكماء الإلهيون من أمر الإرادة الذاتيه و أقاموا عليه البرهان، فهو حقّ لكن الذي تثبته البراهين أنّ ما سواه تعالى يستند إلى قدرته التي هي مبدئيه المطلقه للخير و علمه بنظام الخير، و أما تسميه العلم بالخير و الأصلح، إرادته أو انطباق مفهوم الإرادة بعد التجريد على العلم بالأصلح الذي هو عين الذات فلا. (١)

و قال في مقام آخر: إنّ الإرادة منتزعه من مقام الفعل من حيث انتسابه إلى قدرته تعالى القاهره أو من اجتماع الأسباب الموجهه عليه من حيث انتسابها إليه. (٢)

و قد ذكر عصاره نظريته في «نهايه الحكمة» حيث قال:

لا- ينبغي أن تقاس الإرادة بالعلم الذي يقال إنه كيفيه نفسانيه ثم يجرد عن الماهيه و يجعل حيثيه وجوديه عامه موجوده للواجب تعالى و صفات ذاتياً هو عين الذات. و ذلك لأننا و لو سلمنا أنّ بعض مصاديق العلم و هو العلم الحصولي كيف نفساني، فبعض آخر من مصاديقه و هو العلم الحضوريّ جوهر أو غير ذلك، و قد تحقّق أنّ المفهوم الصادق على أكثر من مقوله واحده وصف

ص: ١٤٧

١- ١). الأسفار: ٣١٥/٦ - ٣١٦، [١] قسم التعليقه.

٢- ٢). الأسفار: ٣٥٣/٦، [٢] قسم التعليقه.

وجودى غير مندرج تحت مقوله، منتزع عن الوجود بما هو وجود، فللعلم معنى جامع يهدى إليه التحليل و هو حضور شىء لشىء.

و أما الإراده المنسوبه إليه تعالى فهي منتزعه من مقام الفعل، إمّا من نفس الفعل الذى يوجد فى الخارج، فهو إرادته ثم إيجاب، ثم وجوب، ثم وجود؛ و إمّا من حضور العله التامه للفعل كما يقال عند مشاهدته جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعله، أنه يريد كذا فعلاً.

(١)

يلاحظ على النظرية: لا شك أن أكثر ما ذكره السيد الأستاذ حق لا غبار عليه، وقد مرّ بعض ما ذكره فى البحوث السابقه، أعنى:

١. أن ماهيه الإراده و واقعيتها غير واقعيه العلم.

٢. أن الإراده فى الإنسان مهما جرّدت عن و صفه الإمكان لا يوصف به الواجب.

٣. أن الإراده من صفات الكمال، و الموجود المرید أفضل من غير المرید فلا بدّ من وصفه سبحانه بأنه مرید.

كلّما ذكره من هذه الأمور صحيح، و لكن تفسير الإراده بحضور العله التامه للفعل يناقض الأصل الثالث، و قد صرّح به أيضاً فى ثنايا كلامه، حيث قال:

«نعم قام البرهان بأنّه واجد لكلّ كمال وجودى، و مع ذلك كيف يمكن خلوّ الذات عن هذا الكمال الوجودى و حصره فى مقام الفعل».

و لو كانت الإراده منتزعه من حضور العله التامه للفعل، يلزم أن تكون الفواعل الطبيعیه كلّها مریده لحضورها عند آثارها.

ص: ١٦٨

و بالجمله تصوّر خلوّ الذات عن واقع الإرادة يلزم أن يكون سبحانه فاعلاً غير مرید و لا مختار، و هذا نقص في الفاعل تعالى عنه سبحانه.

و سيوافيك ما هو الحق في معنى الإرادة الذاتيه في الله سبحانه.

٢. الإرادة إعمال القدره

إنّ المحقّق الخوئي بعد ما طرح تفسير الإرادة بالعلم و الابتهاج و الرضا و نقدهما بما مرّ ذكره، حاول أن يفسّر الإرادة الإلهيه بإعمال القدره، فقال: إنّ الإرادة لا تخلو من أن تكون بمعنى إعمال القدره، أو بمعنى الشوق الأكيد و لا ثالث لهما، و حيث إنّ الإرادة بالمعنى الثانى لا تعقل لذاته سبحانه، يتعيّن الإرادة بالمعنى الأوّل له سبحانه و هو المشيئه و إعمال القدره. (١)

و قال في موضع آخر: إنّ أفعال العباد لا تقع تحت إرادته سبحانه و تعالى و مشيئته.

و الوجه ما تقدّم بشكل مفصّل، من أنّ إرادته تعالى، ليست من الصفات العليا الذاتيه، بل هي من الصفات الفعلية التي هي عباره عن المشيئه و إعمال القدره. (٢)

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ تفسير الإرادة بإعمال القدره يرجع إلى كونها من صفات الفعل، و معنى ذلك خلوّ الذات عن ذلك الكمال الوجودى و هو يستلزم تصوّر الأكمل و الأفضل من الواجب.

و ثانياً: أنّ القول بأنّ أفعال العباد خارجه من متعلّق الإرادة الإلهيه مخالف

ص: ١٦٩

١-١. المحاضرات: ٣٧/٢. [١]

٢-٢. المحاضرات: ٧٢/٢. [٢]

للبرهان، فإنَّ الفعل ممكن كذاته، فكما أنَّ الذات تتعلَّق به الإرادة الإلهية، فهكذا الفعل و إلاَّ يلزم تحديد سلطانه سبحانه، و تحقِّق بعض الأشياء بلا إرادته منه و هو كما ترى، و قد ورد في غير واحد من الروايات الردُّ على تلك الفكرة.

روى هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنَّ الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون، و الله أعزَّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد». (١)

يقول سبحانه: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ». ٢

و يقول سبحانه: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوَمِّنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ». ٣

إلى غير ذلك من الروايات و الآيات الدالَّة على أنَّ أفعال العباد غير خارجه عن إرادته سبحانه بها، و أمَّا كيفيته الجمع بين عموم إرادته و القول بالاختيار، فسيوافيك بيانه.

٣. الإِرادَةُ الإِلهِيَّةُ فِي رِوَايَاتِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

إنَّ السابِر في ما صدر عن أئمَّه أهل البيت عليهم السلام في مورد الإِرادَةِ الإِلهِيَّةِ يقف على أنَّهم نظروا إليها من زوايا ثلاث:

١. الإِرادَةُ الإِلهِيَّةُ غير العلم و القدره.

٢. ما من ظاهره من الظواهر الكونية إلاَّ و قد تعلَّقت بها إرادته سبحانه.

٣. إرادته سبحانه من صفات الفعل لا من صفات الذات.

فلنقتصر في كلِّ من هذه المواضع الثلاثة بالقليل عن الكثير.

ص: ١٧٠

١- ١). بحار الأنوار: ٤١/٥، كتاب العدل و المعاد، الحديث ٦٤. [١]

قد ناظر الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام أحد المتكلمين في خراسان -أعنى: سليمان المروزي- و المناظره مبسّطه نقتصر على ما له صله بالمقام:

قال سليمان: إن إرادته علمه.

قال الرضا عليه السلام: «...و على هذا فإذا علم الشيء فقد أَرادَه».

قال سليمان: أجل.

قال الرضا عليه السلام: «فإذا لم يردّه، لم يعلمه».

قال سليمان: أجل.

قال الرضا عليه السلام: «من أين قلنا ذلك و ما الدليل على أنّ إرادته علمه، و قد يعلم ما لا يريدُه أبداً؟

ذلك قول الله عزّ و جلّ: «وَلَوْ لَوْنٌ شِئْنَا لَنَذَهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ» ١، فهو يعلم كيف يذهب و لا يذهب به أبداً».

قال سليمان: إنّه سبحانه قد فرغ من الأمر، فليس يزيد فيه شيئاً.

قال الرضا عليه السلام: «هذا قول اليهود، فكيف قال تعالى: «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (١).

قال سليمان: إنّما عنى بذلك أنّه قادر عليه.

قال الرضا عليه السلام: «أفيعد ما لا يفى به؟ فكيف قال: «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» ٣ و قال عزّ و جلّ: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ

عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» ٤ و قد فرغ من الأمر...» فلم يحر سليمان جواباً. (٢)

ص: ١٧١

١-٢. المؤمن: ٦٠. [١]

٢-٥. عيون أخبار الرضا: ١٨٩/١. [٢]

إنَّ ما دار بين الإمام و المروزي كاف في نقد ما يتخيّل بأنَّ إرادته سبحانه هي علمه بالأصلح.

ب. عموم إرادته سبحانه بكلّ ظاهره كونه

أمّا عموم إرادته سبحانه بكلّ ظاهره كونه فهو يبتنى على مقدّمات فلسفيه ثابتة، و إليك الإشارة إليها على وجه الإيجاز:

١. سعه قدرته و خالقيته سبحانه، و أنّ كلّ ما في صفحه الكون من دقيق و جليل و ذات و فعل مخلوق لله سبحانه لا على النحو الذي فسّر به الأشاعره عموم قدرته بأن يكون الواجب الفاعل المباشري لكلّ ظاهره مجردة أو ماديه، بل على النحو المختار لدى الإماميه. (١)

٢. إنّ كلّ ما في دار الإمكان، قائم بالواجب غير مستغن عنه في شأن من شئونه لا في ذاته و لا في فعله، و إنّ غناء فعل الإنسان عن الواجب يستلزم خروجه عن حدّ الإمكان و انقلابه موجوداً واجباً، و هذا خلف، فما في الكون يجب أن يكون منتهياً إلى الواجب قائماً به قيام المعنى الحرفي بالاسمي، فالقول باستقلال الإنسان في فعله أشبه بمقاله الثنويه.

٣. شهادة الروايات على عموم قدرته، و نقتصر على روايات ثلاث:

١. روى الصدوق في توحيدده بسنده عن حفص بن فرط، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «من زعم أنّ الله تعالى يأمر بالسوء و الفحشاء فقد كذب على الله، و من زعم أنّ المعاصي من غير قوه الله، فقد كذب على الله، و من

ص: ١٧٢

(١-١). لاحظ الإلهيات: ٢٧٥/٢. [١]

كذب على الله أدخله النار». (١)

٢. روى البرقي في محاسنه عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنَّ الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون، والله أعزَّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد». (٢)

٣. وروى عن حمزه بن حمران، قال: قلت له: «إنَّا نقول إنَّ الله لم يكلف العباد إلاَّ ما آتاهم و كلَّ شيء لا يطيقونه فهو عنهم موضوع، ولا يكون إلاَّ ما شاء الله، وقضى و قدر و أراد؟ فقال: «و الله إنَّ هذا لديني و دين آبائي». (٣)

ج: الإرادة من صفات الفعل

من سبر فيما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في مجال الرواية يقف على اهتمام الأئمة بتوجيه أصحابهم إلى أنَّ الإرادة من صفات الفعل لا من صفات الذات، وقد عقد الشيخ الكليني باباً في ذلك المجال نقل منه ما يلي:

١. روى عاصم بن حميد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: لم يزل الله مریداً؟ قال: «إنَّ المرید لا يكون إلاَّ المراد معه، لم يزل الله عالماً قادراً ثمَّ أراد». (٤)

٢. روى صفوان بن يحيى، عن الإمام الكاظم عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله و من الخلق؟ فقال: «الإرادة من الخلق الضمير، و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، و أمَّا من الله تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنَّه لا يروى و لا يهَمُّ و لا يتفكَّر، و هذه الصفات منفيه عنه و هي صفات الخلق، فإرادته الله، الفعل، لا غير

ص: ١٧٣

١-١. توحيد الصدوق: ٣٥٩، باب نفى الجبر و التفويض، الحديث ٢. [١]

٢-٢. بحار الأنوار: ٤١/٥، كتاب العدل و المعاد، الحديث ٦٤. [٢]

٣-٣. بحار الأنوار: ٤١/٥، الحديث ٦٥. [٣]

٤-٤. الكافي: ١٠٩/١، باب الإرادة من صفات الفعل، الحديث ١. [٤]

ذلك، يقول له: كُن فيكون بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همّه و لا تفكّر و لا كيف لذلك، كما أنّه لا كيف له». (١)

٣. روى محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المشيئه محدثه». (٢)

تحليل الروايات الماضيه

لا يشكّ ذو مسكه في أنّ الروايات ظاهره في كون الإراده من صفات الفعل دون صفات الذات، لما يترتب على القول الثاني من قدم العالم و غيره، و لما كان القول بكونها من صفات الفعل مخالفاً للأصل المبرهن في الفلسفه الإسلاميه من أنّ الإراده وصف كمال للموجود بما هو موجود، حاول صدر المتألهين تفسير الروايات بنحو يوافق أصوله فقال:

«و التحقيق أنّ الإراده تطلق بالاشتراك الصناعى على معينين:

أحدهما: ما يفهمه الجمهور و هو ضد الكراهه، و هى التى تحصل فينا عقيب تصوّر الشىء الملائم، و عقيب التردد حتّى يترجح عندنا الأمر، الداعى إلى الفعل أو الترك فيصدر أحدهما منّا، و هذا المعنى فينا من الصفات النفسانيه، و هى و الكراهه فينا كالشهوّه و الغضب فينا و فى الحيوان، و لا يجوز على الله، بل إرادته نفس صدور الأفعال منه من جهه علمه بوجه الخير، و كراهته عدم صدور الفعل القبيح عنه لعلمه بقبحه.

و ثانيهما: كون ذاته بحيث يصدر عنه الأشياء لأجل علمه بنظام الخير فيها التابع لعلمه بذاته، لا كاتّباع الضوء للمضىء و السخونه للمسخن، و لا كفعل المجبورين و المسخرين، و لا كفعل المختارين بقصد زائد و إرادته ظنيّه يحتمل الطرف المقابل، و قد تحققت أنّ قيوّم الكلّ إنّما يفعل الكلّ عن علم هو نفس

ص: ١٧٤

١- ١). الكافى: ١/١٠٩، باب الإراده من صفات الفعل، الحديث ٣ و ٧. [١]

٢- ٢). الكافى: ١/١٠٩، باب الإراده من صفات الفعل، الحديث ٣ و ٧. [٢]

ذاته العليم الذى هو أتم العلوم، فإذن هو سبحانه فاعل للأشياء كلها بإرادته، المستتبع لعلمه بغيره، المقتضى لوجود غيره فى الخارج لا لغرض زائد و جلب منفعه- إلى أن قال:- و لما كان فهم الجمهور لا يصل إلى الإرادة بهذا المعنى، بل إلى النحو الذى فى الحيوان أو ضدّه الكراهه و يكون حادثاً عند حدوث المراد، جعلها (الإمام) من صفات الأفعال و من الصفات الإضافيه المتجدده كخالقيته أو رازقيته. (١)

و قال المولى محمد صالح المازندراني فى شرحه على أصول الكافي: الإرادة تطلق على معنيين كما صرح به بعض الحكماء الإلهيين.

أحدهما: الإرادة الحادثه و هى التى فسرت فى الحديث بأنها نفس الإيجاد و احداث الفعل.

و ثانيهما: الإرادة التى هى من الصفات الذاتيه التى لا توصف الذات بنقيضها أزلاً و أبداً، و هى التى وقع النزاع فيها.

فذهب جماعه إلى أنّها نفس علمه الحق بالمصالح و الخيرات و عين ذاته الأحديه.

و ذهبت الأشاعره إلى أنّها صفة غير العلم. (٢)

نقد و تحليل

إنّ هذا التفسير للروايات يتمتع بنقاط قوّه، و هى:

أولاً: فسّر الإرادة بمعنيين و هى بأحدهما صفة ذات و بالمعنى الآخر صفة فعل.

ص: ١٧٥

١- ١. شرح أصول الكافي: ٢٧٨/١. [١]

٢- ٢. شرح أصول الكافي، للمولى محمد صالح المازندراني: ٣٤٥/٣.

ثانياً: الإرادة الإنسانية تمتنع أن تقع وصفاً لله سبحانه فلا محيص من إرجاع الإرادة بهذا المعنى في حقه سبحانه إلى كونها صفة فعل.

ثالثاً: الإرادة الذاتية بالمعنى المناسب لذاته كانت حقيقة لا تُدرَك الأفهام الساذجة غورها، بل حتى الأفهام الحاده كسليمان المروزي، فلذلك لم يذكر الإمام من الإرادة إلا ما هو وصف للفعل.

ورابعاً: إن إصرار أئمة أهل البيت عليهم السلام على كون الإرادة من صفات الفعل للحيلولة دون وصف ذاته بالإرادة بهذا المعنى، ولأجل ذلك ركزوا على أنها من صفات الفعل.

وخامساً: إن جعل الإرادة من صفات الذات كان مثاراً لشبهه قدم الإرادة بقدم الذات و بالتالي قدم العالم و عامته مخلوقاته. ولأجل الحيلولة دون طروء هذه الشبهه في الأذهان كان الأئمة عليهم السلام يعدّون الإرادة من صفات الفعل.

و ممّا يعرب عن ذلك ما رواه سليمان بن جعفر الجعفرى قال: قال الرضا عليه السلام: «المشيئه و الإرادة من صفات الأفعال، فمن زعم أنّ الله تعالى لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّد». (١)

هذه هي نقاط القوه في هذا النوع من التفسير، وعلى الرغم من ذلك فلا- يخلو التفسير المذكور من ضعف، وهو أن إرجاع الإرادة الذاتية إلى العلم بالأصلح إنكار للإرادة و الكمال المطلق للموجود.

ص: ١٧٦

ما هو المختار في الإرادة الالهيه؟

قد مرّ آنفاً التفاسير المطروحه للإرادة الإلهيه و عرفت وجوه الضعف فيها، و الذى يمكن أن يقال: إنَّ الإرادة تنقسم إلى: إرادته فى مقام الفعل، و إرادته فى مقام الذات.

فالإرادة فى مقام الفعل هو ما مرّ تفسيره فى الأحاديث و كلمات المحققين فلا نطيل، و نظير الإرادة هو العلم فإنَّه ينقسم إلى العلم فى مقام الفعل و العلم فى مقام الذات.

فما سوى الله علمه سبحانه فى مقام الفعل، فكلّ الأشياء بما أنّه فعله و خلقه، أيضاً علمه و عرفانه، نظير الصور الذهنيه المخلوقه للنفس فهى فى حدّ كونها فعلاً للنفس، علم لها.

و هذا هو المستفاد من روايه أئمّه أهل البيت عليهم السلام، و لكننا لا نرى فيها ما يدلّ على نفى الإرادة الذاتيه بالمعنى المتناسب لمقام ذاته.

و أمّا الإرادة فى مقام الذات فيبانه رهن مقدّمه، و هى أنّ الفاعل من حيث العلم بفعله و إرادته و اختياره ينقسم إلى أقسام أربعة:

أ. ما يفعل بلا شعور، كالعلل الطبيعيه مثل النار و الحراره.

ب. ما يفعل مع شعور دون أن يكون له إرادة و اختيار، كحركة يد المرتعش.

ج. ما يصدر عن الفاعل عن علم و إرادة و لكنّه ليس مختاراً بل مضطراً إلى الفعل، و هذا كإرادة المكره، فالمكره عندنا من أقسام المرید لكنّه ليس بمختار، فإنّه يرجح أحد المحذورين على الآخر بإرادته، و لكنّه ليس فى ترجيح هذا مختاراً، و لو لم يكن هناك ضغط خارجى لترك العمل من رأس.

د. ما يصدر عن علم و إرادة و اختيار، فهذا النوع من الفواعل أتمّها و أفضلها، لأنّ الفعل يصدر عن الفاعل من صميم ذاته فهو شاعر، مقابل ما ليس بشاعر، مرید، فى مقابل من ليس بمرید، مختار فى فعله دون أن يكون مكرهاً و عليه ضغط من خارج يبعثه إلى إرادة أحد العملين حتّى يرجح أقل المحذورين.

هذه هى أقسام الفواعل و الأخير أفضلها.

إذا علمت ذلك فاعلم أنّ الفاعل المختار من جميع الجهات واجد لكلمات المراتب السابقة، أعنى: العلم و الإرادة، فإنّ الغايه من العلم و الإرادة هو جعل الفاعل فاعلاً- مختاراً، فإذا حصل الاختيار للفاعل و كان مختاراً فى فعله، و الفعل صادراً عن صميم ذاته دون أن يكون هناك مكرهاً فهو واجد لكلمات المراتب السابقة خصوصاً الإرادة.

و على ضوء ذلك أنّه سبحانه تبارك و تعالى مرید بالذات فهو بهذا المعنى أى أنّه مختار و الفاعل المختار واجد لكمال الإرادة و إن لم يكن واجداً لها بحدّها، و هذا ما نسّميه بالإرادة البسيطة.

و الحاصل: إنَّ الإرادة التفصيلية التي تتألف من تصوّر الفعل و التصديق بالفائده و رفع الموانع و الشوق المؤكّد ثمّ الجزم و التصميم و إن لم تكن موجوده في الذات و لكن نتيجة الإراده كون الفاعل مختاراً بالذات، متحقّق في الذات و هي موصوفه بها، فكونه مختاراً جامع لعائمه الكمالات السابقه.

و إن شئت قلت: إنَّ الإراده صفه كمال لا لأجل كونها حادثه طارئه متقضيّه بعد حدوث المراد، و إنّما هي صفه كمال لكونها رمز الاختيار و سمة عدم المقهوريه حتّى أنّ الفاعل المرید المكره له قسط من الاختيار، حيث يختار أحد طرفي الفعل على الآخر تلو محاسبات عقلية فيرّجح الفعل على الضرر المتوعّد به، فإذا كان الهدف و الغايه من وصف الفاعل بالإرادة هو إثبات الاختيار و عدم المقهوريه فوصفه سبحانه بكونه مختاراً غير مقهور في سلطانه، غير مجبور في أعمال قدرته، كاف في جرى الإراده عليه، لأنّ المختار واجد لكمال الإراده على النحو الأتم و الأكمل.

و قد ثبت في محلّه أنّه يلزم في إجراء الصفات ترك المبادئ و الأخذ بجهه الكمال، فكمال الإراده ليس في كونها طارئه زائله عند إيجاد المراد أو كون الفاعل خارجاً بها عن القوه إلى الفعل أو من النقص إلى الكمال، بل كمالها في كون صاحبها مختاراً مالكاً لفعله، آخذاً بزمام عمله، فلو كان هذا هو كمال الإراده، فالله سبحانه واجد له على النحو الأكمل، إذ هو الفاعل المختار غير المقهور في سلطانه «وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ» (١). (٢)

ص: ١٧٩

١-١. يوسف: ٢١. [١]

٢-٢. لاحظ الإلهيات: ١/١٧٥. [٢]

أشاره

الإرادة التكوينية و التشريعيه

تنقسم الإراده إلى تكوينيه و تشريعيه، و اختلفوا في تفسير هذا التقسيم إلى نظريات:

الأولى: نظريه المحقق الخراساني

قال المحقق الخراساني: الإراده التكوينية عباره عن العلم بالنظام على النحو الكامل التام، و الإراده التشريعيه هو العلم بالمصلحه في فعل المكلف. (١)

و فسّرهما في موضع آخر بالعباره التاليه و قال: لا محيص عن اتحاد الإراده و الطلب و ان يكون ذلك الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات في إرادته فعله بالمباشره (التكوينيّه) أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أرادته لا كذلك (لا بالمباشره) مسمّى بالطلب و الإراده. (٢)

و العبارة الأولى ناظره إلى تفسير الإرادتين في حقّه سبحانه، و الثانيه ناظره إلى تفسيرهما في الإنسان.

فالإرادته التكوينية على التفسير الأوّل هو العلم بالنظام على النحو

ص: ١٨٠

[١-١]. الكفايه: ٩٩/١. [١]

[٢-٢]. الكفايه: ٩٦/١. [٢]

الكامل، و الإرادة التشريعية هو العلم بالمصلحة في فعل المكلف؛ ولكنهما على التفسير الثاني عبارته عن الشوق المؤكد المستتبع إمّا لتحريك العضلات فهي الإرادة التكوينية، أو المستتبع لأمر العبيد به فهي التشريعية.

و لا يخفى ضعف التفسيرين.

أمّا الأول، فلأنّ تفسير الإرادة الإلهية التكوينية بالعلم بالنظام على النحو الكامل و التشريعية بالعلم بالمصلحة، تفسير غير تام، لما مرّ من أنّ واقع الإرادة غير واقع العلم.

و أمّا التفسير الثاني، فلأنّ تفسير الإرادة بالشوق المؤكّد الذى هو الجامع بين الإرادة التكوينية و التشريعية فى الإرادة الإنسانيه تفسير ضعيف، إذ ليس الشوق من مبادئ الإرادة و لا نفس الإرادة بشهادته أنّ الإنسان كثيراً ما يريد شيئاً و يفعله بلا شوق كشراب الدواء المرّ، و ربّما يشتاق و لا يفعله كما فى المحرّمات.

الثانيه: نظريه المحقق الأصفهاني

إنّ الإرادة التكوينية تتعلّق بفعل المرید نفسه، و التشريعية تتعلّق بفعل الغير. ثمّ ذكر فى توضيح الثانيه ما هذا نصّه:

إنّ فعل الغير إذا كان ذا فائده عائده إلى الشخص، ينبعث من الشوق إلى تلك الفائده، شوق إلى فعل الغير بملاحظه ترتّب تلك الفائده العائده إليه، و حيث إنّ فعل الغير-بما هو فعل اختياري له- ليس بلا واسطه مقدوراً للشخص، بل يتبع البعث و التحريك إليه، لحصول الداعى للغير فلا محاله ينبعث للشخص (الأمر) شوق إلى ما يوجب حصول فعل الغير اختياراً و هو

تحريكه إلى الفعل.

فالإرادة التشريعية ليست ما تعلق بالتحريك و البعث فأنهما من أفعاله (١)، فلا مقابله بين التشريعيه و التكوينيّه، بل التشريعيه من الشوق المتعلق بفعل الغير اختياراً، و أما إذا لم يكن لفعل الغير فائده عائده إلى الشخص فلا يعقل تعلق الشوق به بداهه أنّ الشوق النفساني لا يكون بلا داع. (٢)

و لما كان تفسير الإراده التشريعيه بالشوق المتعلق بفعل الغير اختياراً، موجباً لانتفاء الإراده التشريعيه في الله سبحانه، لعدم تعقل الشوق في ساحته تعالى، حاول أن يفسر الإراده التشريعيه بوجه، يناسب ساحته تعالى و قال:

نعم من جمله النظام التام-الذى لا أتم منه-نظام إنزال الكتب و إرسال الرسل و التحريك إلى ما فيه صلاح العباد، و الزجر عما فيه الفساد، فالمراد بالإرادة الذاتيه بالعرض لا بالذات، هذه الأمور دون متعلقاتها فلا أثر للإرادة التشريعيه في صفاته الذاتيه؛ كما في الخبر الشريف المروى في توحيد الصدوق قدس سرّه بسنده عن أبي الحسن عليه السلام قال عليه السلام: «إنّ لله إرادتين و مشيئتين: إرادته حتم و إرادته عزم، ينهى و هو يشأ، و يأمر و هو لا- يشأ» الخ، و هو ظاهر في أنّ الإراده التشريعيه حقيقتها الأمر و النهى، و أنّ حقيقه الإراده و المشيئه هي الإراده التكوينيّه. (٣)

ص: ١٨٢

١- ١. أى ليست الإراده التشريعيه هي الإراده المتعلقه بالبعث، إذ على هذا لا تبقى مقابله بين الإرادتين حيث تتعلقان بفعل الأمر.

٢- ٢. نهايه الدرايه: ٢٨٠/١- ٢٨١. [١]

٣- ٣. نهايه الدرايه: ٢٨١/١- ٢٨٢، الطبعه المحقّقه. [٢]

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ الإرادة التكوينية و إن كانت تقابل الإرادة التشريعية لكن التقابل لا يقتضى تفسير الأولى بما يتعلّق بفعل المرید، و الأخرى بما يتعلّق بفعل الغير، بل يكفى وجود التغاير بينهما فى خصوصيات المتعلّق بأن يقال: أنّ الإرادة مطلقاً فى التكوينية و التشريعية تتعلّق بفعل النفس و المرید؛ غاية الأمر أنّه لو كان متعلّقها إيجاد شيء فى الخارج كالأكل و الشرب توصف بالتكوينية، و لو كان متعلّقها بعث المكلف إلى إيجاد شيء فى الخارج تسمى تشريعية، و بذلك يظهر عدم صحّته قوله: فالإرادة التشريعية ليست ما تتعلّق بالتحريك و البعث فإنهما من أفعاله فلا مقابله (أى يلزم عدم المقابله) بين الإرادتين، لما عرفت من أنّه يكفى فى التقابل، ووجود الاختلاف فى خصوصيات المتعلّق بعد اشتراكهما فى كون المتعلّق فيهما هو فعل المرید، غاية الأمر ينقسم فعل المرید إلى قسمين، كما عرفت.

و ثانياً: أنّ لازم تفسير التشريعية بالشوق إلى فعل الغير لما فيه فائده عائده إلى الشخص المرید، هو كون الإرادة التكوينية أيضاً من مقوله الشوق، و قد عرفت أنّ الإرادة ليست من مقوله الشوق، و ربّما يكون هنا شوق و لا إرادته كما تكون إرادته و لا يكون شوق.

و ثالثاً: أنّ تقسيم الإرادة إلى التكوينية و التشريعية فى مورده سبحانه و الإنسان بملاك واحد، و هو إن تعلّقت الإرادة بإيجاد الشيء تكويناً، فالإرادة التكوينية مطلقاً فى المالك و المملوك، و إن تعلّقت بالإنشاء و البعث فهى تشريعية كذلك، و هذا بخلاف ما أفاده قدّس سرّه حيث فسّر الإرادة التكوينية: بحبه بذاته لذاته، و حبه لأفعاله بالعرض، و أمّا الإرادة التشريعية فهى عبارته عن إرسال الرسل و إنزال الكتب.

رابعاً: إنّ إرسال الرسل و إنزال الكتب من مظاهر الإرادة التكوينية، حيث إنّها عبارته عن ابتهاج الواجب ذاته بذاته و ابتهاجه بأفعاله و ما يدخل في دار الوجود، بالعرض، و من أفعاله إرسال الرسل و إنزال الكتب و معه كيف عدّهما من مظاهر الإرادة التشريعية؟!

الثالث: نظريه العلامة الطباطبائي

و حاصل النظرية عبارته عمياً ذكرناه في نقد نظريه المحقق الأصفهاني من أنّه لا فرق بين الإرادة التكوينية و التشريعية في أنّ كليهما يتعلّقان بفعل المرید، غاية الأمر إنّ تعلّقت بفعل المرید غير البعث و الزجر فهي إرادته تكوينية، و إنّ تعلّقت ببعث الغير و زجره عن الشيء فهي إرادته تشريعية، فمتعلّق الإرادتين في الحقيقة فعل المرید؛ غاية الأمر أنّ المتعلّق إنّ كان الفعل الخارجى فهو إرادته تكوينية، و إنّ تعلّقت بإنشاء البعث و الزجر الذى هو أيضاً فعل المرید فالإرادة تشريعية.

قال قدّس سرّه معلّقاً على قول صاحب الكفاية «المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أراد لا كذلك» ما هذا لفظه: إنّ الإرادة فى استتباعها لأمر العبيد من قبيل إرادته الفعل بالمباشرة، و أمراً بالنسبة إلى إرادته فعل العبد مثلاً فلا إرادته فى النفس تتعلّق بفعل الغير، بل إنّما هى إرادته إنشائية و تسميتها إرادته متعلّقة بفعل الغير مجازاً أو مسامحة، لمكان التلبس الواقع بين الأمر و الأمور به.

و به يتبيّن أنّ القول بتعلّق الإرادة بفعل الأمور به مسامحة أو خطأ واضح تابع من الاتحاد المتوهم بين الأمر و الأمور به، و ذلك أنّ الإرادة حيثه حقيقته رابطته بين الذات المریده و فعلها القائم بها، و أمّا النفس و فعل غيرها فلا رابطته

بينهما حتى يتوسط بينهما حيثه الإراده، فالإراداه المتعلقه بفعل المأمور توهمًا متعلقه بالحقيقه بأمره بالفعل فتنسب إلى نفس الفعل مجازًا، أو أنّ إراداه الأمر لتعلقها بفعل ما (البعث) له ارتباط بفعل المأمور تعد متعلقه بنفس فعل المأمور تجوزًا، كما يقال: أردت الخبز و إنما أراد أكله، وهذا النحو من الاسناد أو النسبه كثير الدوران في الاستعمال. (١)

و حاصل تلك النظرية: أنّ تقسيم الإراده إلى التكوينيّه و التشريعيه صرف اصطلاح نشأ من غرض خاص، و إلاّ فالإراداه في كلا القسمين تتعلّق بفعل المرید، إذ يمتنع أن تتعلّق الإراده بفعل الغير، لأنها لا تتعلّق إلاّ بما كان تحت اختيار المرید و فعل الغير خارج عن اختياره فكيف تتعلّق إرادته به؟! هذا ما بعث السيد العلامة الطباطبائي إلى القول بأنّ كلا القسمين من نسيج واحد، و إنما الاختلاف في المراد، فتارة يكون المراد أمرًا تكوينيًا، و أخرى أمرًا اعتباريًا كإنشاء البعث المنتزع من الأمر.

و بعبارة أخرى: إنّ الإنسان بما أنّه طالب للكمال ربّما يقوم بالفعل بنفسه الذي يرى فيه الكمال و ربّما يستخدم الغير لأجل تبسيط قدرته و نيل الكمال المطلوب عن طريقه، فتكون الغايه من الإراده التشريعيه هو الوصول إلى الكمال المطلوب عن طريق استخدام الغير و بعثه نحو المراد.

هذه هي الإراده التشريعيه الإنسانيه، و أمّا الإراده التشريعيه الإلهيه فهي أجل من أن تكون لتلك الغايه، لأنه كمال مطلق لا يتطرّق إليه النقص و لا يتصوّر فوقه كمال، إنّما الغايه لأمره و نهيّه هو إيصال المأمور إلى الكمال، و على هذا فالإراداه التشريعيه في عامّه المراتب بمعنى واحد غير أنّ الغايه

ص: ١٨٥

١ - ١. حاشيه الكفايه، للعلامة الطباطبائي: ٧٨. [١]

تختلف فى الإنسان و غيره، فالغرض منها فى الإنسان هو طلب الكمال لنفسه و فى حقّه سبحانه هو إيصال الغير إلى الكمال.

تمّ تحرير الرسالة حول الإرادة الإلهية

فى السابع و العشرين من شهر ربيع الأول

من شهر عام ١٤٢٣هـ.

و آخر دعوانا

أن الحمد لله ربّ العالمين

ص: ١٨٤

الرؤيه فى الكتاب و السنّه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المعروف من غير رؤيه، و الخالق من غير رؤيه، و الصلاه و السلام على خير خلقه و صفوه رسله، و على آله الطيبين الطاهرين و أصحابه المنتجبين.

أمّا بعد، فهذه رساله موجزه حول رؤيه الله سبحانه فى الدارين التى أثارَت ضجه كبيره فى الأوساط الإسلاميه، فالمفكرون الواعون على تنزيهه سبحانه عن التجسيم و التشبيه و الجهم و الرؤيه، و مقلّده أخبار الآحاد و المخدوعون بالإسرائيليات على جواز الرؤيه فى الآخره. و رائدنا فى الرساله، الكتاب، و السنّه الصحيحه، و العقل الصريح الذى به عرفنا الله سبحانه و صفاته و أنبياءه و يأتى كلامنا فيها ضمن فصول:

ص: ١٨٧

الرؤية فكره يهوديه مستورده

لما انتشر الإسلام في الجزيرة العربية و ضرب بجرانه أراضيها، و دخل الناس في الإسلام زرافات و وحداناً، لم تجد اليهود و النصارى محيصاً إلا الاستسلام للأمر الواقع، فدخلوا في الإسلام متظاهرين به غير معتقدين غالباً، إلا من شملتهم العناية الإلهية منهم و كانوا قليلين، و لكن الأغلب الساقه منهم خصوصاً الأخبار و الرهبان بقوا على ما كانوا عليه من العقائد.

كانت الأخبار و الرهبان عارفين بما في العهدين من القصص و الحكايات و الأصول و العقائد، فعمدوا إلى نشرها بين المسلمين بخداع خاص و بطريقه علميه، و كانت السداجه سائده على أكثر المسلمين فزعموهم علماء ربانيين يحملون العلم، فأخذوا منهم ما يلقون، بقلب واع و نيه صادقه، فأوجد ذلك أرضيه صالحه لنشر القصص الخرافيه و العقائد الباطله خصوصاً فيما يرجع إلى التجسيم و التشبيه و تحقير الأنبياء في أنظار المسلمين بإسناد المعاصي الموبقه إليهم، و لم تكن رؤيه الله بأقل ممّا سبق في تركيزهم عليها، فما ترى في كتب الحديث قديماً و حديثاً من الأخبار الكثيره حول التجسيم و التشبيه و الرؤيه و نسبه المعاصي إلى الأنبياء و التركيز على القدر و القضاء السالين للاختيار، فكلّها من آفات المستسلمه من اليهود و النصارى، فحسبها بعض السلف حقائق راهنه و قصصاً صادقه، فتلقوها

ص: ١٨٨

بِقَبُولِ حَسَنِ وَنَشْرُوهَا بَيْنَ الْخُلَفَاءِ، وَدَامَ الْأَمْرُ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى يَوْمِنَا هَذَا. وَيَكْفِيكَ الْحَدِيثُ التَّالِيَّ:

قَصَدَ الْحَنَابِلَةُ الْإِمَامَ الْعَلَامَةَ مُحَمَّدَ بْنَ جَرِيرِ الطَّبْرِيِّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي الْجَامِعِ وَسَأَلُوهُ عَنِ حَدِيثِ جُلُوسِهِ سُبْحَانَهُ عَلَى الْعَرْشِ، فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: أَمَّا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ فَلَا يَعُدُّ خِلَافَهُ، فَقَالُوا لَهُ: فَقَدْ ذَكَرَهُ الْعُلَمَاءُ فِي الْاِخْتِلَافِ؛ فَقَالَ: مَا رَأَيْتُهُ رَوَى عَنْهُ، وَلا رَأَيْتُ لَهُ أَصْحَابًا يَعُولُ عَلَيْهِمْ، وَ أَمَّا حَدِيثُ الْجُلُوسِ عَلَى الْعَرْشِ فَمَحَالٌ، ثُمَّ أَنْشَدَ: سُبْحَانَ مَنْ لَيْسَ لَهُ أَنْيْسٌ وَلا لَهُ فِي عَرْشِهِ جَلِيسٌ

فَلَمَّا سَمِعُوا ذَلِكَ وَثَبُوا فَرَمَوْهُ بِمَحَابِرِهِمْ، وَوَقَدَ كَانَتْ أُلُوفًا، فَقَامَ بِنَفْسِهِ وَدَخَلَ دَارَهُ فَرَدَمُوا دَارَهُ بِالْحِجَارِ حَتَّى صَارَ عَلَى بَابِهِ كَالْتَلِ الْعَظِيمِ، وَرَكِبَ «نَازُوكٌ» صَاحِبَ الشَّرْطَةِ فِي عَشْرَاتِ أُلُوفٍ مِنَ الْجُنْدِ يَمْنَعُ عَنْهُ الْعَامَّةَ، وَوَقَفَ عَلَى بَابِهِ إِلَى اللَّيْلِ، وَ أَمْرٌ بَرَفَعَ الْحِجَارَ عَنْهُ، وَكَانَ قَدْ كَتَبَ عَلَى بَابِهِ الْبَيْتَ الْمَتَقَدِّمَ فَأَمَرَ «نَازُوكٌ» بِمَحْوِ ذَلِكَ، وَكَتَبَ مَكَانَهُ بَعْضُ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ: لِأَحْمَدَ مَنْزِلٌ لَا شَكَّ عَالٍ

عَلَى عَرْشٍ يُغْلَفُهُ بِطَيْبٍ عَلَى الْأَكْبَادِ مِنْ بَاغٍ وَ عَانِدٍ

له هذا المُقامُ يكونُ حقا كذاكَ رواه ليثٌ عن مُجاهدٍ (١)

أ هكذا يُعامل مع إمام كبير و فقيه عظيم، و محدّث بصير مثل الطبري و لا ذنب له إلا أنّه إمام مفكّر، لا يؤمن بأساطير اليهود، و إن تلقّاه «مجاهد» و نظراؤه حقيقه راهنه؟!

و من العوامل التي فسحت المجال للأخبار و الرهبان لنشر ما في العهدين بين المسلمين، حظر تدوين حديث الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و نشره و نقله و التحدّث به أكثر من مائه سنه، فأوجد الفراغ الذي خلفه هذا العمل، أرضيه مناسبه لظهور بدع يهوديه و نصرانيه، و سخافات مسيحيه و أساطير يهوديه خصوصاً من قبل كهنة اليهود و رهبان النصارى.

يقول الشهرستاني: وضع كثير من اليهود الذين اعتنقوا الإسلام أحاديث متعدّده في مسائل التجسيم و التشبيه، و كلّها مستمده من التوراه. (٢)

قال ابن خلدون: إنّ العرب لم يكونوا أهل كتاب و لا علم و إنّما غلبت عليهم البداوه و الأميه، و إذا تشوّقوا إلى معرفه شيء ممّا تتوق إليه النفوس البشريه في أسباب المكوّنات و بدء الخليقه و أسرار الوجود فإنّما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم، و يستفيدونه منهم و هم أهل التوراه من اليهود و من تبع دينهم من النصارى مثل كعب الأخبار و وهب بن منبه و عبد الله بن سلام و أمثالهم

ص: ١٩٠

١ - ١). قال الطبري في التفسير: حدثنا عباد بن يعقوب الأسدي قال: حدثنا ابن فضيل عن ليث عن مجاهد في قوله: عسى الخ

قال: يجلسه معه على عرشه. لاحظ مقدمه اختلاف الفقهاء للطبري: ١١

٢ - ٢). الملل و النحل: ١١٧/١.

فامتألت التفاسير من المنقولات عندهم، و تساهل المفسرون في مثل ذلك و ملئوا كتب التفسير بهذه المنقولات، و أصلها كلها كما قلنا من التوراه أو ممّا كانوا يفترون. (١)

و من أكابر أحبار اليهود الذين تظاهروا بالإسلام هو كعب الأخبار، فقد خدع عقول المسلمين و حتى الخلفاء و المترجمين له من علماء الرجال، و قد أسلم في زمن أبي بكر، و قدم من اليمن في خلافه عمر فأخذ عنه الصحابه و غيرهم.

قال الذهبي: العلامه الحبر الذى كان يهودياً فأسلم بعد وفاه النبي، و قدم المدينه من اليمن في أيام عمر، و جالس أصحاب محمد، فكان يحدثهم عن الكتب الإسرائيليه و يحفظ عجائب- إلى أن قال:- حدّث عنه أبو هريره و معاويه و ابن عباس و ذلك من قبيل روايه الصحابي عن تابعي و هو نادر عزيز، و حدّث عنه أيضاً أسلم «مولى عمر» و تبع الحميري ابن امرأه كعب، و روى عنه عدّه من التابعين كعطاء بن يسار و غيره مرسلًا، و وقع له روايه في سنن أبي داود و الترمذى و النسائي. (٢)

و عرّفه الذهبي أيضاً في بعض كتبه بأنّه من أوعيه العلم. (٣)

فقد وجد الحبر الماكر جوّاً ملائماً لنشر الأساطير و القصص الوهميه، و بذلك بتّ سمومه القتاله بين الصحابه و التابعين، و قد تبعوه و هم يحسبون أنّهم يحسنون صنعاً.

و قد تتبّه إلى جسامه الخساره التي أحدثها ذلك الحبر، لفيف من السابقين،

ص: ١٩١

١-١. مقدّمه ابن خلدون: ٤٣٩. [١]

٢-٢. سير أعلام النبلاء: ٤٨٩/٣.

٣-٣. تذكرة الحفاظ: ٥٢/١.

منهم ابن كثير فى تفسيره حيث إنه بعد ما أورد طائفه من الأخبار فى قصه ملكه سبأ مع سليمان عليه السلام قال: والأقرب فى مثل هذه السياقات أنها متلقاه عن أهل الكتاب، ممّا وجد فى صحفهم كروايات كعب و وهب-سامحهما الله تعالى- فى ما نقلاه إلى هذه الأمة من أخبار بنى إسرائيل من الأوابد والغرائب والعجائب ممّا كان وما لم يكن، و ممّا حُرّف و بُدّل و نُسخ، وقد أغنانا الله سبحانه عن ذلك بما هو أصح منه و أنفع و أوضح و أبلغ. (١)

والذى يدل على عمق مكره و خداعه لعقول المسلمين أنه ربّما ينقل شيئاً من العهدين، و فى الوقت ذاته نرى أنّ بعض الصحابه الذين تتلمذوا على يديه و أخذوا منه، ينسب نفس ما نقله «كعب» إلى الرسول صلى الله عليه و آله و سلم، و الذى يبّر ذلك العمل حسن ظنّهم و ثقتهم به، فحسبوا المنقول شيئاً صحيحاً، فنسبوه إلى النبى، زاعمين أنه إذا كان كعب الأخبار عالماً به، فالنبى أولى بالعلم منه.

فإن كنت فى شكّ من ذلك فاقراً نصّيين فى موضوع واحد أحدهما للإمام الطبرى فى تاريخه ينقله عن كعب الأخبار فى حشر الشمس و القمر يوم القيامة، و الآخر للإمام ابن كثير صاحب التفسير ينقله عن أبى هريره عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم، و مضمون الحديث ينادى بأعلى صوته بأنّه موضوع مجعول على لسان الوحى نشره الحبر الخادع و قبّله الساذج من المسلمين و نسبه إلى نبى الإسلام صلى الله عليه و آله و سلم.

١. قال الطبرى: عن عكرمه قال: بينا ابن عباس ذات يوم جالس إذ جاءه رجل فقال: يا ابن عباس سمعتُ العجب من كعب الحبر يذكر فى الشمس و القمر قال: و كان متكئاً فاحتفر ثمّ قال: و ما ذاك؟ قال: زعم يُجاء بالشمس و القمر يوم القيامة كأنهما ثوران عقيران فيقذفان فى جهنم، قال عكرمه: فطارت

ص: ١٩٢

من ابن عباس شفه و وقعت أخرى غضباً، ثم قال: كذب كعب، كذب كعب، كذب كعب، ثلاث مرّات، بل هذه يهوديه يريد إدخالها في الإسلام، الله أجلّ وأكرم من أن يعذب على طاعته، ألم تسمع قول الله تبارك و تعالی: «وَسَيَخْرُ لَكُمْ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرَ دَائِبَيْنِ» إنما يعنى دء وبهما في الطاعة، فكيف يعذب عبدين يُثنى عليهما أنهما دائبان في طاعته. قاتل الله هذا الحبر و قبّح حيريته، ما أجرأه على الله و أعظم فريته على هذين العبدین المطيعین لله، قال: ثم استرجع مراراً. (١)

٢. قال ابن كثير: روى البزار عن عبد العزيز بن المختار قال: سمعت أبا سلمه بن عبد الرحمن في هذا المسجد مسجد الكوفه، و جاء الحسن فجلس إليه فحدث قال: حدثنا أبو هريره أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال: «إنّ الشمس و القمر ثوران في النار عقيران يوم القيامة» فقال الحسن:

و ما ذنبهما؟ فقال: أحدثك عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و تقول أحسبه قال: و ما ذنبهما؟! ثم قال: لا يروى عن أبي هريره إلا من هذا الوجه. (٢)

إنّ كعب الأخبار لما أسلم بعد رحيل الرسول لم يتمكّن من إسناد ما رواه من الأسطوره إلى النبي الأكرم، و لو كان مدرکاً لحياته و إن كان قليلاً لنسبها إليه و لكن حالت المشيئه الإلهيه دون أمانيه الباطله.

و لكنّ أبا هريره لما صحب النبي و استحسّن الظن بكعب الأخبار-أستأذه في الأساطير-نسب الروايه إلى النبي صلى الله عليه و آله و سلم.

هذا نموذج قدّمته إلى القارئ لكي يقف على دور الأخبار و الرهبان في نشر

ص: ١٩٣

١-١. الطبري: التاريخ: ٤٤/١، ط بيروت. [١]

٢-٢. ابن كثير: التفسير: ٤٧٥/٤، ط دار [٢] الاحياء.

البدع اليهوديه و النصرانيه بين المسلمين، و لا يُحسن الظن بمجرّد النقل بلا تأكيد من صحته.

هذا غيض من فيض و قليل من كثير ممّا لعب به مستسلمه اليهود و النصرارى فى أحاديثنا و أصولنا، و لو لا أنّ الله سبحانه قيض فى كل آونه رجالاً مصلحين كافحوا هذه الخرافات و أيقظوا المسلمين من السبات، لذهبت هذه الأساطير بروعه الإسلام و صفائه و جلاله.

ص: ١٩٤

الرؤية فى العهد القديم

قد سبق أن الرؤية فكره مستورده أدخلها مستسلمه أهل الكتاب بين المسلمين و نشرها بينهم حتى صارت عقيدة إسلاميه ربما يُكفّر من ينكرها، و قد استمد الأخبار و الرهبان فى نشر تلك الفكره من العهدين المتوافرين بين أيديهم، و ها نحن نذكر نصوصاً من العهد القديم حول الرؤية ليّضح صدق ما قلناه.

١. و قال (الرب) لا تقدر أن ترى وجهى لأنّ الإنسان لا يرانى و يعيش. قال الرب هو ذا عندى مكان، فتقف على الصخره، و يكون من اجتاز مجدى أنى أضعك فى نقره من الصخره و أترك بيدي حتى اجتاز، ثم أرفع يدي فتنظر ورائى و أمّا وجهى فلا يرى. سفر الخروج آخر الاصحاح الثالث و الثلاثين.

و على هذا فالرب يرى قفاه و لا يرى وجهه.

٢. رأيت السيد جالساً على كرسى عالٍ... فقلت ويل لى لأنّ عينى قد رأتا الملك رب الجنود.

سفر أشعيا الاصحاح ٦ الفقره ١-٦.

و المقصود من السيد هو الله جلّ ذكره.

٣. كنت أرى أنه وضعت عروش و جلس القديم الأيام،لباسه أبيض كالثلج و شعر رأسه كالصوف النقى و عرشه لهيب نار.

سفر دانيال الاصحاح ٧ الفقره ٩١.

٤.أما أنا فبالير أنظر وجهك.

مزامير داود الاصحاح ١٧ الفقره ١٥.

٥.فغضب الرب على سليمان لأن قلبه مال عن الرب إله إسرائيل الذى تراءى له مرتين.

سفر الملوك الأول الاصحاح ١١ الفقره ٩.

و قد رأيت الرب جالساً على كرسية و كل جند البحار وقوف لديه.

سفر الملوك الأول الاصحاح ٢٢ الفقره ١٩.

٦.كان فى سنه الثلاثين فى الشهر الرابع فى الخامس من الشهر و أنا بين المسيبين عند نهر خابور،انّ السماوات انفتحت فرأيت رثى الله - إلى أن قال-هذا منظر شبه مجد الرب،و لما رأيت خرت على وجهى و سمعت صوت متكلم.

سفر حزقيال الاصحاح ١،الفقره ١-٢٨.

هذه نماذج ممّا فى العهد القديم حول الرؤيه،و عليه اعتمد الحبر الماكر فى نشر أفكاره،و قد كان يركّز على فكرتين يهوديتين.

الأولى:فكره التجسيم.

الثانيه:رؤيه الله.

يقول فى الفكره الأولى:إنّ الله تعالى نظر إلى الأرض فقال:إنّى واطئ على بعضك.فاستعلت إليه الجبال،و تضععت له الصخره، فشكر لها ذلك فوضع

ص:١٩٦

عليها قدمه فقال: هذا مقامى، ومحشر خلقى و هذه جنتى و هذه نارى، و هذا موضع ميزانى، و أنا ديان الدين. (١)

ففى هذه الكلمه من هذا الحبر تصريح على تجسيمه تعالى أولاً و تركيز على أنّ الجنه و النار و الميزان ستكون على هذه الأرض، و مركز سلطانها سيكون على الصخره، و هذا من صميم الدين اليهودى المحرّف. هذا حول التجسيم.

و أمّا تركيزه على الرؤيه فقد أشاع فكره التقسيم، فقال: إنّ الله تعالى قسم كلامه و رؤيته بين موسى و محمد، و منه انتشرت هذه الفكره، أى فكره التقسيم بين المسلمين. (٢)

و من أعظم الدواهي أنّ الرجل تزلف إلى الخلفاء فى خلافه عمر و عثمان و حدّث عن الكثير من القصص الخرافيه، و بعد ما توفّى عثمان تزلف إلى معاويه و نشر فى عهده ما يؤيد به ملكه و دولته، و من كلماته فى حقّ الدوله الأمويه، يقول: مولد النبى بمكه، و هجرته بطيبه، و ملكه بالشام. (٣)

و بذلك أضفى على الدوله الأمويه صبغه شرعيه، و جعل ملكهم و سلطتهم امتداداً لملك النبى و سلطته.

إنّ فكره الرؤيه تسرّبت إلى المسلمين من المتظاهرين بالإسلام كالأخبار و الرهبان، و صار ذلك سبباً لجرأه طوائف من المسلمين على جعلها فى ضمن العقيدته الإسلاميه (٤)، بحيث يكفر منكرها أحياناً و يفسق، و لما صارت تلك

ص: ١٩٧

١-١. حليه الأولياء لابن نعيم الاصفهاني: ٢٠/٦.

٢-٢. شرح نهج البلاغه: ٢٣٧/٣.

٣-٣. الدارمى فى السنن: ٥/١. [١]

٤-٤. مقالات الإسلاميين رساله الأشعرى فى عقيدته أهل الحديث، الفقره ٢١.

العقيدته راسخه فى القرنين الثانى و الثالث بين المسلمين، عاد المتكلمون المحققون للبرهنه و الاستدلال على بطلان الفكره من الكتاب أولاً- و السنه ثانياً، و لو لا رسوخها بينهم لما تحمّلوا عبء الاستدلال و جهد البرهنه، و سوف يوافقك أنّ الكتاب العزيز يردُّ فكره الرؤيه و يستعظم أمرها و ينكرها و يستفطعها بشده و حماس، و ما استدللّ به على جواز الرؤيه من الكتاب فلا مساس له بالموضوع، فانتظر حتّى يأتىك البيان.

ص: ١٩٨

الرؤية فى منطق العلم و العقل

إنّ الرؤية فى منطق العلم و العقل لا- تتحقّق إلاّ إذا كان الشىء مقابلاً أو حالاً فى المقابل، من غير فرق بين تفسيرها حسب رأى القدماء أو حسب العلم الحديث، فإنّ القدماء كانوا يفسرون الرؤية على النحو التالى:

إنّها عبارة عن خروج الشعاع من العين و سقوطه على الأشياء ثمّ انعكاسه عن الأشياء فرجوعه إلى العين و عندئذٍ تتحقّق الرؤية، و لكن العلم الحديث كشف بطلان هذا التفسير، و قال:

إنّها عبارة عن صدور الأشعه من الأشياء و دخولها إلى العين عن طريق عدستها و سقوطها على شبكيه العين فتتحقق الرؤية.

و على كلّ تقدير فالضرورة قاضيه على أنّ الإبصار بالعين متوقّف على حصول المقابله بين العين و المرئى، أو حكم المقابله كما فى رؤيه الصور فى المرآه، و هذا أمر تحكّم به الضروره و إنكاره مكابره واضح، فإذا كانت ماهيه الرؤية هى ما ذكرناه فلا يمكن تحقّقها فيما إذا تنزّه الشىء عن المقابله أو حكمها.

و بعبارة واضحة: إنّ العقل و النقل اتّفقا على كونه سبحانه ليس بجسم و لا جسمانى و لا فى جهه، و الرؤية فرع كون الشىء فى جهه خاصه، و ما شأنه هذا لا يتعلّق إلاّ بالمحسوس لا المجرد.

إنّ مفكّرى الأشاعره الذين لهم أقدام راسخه فى المسائل العقليه لَمّا وقفوا أمام هذا الدليل ذهبوا يميناً و يساراً للجمع بين الرؤيه و التنزيه، و إليك بيان ذلك:

١.الرؤيه بلا كيف

هذا العنوان هو الذى يجده القارئ فى كتب الأشاعره و ربّما يعبر عنه خصومهم ب«البلكفه» و معناه أنّ الله تعالى يُرى بلا كيف و أنّ المؤمنين فى الجنه يرونه بلا كيف، أى منزّهاً عن المقابله و الجهه و المكان.

يلاحظ عليه: أنّ تمنّى الرؤيه بلا- مقابله و لا جهه و لا مكان، أشبه برسم أسد بلا رأس و لا ذنب على جسم بطل، فالرؤيه التى لا يكون المرئى فيها مقابلاً للرئى و لا متحقّقاً فى مكان و لا متحيّزاً فى جهه كيف تكون رؤيه بالعيون و الأبصار؟!

و الحقّ أنّ قول الأشاعره كأهل الحديث«بلا كيف» مهزله لا يُعتمد عليها، فإنّ الكيفيه ربما تكون من مقوّمات الشىء و لولاها لما كان له أثر، فمثلاً- يقولون: إنّ لله يداً و رجلاً و عيناً و سمعاً بلا كيف، و يصرحون بثبوت واقعيات هذه الصفات حسب معانيها اللغويه لله سبحانه لكن بلا كيفيه.

و هذا كما ترى، فإنّ اليد فى اللغه العربيه وضعت للجارحه حسب ما لها من الكيفيه، فإثبات اليد لله بالمعنى اللغوى مع حذف الكيفيه، يكون مساوياً لنفى معناها اللغوى و يكون راجعاً إلى تفسيرها بالمعاني المجازيه التى يفزّون منها فرار المزكوم من المسك، و مثله القدم و الوجه.

و بعبارة أخرى: إنّ الحنابله و الأشاعره يصزّون على أنّ الصفات الخبريه

كاليد و الرجل و القدم و الوجه في الكتاب و السنه يجب ان تفسر بنفس معانيها اللغويه، و لا- يجوز لنا حملها على معانيها المجازيه كالقدره في اليد مثلاً، و لما رأوا أنّ ذلك يلازم التجسيم التجئوا إلى قولهم: يد بلا كيف أو وجه بلا كيف، و لكنهم مادروا أنّ الكيفيه في اليد و الوجه و غيرهما مقومه لمفاهيمها، فنفي الكيفيه يساوق نفي المعنى اللغوي، فكيف يمكن الجمع بين المعنى اللغوي و الحمل عليه بلا- كيف؟! و منه يعلم حال الرؤيه بالبصر و العين فإنّ التقابل مقوم لمفهومها، فإثباتها بلا كيف يلازم نفي أصل الرؤيه، و الكلام في المقام إنّما هو النظر بالبصر و الرؤيه بالعين، لا الرؤيه بالقلب أو في النوم فإنها خارجه عن محط البحث.

٢. اختلاف الأحكام باختلاف الظروف

إنّ بعض المثقفين من الجدد لمّا وجدوا أنّ الرؤيه لا- تنفك عن الجبهه التجئوا إلى القول بأنّ كلّ شيء في الآخره غيره في الدنيا، و لعلّ الرؤيه تتحقّق في الآخره بلا هذا اللازم السلبي. و هذا ما سمعته عن بعض المشايخ في دمشق.

يلاحظ عليه: بأنّه رجم بالغيب، فإن أرادوا من المغايره بأنّ الآخره ظرف للتكامل و أنّ الأشياء توجد في الآخره بأكمل وجودها و أمثلها، فهذا لا مناقشه فيه، يقول سبحانه: «كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رُزِقُوا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَ أَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا». ١ و إن أرادوا أنّ القضايا العقلية البديهيه تتبدّل في الآخره إلى نقيضها، فهذا يوجب انهيار النظم الكلاميه و الأساليب العلميه التي يعتمد عليها المفكّرون من أتباع الشرائع و غيرهم، إذ معنى ذلك أنّ النتائج المثبتة في جدول الضرب سوف تتبدّل في الآخره إلى ما يبينها، فتكون النتيجة ضرب ٢*٢= ٥ أو

١٠ أو... و أنّ قولنا: «كلّ ممكن يحتاج إلى علّه» يتبدّل في الآخره إلى أنّ الممكن غنى عن العلّه، فعند ذلك لا يستقر حجر على حجر و تنهار جميع المناهج الفكرية، و يصير الإنسان سوطائياً.

٣. عدم الاكتراث عن إثبات الجبهه

إنّ أساتذه الجامعات الإسلاميه في الرياض و مكه المكرمه و المدينه المنوره بدل أن يُجهدوا أنفسهم في فهم المعارف و يتجردوا في مقام التحليل عن الآراء المسبقه، نرى أنّهم يدعمون شباب الجامعات و خزيجيها بدعم مالى و فكرى ليجمعوا من هنا و هناك أموراً حول الرؤيه، ليخرجوا بنتيجه هي إثبات الجبهه لله حتّى يتسنّى لهم إثبات الرؤيه، و هذا العمل أشبه بدفع الفاسد بالافسد، و إن كنت في شك من ذلك فاستمع لما يلى:

يقول الدكتور أحمد بن محمد آل حمد خريج جامعه أم القرى: إنّ إثبات رؤيه حقيقته بالعيان من غير مقابله أو جبهه، مكابره عقليه لأنّ الجبهه من لوازم الرؤيه، و إثبات اللزوم و نفى اللزوم مغالطه ظاهره.

و مع هذا الاعتراف تخلّص عن الالتزام بإثبات الجبهه لله بقوله: إنّ إثبات صفه العلو لله تبارك و تعالى ورد في الكتاب و السنّه في مواضع كثيره جداً، فلا حرج في إثبات رؤيه الله تعالى في هذا العلو الثابت له تبارك و تعالى، و لا يقدر هذا في التنزيه، لأنّ من أثبت هذا أعلم البشر بما يستحقّ الله تعالى من صفات الكمال.

أمّا لفظه الجبهه فهي من الألفاظ المجمله التي لم يرد نفيها و لا إثباتها بالنص فنأخذ حكم مثل هذه الألفاظ. (١)

ص: ٢٠٢

١- (١). رؤيه الله تعالى: ٦١، نشر معهد البحوث العلميه في مكه المكرمه.

أولاً: من أين ادّعى أنّ الكتاب و السنّه أثبت العلوّ لله الذي هو مساوق للجبهه، فإن أراد قوله سبحانه: «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» فقد حقّق في محلّه بأنّ استواءه على العرش كناية عن استيلائه على السماوات و الأرض، و عدم عجزه عن التدبير، و أين هو من إثبات العلوّ لله؟! و قد أوضحنا مفاد هذه الآيات في أسفارنا الكلاميه. (١)

و إن أراد ما جمعه ابن خزيمه و أضرابه من حشويات المجسّمه و المشبّهه، فكلّها بدع يهوديه أو مجوسيه تسرّبت إلى المسلمين يرفضها القرآن الكريم و روايات أئمّه أهل البيت عليهم السلام.

ثانياً: إذا افترضنا صحّه كونه موجوداً في جهه عاليه ينظر إلى السماوات و الأرض، فكيف يكون محيطاً بكل شيء و موجوداً مع كلّ شيء؟! «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» ٢ فإذا كان هذا معنى التنزيه فسلام الله على التجسيم، و لعلّ شاعر المعره تمنّى الموت أمام أمثال هذه الأقوال و الآراء و قال: يا موت زر إنّ الحياه ذميمه و يا نفس جدى إنّ دهرك هازل

أقول: إنّ الذي تستهدفه رسالات السماء كان يتلخّص في توحيد سبّحانه و أنّه واحد لا نظير له و لا مثيل أوّلاً، و تنزيهه سبحانه عن مشابهه الممكنات و الموجودات ثانياً.

لكنّ لفيفاً من أصحاب الحديث بعد رحيل الرسول توغّلوا في وحل الشرك و التجسيم و أبطلوا كلتا النتيجتين؛ فقالوا بحماس بقدّم القرآن و عدم حدوثة،

ص: ٢٠٣

فأثبتوا بذلك مثلاً لله في الأزليه و كونه قديماً كقدمه سبحانه.

و أثبتوا لله سبحانه العلو و الجبهه اغتراراً ببعض الظواهر و الأحاديث المستورده، فأبطلوا بذلك تنزيهه سبحانه و تعاليه عن مشابهه المخلوقات.

فخالفوا رسالات السماء في موردين أصليين:

١. التوحيد، بالقول بقديم القرآن. (١)

٢. التنزيه بإثبات الجبهه و الرؤيه.

«كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا». (٢)

ص: ٢٠٤

١- ١). القول بقديم القرآن غير القول بقديم علمه سبحانه، و الثاني صحيح لا ريب فيه، و أما الأمر الأول فهو شرك و إثبات ند لله سبحانه فلا يختلط عليك الأمر.

٢- ٢). النحل: ٩٢. [١]

موقف الذكر الحكيم من أمر الرؤيه إجمالاً

إنّ الذكر الحكيم يصف الله سبحانه بصفات تهدف جميعها إلى أنّه منزّه عن الجسم و الجسمانيه، و أنّه ليس له مثل و لا نظير، و لا ندّ و لا كفو، و أنّه محيط بكل شيء، و لا يحيطه شيء، إلى غير ذلك من الصفات المنزّهه التي يقف عليها الباحث عند جمع الآيات الواردة في هذا المجال، و بدورنا نشير إلى بعض منها:

قال سبحانه:

١. «فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ». ١

٢. «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* اللَّهُ الصَّمَدُ* لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ* وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ». (١)

٣. «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». (٢)

٤. «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْتَجِ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ

ص: ٢٠٥

١- ٢. الإخلاص: ١- ٤. [١]

٢- ٣. الحديد: ٣. [٢]

مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ». ١

٥. «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ». ٢

٦. «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». (١)

٧. «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيَّنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». ٤

٨. «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرْيَةِ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ». ٥

٩. «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ». ٦

١٠. «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ». ٧

و حصيله هذه الآيات أنه لا يوجد في صفحه الوجود له مثل، و هو أحد لا كفو له، لم يلد و لم يولد بل هو أزلي، فيما أنه أزلي الوجود، فوجوده قبل كل شيء أي لا وجود قبله، و بما أنه أبدى الوجود فهو آخر كل شيء إذ لا وجود بعده، و بما أنه

ص: ٢٠٦

خالق السماوات و الأرض فالكون قائم بوجوده فهو باطن كل شيء، كما أنّ النظام البدعي دليل على وجوده فهو ظاهر كل شيء.

لا يحويه مكان لأنّه خالق السماوات و الأرض و خالق الكون و المكان، فكان قبل أن يكون أيّ مكان، و بما أنّ العالم دقيقه و جليله، فقير محتاج إليه قائم به، فهو مع الأشياء معيّنه قيوّمه لا معيّنه مكانيه، و مع الإنسان أينما كان. فلا يكون من نجوى ثلاثه إلا هو رابعهم و لا خمسه إلا هو سادسهم، و لا أدنى من ذلك و لا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا و ذلك مقتضى كونه قيوماً و ما سواه قائماً به، و لا يمكن للقيوم الغيبوبه عمّا قام به، و فى النهايه هو محيط بكل شيء لا يحيطه شيء، فقد أحاط كرسية السماوات و الأرض، فالجميع محاط و هو محيط، و من كان بهذه المنزله لا تدركه الأبصار الصغيره الضعيفه و لا يقع فى أفقها و لكنّه لكونه محيطاً، يدرك الأبصار.

هذه صفاته سبحانه فى القرآن ذكرناها على وجه الإيجاز و أوردناها بلا تفسير. و قد ثبت فى محله أنّ من سمات العقيدة الإسلاميه كونها عقيدة سهله لا إبهام فيها و لا لغز فلو وجدنا شيئاً فى السنّه أو غيرها يصطدم بهذه الصفات فيحكم عليه بالتأويل إن صحّ السند، أو بالضرب عرض الجدار إن لم يصح، فمن تلا هذه الآيات و تدبّر فيها، يحكم بأنّه سبحانه فوق أن يقع فى وهم الإنسان و فكره و مجال بصره و عينه؛ و عند ذلك لو قيل له: إنّه جاء فى الأثر أنّكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا (البدر) لا تضامون فى رؤيته (١)، يتلقاه أمراً مناقضاً لما تلا من الآيات أو استمع إليها، و يحدث فى نفسه و يقول: الخالق البارئ الذى هو ليس بجسم و لا جسمانى، لا يحويه مكان، محيط بالسماوات و الأرض كيف يرى يوم القيامة كالبدر

ص: ٢٠٧

فى جهه خاصه و ناحيه عاليه مع أنه كان و لا علو و لا جهه، بل هو خالقهما؟! و أين هذه الرؤيه من وصفه سبحانه بأنه لا يحويه مكان و لا يقع فى جهه و هو محيط بكل شىء!؟

و لا يكون التناقض بين الوصفين بأقل من التناقض الموجود فى العقيدة النصرانيه من أنه سبحانه واحد و فى الوقت نفسه ثلاثه، و كلما حاول القائل بالرؤيه الجمع بين العقيدتين، لا يستطيع أن يرفع التعارض و الاصطدام بين المعرفتين فى أنظار المخاطبين بهذه الآيات و الروايه، و من جرّد نفسه عن المجادلات الكلاميه و المحاولات الفكرية للجمع بين المعرفتين يرى التعريفين متضادين، فأين القول بأنه سبحانه بعيد عن الحسّ و المحسوسات، منزّه عن الجهه و المكان، محيط بعوالم الوجود، من تنزله سبحانه منزله الحسّ و المحسوسات، واقعاً بمرأى و منظر من الإنسان يراه و يُبصره كما يبصر البدر، يشاهده فى أفق عال؟! و قد تعرّف على أنّ السهوله فى العقيدة و خلوّها من الألغاز هو من سمات العقيدة الإسلاميه، فالجمع بين المعرفتين كجمع النصارى بين كونه سبحانه واحداً و ثلاثاً.

هذا من جانب، و من جانب آخر نرى أنه سبحانه كلما طرح مسأله الرؤيه فى القرآن الكريم فإنما طرحها باستعظام من أن ينالها الإنسان و يتلقّى سؤالها و تمّنيها من الإنسان أمراً فظيماً و قبيحاً و تطلّعاً إلى ما هو دونه.

١. قال سبحانه: «وَ إِذِ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّيَاعِقُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ* ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ». ١

٢. و قال سبحانه: «يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِنَ السَّمَاءِ

فَقَدَّ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهُ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمْ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا. ١

٣. و قال سبحانه: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَ لَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ». ٢

٤. و قال سبحانه: «وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَ إِيَّايَ أَ تَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَ لِيْنَا فَاعْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ». ٣

فالمتمدبر في هذه الآيات يقضى بأن القرآن الكريم يستعظم الرؤيه و يستفزع سؤالها و يقبحه و يعد الإنسان قاصراً عن أن ينالها على وجه ينزل العذاب غب سؤالها. فلو كانت الرؤيه أمراً ممكناً و لو في وقت آخر لكان عليه سبحانه أن يتلطف عليهم بأنكم سترونه في الحياه الآخره لا في الحياه الدنيا، و لكننا نرى أنه سبحانه يقابلهم بنزول الصاعقه فيقتلهم ثم يحييهم بدعاء موسى، كما أن موسى لمّا طلب الرؤيه و أُجيب بالمنع، تاب إلى الله سبحانه و قال: «أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» بأنك لا ترى. فإذا كانت الرؤيه نعمه عظمى كما يدعيها القوم، فلا وجه لنزول العذاب عند طلبها، غايه الأمر يجاب السائل بعدم الإمكان في الدنيا.

فالإمعان بما ورد فيها من عتاب و تنديد، بل و إمامته و إنزال عذاب يدلّ بوضوح على أنّ الرؤيه فوق قابليه الإنسان، و طلبه إليها أشبه بالتطلّع إلى أمر محال.

فعند ذلك لو قيل للمتدبر بالآيات: إنّه روى قيس بن أبي حازم أنّه حدّثه جرير و قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ليله البدر فقال: «إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته» (١)؛ يجد الحديث مناقضاً لما ورد في هذه الآيات، و يحدث نفسه أنّه كيف صار الأمر الممتنع، أمراً ممكناً، و الإنسان غير المؤهل للرؤيه مؤهلاً لها؟!!

ص: ٢١٠

١ - ١). البخارى: الصحيح: ٢٠٠/٤.

إشاره

الرؤيه فى الذكر الحكيم تفصيلاً

الآيه الأولى:

إشاره

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»

قد عرفت تعبير الكتاب عن الرؤيه إجمالاً و أنه يعد طلب الرؤيه و سؤالها أمراً فظيماً قبيحاً موجباً لنزول الصاعقه و العذاب، فالآيات السابقه وضحّت موقف الكتاب من هذه المسأله لكن على وجه الإجمال، غير أننا إذا استنطقنا ما سبق من الآيات، نقف على قضاء الكتاب فى أمر الرؤيه على وجه التفصيل. و قد عقدنا هذا الفصل لدراسه بعض ما سبق حتى نتأكد ممّا فهمنا من دراسه الكتاب العزيز، و إليك البيان:

قال سبحانه: «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» .

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ». ١

تقرير الاستدلال يتم فى مرحلتين:

الدرك في اللغة: اللحق و الوصول و ليس بمعنى الرؤيه، و لو أريد منه الرؤيه فإِنما هو باعتبار قرينه المتعلق.

قال ابن فارس: الدرك له أصل واحد (أى معنى واحد) و هو لحوق الشىء بالشىء و وصوله إليه، يقال: أدرك الغلام و الجارية: إذا بلغا، و تدارك القوم: لحق آخرهم أولهم. (١)

و ذكر ابن منظور نحو ما ذكره ابن فارس و أضاف: ففى الحديث أعوذ بك من درك الشقاء أى لحوقه، يقال: مشيت حتى أدركته، و عشت حتى أدركته، و أدركته ببصرى أى رأيته. (٢)

و منه قوله سبحانه: «حَتَّى إِذَا أَذْرَكَهُ الْغَرْقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ». ٣ أى حتى إذا لحقهم الغرق فأظهروا الإيمان و لات حين مناص.

إذا كان الدرك بمعنى اللحق و الوصول فدرك كل شىء و وصوله بحسبه، فالإدراك بالبصر، التحاق من الرائي بالمرئي بالبصر، و الإدراك بالمشى كما فى قول ابن منظور مشيت حتى أدركت، التحاق الماشى المتأخر، بالمتقدم بالمشى، و هكذا.

فإذا قال سبحانه: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» يتعين ذلك المعنى الكلى، أى اللحق و الوصول بالرؤيه، و يكون المعنى انّ الأبصار لا تلحق بالله بالرؤيه، فإنّ لحوق البصر يتحقق عن طريق الرؤيه، و هذا الوصف ممّا تفرّد به سبحانه.

ص: ٢١٢

١-١. مقاييس اللغة: ٣٦٦/٢. [١]

٢-٢. لسان العرب: ٤١٩/١٠، [٢] نفس الماده.

إنه سبحانه لما قال: «وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» ربّما يتبادر إلى بعض الأذهان أنه إذا صار وكيلاً على كلِّ شيء، يكون جسمًا قائمًا بتدبير الأمور الجسمانية، فدفعه بأنّه سبحانه مع كونه وكيلاً لكلِّ شيء «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ».

ولما يتبادر من ذلك الوصف إلى بعض الأذهان أنه إذا تعالى عن تعلق الابصار فقد خرج عن حيطه الأشياء الخارجيه و بطل الربط الوجودى الذى هو مناط علمه بمخلوقاته، دفعه بقوله: «وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» مشيراً إلى وجود الربط الذى هو مناط علمه بهم.

ثمّ إنّه سبحانه أتم كلامه بذكر و صفتين: أعنى:

١. اللطيف، ٢. الخبير.

و الظاهر أنّ الأول، راجع إلى قوله: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»، والثانى إلى قوله: «وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ».

فهو بما أنه «اللطيف» فوق الحس، لا تدركه الأبصار، و بما أنه «الخبير» «يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ».

و بعبارة أخرى: إنّ الأشياء فى مقام التصوّر على أصناف:

١. ما يرى و يُرى، كالإنسان.

٢. ما لا يرى و لا يُرى، كالأعراض النسبيه كالأبوة و البنوه.

٣. ما يُرى و لا يرى كالجمادات.

٤. ما يرى و لا يُرى.

و هذا القسم تفرد به خالق جميع الموجودات بأنه يرى و لا يرى، و الآيه بصدد مدحه و ثنائه، بأنه جمع بين الأمرين يرى و لا يرى لا بالشق الأول وحده نظير قوله سبحانه: «فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ يُطْعِمُ وَ لَا يُطْعَمُ». ١ و دلالة الآيه على أنه سبحانه لا يرى بالأبصار بمكان من الوضوح.

الآيه الثانيه: الرؤيه إحاطه علميه بالله سبحانه

قال سبحانه: «يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَ رَضِيَ لَهُ قَوْلًا * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا». ٢

إن الآيه تتركب من جزئين:

الأول: قوله: «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ».

الثاني: قوله: «وَ لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا».

و الضمير المجرور فى قوله: «به» يعود إلى الله سبحانه.

و معنى الآيه: الله يحيط بهم لأنه: «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ» و يكون معادلاً لقوله: «وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» و لكنهم «لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» و يساوى قوله: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ».

و أمّا كيفية الاستدلال فيبانها أنّ الرؤيه سواء أوقعت على جميع الذات أم على جزء منه، نوع إحاطه علميه من البشر به سبحانه، و قد قال:

«وَ لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» .

قال سبحانه: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ». ١

لا شكّ أنّنا إذا عرضنا الآيه على عربى صميم لم يتأثر ذهنه بالمناقشات الكلاميه الدائره بين النفاه و المثبتين و طلبنا منه أن يبين الإطار العام للآيه و مفادها و منحأها و أنّها بصدد بيان امتناع الرؤيه أو جوازها،يجيب بصفاء ذهنه بأنّ الإطار العام لها هو تعالیه سبحانه عن الرؤيه و أنّ سؤاله أمر عظيم فطیع لا- يمحي أثره إلا- بالتوبه،ففهم ذلك العربی حجه علينا لا يجوز لنا العدول عنها،و القرآن نزل بلسان عربی مبین و لم ينزل بلسان المتكلمين أو المجادلين.

كما أنّا إذا أردنا أن نفسر مفاد الآيه تفسيراً صناعياً،فلا شكّ أنّه يدلّ أيضاً على تعالیه عنها و ذلك بوجوه:

١.الإجابہ بالنفی المؤبد

لمّا سأل موسى رؤيه الله تبارك و تعالی أُجيب ب «لَنْ تَرَانِي» و المتبادر من هذه الجملة أى قوله «لَنْ تَرَانِي» هو النفى الأبدی الدالّ على عدم تحقّقها أبداً.

و الدليل على ذلك هو تتبع موارد استعمال كلمه «لن»فى الذكر الحكيم،فلا

تراها متخلفه عن ذلك حتى في مورد واحد.

١. قال سبحانه: «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ». ١

٢. «إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ». ٢

٣. «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ». ٣

٤. «سِوَاءَ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ». ٤

٥. «وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ». ٥

٦. «فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا». ٦

إلى غير ذلك من الآيات الصريحة في أن «لن» تفيد التأييد.

٢. تعليق الرؤيه على أمر غير واقع

علّق سبحانه الرؤيه على استقرار الجبل وبقائه على حاله التي هو عليها عند التجلي، و عدم تحوّله إلى ذرات ترابيه صغار بعده، و المفروض أنّه لم يبق على حالته السابقه و بطلت هويته و صار تراباً مدكوّكاً، فإذا انتفى المعلق عليه ينتفى المعلق، و هذا النوع من الكلام طريقه معروفه حيث يعلقون وجود الشيء بما يعلم

أنه لا يكون و الله سبحانه بما أنه يعلم أن الجبل لا يستقر في مكانه-بعد التجلي-فيلق الرؤيه على استقراره،حتى يستدل بانتفائه على انتفائه،قال سبحانه: «وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ». ١

٣.تنزيهه سبحانه-بعد الافاقه-عن الرؤيه

تذكر الآيه بأن موسى لما أفاق فأول ما تكلم به هو تسيحه سبحانه و تنزيهه و قال: «سُبْحَانَكَ»، و ذلك لأن الرؤيه لا تنفك عن الجبهه و الجسميه و غيرهما من النقائص،فتزه سبحانه عنها،فطلبها نوع تصديق لها.

٤.توبته لأجل طلب الرؤيه

إنه عليه السلام بعد ما أفاق،أخذ بالتنزيه أولاً،و التوبه و الإنابه إلى ربه ثانياً،و ظاهر الآيه أنه تاب من سؤاله كما أن الظاهر من قوله: «وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» أنه أول المصدقين بأنه لا يرى بتاتاً.

إجابه عن سؤال

إن سؤال الرؤيه من الكليم دليل على إمكانها،فلو كان أمراً محالاً لما سألها.

و الجواب عن الشبهه واضح،فإن الاستدلال بطلب موسى إنما يصح إذا طلبها الكليم باختيار و من دون ضغط من قومه،فعندئذ يصلح للتمسك به ظاهراً،لكن القرائن تشهد على أنه سأل الرؤيه على لسان قومه حين كانوا مصرين على ذلك.

و يدلّ عليه قوله سبحانه: «يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ». ١

و بعد ما عادوا إلى الحياه بدعاء موسى طلبوا منه أن يسأل الرؤيه لنفسه لا لهم حتّى يسمعوا النصّ من عند الله باستحاله ذلك. (١)

فعند ذاك لم يكن لموسى محيص إلا الإقدام على السؤال و قال: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرِ إِلَيْكَ» فأجيب بقوله: «لَنْ تَرَانِي».

و على ذلك ما كان طلب الرؤيه إلا ليكبت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء و ضلّالاً و تبرّأ من فعلهم، و ذلك أنّهم حين طلبوا الرؤيه أنكر عليهم و أعلمهم الخطأ و نبّههم على الحقّ فلجّوا و تمادوا فى لجاجهم، و قالوا لا بدّ و لن نؤمن حتّى نرى الله جهره، فأراد أن يسمعوا النصّ من عند الله باستحاله ذلك و هو قوله: «لَنْ تَرَانِي» ليتيقنوا و ينزاح عنهم ما دخلهم من الشبهه، فلذلك قال: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرِ إِلَيْكَ». ٣

إلى هنا تمت دراسه الآيات الصريحه فى امتناع رؤيه الله تبارك و تعالى بطرق مختلفه، و من أمعن فيها و تجرد عن العقيدته التى تربى عليها منذ نعومه أظفاره لرأى أنّ الذكر الحكيم صريح فى تعالیه سبحانه عن أن يقع فى إطار الرؤيه و أنّ طلب الرؤيه تمنى باطل.

ص: ٢١٨

(١-٢). أو تسأل لنفسه و تحل رؤيته مكان رؤيتهم كما حلّ سماعه للوحى محل سماعهم لكلامه تعالى.

الرؤية فى كلمات أئمه أهل البيت عليهم السّلام

إنّ المراجع إلى خطب الإمام على عليه السلام فى التوحيد و ما أثر عن أئمه العتره الطاهره فى مجال الرؤية، يقف على أنّ مذهبهم هو امتناعها و أنّه سبحانه لا تدركه أوهام القلوب، فكيف بأبصار العيون؟ و إليك نزراً يسيراً ممّا ورد فى هذا الباب.

١. قال الإمام على عليه السلام فى خطبه الأشباح: «الأوّل الذى لم يكن له قبل فىكون شىء قبله، و الآخر الذى ليس له بعد فىكون شىء بعده، و الرادع أناسى الأبصار عن أن تناله أو تدركه». (١)

٢. و قد سأله ذعلب اليمانى، فقال: هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: «أفأعبد ما لا أرى؟» فقال: و كيف تراه؟ فقال: «لا تدركه العيون بمشاهده العيان و لكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان، قريب من الأشياء غير ملابس، بعيد منها غير مباين». (٢)

٣. و قال عليه السلام: «الحمد لله الذى لا تدركه الشواهد، و لا تحويه المشاهد، و لا تراه النواظر، و لا تحجبه السواتر». (٣)

ص: ٢١٩

١-١. نهج البلاغه، الخطبه ٨٧. [١]

٢-٢. نهج البلاغه، الخطبه ١٧٤. [٢]

٣-٣. نهج البلاغه، الخطبه ١٨٠. [٣]

إلى غير ذلك من خطبه عليه السلام الطافحه بتقديسه و تنزيهه عن إحاطه القلوب و الأبصار به. (١)

و أما المروى عن سائر أئمه أهل البيت عليهم السلام فحدث عنه و لا حرج.

١. روى الصدوق عن عبد الله بن سنان، عن أبيه قال: حضرت أبا جعفر (محمد الباقر) عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج فقال له: يا أبا جعفر أى شىء تعبد؟ قال: «الله»، قال: رأيتك؟ قال: «لم تره العيون بمشاهده العيان و لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، لا يُعرف بالقياس و لا يُدرك بالحواس، و لا يُشبهه بالناس، موصوف بالآيات، معروف بالعلامات، لا يجور فى حكمه، ذلك الله لا إله إلا هو» قال: فخرج الرجل و هو يقول: الله أعلم حيث يجعل رسالته. (٢)

٢. روى الصدوق عن أبى الحسن الموصلى، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «جاء جبر إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربيك حين عبدته؟ فقال: ويملك ما كنت أعبد رباً لم أره، و قال: كيف رأيتك؟ قال: ويملك لا تُدركه العيون بمشاهده الأبصار، و لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان». (٣)

٣. ما روى عن الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام فى مناظرته مع أحد المحدثين باسم أبى قره، ذكر أبو قره الحديث الموروث عن الحبر الماكر كعب الأخبار من أنه سبحانه قسم الرؤيه و الكلام بين نبيين فقسم لموسى عليه السلام الكلام و لمحمد صلى الله عليه و آله و سلم الرؤيه.

فقال أبو الحسن عليه السلام: «فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين الجن و الإنس إنه «لا

ص: ٢٢٠

١- ١). لاحظ الخطبتين ٤٨ و ٨١.

٢- ٢). التوحيد: ١٠٨، باب ما جاء فى الرؤيه الحديث ٥، و السائل كان من الخوارج.

٣- ٣). التوحيد: ١٠٩، الحديث ٦. و السائل أحد أخبار اليهود.

تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» ، «لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» أليس محمّد صلى الله عليه وآله وسلم؟ قال: بلى.

قال أبو الحسن عليه السلام: «فكيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنه جاء من عند الله، وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله، ويقول إنه: «لا- تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» ، «لا- يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» ثم يقول: أنا رأيته بعيني و أحطت به علماً و هو على صورته البشر، أما تستحيون؟! أما قدرت الزنادقة ان ترميه بهذا، أن يكون أتى عن الله بأمر ثم يأتي بخلافه من وجه آخر». (1)

ص: ٢٢١

(١-١). الاحتجاج: ٢/٣٧٥. [١]

شبهات القائلين بالرؤية

إنَّ للقائلين بالرؤية في الآخرة شبهات ربّما يعتر بها من ليس له إمام بالكتاب و السنّه فيتصوّر المغالطه دليلاً، نذكر منها ما هو المهم، و هو:

قوله سبحانه: «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»

استدلّوا على تحقّق الرؤية في الآخرة بهذا المقطع الوارد في الآيات التاليه:

«كَأَلَّا بَلٌ تُجِبُّونَ الْعَاجِلَةَ * وَ تَذَرُونَ الْآخِرَةَ * وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ * وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَنْظُرُونَ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ».

١

يقول المستدل: إنَّ النظر إذا كان بمعنى الانتظار يستعمل بغير صلّه، و يقال: انتظرتّه، و إذا كان بمعنى التفكير يستعمل بلفظه «في»، و إذا كان بمعنى الرأفة يستعمل بلفظه «اللام»، و إذا كان بمعنى الرؤية يستعمل بلفظه «إلى» فيحمل على الرؤية. (١)

أقول: سواء أقلنا إنَّ النظر في الآيه بمعنى الانتظار أو قلنا بمعنى الرؤية، فالآيه لا- تدلّ على جواز الرؤية يوم القيامة بتاتاً، و ذلك لوجوه:

ص: ٢٢٢

الأول: أنه سبحانه نسب النظر إلى الوجوه لا إلى العيون، فلم يقل عيون يومئذ ناظره إلى ربها ناظره، بل قال: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ»^١، فلو كان المراد الجدى هو الرؤية الحسيه لكان المتعين استخدام العيون بدل الوجوه، و أنت لا تجد في الأدب العربي قديمه و حديثه مورداً نسب فيه النظر إلى الوجوه و أُريدت به الرؤية الحسيه بالعيون و الأبصار، بل كلما أُريد منه الرؤية نسب إلى العيون أو الأبصار.

يقول سبحانه: «يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأَى الْعَيْنِ». ١

و قال سبحانه: «وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا». ٢

و قال سبحانه: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ». ٣

فأداه الرؤية في القرآن الكريم هي العين و البصر لا الوجه، يقول سبحانه: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمْ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ». ٤

الثاني: نحن نوافق المستدل بأن النظر إذا استعمل مع إلى يكون بمعنى الرؤية، لكن ربما تكون الرؤية كناية عن معنى آخر، فعندئذ يكون المقصود الحقيقي هو المكنى عنه لا المكنى به.

مثلاً- إذا أردنا وصف زيد بالجدود يقال: «زيد كثير الرماد»، فالمعنى اللغوي ذم حيث يحكى عن كثرة النفائيات في الدار، و لكن المعنى المكنى عنه الذى هو المتبادر العرفى هو مدح يحكى عن جوده و سخائه، فالعبره في تفسير الآيه هو المراد الجدى لا المراد الاستعمالى.

و الآيه الكريمه- أعنى قوله: «إِلَى رَبِّهَا نَاضِرَةٌ» - من هذا القبيل فهو حسب الإراده الاستعماليه بمعنى وجوه ناظره إلى الله سبحانه أى رائيه له، و لكنّه كناية عن

انتظار الرحمه أو العذاب مثلاً: يقول الشاعر: وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفلاح
فلا يشكّ الإنسان أنّ قوله: «وجوه ناظرات» بمعنى رائيات، ولكنّه كُنِيَ به عن انتظار النصر و الفتح.

و منه الشعر التالي: أنى إليك لما وعدت لناظر نظر الفقير إلى الغنى الموسر

لا شكّ أنّ المراد من النظر فى كلا الموردین هو الرؤیه، استعمالاً، و لكنّه كناية عن انتظار إنجاز الوعد و وصول العطاء.

و الحاصل: أنّ النظر إذا أُسند إلى العيون يكون المعنى الاستعمالي و الجدى هو الرؤیه، و لكن إذا أُسند إلى الشخص أو الوجه
تكون بمعنى الرؤیه استعمالاً و يكون كناية عن الانتظار جداً، مثلاً يقال: أنا ناظر إلى فلان ما يصنع بى، يريد معنى التوقع و الرجاء.

ينقل الزمخشري أنّه سمع سرويه مستجديه بمكه وقت الظهر حين يغلق الناس أبوابهم و يأوون إلى مقابلهم، تقول: «عُيِنْتِي نويظره
إلى الله ثمّ إليكم» تقصد راجيه و متوقعه لإحسانهم إليها كما هو معنى قولهم: «أنا أنظر إلى الله ثمّ إليك» أتوقع فضل الله ثمّ
فضلك. (١)

الثالث: كان على من يستدلّ بالآيه أن يرفع إبهامها بمقابلها، فإنّ الآيات تتألف من ثلاث مقاطع متقابله، بالنحو التالي:

ص: ٢٢٤

١. «كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ» يقابلها «وَتَذُرُونَ الْآخِرَةَ».

٢. «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ» يقابلها «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ».

٣. «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» يقابلها «تَنْظُرُنَّ أَنْ يَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ».

فقوله: «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» كما ترى يقابلها قوله: «تَنْظُرُنَّ أَنْ يَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ»، فبما أنّ الجملة المقابلة صريحة في أنّ أصحاب الوجوه الباسره ينتظرون العذاب الكاسر لظهرهم و يظنون نزوله و مثل هذا الظن لا ينفك عن الانتظار، فتكون قرينه على أنّ أصحاب الوجوه المشرقه ينظرون إلى ربهم، أى يرجون رحمته، حتّى تكون الجملة متقابلة لمقابلها.

وإلا- فلو حمل قوله سبحانه: «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» إلى رؤيه الله خرجت الجملة عن التقابل و يعود كلاماً عارياً عن البلاغه و يكون مفاد المتقابلين كالشكل التالي:

أصحاب الوجوه الناصره.....ينظرون إلى الله و يرونه سبحانه.

أصحاب الوجوه الباسره.....ينتظرون نزول العذاب و النقمه.

و هو كما ترى لا يليق أن ينسب إلى الوحي.

على أنّك تجد هذا التقابل و الانسجام فى آيات أخرى و كأنّ الجميع سبيكه واحده.

١. «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ» «ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ».

٢. «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيَّهَا غَبَرَةٌ» «تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ». ١

فإنّ قوله: «ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ» قائم مقام قوله: «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» فيرفع

إبهام الثاني بالأول.

٣. «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ» «عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ» * تَصَلَّى نَارًا حَامِيَةً». ١

٤. «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ» «لِسَعِيهَا رَاضِيَةٌ» * فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ». ٢

انظر إلى الانسجام البديع، والتقابل الواضح بينها، والاستهداف الواحد، والجميع بصدد تصنيف الوجوه يوم القيامة، إلى ناضره و مسفره، و ناعمه و إلى باسره، و سوداء (غبره) و خاشعه.

أبعد هذا البيان يبقى الشكّ في أنّ المراد من «إلى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» هو انتظار الرحمه، والقائل بالرؤيه يتمسك بهذه الآيه و يغض النظر عمّا حولها من الآيات، و من المعلوم أنّ هذا من قبيل محاوله إثبات المدعى بالآيه، لا محاوله الوقوف على مفادها.

و في الختام أرى من الجدير بالذكر أن أنقل الحوار القصير الذي دار بيني و بين أحد المثقفين في تركيا، و كان يُجيد اللغتين التركيه و العرييه و الثانيه كانت لغته الأم، لأنه كان من الإسكندرونه المحتلّه-حسب زعم السوريين-، و قد كان يرافقني عند ما حللت ضيفاً على تركيا لإلقاء محاضره في المؤتمر الذي انعقد لبيان أحكام السفر، و قد استرسلنا في الحوار إلى أن سألتني عن رؤيه الله تبارك و تعالى في الآخره؟

فأجبتة بالنفي.

قال: لما ذا؟

ص: ٢٢٤

قلت له: هل يُرى سبحانه كُله أو بعضه.

فعلى الأوّل يكون الرائي محيطاً و الله سبحانه محاطاً مع أنّه تعالى محيط بكلّ شيء.

و على الثانی يكون مركباً ذا أجزاء يكون بعض أجزائه غائبه من البعض الآخر و المجموع محتاجاً إلى أجزائه، و الحاحه آيه الإمكان و هو آيه الفقر الذي هو على طرف النقيض من الله الغنى.

فتحيّر السائل من بياني هذا و لم يجب بشيء.

ص: ٢٢٧

رؤيته تعالى في الأحاديث النبويه

قد تعرّفت على موقف الكتاب من رؤيته سبحانه وأنه كلّما يذكر الرؤيه و سؤالها و طلبها، يستعظمه و يستفضه إجمالاً، و عند ما يطرحها تفصيلاً، يعدّها أمراً محالاً، كما عرفت أنّ ما تمسك به القائلون بجواز الرؤيه من الآيات لا يدلّ على ما يدعون.

بقى الكلام فى الروايات الوارده حول الرؤيه فى الصحاح و المسانيد، و دلالتها على المطلوب واضحه كما ستوافيك، لكن الكلام فى حجيه الروايات التى تضاد الذكر الحكيم، و تباينه، فإذا كان الكتاب العزيز مهيمناً على سائر الكتب فلما ذا لا يكون مهيمناً على السنن المرويه عن الرسول صلى الله عليه و آله و سلم التى دوّنت بعد مضى ١٤٣ سنه من رحيله صلى الله عليه و آله و سلم و لم تَصْن عن دسّ الأخبار و الرهبان؟! قال سبحانه: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ» ١ و قال تعالى: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَنْقُصُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» ٢ و لا يعنى ذلك، حذف السنّه من الشريعة و رفع شعار: حسبنا كتاب الله، بل يعنى التأكد من الصحه ثم تطبيق العمل عليها.

وإليك ما ورد في الصحاح حول الرؤيه:

روى البخارى فى باب «الصراط جسر جهنم» بسنده عن أبى هريره قال: قال أناس: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: «هل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب؟» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «هل تضارون فى القمر ليله البدر ليس دونه سحاب؟» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «فإنكم ترونه يوم القيامة، كذلك يجمع الله الناس فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه، فيتبع من كان يعبد الشمس، ويتبع من كان يعبد القمر، ويتبع من كان يعبد الطواغيت، وتبقى هذه الأمه فيها منافقوها، فيأتيهم الله فى غير الصورة التى يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا أتانا ربنا عرفناه فيأتيهم الله فى الصورة التى يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه و يضرب جسر جهنم... إلى أن يقول: - و يبقى رجل مقبل بوجهه على النار فيقول: يا رب قد قشبنى ريحها، و أحرقتنى ذكاؤها، فاصرف وجهى عن النار، فلا يزال يدعو الله فيقول: لعلك إن أعطيتك أن تسألنى غيره.

فيقول: لا- و عزتك لا- أسألك غيره، فيصرف وجهه عن النار، ثم يقول بعد ذلك: يا رب قربنى إلى باب الجنه، فيقول: أ ليس قد زعمت أن لا- تسألنى غيره؟ ويلك ابن آدم ما أغدرك، فلا يزال يدعو فيقول: لعلى إن أعطيتك ذلك تسألنى غيره، فيقول: لا و عزتك لا أسألك غيره، فيعطى الله من عهد و موثيق أن لا يسأله غيره، فيقربه إلى باب الجنه فإذا رأى ما فيها، سكت ما شاء الله أن يسكت، ثم يقول: ربى أدخلنى الجنه، ثم يقول:

أو ليس قد زعمت أن لا تسألنى غيره، ويلك يا ابن آدم ما أغدرك، فيقول: يا رب لا تجعلنى أشقى خلقك، فلا يزال يدعو حتى يضحك (الله) فإذا ضحك منه أذن له بالدخول فيها... الحديث. (1)

ص: ٢٢٩

١- ١). البخارى: الصحيح: ١١٧/٨ باب الصراط جسر جهنم.

و رواه مسلم فى صحيحه عن أبى هريره مع اختلاف يسير. (١)

و رواه أيضاً عن أبى سعيد الخدرى باختلاف غير يسير فى المتن و فيه: حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله تعالى من برّ و فاجر أتاهم رب العالمين سبحانه و تعالى فى أدنى صوره من التى رأوه فيها، قال: فما تنتظر تتبع كل أمه ما كانت تعبد، قالوا: يا ربنا فارقنا الناس فى الدنيا أفقر ما كنّا إليهم و لم نصاحبهم، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، لا نشرك بالله شيئاً، مرتين أو ثلاثاً حتى أنّ بعضهم ليكاد أن ينقلب، فيقول: هل بينكم و بينه آيه فتعرفونه بها؟ فيقولون: نعم، فيكشف عن ساق، فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه، إلاّ أذن الله له بالسجود، و لا يبقى من كان يسجد اتقاءً و رياءً إلاّ جعل الله ظهره طبقه واحده، كلما أراد أن يسجد خرّ على قفاه... الحديث. (٢)

و قد نقل الحديث فى مواضع من الصحيحين بتلخيص، و رواه أحمد فى مسنده. (٣)

تحليل الحديث

إنّ هذا الحديث مهما كثرت رواته، و تعددت نقلته لا يصح الركون إليه فى منطق الشرع و العقل بوجوه:

١. إنّه خبر واحد لا يفيد شيئاً فى باب الأصول و العقائد، و إن كان مفيداً فى باب الفروع و الأحكام، إذ المطلوب فى الفروع هو الفعل و العمل، و هو أمر ميسور

ص: ٢٣٠

١- ١. مسلم: الصحيح: ١/١١٣، باب معرفه طريق الرؤيه.

٢- ٢. مسلم: الصحيح: ١/١١٥، باب معرفه طريق الرؤيه.

٣- ٣. أحمد بن حنبل: المسند: ٢/٣٦٨.

سواء أذعن العامل بكونه مطابقاً للواقع أو لا، بل يكفي قيام الحجّة على لزوم تطبيق العمل عليه، و لكن المطلوب في العقائد هو الإذعان و عقد القلب و نفي الريب و الشك عن وجه الشيء، و هو لا يحصل من خبر الواحد و لا من خبر الاثنين، إلا إذا بلغ إلى حدّ يُورث العلم و الإذعان، و هو غير حاصل بنقل شخص أو شخصين.

٢. إنّ الحديث مخالف للقرآن، حيث يثبت لله صفات الجسم و لوازم الجسمانيه كما سيوافيك بيانه عن السيد الجليل شرف الدين - رحمه الله -.

٣. ما ذا يريد الراوى فى قوله: «يأتى الله فى غير الصورة التى يعرفون، فيقول: أنا ربكم»؟! فكأنّ لله سبحانه صوراً متعدده يعرفون بعضها، و ينكرون البعض الآخر، و ما ندرى متى عرفوا التى عرفوها، فهل كان ذلك منهم فى الدنيا، أو كان فى البرزخ أم فى الآخرة؟!.

٤. ما ذا يريد الراوى من قوله: «فيقولون: نعم، فيكشف عن ساق، فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه...»؟! فإنّ معناه أنّ المؤمنين و المنافقين يعرفونه سبحانه بساقه، فكانت هى الآيه الدالّه عليه.

٥. كفى فى ضعف الحديث ما علّق عليه العلامة السيد شرف الدين - رحمه الله - حيث قال: إنّ الحديث ظاهر فى أنّ لله تعالى جسماً ذا صوره مركّبه تعرض عليها الحوادث من التحوّل و التغيّر، و أنّه سبحانه ذو حركة و انتقال، يأتى هذه الأُمّه يوم حشرها، و فيها مؤمنوها و منافقوها، فيرونه بأجمعهم ماثلاً - لهم فى صوره غير الصورة التى كانوا يعرفونها من ذى قبل. فيقول لهم: أنا ربكم، فينكرونه متعوذين بالله منه، ثمّ يأتهم مرّه ثانيه فى الصورة التى يعرفون. فيقول لهم: أنا ربكم، فيقول المؤمنون و المنافقون جميعاً: نعم، أنت ربنا. و إنّما عرفوه بالساق، إذ كشف لهم

عنها، فكانت هي آيته الداله عليه، فيتسنى حينئذ السجود للمؤمنين منهم، دون المنافقين، وحين يرفعون رءوسهم يرون الله ماثلاً فوقهم بصورته التي يعرفون لا- يمارون فيه، كما كانوا في الدنيا لا- يمارون في الشمس والقمر، ماثلين فوقهم بجرميتهما النيرين ليس دونهما سحاب، وإذا به، بعد هذا يضحك و يعجب من غير معجب، كما هو يأتي و يذهب إلى آخر ما اشتمل عليه الحديثان مَثَلًا لا- يجوز على الله تعالى، و لا- على رسوله، بإجماع أهل التنزيه من أشاعره و غيرهم، فلا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم. (١)

٢. روى البخارى فى كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة، و فضيلتها عن قيس (بن أبى حازم) عن جرير قال: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فَنَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَهُ - يَعْنِي الْبَدْرَ - فَقَالَ: إِنَّكُمْ تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تَضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ فَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تَغْلِبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلِ غُرُوبِهَا فَافْعَلُوا ثُمَّ قَرَأَ: «وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلِ الْغُرُوبِ» ٢. و حديث قيس بن أبى حازم مع كونه مضاداً للكتاب ضعيف من جانب السند و إن رواه الشيخان، و يكفى فيه وقوع قيس بن أبى حازم فى سنده، ترجمه ابن عبد البر و قال: قيس بن أبى حازم الأحمسى جاهلى إسلامى لم ير النبى صلى الله عليه و آلِهِ و سلم فى عهدِهِ و صدق إلى مصدقه، و هو من كبار التابعين، مات سنة ثمان أو سبع و تسعين و كان عثمانياً. (٢)

ص: ٢٣٢

١- ١). كلمه حول الرؤيه: ٦٥، و هى رساله قيمه فى تلك المسأله و قد مشينا على ضوئها-رحم الله مؤلفها رحمه واسعه - .
٢- ٣). الاستيعاب: ٣ برقم ٢١٢٦. [١]

وقال الذهبي: قيس بن أبي حازم عن أبي بكر و عمر، ثقه حجه كاد أن يكون صحابياً، وثقه ابن معين و الناس، وقال علي بن عبد الله عن يحيى بن سعيد: منكر الحديث، ثم سمي له أحاديث استنكرها، وقال يعقوب الدوسي: تكلم فيه أصحابنا، فمنهم من حمل عليه، وقال: له مناكير، فالذين أطروه عدوها غرائب و قيل: كان يحمل عليّ رضي الله عنه إلى أن قال: والمشهور أنه كان يقدم عثمان، وقال إسماعيل: كان ثبتاً قال: وقد كبر حتى جاوز المائة و خرف. (١)

و قد تقدم أنّ العدل و التنزيه علويان، كما أنّ الجبر و التشبيه أمويان، و هل يصح في ميزان النصفه الأخذ بروايه رجل عثمانى الهوى، معرضاً عن الإمام علي عليه السلام، و عاش حتى خرف؟! أو أنّ الواجب ضربها عرض الحائط؟

نرجو من الله سبحانه أن تكون هذه البحوث مصباحاً منيراً للشباب المتطلّعين إلى الحقيقه الذين استهدفوا من قبل أعداء الإسلام بغيه سلب هويتهم و أصالتهم الإسلاميه.

جعفر السبحاني

قم- مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

ص: ٢٣٣

١- ١). ميزان الاعتدال: ٣ برقم ٦٩٠٨.

أهل البيت عليهم السّلام

المرجع العلمى و الفكرى

بعد رحيل الرسول صلى الله عليه و آله و سلم

كان للنبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم رئاسه دينيه تامّه فى إداره دّفه الحكم.

فهو من جانب كان يدير الجيوش، و يسدّ الثغور، و يقيم الحدود، و يُقسّم الفىء بين المسلمين، و يقضى بينهم. إلى غير ذلك من الأمور التى لها صلّه بالأمور الدنيويه.

و من جانب آخر كان يقوم بأُمور لها صلّه بالأمور المعنويه:

أولاً: يبيّن الأحكام الشرعيه كليه و جزئيه، و يجيب على الحوادث المستجدّه الّتى لم يُبيّن حكمها فى الكتاب و لا- فى السنّه الموجوده.

ثانياً: يفسّر القرآن الكريم فيبيّن مجملاته، و يقنّد مطلقاته، و يخصّص عموماته إلى غير ذلك ممّا يرجع إلى رفع إبهامات الكتاب.

ثالثاً: يردّ على الشبهات و التشكيكات الّتى يلقيها أعداء الإسلام من مشركى مكه المكرمه و اليهود و النصارى بعد الهجره.

رابعاً: يصون الدين من أىّ محاوله تحريفيه، و من أىّ دسّ فى التعاليم المقدسه.

فأما الجانب الأول أى إداره دفعه الحكم بعد رحيله، فقد تناوله العلماء بالبحث و التحليل، و تمخض عن طرح رأيين:

الأول: نظريه التنصيب و أنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم قد نصّ على خليفته و عيّن من يدير دفعه الحكم بعده فى مواقف مختلفه أشهرها و أعمها حديث الغدير الذى ألقاه النبي صلى الله عليه و آله و سلم فى محتشد عظيم عند منصرفه عن حجّه الوداع فى غدير خم عام ١٠ هـ و قال: أ لست بكم أولى من أنفسكم؟ قالوا:

بلى فقال: «من كنت مولاه فهذا علىّ مولاه، اللهمّ وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله».

و الحديث من الأحاديث المتضافره المتواتره عبر القرون و قد نقل جم غفير من الصحابه و التابعين و العلماء عبر القرون، و ربما تنتهى أسانيد الحديث إلى أكثر من مائه صحابى و قد أُلّف فى ذلك كتب و موسوعات و أُلقيت حولها العديد من المحاضرات و المناظرات لا نطيل بذكرها المقام. (١)

الثانى: نظريه الشورى، و أنّ صيغه الحكم تخضع لتلك النظرية و على صحابه النبي عامه أو على أهل الحل و العقد منهم خاصة أن يجتمعوا و يشاروا و ينتخبوا من يأخذ بزمام الحكم و يدير دفعه، و هذه النظرية هى النظرية المعروفة بنظرية الشورى أو نظرية الانتخاب.

و بما أنّ ذلك الجانب قد أشبع بالبحث و التحليل على وجه احتل مسافه شاسعه من الأبحاث الكلاميه و العقائديه، لذا آثرنا الإحجام عنه خوفاً من الإطناب.

و لذلك نكرس البحث فى الجانب الآخر الذى له صله بالأمر المعنويه و قد عرفت فيما سبق أنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم كان يقوم بالأمر الأربعة السالفه الذكر التى لا

ص: ٢٣٦

١- ١). و كفانا فى ذلك ما أُلّفه العلامة المحقق الشيخ عبد الحسين الأمينى (رضوان الله عليه) مؤلف الغدير.

يتولاها إلا- من له مؤهلات خاصة من قبل الله سبحانه ولا يقوى على النهوض بهذه المهمة إلا من علمه الله سبحانه من لدنه علماً، كما قال في مصاحب موسى. (١)

ولا ريب أنّ من كان يقوم بمثل هذه المسؤوليات، يورث فقدّه وغيابهُ من الساحه، فراغاً هائلاً في الحياه الاجتماعيه، و ثغره كبرى في القياده لا يسدّها إلا إخلاف من يتحلّى بنفس المؤهلات الفكرية والعلمية التي كان النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم يتحلّى بها ما عدا خصيصه النبوه و تلقى الوحي.

و من الخطأ أن نتهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم -و العياذ بالله- بأنه قد ارتحل من دون أن يفكر في ملء تلك الثغرات المعنويه الحاصله برحيله.

و هذا ما يسوقنا إلى الفحص في كلمات الرسول الأعظم حتّى نتعرف على من عينه الرسول لملء هذه الثغرات.

فإذا راجعنا أحاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم نقف بوضوح على أنّه صلى الله عليه وآله وسلم قد سدّ هذه الثغور بإخلاف من جعلهم قرناء الكتاب و أعداله، و أناط هدايه الأُمّه بالتمسك بهما.

و ها نحن نذكر الشيء القليل الذي هو كنموذج من كلماته الكثيره في ذلك المجال.

١. روى ابن الأثير الجزري في جامع الأصول عن جابر بن عبد الله، قال:

رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حجّه الوداع يوم عرفه و هو على ناقته القصواء يخطب، فسمعتة يقول: «إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا: كتاب الله و عترتي أهل بيتي». (٢)

ص: ٢٣٧

١-١. لاحظ الاسراء: ٦٥.

٢-٢. جامع الأصول: ١/٤٢٤.

٢. و أخرج مسلم في صحيحه عن زيد بن أرقم، قال:

قام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوماً فبنا خطيباً بماء يُدعى خمأ بين مكة والمدينة، وحمد الله وأثنى عليه ووعظ وذكر، ثم قال:

أمّا بعد: ألا- أيها الناس فإنما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي فأجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين أولهما: كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه.

ثم قال: و أهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي. (١)

٣. أخرج الترمذي في صحيحه عن جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حجة يوم عرفه على ناقته القصواء يخطب فسمعتة، يقول: يا أيها الناس إنني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا، كتاب الله وعترتي. (٢)

٤. أخرج الإمام أحمد عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إنني تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله جبل ممدود إلى السماء والأرض، وعترتي أهل بيتي، وإنها لن يفترقا حتى يردا على الحوض. (٣)

و هذا الحديث المعروف بحديث الثقلين رواه عن النبي أكثر من ثلاثين صحابياً، ودونه ما يربو على ثلاثمائة عالم في كتبهم في مختلف العلوم والفنون، وفي جميع الأعصار والقرون، فهو حديث صحيح متواتر بين المسلمين، وقد عين النبي صلى الله عليه وآله وسلم بركة هذا الحديث من يسد هذه الثغرات ويكون المرجع العلمي بعد رحيله وليس هو إلا أهل بيته.

ص: ٢٣٨

١- ١. صحيح مسلم: ٣٢٥/٢.

٢- ٢. سنن الترمذي: ٦٦٢/٥، باب مناقب أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم. [١]

٣- ٣. مسند أحمد: ١٤/٣. [٢]

و أما من هم أهل بيته الذين هم أحد الثقلين، و أشار إليهم سبحانه في قوله: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيراً» . (١) فقد عزّفهم النبي صلى الله عليه و آله و سلم في مواطن متعدده، بل كان له صلى الله عليه و آله و سلم عنايه وافرته بتعريفهم لم ير مثلها إلا في موارد نادره.

أولاً: صرّح بأسماء من نزلت الآيه في حقّهم، حتّى يتعين المنزول فيه باسمه و رسمه.

ثانياً: قد أدخل جميع من نزلت الآيه في حقّهم تحت الكساء و منع من دخول غيرهم.

ثالثاً: كلّما خرج إلى الصلاه كان يمر ببيت فاطمه عليها السّلام عدّه شهور، و يقول: الصلاه أهل البيت «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيراً» و لنذكر لكلّ موطن نموذجاً:

أمّا الأوّل: أخرج الطبري في تفسير الآيه عن أبي سعيد الخدرى قال، قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: نزلت الآيه في خمسه: فى و فى على عليه السلام و حسن عليه السلام و حسين عليه السلام و فاطمه عليها السّلام «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيراً» .

و قد رويت فى هذا المجال روايات فمن أراد فليرجع إلى تفسير الطبري و الدر المنثور للسيوطى.

و أما الثانى: فقد أخرج السيوطى عن ابن أبى شيبه و أحمد و مسلم و ابن جرير و ابن أبى حاتم و الحاكم عن عائشه قالت: خرج رسول الله غداه و عليه مرط مرّجل

من شعر أسود فجاء الحسن و الحسين عليهما السلام فأدخلهما معه، ثم جاء علي فأدخله معه، ثم قال: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً».

و لو لم تذكر فاطمه عليها السّلام فى هذا الحديث فقد جاء فى حديث آخر، حيث روى السيوطى، و قال: أخرج ابن جرير و الحاكم و ابن مردويه عن سعد، قال: نزل على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم الوحي فأدخل علياً و فاطمه و ابنيهما تحت ثوبه، ثم قال: اللهم إن هؤلاء أهلى و أهل بيتى.

و فى حديث آخر جاء رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم إلى فاطمه و معه حسن و حسين، و على حتى دخل فأدنى علياً و فاطمه فأجلسهما بين يديه و أجلس حسناً و حسيناً كل واحد منهما على فخذه ثم لفّ عليهم ثوبه و أنا مستدبرهم، ثم تلا هذه الآية: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» .

و أما الثالث: فقد أخرج الطبرى عن أنس أنّ النبى صلى الله عليه و آله و سلم كان يمر ببيت فاطمه عليها السّلام ستة أشهر كلما خرج إلى الصلاة، فيقول الصلاة أهل البيت «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» . (١)

ص: ٢٤٠

١ - ١). و للوقوف على مصادر هذه الروايات لاحظ تفسير الطبرى: ٧-٥/٢٢ و [١] الدر المنثور: ١٩٨/٥ - ١٩٩، و [٢] الروايات تربو على أربع و ثلاثين روايه، و رواها من عيون الصحابه: أبو سعيد الخدرى، أنس بن مالك، ابن عباس، أبو هريره الدوسى، سعد بن أبى وقاص، وائله بن الأسقع، أبو الحمراء أعنى هلال بن حارث، و من أمّهات المؤمنين: عائشه و أم سلمه. و رواه من أصحاب الصحاح: مسلم فى صحيحه: ١٢٢/٧ - ١٢٣ و الترمذى فى سننه: ٦٩٩/٥ برقم ٣٨٧١، و لاحظ جامع الأصول لابن الأثير: ١٠٠/١٠ - ١٠٣.

اعتراف أئمة المذاهب بأفقيهه أهل البيت عليهم السّلام

إنّ كثيراً من علماء أهل السنّه-قديماً و حديثاً-اعترفوا بأفقيهه أئمه أهل البيت عليهم السلام،فها نحن نذكر هنا شيئاً قليلاً من كثير.

روى ابن عساكر فى تاريخه فى ترجمه السجّاد (على بن الحسين عليه السلام) عن أبى حازم أنّه قال:ما رأيت هاشمياً أفضل من على بن الحسين،و ما رأيت أحداً كان أفقه منه. (١)

و قال الشافعى:إنّ على بن الحسين،أفقه أهل البيت. (٢)

و قال عبد الله بن عطاء:ما رأيت العلماء عند أحد أصغر علماً منهم عند أبى جعفر،لقد رأيت الحكم بن عتيبه مع جلالته فى القوم كأنّه متعلّم. (٣)

و قال أبو حنيفه:ما رأيت أفقه من جعفر بن محمد الصادق عليه السلام. (٤)

و نقل الإمام الشافعى فى رحلته:أنّه سمع من مالك قوله للرجل الذى أجاب على مسأله:

قرأت-أو سمعت-الموطأ؟ قال:لا.

قال:فنظرت فى مسائل ابن جريج؟ قال:لا.

قال:فلقيت جعفر بن محمد الصادق؟ قال:لا.

قال:فهذا العلم من أين لك؟ (٥)

ص:٢٤١

١-١. سير اعلام النبلاء:٣٩٤/٤.

٢-٢. شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد:٢٧٤/١٥. [١]

٣-٣. حليه الأولياء:١٨٦/٣.

٤-٤. تهذيب الكلمات:٧٩/٥.

٥-٥. رحله الإمام الشافعى:٢٥.

قد خرجنا بالنتيجة التاليه:

إنَّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد ارتحل و قد خلف الثقلين لترجع إليهما الأُمَّه في حلّ معضلاتها و مشكلاتها، و أنّه عيّن المقصود من أهل بيته و أشاد بهم في مواقف مختلفه و عرفهم للأُمَّه بيد أنّ هناك سؤالاً يطرح نفسه، و هو:

إجابة على سؤال

إشارة

إنَّ أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم و عترته الطاهره قد ارتحلوا فأين تراثهم و علومهم حتّى ترجع إليها الأُمَّه. هب أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم تعيّدنا بالرجوع إليهم و التمسك بأحاديثهم و كلماتهم فأين أحاديثهم و علومهم حتّى نرجع إليهم؟

و الجواب عنه واضح، و هو أنّ تراث أئمة أهل البيت عليهم السلام و أحاديثهم و معارفهم تتمثل في الأمور التاليه:

الأول: كتاب على

فقد كان لعلي كتاب خاص بإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و قد حفظته العتره الطاهره عليهم السلام و صدرت عنه في مواضع كثيره و نقلت نصوصه في موضوعات مختلفه، و قد بث الحرّ العاملي في موسوعته الحديثيه، أحاديث ذلك الكتاب حسب الكتب الفقهيّه من الطهاره إلى الديات، و من أراد فليرجع إلى تلك الموسوعه.

و قال الإمام الصادق عليه السلام عند ما سئل عن الجامعه؟ فقال: فيها كلّ ما يحتاج الناس إليه، و ليس من قضيه إلاّ فيها حتّى أُرش الخدش.

و كان كتاب على مصدراً لأحاديث العتره الطاهره يرثونه واحد بعد آخر و ينقلون عنه و يستدلون به على السائلين.

ص: ٢٤٢

و هذه هو أبو جعفر الباقر عليه السلام يقول لأحد أصحابه-أعنى حمّان بن أعين-و هو يشير إلى بيت كبير:يا حمّان إنّ في هذا البيت صحيفه طولها سبعون ذراعاً بخطّ علي عليه السلام و إملاء رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لو وُلّينا الناس لحكمتنا بما أنزل الله لم نعد ما في هذه الصحيفه.

و هذا هو الإمام الصادق عليه السلام يعرّف كتاب علي عليه السلام بقوله:«فهو كتاب طولها سبعون ذراعاً إملاء رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من فلق فيه و خطّ علي بن أبي طالب عليه السلام بيده، فيه و الله جميع ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة حتّى أنّ فيه أرش الخدش و الجلده و نصف الجلده».

و يقول سليمان بن خالد:سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:«إنّ عندنا لصحيفه طولها سبعون ذراعاً، إملاء رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم خطّ عليّ عليه السلام بيده، ما من حلال و لا حرام إلّا و هو فيها حتّى أرش الخدش».

و يقول أبو جعفر الباقر عليه السلام لبعض أصحابه:يا جابر إنّنا لو كنّا نحدثكم برأينا و هو انّا لکننا من الهالكين، و لكنّا نحدثكم بأحاديث نكنزها عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم». (١)

و قد كان علي عليه السلام أعلم الناس بسنه الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و كيف لا يكون ذلك، و هو يقول:كنت إذا سألت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أنبأني و إذا سكت ابتدأني.

و قد كان يصدر عن ذلك الكتاب إمام بعد إمام، و هذا هو ولده الإمام الحسن السبط عليه السلام و هو يصف كتب علي:

«إنّ العلم فينا و نحن أهلّه، و هو عندنا مجموع كلّ بحذافيره، و منه لا يحدث

ص: ٢٤٣

١ - ١). قد جمع العلامة المجلسي ما ورد من الأثر حول كتاب علي في موسوعته بحار الأنوار: ١٨/٢٦ - ٦٦ تحت عنوان باب جهات علومهم و ما عندهم من الكتب، الحديث ٢٠، ١٠، ١، ١٢.

شئ إلى يوم القيامة حتى أُرش الخدش إلا وهو عندنا مكتوب، ياملاء رسول الله وخط على بيده». (١)

وقال الإمام زين العابدين عليه السلام لرجل شاجره في مسأله فقهيه: «يا هذا لو صرت إلى منازلنا لأريناك آثار جبرئيل في رحالنا، أكون أحد أعلم بالسنة منا». (٢)

وقال الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام للحكم بن عتيبه:

أذهب أنت و سلمه و أبو المقدام، حيث شئتم - يميناً و شمالاً - فوالله، لا تجدون العلم أوثق منه عند قوم كان ينزل عليهم جبرائيل.

(٣)

وقال عليه السلام لسلمه بن كهيل و الحكم: «شرقاً و غرباً، لن تجدا علماً صحيحاً إلا شيئاً يخرج من عندنا أهل البيت». (٤)

إلى غير ذلك من كلمات أئمة أهل البيت عليهم السلام و التي تعرب عن علمهم بالسنة و الكتاب، و أنهم أعرف الناس بمواقع الكتاب و السنة.

الثاني: الصحيحه السجديه

هذه الصحيحه المعروفه بالصحيحه السجديه أو زبور آل محمّد من مظاهر علوم أهل البيت عليهم السلام و هي خالده على جبين الدهر، و أسانيدھا إلى الإمام متسلسله متصافره بل متواتره. و هناك وراء اتصال الأسانيد شئ آخر و هو أنّ فصاحه ألفاظها و بلاغه معانيها و علوّ مضامينها و ما فيها من أنواع التذلل لله تعالى و الثناء عليه، و الأساليب العجيبه في طلب عفوہ و كرمه و التوسّل إليه أقوى

ص: ٢٤٤

١-١. الحاكم، المستدرک: ٣/١٢٥. [١]

٢-٢. الاحتجاج: ١/٢٨٧.

٣-٣. نزّه الناظر للحلواني: ٤٥.

٤-٤. رجال النجاشي برقم ٩٦٦.

شاهد على صحّحه نسبتها إليه و أنّ هذا الدرّ من ذلك البحر و هذا الجوهر من ذلك المعدن، و هذا الثمر من ذلك الشجر، مضافاً إلى اشتهاها شهره لا تقبل الريب. و تعدد أسانيدھا المتصله إلى منشئھا، فقد رواھا الثقات بأسانيدھم المتعدده المتصله إلى زين العابدين عليه السلام. (١)

الثالث: رساله الحقوق

إنّ للإمام علي بن الحسين عليهما السلام رساله معروفه باسم رساله الحقوق، أوردھا الصدوق في خصاله بسند معتبر، كما رواھا الحسن بن شعبه في تحف العقول مرسله، و هي من جلائل الرسائل في أنواع الحقوق، يذكر الإمام فيها حقوق اللّٰه سبحانه على الإنسان و حقوق نفسه عليه، و حقوق أعضائه من اللسان و السمع و البصر و الرجلين و اليدين و البطن و الفرج، ثمّ يذكر حقوق الأفعال، من الصلاه و الصوم و الحجّ و الصدقه و الهدى التي تبلغ خمسين حقاً، آخرھا حقّ الذمه.

الرابع: رساله الإمام الرضا عليه السلام في الفرائض و السنن

روى المحدثون أنّ المأمون بعث الفضل بن سهل إلى الرضا عليه السلام فقال: إنّي أحبّ أن تجمع لي من الحلال و الحرام، و الفرائض و السنن فأتك حجّه اللّٰه على خلقه و معدن العلم، فدعا الرضا عليه السلام بدواه و قرطاس و قال للفضل اكتب:

بسم اللّٰه الرّحمن الرّحيم

«حسبنا شهاده أن لا إله إلاّ اللّٰه أحداً، صمداً لم يتّخذ صاحبه و لا ولداً...».

و الرساله مطبوعه في كتاب تحف العقول عن آل الرسول. (٢)

ص: ٢٤٥

١- ١. في رحاب أئمه أهل البيت: ٣/٤١٤. [١]

٢- ٢. تحف العقول: ٣٠٦-٣١١.

الخامسة: رساله الإمام الهادي عليه السلام

روى المحدثون عن الإمام الراشد الصابر أبي الحسن علي بن محمد عليهما السلام رساله في الردّ على أهل الجبر و التفويض و إثبات العدل و المنزله بين المنزلتين، و قد نقلها بنصها ابن شعبه الحراني في تحف العقول. (١)

هذه الرسائل هي المدونه من قبل الأئمة عليهم السلام أنفسهم و هناك رسائل أخرى بأقلامهم لم نذكرها روماً للاختصار. و أما ما رُوي عنهم و دونها أئمة أهل الحديث عبر القرون فحدث عنه و لا حرج و نشير إلى بعضها.

السادس: نهج البلاغه

إنّ كتاب نهج البلاغه من أعرف الكتب و أشهرها عند الفريقين، و هو يتضمن خطب الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام و كتبه و كلماته القصار قام بجمعها الشريف الرضي (المتوفى عام ٥٠٦هـ).

و قد حذف الأسانيد و جاء بالمتون لاشتهار صدورها عن علي عليه السلام، و قد قام غير واحد من الأصحاب بالاستدراك على ما نقله الشريف الرضي، فذكروا خطباً و رسائل كثيرة كما استخرج بعضهم أسانيد نهج البلاغه من الكتب المؤلفة قبل الشريف الرضي، و قد قيل في حقّه: إنّه دون كلام الخالق و فوق كلام المخلوق.

السابع: أربعمائمه مصنّف لأربعمائمه مصنّف

إنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام قد ربّوا جيلاً كبيراً من الفقهاء و المحدثين، فدوّنوا

ص: ٢٤٦

[١- ١]. تحف العقول: ٣٣٨-٣٥٢. [١]

ما وعوه عنهم في كتبهم المعروفة بأربعمائه مصنّف، و لم يزل بعضها موجوداً إلى الآن بهيئتها و وضعها.

غير أنّ كثيراً منها قد انتقل موادها إلى الأصول المؤلّفه على يد علماء الشيعة في الأعصار المتأخّره و هي بين جوامع أوليه كالمحاسن لأحمد بن محمد بن أبي خالد البرقي (المتوفّى ٢٧٤هـ) و نوادر الحكمة لمحمد بن أحمد بن يحيى الأشعري القمي (المتوفّى ٢٩٣هـ) و كتاب الجامع لأحمد بن البزنطي (المتوفّى ٢٢١هـ) و كتاب الثلاثين للأخوين الحسن و الحسين ابني سعيد بن حماد الأهوازي.

و بين جوامع ثانويه ك«الكافي» للشيخ الكليني (المتوفّى ٣٢٩هـ)، و«من لا يحضره الفقيه» للمحدّث الخبير أبي جعفر الصدوق (المتوفّى ٣٨١هـ) و«التهذيب» و«الاستبصار» للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (المتوفّى ٤٦٠هـ).

و بين جوامع متأخره ك«الوافي» لمحمد بن محسن الفيض الكاشاني (المتوفّى ١٠٩١هـ) و«وسائل الشيعة» للحرّ العاملي (المتوفّى ١١٠٤هـ) و«بحار الأنوار» لمحيي السنه الشيخ محمد باقر المجلسي (المتوفّى عام ١١١٠هـ).

فهذه الجوامع و غيرها التي لم نشر إليها بغيه الاختصار قد احتضنت علوم أهل البيت عليهم السلام في مختلف المجالات، و من أراد أن يتمسك بالثقلين فهذا هو كتاب الله، و هذه هي سنه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم التي نقلها أئمّه أهل البيت عليهم السلام عنهم.

و هناك نكته جديره بالإشاره و هي أنّه إذا كان أئمّه أهل البيت عليهم السلام مطهرين من الرّجس حسب تنصيب الكتاب، و المرجع العلمى بعد رحيل الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و قرناء القرآن و أعداله بنفس روايه الثقلين، إلى غير ذلك من سمات و مواصفات فلما ذا غفل إخواننا أهل السنه عن الرجوع إليهم و الاستضاءه بأنوارهم و ركوب

سفینتہم حتّیٰ ینجوا من الغرق.

و العجب أنّہم رجعوا إلى كلّ صحابی و تابعی و كلّ إنسان یتّسم بالسلفیہ و مع ذلك لا نرى أنّہم یتمسكون بأحاديث أئمّہ أهل البيت علیہم السلام إلاّ نزرّاً قليلاً لا يذكر.

فہم طرّفوا كلّ باب حتّیٰ باب مستسلمہ أهل الكتاب نظراء كعب الأخبار و وهب بن منبہ إلى غير ذلك و لم يطرّفوا باب أئمّہ أهل البيت علیہم السلام.

نسألہ سبحانہ أن یلمّ شعث المسلمین و یرزقہم توحید الکلمہ كما رزقہم کلمہ التوحید.

و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمین

جعفر السبحانی

قم- مؤسسہ الإمام الصادق علیہ السلام

۴ ربیع الثانی من شہور عام ۱۴۲۲

ص: ۲۴۸

الفصل الثاني مقالات في الفقه

أشاره

١. التشريع في الحكومه الإسلاميه

٢. حول سعه المطاف و الرمی

٣. شرطيه السوم في تعلق الزكاه

٤. إرث المسلم من الكافر

٥. إلماع إلى تاريخ علم الأصول

ص: ٢٤٩

التشريع فى الحكومه الإسلاميه

(١)

ينمُ اتساع الحياه الاجتماعيه للإنسان و اضمحلال الحياه الفرديه فى الغابات و البوادي، عن ميله الطبيعى للحياه الاجتماعيه كى يتسنى له عن طريق التعاون مع أبناء جنسه، التغلب على ما يكتنفها من مصاعب، هذا من ناحيه، و من ناحيه أُخرى فإنّ الإنسان موجود أنانى و يمثل حبّ الذات أمراً غريزياً فيه و هو يطمح فى الاستحواذ على كلّ شىء، و إذا ما خضع يوماً للقوانين الاجتماعيه الصارمه فإنّما يفعل ذلك اضطراراً، و لو لا الاضطرار لما تخلّى عن طبيعته الأنانيه، و خير دليل على ذلك هو عدم توّزعه عن سحق حقوق الآخرين كلّما سنحت له الفرصه. من هنا فقد اتّفقت آراء العلماء على أنّ إقامة المجتمع الإنسانى السليم، تستلزم تشريع منهج كامل، لكى تتضح فى ضوئه حقوق و واجبات الأفراد فى الحياه الاجتماعيه، و ذلك المنهج هو عبارته عن القوانين الاجتماعيه التى تمثل البنيه التحتيه للمجتمع الإنسانى، فلنحقّق من الذى يضطلع بمهمه وضع هذا المنهج؟

ص: ٢٥١

١-١). ألقى هذا المقال فى المؤتمر الرابع للفكر الإسلامى الذى عقده منظمه الإعلام الإسلامى فى طهران عام ١٤١٥هـ.

جرى بنا القول على نحو الإجمال أنّ المشرّع إنّما يريد من خلال سنّه للتعاليم الفرديه و الاجتماعيه توجيه المجتمع نحو الكمال و توفير السعاده الماديه و المعنويه لأفراده عن طريق تحديد واجباتهم و تأمين حقوقهم.

و من هنا يجب أن يتوفر فى المشرّع،الشرطان التالين:

١. أن يكون على معرفه بالطبيعه الإنسانيه:فإذا كان الهدف من التقنين هو تأمين حاجات الإنسان الجسديه و الروحيه،فلا بدّ و الحاله هذه من أن يكون المقتنّ عارفاً على نحو الدقه بكلّ خفايا الإنسان ببعديه الجسدى و الروحى،و بعباره أُخرى على المشرّع أن يكون على معرفه دقيقه بالطبائع الفرديه و الجماعيه.

٢.النزاهه من النوازع النفعيه:يستلزم التحلّى بالرؤيه الواقعيه و صيانه مصالح المجتمع أن يكون المشرّع مجرداً من كلّ أنواع الأنانيه و النفعيه عند وضعه للقانون؛إذ إنّ غريزه حب الذات تخلق حاجزاً كثيفاً أمام البصيره،و الإنسان مهما كان عادلاً و منصفاً و واقعياً فى رؤيته فلا بدّ من أن يقع تحت تأثير نوازع الأنانيه و حبّ الذات.

علينا أن نبحث أين يجتمع هذان الشرطان على الوجه الأكمل؟ لا ريب فى أنّ المشرّع لو أُريد له أن يكون عالماً بخفايا الإنسان على أفضل وجه،فليس ثمّه من يُوصف بهذه الميزه سوى الله سبحانه؛و ليس هنالك من يملك معرفه بمخلوق ما،أكثر من خالقه؛و قد أشار القرآن إلى هذا المعنى بقوله: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ». (١)

ص:٢٥٢

فالخالق الذى أبداع المخلوق من خلايا لا حصر لها و ركب أجزاء بدنه على اختلافها، من المسلم أنه أعلم من الآخرين بما خفى و ظهر من حاجات مخلوقه و بمصالحه و مفسده؛ فهو تعالى بعلمه محيط بعلاقات الأفراد و نتائجها و الواجبات التى تمثل مصدراً لانسجام المجتمع، و الحقوق التى يستحقها كل إنسان.

و لا- يتوفر الشرط الثانى-الذى هو عبارته عن التجرد عن النفعيه أثناء وضع القانون-إلا- فى الذات الإلهيه المقدسه، و ذلك لاستغنائها تعالى عن أية منفعة لدى المجتمع البشرى و نزاهته عن كل أنواع الغرائز لا سيما غريزه حب الذات، فى حين أن بنى الإنسان بأسرهم تستحوذ عليهم - إلى حد ما- نزعه الأنانيه، و هى الآفه التى تهدد سلامه التقنين، و مهما حاولوا الانعتاق من مخالاب هذه الشهوه، نجدهم يقعون فيها من جديد.

نقدّم بعد هذا التمهيد شرحاً للموضوعات التاليه:

أسلوب التشريع فى الحكومه الإسلاميه

ليس هنالك- فى نظر القرآن- من مُقنّن أو مشرّع سوى الله سبحانه، سواء أ كانت الجهه المقننه فرداً أم جماعه، أمّياً الآخرون- كالفقهاء و العلماء- فإنهم بمثابة خبراء بالقانون و يظطلعون بمهمه بيان الأحكام الإلهيه من خلال الرجوع إلى مصادر التشريع.

يتّضح من خلال استقراء الآيات القرآنيه، أنّ التقنين أو التشريع مختصّ بالله سبحانه وحده، و لا توجد فى النظام التوحيدى حجّه على نفوذ رأى شخص فى حقّ شخص آخر، و لا حقّ لأحد فى فرض آرائه على الفرد أو المجتمع، أو

استخدام القوة لإجبار الناس على تنفيذها.

إن أفراد المجتمع الإنساني كما صرح بذلك الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم: «سواسيه كأسنان المشط» (١) لا فضل لأحدٍ منهم على الآخر، من هنا لا يوجد أي مسوغ يبيح لفرد أو فئة إصدار حكم يصب في صالح فردٍ أو جماعةٍ أو ضرر فردٍ أو جماعةٍ أخرى، ثم يدعو الناس لاتباعه.

و أسمى مظاهر المساواه في ظل النظام التوحيدي هو ما صرح به الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم قوله: «الناس أمام الحق سواء»، وإن القانون يُطبق على المجتمع دون أي اعتبار للامتيازات. وقد قارع الإسلام بكل ضراوه، النظام الطبقي الجائر الذي كان سائداً في العهد الساساني حيث كانت فئة من الناس ترى نفسها فوق القانون، بينما كان هناك فئة أخرى تخضع لحكم القانون.

هناك آيات قرآنيه كثيره ترى انحصار التقنين في الذات الإلهيه، ونحن نكتفي هنا بذكر بعض منها؛ قال تعالى:

«ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» . (٢)

وقد وردت عبارته «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» مرتين في هذه السوره (سوره يوسف) إحداهما في هذه الآيه، والأخرى في الآيه ٦٧ من السوره حيث قال تعالى:

«وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَ ادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَ مَا أُغْنِي

ص: ٢٥٤

١- ١). الناس كأسنان المشط سواسيه (من لا يحضره الفقيه: ٢٧٢/٤).

٢- ٢). يوسف: ٤٠. [١]

عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ». ١

و المراد من الحكم فى الآيه الثانيه هو الحكم التكوينى؛ بمعنى أنّ الكون كله بيده و يخضع لتدبيره، و سائر جُمل الآيه يؤيد هذا المعنى، إذ إنّ يعقوب حينما كان يرشد أبناءه إلى سبيل الوصول إلى هدفهم و يوضح لهم طريق النصر و يأمرهم بالدخول من أبواب متفرقه، سرعان ما يقول لهم: «و ما أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ»

و يفيد منحى الآيه أنّ الهدف منها هو بيان الحكم التكوينى للبارى تعالى؛ فقد أشارت إلى ذلك فى موضع آخر بالقول: «لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» ٢، و مراد يعقوب هو أنّ جميع الأفعال فى الكون و كل الانتصارات و الهزائم إنّما هى بيده تعالى، فى حين أنّ المراد منها فى الآيه الأولى هو الحكم التشريعى، أى أنّ الله سبحانه هو صاحب الحقّ فى الأمر و النهى و التحليل و التحريم، و سرعان ما يقول: «أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» و كأنّ سائلاً سأله بعد عبارته «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»، إذا كان منصب الحكم و التشريع مختصاً بالله دون سواه فما هو حكم الله فى العبوديه؟ فأجابه على الفور: «أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» .

بناء على ذلك، فإنّ المراد من عبارته «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» هو الحكومه التى تقوم على أساس السلطه التشريعيه، و مثل هذا المنصب إنّما يختصّ بالله سبحانه و لا حقّ لغيره فى التدخل فيه، و السلطه التشريعيه و التقنين شأن خاص بالله و لا حقّ لأحد بإصدار حكم أو تشريع فريضه دون إذن منه تعالى.

ثمّ تساؤل يثار هنا و هو: إذا لم يكن ثمّه مشرّع غير الله، و لا وجود لقوانين سوى قوانين الوحي المدوّنه فى الكتاب و السنّه، فكيف و حاله هذه يتسنّى إداره مجتمع متغيّر بقوانين ثابتة؟

و بعبارة أخرى: إنّ المجتمع المتغير و المتطور يحتاج إلى قوانين متغيره و متطوّره فى حين أنّ القوانين الإلهيه ثابتة لا تغيّر فيها.

و أمّا الإجابة فقد ثبت خلال البحوث المتعلّقه بالنبوه الخاتمه وجود نوعين من القوانين فى الإسلام هما:

١. القوانين الثابتة أو ما يصطلح عليها بالدائميّه التى لا سبيل إلى تغييرها.

٢. الأحكام و التشريعات المتغيره التى تتغير بتغير الظروف و المستجدّات.

بعد أن بينت الآيات القرآنيه مسأله التوحيد التشريعيّ بجلاء، علينا البحث فى شأن دور السلطه التشريعيه فيما يخص هذا الجانب من الأحكام أى فى المجموعه من الأحكام التى تتبدّل شكلاً و مضموناً مع مرور الزمن و تبعاً لتغيّر الأوضاع.

فنقول: هنالك مجموعه من القواعد الثابتة التى لا يمكن تخطيها، و التغير الذى يطرأ عليها إنّما هو فى مظهر الحكم و هيكله الخارجى لا جوهره؛ فعلى سبيل المثال ربما تتخذ علاقته الحكومه الإسلاميه بالدول الأجنبيّه أنماطاً متفاوتة؛ فقد تقتضى الظروف ان تتعامل معها الحكومه الإسلاميه من باب الصداقه و تقيم روابطها على هذا الأساس و تقوم بتطوير علاقاتها السياسيه و الثقافيه و الاقتصاديه معها، و قد تستدعى الظروف قطع تلك الروابط أو تقليص علاقاتها الاقتصاديه و الثقافيه معها إلى أمدٍ على أقل تقدير. و هذا التغيير يقع فى شكل الحكم و طريقه

تنفيذه و ليس فى جوهره؛ فالجوهر غير قابل للتغيير بالمره. فعلى الحاكم الإسلامى المحافظه على مصالح الإسلام و صيانه عزه المسلمين و أن لا يسمح بخضوع البلد الإسلامى لسيطره الكفار و المستعمرين؛ و هذا تعبير عن الحكم الوارد فى الآيه: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» ١. إنَّ الشىء المهم هو الحفاظ على كيان الإسلام؛ و قد تستدعى المحافظه على الإسلام قطع العلاقات تاره أو توطيدها تاره أخرى.

و كذا الأمر فيما يتعلق بمبدأ تقويه الجانب الدفاعى فى الإسلام؛ فهناك مبدأ عام يوضحه القرآن الكريم بقوله: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» ٢، فهذا المبدأ الذى يؤكد ضروره تفوق الجيش الإسلامى على سائر الجيوش، لا يقبل التغيير على الإطلاق، و الجانب الخاضع للتغيير منه هو شكله و أسلوب تطبيقه فى مختلف الأعصار؛ ففى العهود المنصرمه كانت قوه الجيش الإسلامى تتأتى عن طريق توفير السهام و السيوف و الرماح، أمّا فى الوقت الحاضر فهو يُطبّق بطريقه أُخرى، و لا- بدّ من تجهيز الجيش الإسلامى بأحدث الأسلحه و بشتى أنواعها البريه و الجويه و البحريه.

و الخلاصه هى أنّ التشريع الإلهى لا- تطاله يد البشر أبداً؛ و الأحكام التى بينت الشريعه روحها و جوهرها لا- يحق للحاكم الإسلامى سوى التصرف بشكلها و مظهرها.

الاجتهاد و استنباط الأحكام

الاجتهاد يعنى السعى العلمى للوصول إلى الحكم الشرعى من خلال اتباع

المنهج الصحيح استناداً إلى الكتاب و الروايات و الإجماع و العقل. و الاجتهاد و التفقه الذى وصف بأنه القوه المحركه للإسلام، يعد أحد عوامل خلود الإسلام؛ إذ يتيسر عن طريقه استنباط أيه مسأله من القرآن و الروايات، و بذلك يمكن الاستغناء عن قوانين الآخرين.

يعلم المطلعون على تاريخ الفقه بأن الاجتهاد كان موجوداً على عهد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و بعد رحيله و عن العهود التى تلت ذلك، و لا بدّ من الانتباه إلى وجود فارق بين الاجتهاد فى ذلك الزمان و بين الاجتهاد فى زماننا هذا، فقد كان الاجتهاد آنذاك بسيطاً و يسيراً لتوفر القرائن المساعده على فهم الأحاديث بالإضافة إلى إمكانيه الاستفسار من النبى صلى الله عليه و آله و سلم أو أئمه أهل البيت عليهم السلام لكشف ما يكتنفها من الغموض و الإبهام فى حاله وجود تعقيد أو لبس فى فهم الآيه أو الروايه، و لكن كلما ابتعدنا عن ذلك الزمان اتخذ الاجتهاد طابعاً فنياً نتيجة الاختلاف فى الآراء و الروايات و الطعون الوارده بحق بعض الرواه، و ازدياد حاجه الأئمه للاجتهاد و اتساع مدياته.

قال الإمام الباقر عليه السلام لأبان بن تغلب، و كان من جمله المتفقهين من أصحابه: «اجلس فى مجلس المدينه و أفيت الناس، فأنى أحب أن يرى فى شيعتى مثلك». (١)

مكانه الفقيه فى النظام الإسلامى

الفقيه هو الذى يستنبط الأحكام الشرعيه من مصادرها الأربعة و يضعها بين أيدي الناس، و هو ليس المشرع أو المقنن فى النظام الإسلامى، فهو لا يضع

ص: ٢٥٨

١- (١). مستدرک وسائل الشيعه: ٣١٥/١٧ [١] طبعه مؤسسه آل البيت عليهم السّلام).

حكماً و لا يبطل حكماً، و لكن بما أنّ استنباط الأحكام الشرعيه من مصادرها يحتاج إلى التخصّص و الأهليه العلميه، فالمجتهد-و بعد حصوله على مجموعه من الكفاءات-يصبح قادراً على استنباط الأحكام الشرعيه من الكتاب و السنّه و العقل و الإجماع، فيكفي الآخرين الكثير من العناء.

فإذا تلخّص الاجتهاد في معرفه التشريع و استنباط الأحكام من مظانها، فهو في هذه الحاله يُعد و سيله لتشخيص القانون، و عن طريقه يمكن تشخيص الحقّ من الباطل و معرفه ما هو شرعي و ما هو غير شرعي.

و يرى فقهاء الشيعة كفايه الأدله الأربعة لا سيما سنّه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم التي وصلتنا عن طريق أئمّه أهل البيت عليهم السلام لاستنباط الأحكام الشرعيه و الإفتاء بشأن الوقائع المستجده في المجتمع. و قد أثبتوا صحّه هذه الرؤيه على مدى القرون الأربعة عشر من تاريخ الإسلام. و يكفيننا أن نعرف في هذا الصدد أنّ أحد كتب الحديث و هو كتاب «وسائل الشيعة» يحتوي على ما يناهز ست و ثلاثين ألف روايه فقهيه، و إذا أضفنا إليه كتاب «مستدرك الوسائل» ستتجلى أمامنا سعه مصادر الفقه الشيعي الإسلامي، خاصة إذا عرفنا أنّها تضم مجموعه من الأصول الكليه و القواعد الشامله التي بوسعها أن تلبّي الكثير من المتطلبات.

يقول الكاتب السورى المعاصر مصطفى أحمد الزرقاء مؤلف كتاب «المدخل الفقهي العام»:

«و لا يخفى أنّ نصوص الكتاب و السنّه محدوده متناهيه و الحوادث الواقعه و المتوقعه غير متناهيه، فلا سبيل إلى إعطاء الحوادث و المعاملات الجديده منازلها و أحكامها في فقه الشريعة إلاّ على طريق الاجتهاد بالرأى». (١)

ص: ٢٥٩

إذا كانت الغايه من الاجتهاد، هو معرفه حكمه سبحانه فهو رهن أن يكون له واقع معين خارج نطاق المعرفه فى الكتاب و السنّه أو فى مراتب العلم الإلهى كاللوح المحفوظ، و لكن إذا لم يكن له وجود سوى فى حدود الفكر، فى مثل هذه الحاله يتحول الاجتهاد من وسيله للمعرفه إلى مصدر لها، و يتحول الفقيه من عالم بالتشريع إلى مقنن و مشرع، فى حين أنّ الاجتهاد و كذا مسأله التصويب و التخطيطه لها فى الفقه الشيعى منحنى آخر.

فى هذا المذهب تضمنت المصادر الدينيه حكم ما كان و ما يكون، فأصبحت الشريعه بأكملها فى متناول أيدي الفقهاء المجتهدين، و ما عليهم إلا المبادره لاستنباط الأحكام من خلال السعى الحثيث، و قد يصيبون فى هذا السبيل أو يخطئون، لكنهم بريئو الذمّه إذا ما وقعوا فى الخطأ، و لم يؤكل أمر التقنين لأحد حتّى فى إطار مجموعه قواعد الاستنباط كالقياس و الاستحسان.

دور مجلس الشورى الإسلامى

تتركز مهمه مجلس الشورى الإسلامى على التخطيط فى ضوء الأحكام الإسلاميه، فلا غنى لأى بلد، مهما بلغت درجه تقدّمه الحضارى، عن وضع الخطط لأبنائه لمواجهة مختلف المتطلبات المستجده يوماً بعد يوم. و إذا ما دخلت قرارات مجلس الشورى الإسلامى حيز التنفيذ تكون بمثابة التعاليم الإلهيه التى تخرج من طابعها الكلى إلى الجزئى.

و نظراً لاحتمال تجاوز النواب للأحكام الإسلاميه العامه أثناء عمليه وضع الخطط و تعارض قراراتهم مع هذه الأحكام، فلا بدّ من وجود مجموعه من الفقهاء المعروفين إلى جانب مجلس الشورى كى يدققوا فيما يقرره المجلس، و يدرسوا مدى تطابقه مع أصول الشرع المقدس.

يمثل الاجتهاد فى الفقه عنصراً لبقاء الشريعة وديمومتها، لكنه يُعتبر فى الوقت ذاته مبعث اختلاف وازدواجيه. و هنا يتبادر إلى الأذهان هذا التساؤل و هو: كيف يتسنى تقويض الاختلاف فى الفتاوى فى ظل النظام الإسلامى، لا سيما و أنّ باب الاجتهاد مفتوح على مصراعيه فى الفقه الشيعى، و ربما يصطدم رأى المجتهد مع آراء كافه ذوى الرأى، بل و حتى المشهورين من أئمه الفقه. و مثل هذا الاجتهاد الواسع الأبواب يؤدى إلى وقوع الاختلاف و يتسبب فى خلق مشكله على صعيد حياه الأئمه، و ما تخطط له الحكومه و القائمون على القضاء؟!!

و حديثنا هنا يختصّ بمرحله سياده النظام الإسلامى و خمود نيران الفتن و المؤامرات و عدم وجود حاله طوارئ بل أنّ حاله الطوارئ خارجه عن موضوع بحثنا؛ فمواطن الضروره تختلف فيما بينها كمّاً و نوعاً و طريقه معالجتها تخضع للظروف السائده فيها. من هنا فإنّ الحديث يتركز هنا على نظام مستتب لا يعيش حاله استثنائيه.

و قد تبرز مشكله الاختلاف فى الفتيا على ثلاثه مستويات هى:

١. حياه الناس و علاقاتهم.

٢. الجهاز القضائى.

٣. خطط الحكومه.

و لكل واحد من هذه الحالات أسلوب حلّ خاص بها:

١. لا- شكّ فى أنّ الفقه الشيعى يعتقد أنّ باب الاجتهاد المطلق مفتوح و يرى وجوب تقليد المجتهد الحى، و هذا ما جعله فقهاً متكاملأ و قادراً على تلبية متطلبات كلّ عصر؛ فالبقاء على تقليد الميت يعوق ازدهار الفقه و يكبل مسيرته

و المشهور بين الفقهاء الشيعة أنهم لا يوجبون تقليد الحيّ فحسب، بل يوجبون أيضاً تقليد الأعلّم في استنباط الأحكام الشرعيه من مصادرها و يوجهون الناس إلى تقليد الأعلّم و الأفقه الذي غالباً ما يجرى التعريف به عن طريق ذوى الاختصاص و تتجه الأنظار نحوه، و بالتالى فإنّ الأكثرية من الأمّة لا تواجه مشكله فيما يتعلّق باختلاف الفتيا حيث تجتمع المرجعيه العامه فى شخص واحد.

٢. هذه المشكله محلولة تلقائياً فى الجهاز القضائى انطلاقاً من المعايير التى وضعها الفقه الشيعى فى هذا المجال، فمشكله اختلاف الفتاوى فى الجهاز القضائى ترتفع بتوفر شرط الاجتهاد فى القاضى، فلا بدّ للقاضى فى الفقه الشيعى - أن يكون مجتهداً و فقيهاً مستنبطاً و قادراً على استخراج حكمه فى القضيّه استناداً للمصادر الاستدلاليه دون الرجوع إلى قانون مدوّن.

إنّ وضع قانون مكتوب للقضاء يُعيّد ضرباً من تقليد المحاكم فى الغرب و جاء نتيجة للغفله عن شرط الاجتهاد المطلق فى القاضى، و هذا بطبيعته الحال لا ينسجم مع الأسس الفقهيّه عند الشيعة، إذ إنّ الاشتكاء إمّا أن يكون حقوقياً أو جزائياً، و بعبارة أخرى إمّا أنّه يتعلّق بالدعاوى المالىه و الحقوقيه أو يتعلّق بالحدود و التعزيرات.

ففى الحاله الأولى يتعيّن على القاضى القضاء وفقاً لرأيه و اجتهاده، فإذا ما تطابق مضمون القانون الوضعى مع رأيه فخير، و إلّا فعليه القضاء برأيه و اجتهاده.

أمّا بالنسبه إلى الحاله الثانيه فإنّ الحدود و الأحكام الجزائيّه فى الإسلام قد جرى توضيحها و ربما يطرأ عليها تغيير نادراً، و إنّ وضع قانون موحدٍ إنّما هو من

قبيل «لزوم ما لا يلزم»، واجتهاد القاضى يغنيه عن الرجوع لمثل هذا القانون.

أما التعزيرات فهى فى نظر الفقه الإسلامى منوطه بتشخيص القاضى، أو كما يصطلح عليها الفقهاء موكوله «على ما يراه الحاكم من المصلحه»، من هنا فلا داعى لوضع قانون مدوّن و تزويد القضاء به لغرض تجنب الاختلاف فى و جهات النظر بشأن التعزيرات.

و هذا الجانب يعد من الأبعاد المشرقه فى الفقه الإسلامى، حيث تناط طريقه و مدى التعزير بما يراه القاضى و لا تجرى معاقبه الجناه - و إن تشابهت جرائمهم - بعقوبات متشابهه، فربما يصلح مجرم من خلال توبيخه، و قد لا يصلح مجرم آخر اقترف جريمه مشابهه إلاّ بجلده خمسين جلده، و الإصرار على وضع قانون موحّد للتعزيرات يعمل جميع القضاء وفقاً له يتعارض مع القاعده المتقدم ذكرها و التى تتفق آراء كبار فقهاء المسلمين بشأنها.

إنّ الإصرار على تدوين قانون موحّد للمحاكم، سواء كان حقوقياً أم جزائياً، منشؤه تجاهل شرط الاجتهاد فى القاضى، أو لحكم الضروره التى تستدعى استخدام قضاء لا قدره لديهم على الاستنباط، و نظراً لافتقاده هؤلاء القضاء لعنصر الاجتهاد فلا بدّ و الحاله هذه من تدوين قانون و وضعه بين أيديهم.

٣. إنّ اختلاف الفتاوى لا يثير أى مشكله لا للحكوم و لا لأعضاء مجلس الشورى الإسلامى، سواء أ كان على شكل مشروع أم على شكل لائحته، للأسباب التاليه:

أ: إنّ الأحكام الشرعيه العامه، بدءاً من الطهاره و انتهاءً بالديات، خارجه عن حدود خطط و لوائح مصادقه النواب؛ فمثل هذا الصنف من الأحكام مختصّ بفقهاء الإسلام و لا مجال لإبداء الرأى فيه من قبل جهه أُخرى؛ فعلى سبيل المثال

لا مجال أبداً لإخضاع أحكام البيع و الربا و القصاص و الديات للتصويب، لأنّ الحكم الإلهي أرفع من أن يصوّت عليه عباد الله.

ب: يجب أن يكون كلّ ما يخطط له النواب على الأصعد الثقافي و الاقتصادي و السياسي و كذا ما تقرره الحكومه محصوراً في إطار القوانين الإلهيه العامه، و يبقى تشخيص مطابقتها أو معارضتها للشرع المقدس على عاتق الفقهاء الذين توكل إليهم مهمه الإشراف على ما يصادق عليه المجلس. و هذه المهمه تُلقى مسؤليه ثقله على عاتق فقهاء مجلس صيانه الدستور الذين لا بدّ من أن يتوفر فيهم الاجتهاد المطلق و الاطلاع و الإتقان التام للأسس الفقهيّه، و هم الذين يبتون في مدى صحّه الأحكام بعد إحرازهم لمطابقتها للموازين الشرعيه، و لا يمكنهم في هذا المجال التعويل على رأى مجتهد آخر.

اتّضح ممّا تقدّم أنّ الاختلاف في الفتاوى لا يثير مشكله إلا في حاله الضروره. فقدان الاجتهاد في القاضى و بطبيعته الحال يجب تدوين كلّ ما يصادق عليه المجلس، و صياغته على شكل «قانون مدوّن» أو بتعبير أدق «مقررات مدونه» و تلتزم به الدوائر التنفيذيه و يعمل الجميع على ضوئه.

المذهب الرسمي للدولة الإسلاميه

ربما يجرى الحديث أحياناً حول دوله واحده كالجمهوريه الإسلاميه في إيران، و تارةً عن جمهوريات إسلاميه متحده حين تزول الحدود المصطنعه بين البلدان الإسلاميه و تتلاحم كلّ هذه الدول تحت رايه واحده، و الحديث عن حاله الثانيه خارج عن إطار بحثنا؛ لأنّه من غير الصواب إبداء وجهه نظر قاطعه بهذا المجال ما لم تتوفر عوامل تحقّق مثل هذه الوحده؛ و لا يمكن الحديث بنحو

قاطع إلا حينما تتضح طبيعته و معالم تلك الحكومه المتحدده.

موضوع الحديث هذا يخص حاله الدوله الواحده؛فلا شك في أنّ المذاهب الفقهيّه-بصريح الدستور محترمه و الأفراد أحرار في اختيار المذهب الفقهي،هذا من ناحيه،و من ناحيه أخرى لا-بد من وجود بُنيه دينيه تحتيه تقوم عليها النشاطات الاقتصاديه و الثقافيه و السياسيّه للحكومه بحيث تجرى نشاطاتها على ضوئها و تتخذ لها مساراً واحداً في تحركها،فمن المتعذر تنظيم معاملات البلاد دون الاستناد إلى نظام فقهي منسجم،و هذا المذهب الفقهي هو الذي يحكمها.و بما أنّ الحكومه منبثقه من صلب الأمه فلا بد بطبيعته الحال من سياده مذهب الأكثريه فيصبح مذهباً رسمياً للدوله،و لكن بما أنّ الاختلاف في الفتاوى المتعلقه بالأحوال الشخصيه موجود في جميع المذاهب الفقهيّه،و خضوع أتباع كلّ مذهب لأحكام مذهبهم في مسائل الزواج و الطلاق و الميراث و غيرها،و اعتراف القانون بهذه المذاهب أيضاً،فلا بد من تحديد قضاء معروفين من هذه المذاهب للحكم وفقاً لما تنص عليه مذاهبهم إذا ما احتاج أتباع هذه المذاهب لمراجعه الجهات القضائيه.و لحسن الحظ فإنّ القوانين الحقيقه و الجزائيه في الإسلام فيها من المشتركات من الكثره ما يحول دون بروز أيّه مشاكل نتيجه اختلاف الفتاوى بين المذاهب الفقهيّه في هذا المجال.

حقوق الأقليات في ظل الحكومه الإسلاميه

اشاره

ليس ثمة دين أو حكومه في العالم كالإسلام يحرص على ضمان الحريات للأقليات و يحافظ على كرامتهم و حقوقهم القوميّه؛فالإسلام هو الدين الوحيد الذي يوفر العداله الاجتماعيه بتمامها في البلد الإسلاميه،و ليس للمسلمين

ص: ٢٤٥

وحدهم بل لجميع القاطنين في دولته مع ما يوجد بينهم من اختلاف في الدين و العنصر و اللغه و اللون. و هذه إحدى المزايا الإنسانية العظمى التي يعجز أى دين أو قانون غير الإسلام عن تحقيقها؛ فالأقليات الدينية تستطيع العيش في البلد الإسلامى بحريه و التمتع بالحقوق الاجتماعيه و الأمنيه داخلياً و خارجياً شأنهم شأن المسلمين، و ذلك بعقدهم لعهد الذمه و الحصول على الانتماء للبلد الإسلامى.

١. شروط عقد الذمه

لعقد الذمه ثلاثه شروط، و بزوالها ينتفى هذا العقد، و هى:

أ: أن لا يقوم أهل الذمه بما يتنافى مع مفاد العقد المبرم، كالتأمر على الإسلام و مصالح المسلمين و شن الحرب ضدّهم و مسانده أعدائهم و المشركين.

ب: أن يلتزم أهل الذمه بأحكام الإسلام الجزائيه التى تُطبق بحقّهم.

ج: دفع مبلغ سنوى تحت عنوان (الجزيه) للدولة الإسلاميه.

و تمثل هذه الشروط الثلاثه شروطاً أساسيه فى عقد الذمه. أمّا إذا أدرجت شروط أخرى فى العقد فيجب على أهل الذمه الالتزام بها. هذا العقد يوجب لأهل الذمه حقوقاً على المسلمين، و يلزم الحكومه بحمايتهم من جميع أشكال التجاوز و الاعتداء و الاضطهاد، و يضمن لهم حريه إقامه شعائرهم الدينيه و طقوسهم العباديه.

إنّ هذا التسامح من قبل المسلمين إزاء أهل الكتاب «اليهود و النصارى و المجوس» يسمّيه المسلمون «عقد الذمه أو المعاهده»، و هو يقوم على أساس نوع من «التعايش السلمى»، و بالرغم من بعض القيود التى يعانى منها أهل الذمه فى ظل الحكومه الإسلاميه إلا أنّ الإسلام يضمن لهم الحريه و الاستقرار قدر الإمكان،

و هذه مسئولية الدولة الإسلامية في أن تحترم أموالهم و أرواحهم و أعراضهم، و أن لا تسمح بأن تتعرض حقوقهم للانتهاك بأى نحو كان.

ففي نظر الإسلام تحظى أعراض الأقليات الدينية، التي تخضع لدمه الإسلام و تعقد مع المسلمين عقد المعاهدة. بالاحترام كأعراض المسلمين. من هنا فإنّ علياً عليه السلام لما بلغه هجوم بعض العتاه بأمر من معاوية على إحدى المدن في العراق و تجاوزهم على أموال الناس و أرواحهم و أعراضهم، غضب عليه السلام كثيراً و أبدى أسفه و قال:

«لقد بلغني أنّ الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة و الأخرى المعاهدة، فينتزع حجلها و قلبها و قلاندها و رُعتها ما تمتنع منه إلا بالاسترجاع و الاسترحام». (١)

كانت أعراض المسلمين و المعاهدين موضع احترام عند أمير المؤمنين عليه السلام بحيث إنّه قال:

«فلو أنّ امرأً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً، بل كان به عندي جديراً». (٢)

٢. الجزية ضريبه عادله

تمثل الجزية نوعاً من العون المادي الذي يقدمه أهل الذمة للدولة الإسلامية في مقابل المسئولية التي تتحملها في توفير الأمان لهم.

و لا يوجد مقدار معين للجزية، و هي تتردد وفقاً لقدرات الذميين. و سُئل الإمام الصادق عليه السلام عن مقدار الجزية فقال:

ص: ٢٦٧

١- ١. نهج البلاغه، الخطبه ٢٧. [١]

٢- ٢. المصدر نفسه. [٢]

«ذلك إلى الإمام يأخذ من كل إنسان منهم ما شاء، على قدر ماله و ما يطيق».(١)

يقول المؤرخ المسيحي الشهير جرجى زيدان فى كتابه تاريخ التمدن الإسلامى:

وضع الرومان الجزية على الأمم التى أخضعوها و كانت أكثر بكثير ممّا وضعه المسلمون بعدئذ؛ فإنّ الرومان لما فتحوا غاليا(فرنسا) وضعوا على أهلها جزية يختلف مقدارها ما بين ٩ جنيهاً و ١٥ جنيهاً فى السنه، أو نحو سبعة أضعاف جزية المسلمين.(٢)

يتضح من هذا الحكم أنّ ظروف الذميين قد أخذت بنظر الاعتبار فى أخذ الجزية أيضاً، و هذا ينم عن غاية التسامح و الوثام و العفو و الصفح الذى يتصف به المسلمون.

يقول محمد بن مسلم: سألت الصادق عليه السلام عمّا يجب أن يدفعه أهل الذمه لحفظ دمائهم و أموالهم؟ فقال عليه السلام:

«الخراج، و إن أخذ من رءوسهم الجزية فلا سبيل على أرضهم، و إن أخذ من أرضهم فلا سبيل على رءوسهم».

يتبين من هذه الرواية أنّ على أهل الذمه إمّا أن يدفعوا الجزية، و إمّا خراج الأراضى. و من هنا فلا يجوز للدولة الإسلاميه استيفاء ما يزيد عن هاتين الضريبتين(الجزية و الخراج) من الأقليات الدينيه. و هذا ما يؤكده محمد بن مسلم حيث يقول:

ص: ٢٤٨

١-١). وسائل الشيعة: ١٤٩/١٥ [١] طبعه مؤسسه آل البيت عليهم السّلام).

٢-٢). جرجى زيدان، [٢]مجموعه مؤلفاته الكامله: ٢٨٥/١١.

سألت الباقر عليه السلام في أهل الذمه هل يؤخذ من أموالهم و مواشيهم شيء سوى الجزية؟ قال: لا.

بناء على ذلك فإن الجزية تعدّ شيئاً ضئيلاً في قبال المسؤوليات التي تتحملها الحكومة الإسلامية، إذ إنّ أهل الذمه بتسديدهم المبلغ السنويّ مقابل ضمان أمنهم بالكامل فإنهم لا تقع عليهم أية مسؤوليه من الناحيه العسكريه و الدفاعيه، و لا تشملهم الضرائب التي تتقاضاها الحكومة الإسلامية من المسلمين بناءً على ما جاء في القانون الإسلامي.

إنّ الواجبات المفروضه على المسلمين إزاء الحكومة الإسلامية أكثر بكثير و أصعب ممّا هي عليه بالنسبه لأهل الذمه؛ لأنّ المسلمين مكلفون بأداء الخمس و الزكاه و الخراج و الصدقات إلى الحكومة و عليهم أداء الخدمه العسكريه عند الحاجة، في حين أنّ أهل الذمه بتسديدهم لمبلغ ضئيل ينتفعون بكلّ ما توفره الحكومة الإسلامية و يقفون على قدم المساواه مع المسلمين، و الحكومة تتعامل مع الجميع على حدّ سواء من حيث توفير الأمن و أسباب الاستقرار و الرفاهيه العامه.

٣. الاعتراف بحقوق الأقليات

يوضح القرآن الكريم بصريح الكلام السياسه الإسلامية العامه فيما يتعلق بالمحافظه على حقوق سائر الأديان فيقول:

«لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجِيْوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُقْسِمِينَ». ١

أى لو أنّ الأقليات الدينيه و من يقف في صف المعارضه للإسلام لم ينهضوا

لقتالكم و لم يمارسوا الضغوط عليكم أو يخرجوكم من دياركم، فليس لكم إلا التعامل معهم بالقسط و الإحسان. و هكذا يسمح الإسلام للأقليات الدينيه و لمعارضيه أن يعيشوا داخل المجتمع الإسلامى و يتمتعوا بكامل الحقوق الإنسانيه، شريطه أن لا يؤذوا المسلمين أو يناهضوهم.

يقول تعالى فى آيه أخرى:

«إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ». (١)

تُستفاد من هاتين الآيتين معالم السياسه العامه للإسلام بشأن الأقليات الدينيه و المناهضين للإسلام؛ فما دامت الأقلية لا تتعدى على حقوق الأكثرية و لا تحوكت المؤامرات ضد الإسلام و المسلمين فإنها تتمتع بكامل الحريه فى البلد الإسلامى على المسلمين التعامل معها بالقسط و الإحسان، أمّا إذا تواطئوا مع بلدان أخرى للعمل ضد المسلمين، حينها يتعيّن على المسلمين التصدى لممارساتهم و عدم النظر إليهم بعين المؤدّه.

٤. حسن التعامل مع الأقليات الدينيه

يحث الإسلام المسلمين على احترام عقودهم فيما يتعلّق بحمايه أهل الذمه و مداراتهم و حسن التعامل معهم، و قد جاء فى القرآن الكريم:

«وَ لَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَ قُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَ أُنزِلَ إِلَيْكُمْ». ٢

ص: ٢٧٠

وقد أوصى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم المسلمين بالرفق بأهل الكتاب و مداراتهم، فقد ورد حديث عنه صلى الله عليه وآله وسلم يقول فيه:

«من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة». (١)

و يقول فى موضع آخر:

«من آذى ذمياً فأنا خصمه، و من كنتُ خصمه خصمته يوم القيامة». (٢)

ص: ٢٧١

١-١. فتوح البلدان، [١] البلاذرى، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، بيروت، مؤسسه المعارف، ١٤٠٧هـ، ص ١٦٧.

٢-٢. روح الدين الإسلامى، ٢٧٤.

اشاره

تُثار بين الحين و الآخر، مشاكل فقهيّة على الصعيد العملي في فريضه الحجّ فرفعناها إلى سماحه آيه الله الشيخ جعفر السبحاني دام ظلّه لإبداء الحلول المناسبه لها، فتفضل بالجواب مشكوراً.

و إليك نصّ الأسئلة و الأجوبه: مجله الميقات

السؤال ١

اشاره

حدود الطواف، و ما يسببه ضيق المطاف من حرج. هلاً- حدثتمونا عن هذه المسأله بشكلها الفقهي؟ علماً بأنّ هذه المسأله (الطواف بين البيت و المقام) ليس لها أثر مهمّ في دائره الفقه السنّي لسعه دائره المطاف عندهم و إنّما هي مسأله يبدو أنّها مختصّه بالفقه الشيعي.

الجواب

اشاره

إنّ المطاف هو الحدّ الفاصل بين الكعبه و مقام إبراهيم، و هو يقرب من نحو ١٢ متراً، فعلى الطائف أن لا يخرج عن هذا الحدّ في الجوانب الأربعة للكعبه.

غير أنّ مبدأ هذا الحدّ في الأضلاع الثلاثه هو جدار الكعبه.

و أمّا الضلع الذي يتصل به حجر إسماعيل، فهل يُحاسب الحد الفاصل

من جدار الكعبه كما هو المشهور بين أكثر فقهاءنا، أو يحاسب من جدار الحجر إلى نهايه اثني عشر متراً، كما عليه لفيف من المتقدمين و المعاصرين؟

فلو قلنا بالاحتمال الأول فيما أنّ الحجر خارج عن المطاف حيث لا يجوز السلوك فيه، يكون مقدار المسافه للطواف نحو ثلاثه أمتار و هو سبب الحرج فى أكثر الأوقات، و لازم ذلك أن يكون المطاف فى الأضلاع الثلاثه هو ١٢ متراً و فى الضلع المتصل به حجر إسماعيل ثلاثه أمتار.

و أمّا لو قلنا بالاحتمال الثانى، فيما أنّ مبدأ المسافه هو خارج الحجر، يكون المطاف نظير سائر الأضلاع، و بذلك يزول الحرج فى غالب الأوقات.

إنّما الكلام فى استظهار أحد القولين من الأدله.

و الدليل الوحيد فى المقام هو روايه محمد بن مسلم المضممره- و الإضمامار من مثله غير ضائر- قال: سألته عن حد الطواف بالبيت، الذى من خرج عنه لم يكن طائفاً بالبيت؟ قال: «كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يطوفون بالبيت و المقام، و أنتم اليوم تطوفون ما بين المقام و بين البيت، فكان الحد، من موضع المقام اليوم، فمن جازه فليس بطائف، و الحد قبل اليوم، و اليوم واحد قدر ما بين المقام و بين البيت (١) من نواحي البيت كلّها، فمن طاف فتباعد من نواحيه أبعد (٢) من مقدار ذلك، كان طائفاً بغير البيت بمنزله من طاف بالمسجد لأنّه طاف فى غير حدّ، و لا طواف له». (٣)

و الاستدلال بالحديث رهن صحّه السند و إتقان الدلاله.

ص: ٢٧٤

١-١. فى التهذيب: «و من».

٢-٢. فى التهذيب: «أكثر».

٣-٣. الكافى: ٤/٤١٣، باب حدّ الطواف؛ و [١] لاحظ الوسائل: ٩، الباب ٢٨ من أبواب الطواف، الحديث ١. [٢]

أمّا الأوّل أى السند فكُلّ من ورد فى طريق الحديث ثقّه غير «ياسين الضرير» فأنّه لم يوثّق، بل هو مهمل من ذلك الجانب و إن لم يكن مجهولاً، و مع ذلك فحديثه معتبر.

قال النجاشى: «ياسين الضرير» الزيّات البصرى، لقي أبا الحسن عليه السلام لَمّا كان بالبصره، و روى عنه، ثمّ ذكر كتابه و سنده إليه. كما ذكره الشيخ و كتابه و سنده إليه أيضاً، و للصدوق أيضاً إلى كتابه سند.

و بما أنّ المعنوين فى رجال النجاشى إماميون إلّا أن يصرّح على الخلاف فيمكن استظهار كون الرجل إمامياً فعنايه المشايخ الثلاثة بذكره و ذكر كتابه و استحصال السند إليه، تعرب عن صلاحيه كتابه للاحتجاج، فالروايه صالحه له.

و جاء السند فى «الكافى» بالنحو التالى:

عن محمد بن يحيى و غيره، عن محمد بن أحمد (بن يحيى بن عمران الأشعري) عن محمد بن عيسى، عن ياسين الضرير، عن حريز بن عبد الله، عن محمد بن مسلم. (١)

نعم رواه الشيخ فى «التهذيب» بسند لا يخلو من تشويش، قال: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن غير واحد، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ياسين الضرير. (٢)

و عليه فالسند مشتمل على مجهول، و بما أنّ مصدر نقل الشيخ هو «الكافى» فالظاهر تطرق التحريف إلى سند التهذيب. هذا كلّه حول السند.

و أمّا الثانى أى إتقان الدلاله فقد ذهب المشهور من فقهاءنا إلى أنّ الحدّ

ص: ٢٧٥

١- ١). الكافى: ٤/٤١٣، باب حدّ الطواف. [١]

٢- ٢). التهذيب: ٥/١٢٦، باب الطواف برقم ٢٣.

الفصل يحتسب في عامه الجوانب من جدار البيت أخذاً بظاهر قوله: «قدر ما بين المقام و بين الطواف من نواحي البيت كلّها فمن طاف فتباعد من نواحيه أكثر من مقدار ذلك، كان طائفاً بغير البيت».

و على ذلك يكون المطاف في الأضلاع الثلاثة، اثني عشر متراً، إلا الضلع المتصل به حجر إسماعيل، فيما أنّ الحجر مستثنى من المطاف ينحصر المطاف بالباقي بعده و هو لا يزيد على ثلاثة أمتار التي تساوى ستة أذرع و نصف.

أقول: إنّ الروايه لأوّل وهله تحتمل أحد معنيين، و لا- يتعيّن المقصود النهائي إلاّ في الإمعان في الغرض الذي سيقّت له، فاليكّ الاحتمالين:

١. أنّ الروايه بصدد بيان حدى المسافه، و يكون غرضها مصروفاً إلى بيان المبدأ و المنتهى.

٢. أنّ الروايه بصدد بيان مقدار المسافه التي يطوف فيها الطائف بحيث لو تجاوز عنها في جانب المقام لبطل طوافه. و إنّما ذكر المبدأ ليتيسّر له ذكر المسافه التي لو خرج عنها الطائف لبطل طوافه.

فإذا كان المقصود هو الأوّل، لكانت الروايه مؤيده للقول المشهور، غير أنّ القرائن المتوفّره تشهد بأنّ الغرض هو بيان مقدار المسافه التي لا- يجوز الخروج عنها، و أمّا المبدأ فهو و إنّ تعرضت إليه الروايه بقولها: «قدر ما بين المقام و بين البيت من نواحي البيت كلّها» إلاّ أنّه لم تصب اهتمامها عليه، و إنّما جاء ذكره ليكون مقدّمه لبيان حدّ المسافه التي لا يجوز للطائف الخروج عنه.

و قبل أن نذكر القرائن نود أن نقدّم لمحّه تاريخيه عن مقام إبراهيم، و ما طرأ عليه من النقل عبر التاريخ.

روى الصدوق بسنده في «علل الشرائع»، عن سليمان بن خالد، عن أبي

عبد الله عليه السلام قال: «لما أوحى الله تعالى إلى إبراهيم أن أذن في الناس بالحجّ، أخذ الحجر الذي فيه أثر قدميه و هو المقام فوضعه بحذاء البيت لاصقاً بالبيت بحيال الموضع الذي هو فيه اليوم- إلى أن قال: فلما كثر الناس و صاروا إلى الشر و البلاء ازدحموا عليه فرأوا أن يضعوه في هذا الموضع الذي هو فيه اليوم ليخلو المطاف لمن يطوف بالبيت، فلما بعث الله تعالى محمداً صلى الله عليه و آله و سلم ردّه إلى الموضع الذي وضعه فيه إبراهيم، فما زال فيه حتّى قبض رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و في زمن أبي بكر و أول ولّاه عمر، ثمّ قال عمر: قد ازدحم الناس على هذا المقام فأيّكم يعرف موضعه في الجاهلية؟ فقال له رجل: أنا أخذت قدره بقدر قال: و القدر عندك قال: نعم، قال: فأت به فجاء به فأمر بالمقام فحمل و ردّ إلى الموضع الذي هو فيه الساعة» (١).

فالحديث يدلّ على أنّه لم يكن في عصر الإمام أيّ تشويش فكري بالنسبة إلى المبدأ، فلو كانت هناك بلبلة في الفكر، فإنّما هي في جانب المقام لما طرأ عليه من النقل من مكان إلى آخر.

إذا عرفت ذلك، فلنشر إلى القرائن المؤيّداه لما اخترناه من المعنى للحديث، فنقول: إنّ هناك قرائن، نشير إليها تبعاً:

أ. نفس سؤال الراوى حيث ركّز على الحدّ الذي لا يجوز الخروج عنه و قال: سألته عن حدّ الطواف بالبيت الذي «من خرج عنه» لم يكن طائفاً بالبيت، فلا بدّ أن يكون الجواب ناظراً إلى تلك الجهة أي بيان الحدّ الذي لا يجوز الخروج عنه.

ب. أنّ الإمام عليه السلام بيّن كيفية طواف الناس أيام رسول الله بالبيت و المقام،

ص: ٢٧٧

(١- ١). علل الشرائع: ٢/٤٢٣، طبعه النجف؛ و [١] في طبعه الأعلمي: ٢/١٢٨ سقط فلاحظ.

ثم يبين انقلاب الأمر بعده حتى صار الناس يطوفون بين البيت و المقام، ثم يؤكد بأن ذلك لا يؤثر في تغيير الحد بقوله: «فكان الحد، موضع المقام اليوم فمن جازه فليس بطائف»، فهذه التعابير تشير كلها إلى أن المقصود الأصلي في الرواية هو بيان المسافة التي يطاف فيها و لا يجوز الخروج عنها. و إن نقل المقام في العهدين لا يؤثر في ذلك.

ج. «فالحد قبل اليوم و اليوم واحد، قدر ما بين المقام و بين البيت» و هو ظاهر في أن تغيير مكان المقام لا يؤثر في تحديد المسافة و مقدارها فهي في جميع الظروف واحده لا تتغير، و إن ذكر المبدأ (بين البيت) فلأجل أن يتيسر له بيان حد المسافة التي لا يجوز الخروج عنه

و قد لخص العلامة المجلسي في شرحه الغرض من الحديث و قال: و الحاصل أن المعتبر دائماً مقدار ما بين الموضع الذي فيه المقام الآن و بين البيت سواء أ كان المقام فيه أم لم يكن. (١)

و على ضوء ذلك فالرواية تركز على بيان الحد الفاصل الذي لا يجوز الخروج عنه في عامه الجوانب لا على مبدئه.

فإذا كانت الرواية ظاهره في تبيين المسافة التي يسلكها الطائف و تساويها في جميع الأضلاع فيجب الأخذ بها في عامه الجوانب.

لكن الأخذ به واضح في الأضلاع الثلاثة. إنما الكلام في الأخذ به في الضلع المتصل بحجر إسماعيل، فهو يتحقق بأحد أمرين:

الأول: أن يكون الحجر جزءاً من المسافة و المطاف فيجوز للطائف سلوكه.

الثاني: أن لا يكون الحجر جزءاً منها بل خارجاً عنها.

ص: ٢٧٨

و بما أنّ الروايات المتضافره تمنع عن دخول الحجر في الطواف و السلوك فيه، فينتفى الاحتمال الأوّل، و يتعيّن الاحتمال الثاني، فيكون المبدأ خارج الحجر إلى نهايه ١٢ متراً.

ثمّ إنّ المشهور و إن ذهب إلى أنّ المبدأ هو البيت في ذلك الضلع الخاص، غير أنّ جماعه من الفقهاء اختاروا ما ذكرناه، و إليك مقتطفات من كلماتهم:

١. قال الشهيد الثاني في «الروضة»: «و تحتسب المسافه من جهه الحجر من خارجه و إن جعلناه خارجاً من البيت. (١)»

٢. و قال أيضاً في «المسالك»: «و تجب مراعاة هذه النسبه من جميع الجهات فلو خرج عنها و لو قليلاً بطل، و من جهه الحجر تحتسب المسافه من خارجه بأن ينزله منزله البيت و إن قلنا بخروجه عنه.

ثمّ إنّّه قدّس سرّه تردد فيما ذكر و قال: مع احتمال احتسابه (الحجر) منها على القول بخروجه و إن لم يجز سلوكه. (٢)»

يلاحظ عليه: أنّ المتبادر من الروايه جواز السلوك في المسافه المحدده في عامه الجوانب، فلو كان الحجر جزءاً من المسافه جاز السلوك فيه مع تضافر الروايات على المنع.

٣. و قال سبطه في «المدارك»: «و قد قطع الأصحاب بأنّه يجب مراعاة قدر ما بين البيت و المقام من جميع الجهات، و في روايه محمد بن مسلم دلالة عليه، و تحتسب المسافه من جهه الحجر من خارجه و إن كان خارجاً من البيت، لوجوب إدخاله في الطواف، فلا يكون محسوباً من المسافه. (٣)»

ص: ٢٧٩

١- ١. الروضة البهيه في شرح اللمعه الدمشقيه: ٢/٢٤٩. [١]

٢- ٢. مسالك الأفهام: ٢/٣٣٣. [٢]

٣- ٣. مدارك الأحكام: ٨/١٣١. [٣]

٤. وقال المحقق السبزواری فی «الذخیره»: وقد ذكر جماعه من المتأخرين أنه يحتسب المسافه من جهه الحجر من خارجه، و منهم من قال: و إن كان خارجاً من البيت، و منهم من علّله بوجوب إدخاله في الطواف فلا يكون محسوباً من المسافه. (١)

٥. كما نقله المحقق النراقي عن جماعه من المتأخرين (٢).

٦. وقال في «الجواهر»: نعم لا إشكال في احتساب المسافه من جهه الحجر من خارجه، بناءً على أنه من البيت، بل في «المدارك» و غيرها و إن قلنا بخروجه عنه لوجوب إدخاله في الطواف فلا يكون محسوباً من المسافه. (٣) و إن استشكل في ما ذكره و زعم أنه خلاف ظاهر الخبر.

و يؤيد ذلك أنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم طاف في عمره القضاء مع أصحابه الذين صدّهم المشركون في العام الماضي، فهل يمكن أن يطوف هذا الجَمّ الغفير في مسافه قليله لا تتجاوز عن ثلاثه أمتار.

قال ابن هشام: ثمّ استلم النبي صلى الله عليه و آله و سلم الركن و خرج يهرول و يهرول أصحابه معه حتّى إذا وراه البيت منهم و استلم الركن اليماني مشى حتّى يستلم الركن الأسود، ثمّ هرول كذلك ثلاثه أطواف و مشى سائرهما. (٤)

و قد شارك النبي في غزوه الحديبيه حوالي ٧٠٠ رجل و لما صدّوا في ذلك العام، قضوا عمرتهم في السنه القادمه، و الظاهر أنّهم شاركوا في القضاء بلا استثناء.

قال ابن إسحاق: خرج معه المسلمون ممن كان صدّ معه في عمرته تلك،

ص: ٢٨٠

١- ١). ذخيره المعاد في شرح الإرشاد: ٦٢٨. [١]

٢- ٢). مستند الشيعة: ٧٦/١٢. [٢]

٣- ٣). الجواهر: ٢٩٨/١٩. [٣]

٤- ٤). السيره النبويه: ٣٧١/٢، [٤] عمره القضاء.

و هي سنه سبع، فلما سمع به أهل مكه خرجوا عنها. (١)

جواز الطواف خارج المقام عند الضروره

قد عرفت أنّ مقدار المسافه فى عامّه الأضلاع واحد دون أن يكون المطاف فى الأضلاع الثلاثه أوسع من الآخر، لكن الكلام فى أشهر الحجّ عند وجود الحجاج فى أوائل شهر ذى الحجه الحرام، فالمسافه المذكوره لا تسع لهذا العدد الهائل من الحجيج، فهل يجوز الطواف فى خارج المقام للضروره أو يجوز مطلقاً على كراهه؟ قولان:

الأول: أنه يجوز الطواف خارج المقام اختياراً على كراهه، وقد اختاره قليل من الفقهاء، منهم:

١. الصدوق فى الفقيه، حيث روى بسند صحيح عن أبان بن عثمان عن محمد بن على الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عن الطواف خلف المقام، قال: «ما أحب ذلك و ما أرى به بأساً، فلا تفعله إلا أن لا تجد منه بُدّاً». (٢)

فلو قلنا بأنّ قوله عليه السلام: «ما أحب ذلك» ظاهر فى الكراهه، و هي تزول مع الضروره، يكون دليلاً على أنّ الصدوق ممّن يجوز الطواف خارج المقام اختياراً و إن كان مكروهاً، و تزول الكراهه فى الضروره.

٢. و قال المحقق الأردبيلي بعد نقل الروايه المذكوره: فإنّها ظاهره فى الجواز خلف المقام على سبيل الكراهه، و تزول مع الضروره، و لكن قال فى المنتهى: و هي تدلّ على ذلك مع الضروره و الزحام و شبهه.

ص: ٢٨١

(١-١). السيره النبويه: ٣٧٠/٢. [١]

(٢-٢). الفقيه: ٣٩٩/٢، الباب ٢١٩، ما جاء فى الطواف خلف المقام.

و أنت تعلم أنّ دلالتها على ما قلناه (جواز الطواف خلف المقام اختياريّاً) أظهر إلّا- أن يقال: أنّه لا- قائل به فيحمل على ما قاله في «المنتهى».

على أنّ أبان الظاهر أنّه ابن عثمان، وفيه قول فلا يقبل منه ما ينفرد به. (١)

يلاحظ عليه: أنّ أبان بن عثمان من أصحاب الإجماع و قد اتفقوا على وثاقه هؤلاء.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ الصدوق و الأردبيلي ذهبا إلى جواز الطواف خلف المقام اختياريّاً، و أمّا غيرهما كابن الجنيد و غيره فقد اختاروا الجواز عند الضروره.

الثاني: اختصاص الجواز بصوره الضروره و الزحام، و عليه ابن الجنيد و العلامه في بعض كتبه، و إليك كلماتهم:

١. قال العلامه في «التذكره» بعد ما نقل خير الفقيه: و هو يعطى الجواز مع الحاجه كالزحام. (٢)

٢. قال العلامه: المشهور أنّه لا يجوز إدخال المقام في الطواف، و قال ابن الجنيد: يطوف الطائف بين البيت و المقام الآن، و قدره من كلّ جانب فإن اضطر أن يطوف خارج المقام أجزاءه. (٣)

و هناك دليل آخر على الجواز حين الزحام، و حاصله:

أنّه سبحانه يأمر مجموع الحجيج الحاضرين في المسجد بالطواف بقوله: «و لِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ» ٤ هذا من جانب.

و من جانب آخر يقول سبحانه: «و مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ». ٥

ص: ٢٨٢

١-١. مجمع الفائده و البرهان: ٨٧/٧.

٢-٢. التذكره: ٩٣/٨. [١]

٣-٣. المختلف: ١٨٣/٤.

فمقتضى دعوه الحاضرين فى المسجد إلى الطواف مع رعايه عدم تسبب الحرج هو كون المطاف فى هذه الظروف أوسع من الحدّ المذكور مع ملاحظه الأقرب فالأقرب.

السؤال ٢

إشاره

تكررت الحوادث المفجعه حين رمى الجمرات خاصّه فى السنوات الأخيره... لأسباب منها سوء الإدارة و التنظيم، أو جهل الناس بأحكامهم، أو لعجلتهم فى أداء هذا المنسك. إلا أنّ هناك من يلقى باللوم على الفقهاء فى أنّهم عسّروا على الناس الشريعه و هى السهله السمحاء، بل و لم يعلموا الناس أحكامهم.

فهلّا وضحتم الموقف الفقهي بشكل جليّ لهذه المسأله؟ و هل هناك مجال أو حلّ شرعيّ يساهم فى درء مثل هذه الحوادث أو تقليلها؟

الجواب

إنّ لتكرار الحوادث المفجعه حين رمى الجمرات سبباً آخر غير المذكور فى السؤال و هو ظاهره «الافتراش» فإنّ كثيراً من البدوين يسدون طريق الحجيج من خلال افتراشهم. الأمر الذى يفرض على الحكومه السعوديه أن تجليهم عن المكان و تتخذ لهم أماكن سكن مناسبه.

و هناك أسلوب آخر لحلّ الأزمه و هو استغلال اختلاف الفتاوى بالنحو التالى:

ص: ٢٨٣

إن أصحاب المذاهب الأربعة يخصّون جواز الرمي في اليوم العاشر من ذى الحجة بما قبل الظهر، كما أنّهم يخصّونه في الحادي عشر والثاني عشر بما بعد الظهر، فعلى الشيعة لا سيما غير الأقوياء أن تستغلّ هذا الظرف المناسب من خلال الرمي في اليوم العاشر بعد الظهر و في اليومين الأخيرين قبله.

على أنّ الأقوى هو جواز الرمي من فوق الجمرات عبر الجسر الجديد الذي يمتد فوقها.

هذا هو الحلّ العاجل غير أنّه لا بدّ من حلّ الأزمه جذرياً دون أن يمس أصل الحكم الشرعي.

السؤال ٣

إشارة

غالباً ما يكون الذبح خاصّه في السنوات الأخيره خارج منى؟

فما هي حدود منى؟ و هل تتسع بكثرة الحجيج؟ و هل يصحّ الذبح خارج منى كأن يكون في بلد الحاج، إذا لم تتوفر شروط الذبح الشرعيه بشكل كامل؟

الجواب

منى بلده قريبه من مكّه و هي أقرب المواقع الرئيسيّه إلى مكّه ثمّ المزدلفه ثمّ عرفه، فإذا دخلت منى من مكّه كانت أوّل جمره، هي جمره العقبه، و حدّ منى هي ما بين جمره العقبه و وادي محسّر طولاً، و أمّا عرضاً فهو ما بين الجبلين أو الجبال الشاهقه، فوادي محسّر أبعد من مكّه من منى و إنّما يقع بينها و بين المزدلفه.

و أمّا مسأله الذبح فيجوز تأخير الذبح إلى اليوم الثاني عشر من ذى

الحججه، فإذا أمكن الذبح فى هذه المده بمنى فيقدم ذلك، فإذا لم يتمكن كما هو السائد عند كثره الحجيج فيجب الذبح خارج منى فى وادى محسّر مع الأخذ بنظر الاعتبار الأقرب فالأقرب، ولا يجوزى الذبح فى بلد الحاج وكاله، وقد قال سبحانه: «وَالبُذْنُ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ» ١ و هو لا يتحقق إلا أن يكون الذبح فى الأماكن المقدسه.

السؤال ٤

اشاره

كيف ترون مناسك الحجّ و أداءها مستقبلاً مع عظمه القادمين لأداء هذه الشعيره المقدّسه و كثرتهم، و احتمال إجراء تغييرات عمرائيه تناسب و كثره الحجيج، فهل يكون للفقّه الزمكاني أثر يذكر فى هذه المسأله؟

الجواب

قد ذكرنا فى رساله مستقله (١) دور الزمان و المكان فى الاستنباط و أشرنا إلى بعض الروايات الوارده فى هذا الموضوع عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام و التى تناهز العشرين روايه، كما ذكرنا كلمات الفقهاء من عصر الصدوق إلى يومنا هذا من الفريقين، و ذكرنا أنّ الظروف الطارئه لا- تمس كرامه الأحكام الواقعيه و لا- تحدث أى خدشه فيها و لكن يؤثر فى أساليب تنفيذ الأحكام، فالأحكام ثابتة و أساليب تنفيذها متغيره، و منها الحج، و لا بدّ أن يكون كل تغيير عمراني تقتضيه كثره

ص: ٢٨٥

١-٢). لاحظ رسائل و مقالات: ١٤١/٢-١١٣. [١]

الحجيج خاضعاً لهذا الإطار، أى أن يكون الحكم الواقعي ثابتاً و أسلوب إجرائه متغيراً.

و إليك نموذجاً من هذا النوع:

لا شكّ أنّ هناك أموراً وقعت موضوعاً لأحكام شرعيه نظير:

١. الاستطاعه: قال سبحانه: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» ١.

٢. الفقر: قال سبحانه: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ ... وَ ابْنِ السَّبِيلِ» ٢.

٣. الغنى: قال سبحانه: «وَ مَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَ مَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ» ٣.

٤. بذل النفقه للزوجه: قال سبحانه: «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ» ٤.

٥. إمساك الزوجه بالمعروف: قال سبحانه: «فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» ٥.

و من الواضح أنّ مصاديق هذه الموضوعات تتغير حسب تغير أساليب الحياه، فالإنسان المستطيع بالأمس للحج، لا يعد مستطيعاً اليوم، لكثرة حاجات الإنسان فى الزمان الثانى دون الأول، و بذلك يتضح حال الفقر و الغنى، فربّ غنى بالأمس فقير اليوم.

كما أنّ نفقه الزوجه فى السابق كانت منحصره فى الملبس و المأكل

و المسكن، و أما اليوم فقد ازدادت حاجاتها على نحو لو لم يقم الرجل ببعض تلك الحاجات يعد عمله بخساً لحقتها، و امتناعاً من بذل نفقتها.

السؤال ٥

إشارة

منافع الحج، السياسيّة و الاجتماعيّة و الاقتصاديّة... كثيره، و الحديث عنها لا ينتهي، فهلا تفضل سماحتكم بالحديث عنها؟

الجواب

إشارة

الإمعان و الدقه في الآيات الواردة حول الحجّ و مناسكه و ما رويت حوله من النبي الأكرم و العتره الطاهره من الروايات و ما استقرت عليه سيره المسلمين في القرون الأولى الإسلاميه، يعرب عن أمرين مهمين، يُعرّفان ماهيه الحجّ و حقيقته و أهدافه و هما: أنّ الحجّ عمل عبادي، و في الوقت نفسه ملتقى سياسي للمسلمين، و يطيب لى أن أذكر كلا الأمرين بعبارات موجزه مستشهداً بآيات الذكر الحكيم، و ما أثر في ذلك المجال.

الحج عمل عبادي

و الذي يدل على أنّ الحجّ عمل عبادي هو:

١. أنّ الحجّ عمل يقصد به الإنسان كسب رضاه سبحانه تلبية لنداء الخليل عليه السلام حيث قام بدعوه الناس إلى الحجّ الذي أقامه بعد انهيار، و عمّره بعد خراب، كما قال سبحانه: «وَ أذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ

يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ...» ١ .

٢. الحجّ تذكّار و ذكر لله سبحانه في كافه مراحل و مواقفه و مراسمه و مشاهدته، و قد أمر سبحانه في غير واحد من الآيات حجّاج بيته أن يذكروه في جميع المواقف، قال سبحانه: «فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَاِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ * ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاَسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا» ٢ .

و يقول سبحانه: «وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» ٣ .

٣. الحجّ تطهير للنفس من دنس الأقدار الخلقية و توجيهها إلى المثل العليا و كبح للنفس عن اللذائذ الدانية النفسانية. قال سبحانه:

«الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ...» ٤ .

و لأجل أنّ الحجّ تطهير للنفوس سميت أعماله مناسكاً، و هو من نسك ثوبه أى غسله، فكانت تلك الأعمال تغسل ما عليها من صدأ الذنوب و درن الآثام، قال سبحانه: «فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ» ٥ .

٤. الحجّ تدريب و تربيته للنفس للغلبه على الهوى و تحصيل التقوى الذى

هو خير الزاد للإنسان، قال سبحانه في ثنايا آيات الحج: «فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ» ١ .

٥. قد كان الهدف الأسمى من تجديد بناء البيت بيد بطل التوحيد، دعوه الناس إلى عبادة الله وحده ورفض عبادة الأنداد و الشرك بألوانه، قال سبحانه: «وَعَهَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» ٢ ، و قال سبحانه: «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ» ٣ و لأجل ذلك كان شعار الخليل عليه السلام عند بناء البيت و رفع قواعده هو الطلب من الله سبحانه أن يجعل ذريته أمه مسلمه و يريهم مناسكهم و يتوب عليهم بالرحمه. قال سبحانه حاكياً عنه عليه السلام «وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» ٤ .

٦. إنَّ الخليل أنزل أسرته بأرض قاحله عند البيت المحرّم لغايه إقامة الصلاة، و في الوقت نفسه طلب من الله سبحانه أن يوجه أفئده الناس إلى هذا البيت لتلك الغايه الساميه، قال سبحانه حاكياً عن الخليل: «رَبَّنَا إِنِّي أَسِيءُ كُنْتُ مِنَ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ» ٥ .

٧. الحجّ تزهد عن الدنيا و اكتفاء من زخرفها و زبرجها بثوبين يرتدى بأحدهما و يتّزر بالآخر، و يردد في جميع الحالات الشكر و الثناء امتثالاً لأمره سبحانه: «لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ» ٦ .

٨. الحجّ عمل رمزي لكثير من العبادات و الطقوس الواردة في الشريعة

المفروضه فى ظروف خاصه، فصار الحج بمفرده مظهراً لها و مجسداً لكثير منها حيث نجد فيه الأعمال التاليه المعربه عن جانبه العبادى، أعنى: التيه، الطهاره من الحدث و الخبث، الصلاه، الصوم، الطواف بالبيت، الذبح لله، إطعام القانع و المعتر من اللحوم، الاعتكاف الذى يجسده الوقوف فى المشاعر، و رجم الشيطان العدو الوحيد للإنسان الذى يوسوس فى صدور الناس.

كل ذلك يعرب عن أن الحج عباده لله و تقرب إليه يصل به الإنسان إلى مدارج الكمال.

الحج ملتقى سياسى

إن كون الحج أمراً عبادياً أو مجسداً لأكثر العبادات لا ينافى أن يشتمل على بعد آخر فيه حياه للمسلمين و قوام لعيشهم و إقامه لشئونهم الاقتصاديه و الاجتماعيه و السياسيه و العسكريه و الحكوميه، و هذا ما نعبر عنه بكون الحج ملتقى سياسياً تجتمع فيه هذه الآثار الحيويه، و هذا ما يدعمه أيضاً الذكر الحكيم و تؤيده السنه النبويه و عمل المسلمين فى القرون الإسلاميه الأولى.

أما الآيات التى ترمز إلى تلك الأبعاد فنكتفى منها بما يلى:

الف. قال سبحانه: «وَ إِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَ آمِنًا» ١ و المراد من كونه مثابه كونه مرجعاً للناس و المسلمين عامه، و لأجل أن الحج عمل اجتماعى يجب أن يخيم عليه الأمن و يسيطر عليه السلام، حتى يقوم الناس بعمل اجتماعى لأهداف اجتماعيه، قال سبحانه: «وَ مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» ٢، و قال تعالى حاكياً عن خليله: «رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا» ٣.

فالحجّ بما أنّه أمر اجتماعى و ملتقى للشعوب المختلفه،بحاجه إلى استتباب الأمن و الهدوء حتى يقوم كلّ إنسان و شعب ببيان فكرته و نظريته و لا- يخاف من إنسان و لا- دوله،و يتجلى الحجّ كمنبر حرّ للمسلمين كلّهم،و هذا ما نعبر عنه بكونه عملاً اجتماعياً.

و فى جانب ذلك فالحجّ ملتقى ثقافى يلتقى فيه المفكرون الكبار و العلماء فى شتى الحقول،فيقومون بعرض الاطروحات و التجارب على الصعيد الثقافى و العلمى و الاقتصادى كى تتعرف كلّ طائفه على ما عند الأخرى من الأفكار القيمه و النظريات المفيده فيؤدى ذلك إلى التقاء الأفكار و الاحتكاك بينها.

إذاً الحجّ عمل اجتماعى و ملتقى ثقافى و فى الوقت نفسه مؤتمر سياسى سنوى يجتمع فيه قاده المسلمين فيتشاورون فى مهام الأمور بغيه التنسيق و التعاون فيما بينهم،و لعلّ إلى تلك الجوانب الثلاثه يشير قوله تعالى: «جَعَلَ اللَّهُ الْكُفْبَةَ الْغَيْبَةَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ» ١ .

فسواء كان القيام بمعنى القوام و ما به حياه المسلمين،أو كان بمعنى ضدّ القعود،فالأيه تتضمن نكته مهمه و هى أنّ كيان المسلمين معقود بناصيه الحجّ فبه يقومون و فى ظلّه قوام حياتهم،فالأيه نظير قوله سبحانه: «وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» ٢ .

فوصف سبحانه أموال الناس بكونها قياماً لهم أى بها يقومون فى الحياه،أو بها قوام حياتهم الاجتماعيه،فاقتران الآيتين يعرب عن كون الحجّ ركناً فى حياه المسلمين و بقاء كيانهم.و يشير أيضاً إلى تلك الجوانب قوله سبحانه: «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَيْمِهِ

اللأنعام» ١ فكانت الغايه من دعوه كل راجل و راكب إلى الاجتماع في أيام الحج خصوصاً في المواقف و المشاهد، حيازه المنافع الكبيره التي يحتوى عليها الحج. فما جاء في الآيه تعبير جامع يتضمن كل نفع يرجع إلى المسلمين في ذلك الملتقى، و لا يصح لنا تخصيصه بالنفع المعنوى بإخراج النفع المادى، أو تخصيصه بنفع دون نفع، ففي ذلك الوفود إلى الله سبحانه منافع كثيره يصطادها المسلمون حسب قابلياتهم و صلاحياتهم.

هذا ما لخصناه للقارئ الكريم من الذكر الحكيم، و أما السنه الشريفه فيكفى في ذلك انّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم أمر الإمام عليّاً عليه السلام بأن يتلو آيات البراءه في يوم الحج الأكبر. قال سبحانه: «وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ...» ٢ و هل يشك ذو مسكه في أنّ البراءه و رفع الأمان عن المشركين و إمهالهم أربعة أشهر عمل سياسى قام به قائد الإسلام أيام رسالته و ازدهار دعوته، حتى يكون ذلك قوه للمسلمين في الأجيال اللاحقه؟

هذا هو الإمام الطاهر الحسين بن على عليهما السلام أطاح بطاغيه عصره ففضحه بعرض جنائياته و أعماله المخزيه على الصحابه الكرام و التابعين لهم بإحسان في موسم الحج في أرض منى، و قد اجتمع تحت منبره قرابه ثمانمائه منهم، و أبان في خطابه موقف أهل البيت من الإسلام، ثم ذكر مظالم الجهاز الأموى الحاكم، و طلب من الجميع أن يحملوا خطابه و هتافه إلى إخوانهم و أوطانهم حتى يقفوا على فداحه الكارثه التي ألمت بهم من جراء تسلّم بنى أميه لمنصبه الحكم، و قد جاءت خطبته في كتب السير و التاريخ، فمن أراد فليرجع إليها.

و بعد ذلك انّ في سيره المسلمين لدليلاً واضحاً على أنّ الحج ملتقى سياسى

وراء كونه عملاً عبادياً، فإنّ الإصلاحات الجذريه التي قام بها المفكّرون المسلمون قد انعقدت نطفها في الأراضى المقدسه و في موسم الحجّ، فحملوا الفكره التي تبوّها في جوار بيت الله الحرام و في ذلك المحتشد العظيم، ثمّ غدّوها بفكرتهم و تجاربتهم إلى أن أُتيحت لهم الفرص لبناء مجتمع طاهر أو حكومه عادله أو ثوره عارمه في وجه الطغاه و الظالمين، و بذلك يتضح أنّ الحجّ الإبراهيمى ليس مجرد طقوس و سنن يقوم بها الفرد أو الجمع في أيّام معلومات، بل فيه آيه العباده و شاره السياسه و فيه منافع للمسلمين في عاجلهم و آجلهم، فيجب على المسلمين إحياء هذه السنه الكريمه الحجّ الحقيقى الذى وضع حجره الأساس إبراهيم الخليل عليه السلام. كلّ ذلك بفضل الحجّ و بيركه ذلك المحتشد العظيم.

جعفر السبحانى

ص: ٢٩٣

إشارة

فى شرطيه السوم

دون اعتبار عدم العمل

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على سيد النبيين، وآله الطاهرين، وأصحابه المنتجبين إلى يوم الدين.

أما بعد، فالذى دعانى إلى تأليف هذه الرسالة-بعد ما انتهيت من القاء محاضرات فى مسائل الزكاه-هو وقوفى على فتوى لبعض أعظم العصر و أجلائه-دام ظلّه الوارف-تدور حول الغاء شرطيه السوم فى تعلق الزكاه بالأنعام الثلاثة و الاقتصار بمانيه العمل، فصارت النتيجة هو تعلق الزكاه بالأنعام الثلاثة مطلقاً سائمه كانت أم معلوفه إلا-إذا كانت عوامل فلا تتعلق بها و من المعلوم أنّ العمل من خصائص الإبل و البقر فقط فتكون النتيجة وجوب الزكاه فى الغنم بكلا قسميه، وهكذا الإبل و البقر مطلقاً إلا إذا كانا عوامل.

فاغتنمت الفرصه لدراسه الموضوع بنظره ثاقبه و جردت نفسى عمّا اخترته فى السابق من الرأى فإنّ الحقّ هو منشودى الأعلى، و مقصودى الاسنى، سواء أوافق نظرى السابق أم خالف، فالحقّ أحقّ أن يتبع أينما وجد و كتبت حصيله

دراستى و تفكيرى فى الموضوع، و قدمته إلى سدنته، عسى أن يقع موضع القبول. و قبل الخوض فى المقصود نذكر أموراً ثلاثه:

الأول: اقتصار المتقدمين على شرط واحد

يظهر من كلمات غير واحد من الفقهاء من المتأخرين أنه يشترط فى تعلق الزكاه بالانعام أمور أربعة:

١. النصاب، ٢. الحول، ٣. السوم، ٤. عدم العمل.

و على هذا فالسوم، و عدم العمل شرطان مستقلان و لكن المتقدمين من أصحابنا اقتصروا على شرط واحد و هو السوم فقالوا بشرطيه السوم و عدم تعلق الزكاه بالمعلوفه، من دون أن يخوضوا فى الشرط الرابع، و على هذا فالزكاه تتعلق بالانعام الثلاثه إذا كانت سائمه، لا - معلوفه و أمّا العوامل، فعدم تعلقها بها ليس لأجل كون العمل بما هو مانعاً من التعلق، بل لأجل كونه ملازماً للتعليف فى المعاطن و غيرها و ذلك لأنّ الماشيه على قسمين و الغرض منها أحد أمرين:

١. الدرّ و النسل فمثله يُرسل إلى الصحراء للرعى و لا يُربط فى المِغْلَف و ربما لا يراه المالك عدّه شهور.

٢. ما يقصد به العمل، كالركوب، و النضح و نقل الأمتعه فمثله تربط فى المعاطن و يُعلف ليكون فى متناول المالك متى شاء و يندر فيه السوم، و يغلب عليه التعليف فلو استثنيت العوامل فلاجل كونها فاقده للشرط أى السوم، لما عرفت من الملازمه العرفيه بين العمل و التعليف، لا لكون العمل بما هو مانعاً.

هذا ما يستفاد من كلمات المتقدمين المقتصرين على شرط واحد و هو السوم، من دون أن يذكروا العمل و نستعرض نماذج من نصوصهم:

ص: ٢٩٦

١. قال المفيد (٣٣٦-٤١٣): فأما الأنعام فإنما تجب الزكاه فيها على السائمه إذا حال عليها الحول.

و قال فى باب «حكم الخيل فى الزكاه» و تزكى العتاق الاناث السائمه و البراذين السائمه سنه غير فريضه لما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه وضع على الخيل العتاق، و الاناث السائمه عن كل فرس فى كل عام دينارين، و جعل على البراذين السائمه الاناث، فى كل عام ديناراً. (١)

٢. و قال الشيخ (٣٨٥-٤٦٠) فى النهايه: و اما الإبل و البقر و الغنم فليس فى شىء منها زكاه إلا إذا كانت سائمه و يكون قد حال عليها الحول فصاعداً، فأما المعلوفه منها فليس فى شىء منها زكاه على حال- إلى أن قال -: و أما الخيل ففيها الزكاه مستحبه إذا كانت سائمه فإذا كانت معلوفه فليس فيها شىء. (٢)

٣. و قال فى المبسوط: شرائط و جوب زكاه الإبل أربعه: الملك و النصاب و السوم و حئول الحول. (٣)

٥. و قال سلاار (ت٤٦٣) عند بيان الشروط.

أحدها السوم، و الثانى التأنيث و كلاهما يعتبر فى النعم و لا تجب فى المعلوفه زكاه و لا فى الذكور، بالغاً ما بلغت. (٤) و ما ذكره من اشتراط الأئونه لم يوافق أحد و فى روايه ابن أبى عمير الماع إلى اشتراط الأئونه فى خصوص الإبل و سيوافيك الكلام فيها، قال كان على عليه السلام لا يأخذ من جمال العمل صدقه كأنه لم يجب أن

ص: ٢٩٧

١-١. المقنعه: ٢٤٦. [١]

٢-٢. النهايه: ١٧٧. [٢]

٣-٣. المبسوط: ١٩١/١. [٣]

٤-٤. المراسم العلويه: ١٣٩.

يؤخذ من الذكوره بشيء لانه ظهر يحمل عليها. (١)

٦. وقال ابن البراج (٤٠٠-٤٨١): «ليس تجب زكاه الإبل إلا بشروط: الملك و السوم، و النصاب و حلول الحول» و ذكر نفس هذه الشروط فى زكاه البقره و الغنم. (٢)

٧. وقال ابن زهره (٥١١-٥٨٥) و شرائط و جوبها فى الأصناف الثلاثه من المواشى أربعه: الملك و الحول، و السوم و بلوغ النصاب. (٣)

٨. وقال ابن إدريس (٥٣٩-٥٩٨): لا تجب الزكاه فى الإبل إلا بشروط أربعه: الملك و النصاب و السوم و حثول الحول و كذلك فى البقر و الغنم ثم قال: الأظهر أن يزداد فى شروط الإبل و البقر، و الغنم شرطان آخران، هما إمكان التصرف بلا- خلاف بين أصحابنا و كمال العقل. (٤)

٩. وقال الكيدرى (ت ٦٠٠) فى الأصناف الثلاثه من المواشى أربعه شروط: الملك و الحول و السوم و بلوغ النصاب.

١٠. وقال ابن سعيد الحلبي (٦٠١-٦٩٠): و أمّا الإبل فشروط الزكاه فيها الملك و السوم و الحول ثم قال: و أمّا البقر فشروط الزكاه فيها مثل شروط الإبل، إلى أن قال: و أمّا الغنم فشروط الزكاه فيها مثل الإبل و البقر. (٥)

هذه عشره كامله من نصوص فقهاءنا القدامى الذين اقتصروا على شرط

ص: ٢٩٨

١- ١. الوسائل: ٦، الباب ٧ من أبواب زكاه الأنعام، الحديث ٤. [١]

٢- ٢. المهذب: ١٦٤، ١٦٣، ١٦١/١.

٣- ٣. الغنيه: ١١٩. [٢]

٤- ٤. السرائر: ١/٤٣٢.

٥- ٥. الجامع للشرائط: ١٢٦-١٢٩.

واحد و هو السوم و لم يذكروا من مانعيه العمل شيئاً.

و بما أنّ سيره قسم منهم هو الاقتصار على الفقه المنصوص يمكن القول بأنّ المشهور عند أصحاب الأئمة هو شرطيه السوم و مانعيه التعليف، و أمّا عدم كون الماشيه عامله فليس شرطاً مستقلاً و إنّما هو لأجل الملازمه العرفيه بين العمل و التعليف إذ قلما يتفق أن تكون الإبل و البقر عامله و مع ذلك سائمه، فإنّ العمل يستوجب أن تكون الماشيه تحت متناول المالك و في حظيرته لا بعيدة عنه، سائمه في الصحراء.

نعم يظهر من الشيخ في الخلاف و المحقق في الشرائع أنّ عدم العمل شرط برأسه وراء كون السوم شرطاً قال في الخلاف: لا تجب الزكاه في الماشيه حتّى تكون سائمه للدر و النسل فإن كانت سائمه للانتفاع بظورها و عملها فلا زكاه فيها. (١) ترى أنّه عدّ العمل مانعاً من تعلق الزكاه مع كون الماشيه سائمه.

و قال في الشرائع: الشرط الثاني السوم إلى أن قال: الشرط الرابع أن لا تكون عوامل فأنه ليس في العوامل زكاه و لو كانت سائمه. (٢)

و قال في الجواهر بعد قول المحقق «فأنه ليس في العوامل زكاه و لو كانت سائمه» قال: بلا خلاف أجده بل الإجماع بقسميه عليه. (٣)

أقول: لو كان مصبّ الإجماع عدم تعلقها بالعوامل فهو صحيح لما عرفت من الملازمه العاديه بين العمل و التعليف و أمّا لو كان مصبّه عدم تعلقها بها و إن كانت سائمه فهو كما ترى ضروره خلو كلمات الأصحاب إلى عصر المحقق من

ص: ٢٩٩

١-١. الخلاف: ٢، كتاب الزكاه، المسأله ٦٢.

٢-٢. الشرائع: ١١٠/١. [١]

٣-٣. الجواهر: ١٢٠/١٥. [٢]

هذا الشرط إلا ما عرفت من الخلاف.

هذا و أما موقف أهل السنه فى هذين الشرطين فإليك بيانه:

موقف فقهاء السنه من الشرطين

١. قال الخرقى فى مختصر «و ليس فيما دون خمس من الإبل سائمه صدقه».

٢. و قال: «و فى ذكر السائمه احتراز من المعلوفه و العوامل فأنه لا- زكاه فيها عند أكثر أهل العلم، و حكى عن مالك «فى الإبل النواضح و المعلوفه، الزكاه لعموم قوله عليه السلام «فى كلّ خمس شياه» (١) ترى أنه جعل قيد السائمه احترازاً عن العوامل، للملازمه العرفيه بينها و بين العامله و على ذلك يكون عطف العوامل على المعلوفه من قبيل عطف الخاص على العام.

٣. و قال فى الخلاف: «و قال مالك «تجب فى النعم الزكاه سائمه كانت أو غير سائمه فاعتبر الجنس. قال أبو عبيد: «و ما علمت أحداً قال بهذا قبل مالك، و قال الثورى مثل قول أبى عبيد، الحكايه. (٢)»

الثالث: دراسه الروايات الوارده فى المقام

قد عرفت أنّ المتقدمين من الأصحاب ذهبوا إلى أنّ هنا شرطاً واحداً و هو السوم و لا يجب فى غير السائمه، نعم ظهر القول بتعدد الشرط منذ عصر المحقق و من تلاه كما عرفت اتفاق فقهاء السنه على شرطيه السوم فى التعلق و أنه لم يقل بتعلقها بالمعلوفه إلا مالك و قد تبع مشايخه كربيعة و مكحول و قتاده.

ص: ٣٠٠

(١-١). المغنى: ٢/٤٤١.

(٢-٢). الخلاف: ٢، كتاب الزكاه، المسأله ٦١.

ثم هل المتبادر من الروايات توفر شرط واحد و هو السوم أو توفر شرطين و هما وراء السوم، عدم كونها عامله و هذا ما ندرسه تالياً.

إذا عرفت ذلك فلنذكر الروايات:

١. صحيحه الفضلاء الخمسة: زواره و محمد بن مسلم و أبى بصير و بريد العجلي و الفضيل عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السلام فى حديث زكاه الإبل، قال:

و ليس على العوامل شىء إنما ذلك على السائمه الراعيه. (١)

٢. صحيحه الفضلاء الخمسة: عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليه السلام فى حديث زكاه البقر، قال:

و لا على العوامل شىء إنما الصدقه على السائمه الراعيه. (٢)

٣. صحيحه الفضلاء الخمسة: قال:

ليس على العوامل من الإبل و البقر شىء إنما الصدقات على السائمه الراعيه. (٣)

أقول: الحديث الأوّل كان حول الإبل و الحديث الثانى كان حول البقر و الحديث الثالث حول كليهما حيث جمع بين الإبل و البقر، فهل الجمع من الإمام فيكون حديثاً ثالثاً أو من الفضلاء فلا يكون حديثاً مستقلاً.

و الذى يهمنى فى هذه الأحاديث الثلاثة هو بيان أمرين:

الأوّل: أنّ الإمام جعل السائمه فى مقابل العوامل و ما ذلك إلاّ لأجل أن الغالب عليها هو عدم السوم، فلو لم تكن الزكاه دائر مدار السوم و عدمه فلا معنى للتقابل.

ص: ٣٠١

١-١). الوسائل: ٦، الباب ٨ من أبواب زكاه الأنعام، الحديث ٥، ٢، ١. [١]

٢-٢). الوسائل: ٦، الباب ٨ من أبواب زكاه الأنعام، الحديث ٥، ٢، ١. [٢]

٣-٣). الوسائل: ٦، الباب ٨ من أبواب زكاه الأنعام، الحديث ٥، ٢، ١. [٣]

الثانى: أنّ الإمام جعل الضابطه فى آخر الحديث هو السوم و قال: «إنّما ذلك على السائمه الراعيه»، و هذا يدلّ على أنّ الميزان هو السوم.

٤. و يقرب من هذا صحيحه زراره قال: قلت لأبى عبد الله هل على الفرس و البعير يكون للرجل يركبها شيء، فقال: لا.

ليس على ما يعلف شيء إنّما الصدقه على السائمه المرسله فى مرجها، عامها الذى يقتنيها فيها الرجل، و أمّا ما سوى ذلك فليس فيه شيء. (١)

وجه الدلاله على أنّ الشرط هو السوم و أنّ عدم تعلق الزكاه بالعامل لأجل الملازمه بينها و بين التعليف هو أنّ السائل سأل عن الفرس و البعير المركوبين، و أجاب الإمام بأنّه ليس على ما يُعلف شيء و إنّما الصدقه على السائمه، فلو كان للعمل موضوعيه و مانعيه فكان على الإمام أن يجيب بأنّه ليس على المركوب شيء و لكنّه عليه السلام يجيبه بأنّه «ليس على ما يعلف شيء» و هذا دليل على أنّ عدم تعلقها بالمركوب لأجل كونها معلوفه لا عامله.

ثمّ إنّ الإمام أشار إلى الضابطه الكليه و قال: «إنّما الصدقه على السائمه المرسله فى مرجها» و من المعلوم أنّ السائمه المرسله فى المرج لا تعد للركوب و لا للنضح و لا للنقل إذ تكون خارجه عن متناول يد المالك حتّى يستعملها فى هذه الموارد.

نعم ربما يتبادر من بعض الروايات التاليه كون العمل مانعاً عن تعلق الزكاه برأسه و إن كانت الماشيه سائمه.

٥. ما رواه ابن أبى عمير فى حديث قال: كان على لا يأخذ من جمال العمل صدقه كأنّه لم يجب أن يؤخذ من المذكوره شيء لأنّه ظهر يحمل عليها. (٢)

ص: ٣٠٢

١- ١). الوسائل: ٦، الباب ٧ من أبواب زكاه الأنعام، الحديث ٣، ٤. [١]

٢- ٢). الوسائل: ٦، الباب ٧ من أبواب زكاه الأنعام، الحديث ٣، ٤. [٢]

يلاحظ عليه: بأن لفظ الإمام ينتهي عند قوله: «لا يأخذ من جمال العمل صدقه» وليس في كلامه إشارة إلى ما هو السبب من عدم الأخذ فهل هو التعليف كما استظهرناه أو لكون العمل مانعاً مستقلاً.

و أما ما ذكره ابن أبي عمير من قوله «كأنه لم يحب أن يؤخذ من المذكوره شيء لأنه ظهر يحمل عليه» فهو استنباط شخصي من الراوى من شرطيه الأوثه، و مانعاه العمل.

٦. موثقه زراره عن أحدهما قال: ليس في شيء من الحيوان زكاه غير هذه الأصناف الثلاثة: الإبل و البقر و الغنم.

و كل شيء من هذه الأصناف من الدواجن و العوامل فليس فيها شيء. (١)

يلاحظ عليه أن الحديث على المطلوب أدل لأنه يقسم الأنعام إلى أقسام ثلاثة:

١. السائمة في الصحراء المرسله في مرجها و هذا هو المراد من قوله «الإبل و البقر و الغنم».

٢. الدواجن و الأنعام الأهليه التي تُربى في المنازل.

٣. العوامل التي تُعلف عليها في المعطن و المغلف و عدم التعلق بالأخيرين لكونها معلوفه.

هذه روايات الباب التي يمكن أن يكون مستنداً لأحد الرأيين.

نعم هناك روايات تدل على تعلق الزكاه بالعوامل و قد رواها إسحاق بن عمار. (٢) و قد حملها الشيخ على الاستحباب فلاحظ.

ص: ٣٠٣

١- ١). الوسائل: ٦، الباب ٧ من أبواب زكاه الأنعام، الحديث ٧ و ٨. [١]

٢- ٢). الوسائل: ٦، الباب ٧ من أبواب زكاه الأنعام، الحديث ٧ و ٨.

هذا دراسه ما رواه صاحب الوسائل و أمّا ما ورد في غيرها فهو أيضاً يدعم موقفنا في المسأله، و أنّ هنا شرطاً واحداً و هو السوم.

روى القاضى النعمان (٢٥٩-٢٦٣) عن جعفر بن محمد أنّه قال: الزكاه في الإبل و البقر و الغنم السائمه يعنى الراعيه. (١)

ثمّ لو غضضنا النظر عن كلّ ذلك، فنقول: إنّ العمل يتصوّر في الإبل و البقر فلو قلنا بمانعيه العمل فإنّما يمنع في خصوصهما و إمّا الغنم فالموضوع فيه منتف و يرجع فيه إلى ما تضافر عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم و أئمّه أهل البيت عليهم السلام من قولهم «في أربعين من الغنم السائمه شاه» على القول بمفهوم الوصف.

قال المحقّق الأردبيلي (ت ٩٩٣): و ما رأيت في أخبارنا في الغنم شيئاً بخصوصه لعلّ العمومات (مثل قولهم عليهم السلام أنّ الصدقات على السائمه الراعيه) المذكوره تشملها لأنّ الاعتبار باللفظ و لا يخصصه خصوص السبب كما ثبت في الأصول، و الإجماع و عدم القول بالواسطه و روايه العامه تؤيده. (٢)

و مقصوده من روايه العامه ما رواه أبو داود في سننه عن كتاب النبي الذي بعث مصدقه به و فيه «و في سائمه الغنم إذا كانت أربعين ففيها شاه». (٣)

و العجب أنّ المحقّق الأردبيلي لم يقف على الحديث الوارد من طرقنا في خصوص الغنم السائمه و هي موثقه زراره، قال: سألت أبا جعفر عن صدقات الأموال، فقال في تسعه أشياء ليس في غيرها شيء في الذهب و الفضة و الحنطه و الشعير و التمر و الزبيب و الإبل و البقر و الغنم السائمه هي الراعيه و ليس في شيء

ص: ٣٠٤

١-١. مجمع الفائده و البرهان: ٥٤/٤.

٢-٢. مجمع الفائده و البرهان: ٥٤/٤.

٣-٣. سنن أبي داود: ٩٧/٢، باب زكاه السائمه برقم ١٥٦٧؛ [١] صحيح البخارى: ١٤٦/٢؛ سنن الدارقطنى: ١١٤/٢ و سنن البيهقى: ١٠٠/٤.

من الحيوان غير هذه الثلاثة أصناف شيء، وكل شيء كان من هذه الثلاثة أصناف فليس فيه شيء حتى يحول عليه الحول منه يوم ينتج. (١)

و السند موثق لوجود علي بن الحسن بن فضال في السند.

إلى هنا تبين أنّ الإمعان في الروايات يثبت بأنّه ليس هنا إلاّ شرطاً واحداً و هو السوم و أنّ العمل ليس بمانع و إنّما يمنع لأجل كونه معلوماً غالباً.

و علي فرض التسليم فالعمل إنّما يمنع في الإبل و البقر و إن كانت سائمه و أمّا الغنم فمقتضى ما دلّ على شرطيه السوم مطلقاً و خصوص الموثقه هو التفصيل بين السائمه و المعلوفه، فتتعلق الزكاه بالأولى دون الثانيه.

إذا عرفت ما ذكرنا من الأمور الثلاثة فحان دراسته الدليل و الوجوه المؤيّدته التي تمسك بها بعض الأعاضم على إنكار شرطيه السوم و الأخذ بمانعيه العمل بما هو هو، و هي وجوه ستة مع وجه سابع اسماء احتياطاً نذكرها واحداً تلو الآخر.

دراسة دليل بعض الأعاضم و الوجوه المؤيّدته

١. قال-مُيّدت ظلاله الوارفه- في اشتراط السوم إشكال قوى و إن كان ظاهر الأصحاب، لظهور روايات الباب في اشتراط أن لا تكون عوامل.

و أمّا كونها سائمه فهو من اللوازم القهريه لعدم كونها عوامل لعدم الداعي إلى ابقائها في حظائرها حينئذٍ عادة بل تسرح في مرجها و تساق إذا ساعدت الظروف، و هذا المقدار غير كاف في إثبات الاشتراط و يؤيد ما ذكرناه أمور:

١. عدم ذكر هذا الشرط في صحيحه الفضلاء في الغنم بل ذكر في الإبل

ص: ٣٠٥

١- (١). الوسائل: ٧، الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاه و ما تستحب فيه، الحديث ٩. [١]

و البقر فقط.

٢. عدم ذكر المعلوفه مستقله فى الروايات بل انضمت إلى العوامل.

٣. ابتداءً حول السخال من حين النتاج مع أنها ليست بسائمه.

٤. عدم الاكوله من النصاب مع أنها معلوفه غالباً.

٥. عدم وقوع السؤال عن المعلوفه و غيرها فى آداب المصدق.

٦. خروج غالب الأنعام من حكم الزكاه بناءً على اشتراطها.

فالأحوط الزكاه فى المعلوفه أيضاً و الظاهر أنّ مستند المجمعين أيضاً الروايات السابقه التى لا تدلّ على مختارهم. (١)

فلندرسها واحداً تلو الآخر.

إشاره

أمّا الدليل فقد ادعى فيه ظهور روايات الباب فى اشتراط عدم كونها عوامل و أمّا كونها سائمه فهى من اللوازم القهريه لعدم العمل.

يلاحظ عليه: أنه إذا كان الموضوع لعدم تعلق الزكاه هو عدم العمل فاللازم فى مقام الاجابه، هو التركيز على عدم العمل من دون حاجه إلى ذكر السوم مع أننا نرى أنّ الأمر على العكس ففى الروايات الثلاثه الأول يقول الإمام «و ليس على العوامل شىء إنَّما ذلك على السائمه الرابعه» فإذا كان العمل مانعاً من تعلق الزكاه من دون مدخليه للسوم و العلف فى تعلقها فذكر الضابطه أعنى قوله «و إنَّما الصدقه على السائمه الرابعه» يُصبح أمراً لغواً و إن كان عدم العمل يلازم السوم فى المرج.

و إن شئت قلت: إذا كان تمام الموضوع للتعلق هو عدم العمل فكان اللازم

ص: ٣٠٦

(١ - ١). تعليقات على العروه الوثقى: ٣٣٠.

فى مقام الاجابه أن ىركز الإمام على ما هو الموضوع للعلق مع أنا نرى أن الإمام يتجاوز عن ذلك و يعطى ضابطه كليه و يقول:إنما الصدقه على السائمه الراعيه فهذا يدل على أن الأمر على العكس و أن الميزان هو السوم و أن عدم التعلق بالعوامل لأجل كونها معلوفه غالباً.

و أوضح من ذلك صحيحه زراه فانّ الراوى فيها يسأل عن الفرس و البعير المراكوبين و الإمام مكان التركيز على عدم تعلقه بالمركوب يجب بقوله:«ليس على ما يعلف شىء،إنما الصدقه على السائمه المرسله فى مرجها»،فالسؤال إنما هو عن العوامل و لكن الإجابته بالتعليف و عدمه.و هذا يشهد على أن المحور السوم و التعليف لا الركوب و عدمه.و أمّا ما ذكره من المؤيدات فأليك تحليلها.

ثمّ إنه دام ظله أيد مقاله بأموه سته:

المؤيد الأول:عدم ذكر السوم فى صحيحه الفضلاء فى الغنم بل ذكر فى الإبل و البقر فقط

يلاحظ عليه:بانّ لفضلاء أصحاب الصادقين روايات ثلاث:

الأولى:ما صدرت الروايه بنفس الإبل و اتخذته موضوعاً للبحث حوله،فقالا:-فى صدقه الإبل:فى كلّ خمس شاه إلى أن تبلغ خمساً و عشرين فإذا بلغت ذلك،ففيها ابنه مخاض-إلى أن قالا بعد ذكر اثنى عشر نصاباً للإبل :-و ليس على التيف شىء و لا على الكسور شىء و ليس على العوامل شىء،إنما ذلك على السائمه الراعيه. (١)

الثانيه:ما اتخذت البقره موضوعاً لبيان أحكامها،قالا:فى البقر فى كلّ ثلاثين

ص:٣٠٧

١- (١). التهذيب:٤،باب زكاه الإبل،الحديث٤.

بقره تبيع حولي و ليس في أقل من ذلك شيء و في أربعين بقره،بقره مسنه-و بعد ما أنهى الكلام في نصاب البقر،قالا:و ليس على النيف شيء و لا على الكسور شيء و لا على العوامل شيء،إنما الصدقه على السائمه الراعيه. (1)

الثالثه:ما اتخذت الإبل و البقر معاً موضوعاً،فقالا:ليس على العوامل من الإبل و البقر شيء إنما الصدقات على السائمه الراعيه. (2)

و قد نقل صاحب الوسائل الروايتين الأوليين بتلخيص كثير و اقتصر على ما يهم الباب ثم نقل الثالثه. (3) و قد سبق منا أنّ الحديث الثالث ليس حديثاً مستقلاً بل جمع بين الحديثين أما من الإمام أو من الرواه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ عدم ذكر هذا الشرط في الغنم في صحيحه الفضلاء لأجل أنّ الموضوع في الأولى من بدأ الحديث إلى ختامه هو بيان نصاب الإبل و في الثانيه هو البقر لا نصاب الغنم و قد انجزّ كلامه بعد بيان الانصاب إلى ذكر أمور يرتبط بهما و هو العوامل فعدم مجيء هذا الشرط في الغنم في الصحيحه لأجل كون البحث فيهما مركزاً على الإبل و البقر و ما يختصّ بهما من العمل فلا يعدّ عدم الذكر دليلاً على عدم الاشتراط.

أضف إلى ذلك أنّك قد عرفت أنّ الإمام قد صرّح في الغنم بشرطيه

ص: ٣٠٨

١-١). التهذيب:٤،باب زكاه البقر،الحديث ١.

٢-٢). التهذيب،باب وقت الزكاه،الحديث ١٥.

٣-٣). لاحظ الوسائل:٧،الباب ٧ من أبواب زكاه الأنعام،الحديث ٥،٢،١.

السوم ففي موثقه زواره عن أبي جعفر: «و الغنم السائمه و هي الراعيه» (١)

فبعد هذا التصريح في خصوص الغنم تكون النتيجة التصريح بشرطيه السوم في الأنعام الثلاثة الإبل و البقر في صحيحه الفضلاء باعتبار المستدل و الغنم في موثقه زواره.

المؤيد الثاني: عدم ذكر المعلوفه مستقلة في الروايات بل منضمه إلى العوامل

يلاحظ عليه: إن الموضوع هو السائمه و قد ركز الإمام على بيانها في صحيحه الفضلاء، فقال في المواضع الثلاثة: «إنما الصدقه على السائمه الراعيه» على وجه الحصر و هذا يدل على عدم الصدقه في المعلوفه تاره لأجل الحصر «إنما» و أخرى لأجل دلالة الوصف «السائمه الراعيه» و هذا يكفي في بيان الحكم.

و بعبارة أخرى فالواجب هو التصريح بموضوع الوجوب و هي السائمه و أما التصريح بموضوع عدم الوجوب فلا ملزم له و على فرض تسليم الالتزام يكفي الإشاره إليه بأداه الحصر أولاً و مفهوم الوصفين (السائمه، الراعيه) ثانياً.

المؤيد الثالث: ابتداء حول السخال من حين التناج مع أنها ليست بسائمه

المراد من السخاله في المقام ولد الأنعام الثلاثة مطلقاً و لو مجازاً، فقد اتفقت كلمتهم على أن السخال لا تعد مع الأمهات بل لكل منهما حول بانفراده و قد وصفه في الجواهر بقوله: بلا خلاف أجده بل الإجماع في محكى الخلاف و المنتهى و الانتصار و غيرها عليه. مضافاً إلى ظهوره من النصوص السابقه في مسأله ابتداء حولها.

إنما الكلام في مبدأ حولها، فهل المبدأ حين التناج و الولاده أو بعد استغنائها بالرعى فيه قولان: أحدهما: إن المبدأ هو وقت التناج، مستدلاً بموثقه زواره قال: عن أحدهما عليهما السلام ليس في الحيوان زكاه غير هذه الأصناف الثلاثة: الإبل و البقر

ص: ٣٠٩

١- ١). الوسائل: ٦، الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاه، الحديث ٩. [١]

و الغنم، و كل شىء من هذه الأصناف من الدواجن و العوامل فليس فيها شىء، و ما كان من هذه الأصناف فليس فيها شىء حتى يحول عليها الحول منذ يوم تُنتج. (١)

يلاحظ على الاستدلال أولاً: أنّ السند يشتمل على فطحين كعلى بن الحسن فى صدر السند و عبد الله بن بكير فى أثناؤه.

و ثانياً: أنّ الروايه نقلها الشيخ بسند آخر عن زراره مجردة عن الذيل (منذ يوم تنتج) قال: عن أبى جعفر ليس فى صغار الإبل و البقر و الغنم شىء إلا ما حال عليه الحول عند الرجل و ليس فى أولادها شىء حتى يحول عليه الحول. (٢)

و ثالثاً: لو افترضنا العمل بالروايه فنقول: أنّ السخله قبل التمكن من الرعى ليست بسائمه و لا معلومه فلو دلّ الدليل على اشتراط السائمه فإنّما يدلّ على ما إذا كان الحيوان قابلاً للسوم و التعليف و السخله التى تعيش بلبن الأُمّ لا سائمه و لا معلوفه فلا يضرّ عدّها من النصاب باشتراط السوم فى تعلق الزكاه لأنّ الشرط مختص بما يقدر عليه دون ما لا يقدر.

رابعاً: أنّ الموضوع هى السائمه فإذا كان أيام الرضاع أياماً قليله فبالاستغناء عن الرضاع إذا أرسلت إلى الرعى فى الصحراء يصدق عليه أنّها سائمه.

يقول المحقّق الأردبيلى: الاعتبار بالتسميه و ليس فى الأخبار اعتبار طول السنه صريحاً و قد مرّ أنّ المعتبر هو التسميه و ليس ذلك ببعيد لأنّها غير معلوفه

ص: ٣١٠

١-١. الوسائل: ٦، الباب ٩ من أبواب زكاه الأنعام، الحديث ٤. [١]

٢-٢. التهذيب: ٤، الباب وقت الزكاه، الحديث ٢٠؛ الوسائل: ٦، الباب ٩ من أبواب زكاه الأنعام، الحديث ٥. [٢]

يقيناً، وأنَّ زمان الرضاع الذي لا ترعى أيضاً قليل و أنَّ السوم و العلف إنّما يعتبر في زمان يصلح لذلك فالظاهر صدق الاسم. (١)

هذا كلّه على فرض العمل بالرواية غير أنّ لفيفاً من المحقّقين كالمحقّق و العلامة و أكثر المتأخرين طرحوا الرواية و قالوا بأنَّ ابتداء الحول من حين استغناء السخال عن اللبن بالرعى.

يقول العلامة: و لا تعد السخال إلاّ بعد استغنائها بالرعى. (٢)

و قال في المختلف: لا- تعد السخال مع الأمّهات بل لها حول بانفرادها، و هل يعتبر الحول من حين الانتاج أو من حين السوم، الأقرب الثاني، و المشهور الأوّل، لنا أنّ الشرط السوم فلا تعد قبله، و قد ورد في صحيحه الفضلاء إنّما الصدقات على السائمة الراعيه.

ثمّ ذكر احتجاج الشيخ و ابن الجنيد و أتباعهما بموثقه زراره و أجاب عنه بقوله:

١. المنع من صحّه السند.

٢. و بان كون الحول غايه فأنّه لا ينافى ثبوت غايه أخرى للحديث الصحيح الذي ذكرناه (يريد صحيحه الفضلاء). (٣)

فظهر من ذلك أنّ المسأله مورد اختلاف، و على فرض العمل بالرواية لا ينافى اشتراط السوم لأنّ الشرط راجع إلى الحيوان القابل للتعليق و السوم أوّلاً، و قله الزمان الفاصل يكفي في صدق السائمة ثانياً.

ص: ٣١١

١-١. مجمع الفائده و البرهان: ٤/٦٠.

٢-٢. مجمع البرهان و الفائده، قسم المتن: ٤/٥٨.

٣-٣. مختلف الشيعة: ٣/١٦٨.

المؤيد الرابع: عد الاكوله من النصاب مع أنها معلوفه غالباً

يلاحظ عليه: ان المؤيد مخدوش صغرى و كبرى، أما الصغرى فان الأكوله تفسر تاره بالشاه التى تعزل للأكل و تُسَمَّن، و يكره للمصدق أخذها. (1) و أخرى بالتي ترعى للأكل. (2) و مع ذلك فكيف يفسر بالأول.

و أما الكبرى فليس بمورد اتفاق قال العلامة فى الإرشاد: و لا تعد الأكوله و لا فحل الضراب من النصاب مستدلاً بصحيحه عبد الرحمن بن حجاج عن أبى عبد الله قال: ليس فى الأكيهه و لا فى الربى التى تربى اثنين و لا شاه لبن و لا فحل الغنم صدقه. (3)

و أما من قال بعدها من النصاب فقد حمل قوله «ليس فى الأكيهه» على عدم الأخذ لا على عدم العدّ مستدلاً بموثقه سماعه عن أبى عبد الله، قال: لا تؤخذ الأكوله الكبيره من الشاه تكون فى الغنم و لا والده و لا كبش الفحل. (4) و لا منافاه بين الحديثين حتى يحمل الأول على الثانى، فالأكوله لا تعد و لا تؤخذ.

و حصيله الكلام ان الروايات تضافت من قبل الفريقين على شرطيه السوم فى تعلق الزكاه برفع اليد عن الإطلاقات المتضافره فى كتب الفريقين بهذين الفرعين اللذين وقع فيهما النقاش أمر غير تام بل الأولى التمسك بالمطلقات المتضافره و القضاء فى هذه الفرع بمقتضاها.

ص: ٣١٢

١-١. الصحاح، [١] ماده أكل.

٢-٢. العين للخليل و المقاييس لابن فارس.

٣-٣. مجمع الفائده، قسم المتن: ٥٨/٤.

٤-٤. الوسائل: ٦، الباب ١٠ من أبواب زكاه الأنعام، الحديث ٢. [٢]

المؤيد الخامس: عدم وقوع السؤال عن المعلومه و غيرها في آداب المصدق

يلاحظ عليه أولاً: أنه ورد آداب المصدق في روايتين.

إحداهما: ما رواه الكليني بسند صحيح عن بريد بن معاوية، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: بعث أمير المؤمنين مصدقاً من الكوفه إلى باديتها، فقال له: يا عبد الله انطلق و عليك بتقوى الله وحده لا شريك له (١)... الخ.

الثاني: ما رواه الشيخ الحر العاملي عن نهج البلاغه عن أمير المؤمنين في وصيه كان يكتبها لمن يستعمله على الصدقات: انطلق على تقوى الله وحده لا شريك له، ولا تروعن مسلماً (٢)... الخ.

لكن عدم الورد لا يعدّ دليلاً على عدم الاعتبار ضروره أنّ موقع الروايتين بيان آداب المصدق لا- بيان ما تجب فيه الزكاه فالمحور فيهما ما يمت إلى المصدق بصله، فلو لم يذكر فيه السائمه ولا المعلومه فلاجل عدم الحاجه إلى ذكرها إذ المقام، مقام بيان وظيفه المصدق ولأجل ذلك لم يذكر فيه سائر الشروط كالنصاب ولا حولان الحول ولا الملك ولا العقل ولا سائر الشرائط.

و ثانياً: أنّ في الروايه ايعازاً إلى أنّ مورد الصدقه هي السائمه حيث يقول: «بعث أمير المؤمنين مصدقاً من الكوفه إلى باديتها» والسائد على الباديه هو الرعى في الصحراء لا التعليف و فيما نقله عن نهج البلاغه الماع إلى ذلك أيضاً حيث قال: فإذا قدمت إلى الحيّ فأنزل بمائهم من غير أن تخالط أبياتهم» وهذا يعرب عن كون الأنعام سائمه لأنّ المعلوم يكون حول الحيّ لا البعيد عنه كالنقطه التي فيها الماء و ربما يكون بين الماء و الاحياء مسافه لا يستهان بها.

ص: ٣١٣

١- ١). الوسائل: ٦، الباب ١٤ من أبواب زكاه الأنعام، الحديث (٧). [١]

٢- ٢). الوسائل: ٦، الباب ١٤ من أبواب زكاه الأنعام، الحديث (٧). [٢]

و نضيف على ذلك ما ذكرناه في المؤيدين السابقين من أنّ الضابطه هو رد المتشابه إلى المحكم و قد تضافرت الروايات على شرطيه السوم فلا يصحّ رفع اليد عنها بهذه الوجوه التي هي أشبه بالاستثناس لا الاستدلال.

المؤيد السادس

خروج غالب الأنعام من حكم الزكاه بناء على اشتراطها.

يلاحظ عليه: بأنّ شرطيه السوم لا- توجب خروج أكثر الأنعام عن مصبّ الحكم و ذلك لأنّ الحكم مترتب على السائمه لا السوم، فإنّ الغنم إذا سامت إلى حد يصدق عليها عرفاً أنّها سائمه، فكما يصدق عليها في حال السوم أنّها سائمه فكذلك حال اشتغالها بالاعتلاف يصدق عليها أنّها سائمه إلاّ أن يبلغ الاعتلاف حدّاً يصدق أنّها غير سائمه، و الحدّ الموجب مصدق السائمه و المعلوفه موكول إلى العرف.

انّ صدق عنوان السائمه و المعلوفه كصدق عنوان النجار و الخباز، فكما أنّ عدم مزاوله النجاره و الخبازه لمدته قصيره لا يضرب بصدق العنوان، فهكذا الحال في السائمه و المعلوفه فتعليف السائمه لمدته قصيره لا يخرجها عن صدق عنوان السائمه و مثلها المعلوفه فإنّ رعيها في المراتع أياماً معدوده لا يخرجها عن صدق عنوان المعلوفه فكأنّ المالك يقسم ماشيه إلى قسمين:

قسم منها خاص للرعى في الصحراء للدر و النسل و لا- يرجعها إلى المعلق إلاّ- لغايه خاصه كالبرد و غيره، و قسم منها معدّه للتعليف في المعلق و لا يرسلها إليه إلاّ لغايه خاصه.

فما دامت الماشيه تحمل أحد هذين العنوانين: من شأنها الرعى في المرج أو

من شأنها التعليف في المعلف يترتب على كل منها حكمه الخاص.

و على ضوء ذلك فالتعليف يوماً أو اسبوعاً أو شهراً أو أكثر لأجل مانع كالبرد وغيره لا يضر بالتسميه إذا كانت الأنعام معدّه للسوم في الصحراء للدرّ و النسل و على ذلك فلا يخرج أغلب الأنعام من حكم الزكاه.

ثمّ إنّه دام ظلّه ذكر أنّ الأحوط ايجاب الزكاه في المعلوفه أيضاً و هو أمر عجيب لأنّ الأمر دائر بين محذورين فإنّ ايجاب الزكاه و إن كان لصالح الفقراء و لكنّه لا ينفك عن الحاق الضرر بالمالك.

و هذا كايجاب الزكاه على مال اليتيم و المجنون أخذاً بالاحتياط و قد قلنا في محله أنّ الأمر دائر بين المحذورين فالمرجع في المقام هو البراءه لا- الاحتياط كما أنّ المتعين هو الأخذ بما هو المشهور بين الفريقين، و الصّحاح عمّا تفرد مالك، تبعاً لشيخه الثالثه: مكحول و ربيعه و قتاده. (1)

هذا ما جاد به اليراع و سنحت به الفرصه قدّمته إلى سماحته (دام ظلّه الوارف) أملاً أن يبدى نظره السامى فيما حرّرت.

ظهيره يوم الثلاثين ٣٠

صفر المظفر من شهور

عام ١٤٢٣هـ

قم- مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

جعفر السبحاني

ص: ٣١٥

المسلم يرث الكافر دون العكس

إن للإرث في الفقه الإسلامي موجبات و موانع

أما الموجبات له فسيبان:النسب و السبب.و قد قيل: الإرث في الشرع بأمرين وجب بالنسب الثابت شرعاً و سبب
و أما الموانع فهي الكفر و القتل و الرقّ فَنُهْمِلُ الكلامَ في المانعين الأخيرين، و نركّز على المانع الأول ضمن مسألتين:

الأولى:توريث الكافر من المسلم

لا يرث الكافر المسلم مطلقاً إجماعاً محققاً بين المسلمين مع تضافر الروايات عليه.

قال المفيد في «المقنعه»:«و لا يرث كافر مسلماً على حال. (١)»

و قال الطوسي في «المبسوط»:«و الكافر لا يرث المسلم بلا خلاف. (٢)»

و قال ابن قدامه:أجمع أهل العلم على أنّ الكافر لا يرث المسلم. (٣)»

و بما أنّ هذه المسأله مما لم يختلف فيها اثنان،و هو مورد اتفاق بين الفريقين نكتفي بهذا المقدار و نركّز البحث على المسأله الثانيه.

ص:٣١٧

١-١. المقنعه: ٧٠٠.

٢-٢. المبسوط: ٧٩/٤. [١]

٣-٣. المغنى: ٣٤٠/٦.

اشاره

هذه المسأله اختلفت فيها كلمات الفقهاء، فالإماميه و لفيف من غيرهم على أنه يرث الكافر، و لكن الأكتريه من غيرهم على المنع.
و تحقيق الكلام فى هذه المسأله التى أصبحت مثار بحث و جدل واسع بين المذهبين، يتم بيان أمور:

ص: ٣١٨

١. قال الشيخ الطوسي: ذهبت الإمامية قاطبه تبعاً لأئمتهم أهل البيت عليهم السلام، و معاذ بن جبل و معاوية بن أبي سفيان من الصحابة، و مسروق و سعيد و عبد الله بن معقل و محمد بن الحنفية و إسحاق بن راهويه من التابعين إلى أن المسلم يرث الكافر.

و قال جمهور الصحابة و الفقهاء على أنه لا يرث المسلم الكافر. (١)

٢. و قال ابن قدامة: قال جمهور الصحابة و الفقهاء: لا يرث المسلم الكافر. يروى هذا عن أبي بكر و عثمان و علي و أسامة بن زيد و جابر بن عبد الله، و به قال عمرو بن عثمان و عروه و الزهري و عطاء و طاوس و الحسن و عمر بن عبد العزيز و عمرو بن دينار و الثوري و أبو حنيفة و أصحابه و مالك و الشافعي و عامه الفقهاء، و عليه العمل.

و روى عن عمر و معاذ و معاوية، أنهم ورثوا المسلم من الكافر و لم يورثوا الكافر من المسلم. و حكى ذلك عن محمد بن الحنفية، و علي بن الحسين، و سعيد بن المسيب، و مسروق، و عبد الله بن معقل، و الشعبي، و النخعي، و يحيى بن يعمر،

ص: ٣١٩

وإسحاق؛ وليس بموثوق به عنهم، فإنَّ أحمد قال: ليس بين الناس اختلاف في أنَّ المسلم لا يرث الكافر. (١)

و جدير بالذكر أنَّهم ينسبون عدم الإرث إلى علي عليه السلام و علي بن الحسين المعروف بزین العابدین عليه السلام مع أنَّ روايات أئمة أهل البيت متضافره علي خلافه كما سيوافيك.

ص: ٣٢٠

١-١). المغنى: ٦/٣٤٠.

الكتاب حجّه قطعيه

لا يعدل عنه إلاّ بدليل قطعي

إنّ الكتاب حجّه قطعيه سنداً و دلالة في غير المجملات و المبهمات و المتشابهات و لا- ترفع اليد عن مثله إلاّ- بدليل قطعي آخر، فإنّ كون الكتاب حجّه ليس ككون خبر الواحد حجّه، بل هو من الحجج القطعيه الذي لا- يعادله شيء إلاّ- نفس كلام المعصوم لا- الحاكي عنه الذي يحتمل أن يكون كلام المعصوم أو موضوعاً على لسانه، و قد سمّاه النبي صلى الله عليه و آله و سلم في حديث الثقلين بالثقل الأكبر، و معه كيف يمكن رفع اليد عن ظواهر القرآن بخبر الواحد و إن كان ثقّه؟!

و لذلك قلنا في الأصول: إنّ رفع اليد عن إطلاق الكتاب و عمومه بمجرد ورود خبر ثقّه مشكّل جداً، إلاّ إذا احتفّ الخبر بقريته يوجب اطمئنان الإنسان بصدوره من المعصوم يجعله بمثابة تسكن النفس إليه، و لأجل ذلك لم تجوّز طائفه من الأصوليين تخصيص القرآن بخبر الواحد.

قال الشيخ الطوسي -بعد نقل الآراء في تخصيص الكتاب و تقييده بخبر الواحد:

و الذي أذهب إليه أنه لا- يجوز تخصيص الكتاب بها [بأخبار الآحاد] على كلّ حال، سواء خُصّ أم لم يخُصّ، بدليل متّصل أو منفصل، و الذي يدلّ على

ص: ٣٢١

ذلك أنّ عموم القرآن يوجب العلم، وخبر الواحد يوجب غلبه الظن، ولا يجوز أن يترك العلم بالظن على حال فوجب بذلك أن لا يخصّ العموم به. (١)

وأيده المحقق الحلّي فقال: لا نسلم أنّ خبر الواحد دليل على الإطلاق، لأنّ الدلالة على العمل به، هي الإجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فإذا وجدت الدلالة القطعية سقط وجوب العمل. (٢)

و حاصل كلامهما وجود الشكّ في سعه دليل حجّيه خبر الواحد، وأنّه هل يعمّ ما إذا كان في المورد دليل قطعي مثل الكتاب؟! إنّ كثيراً من الأصوليين وإن كانوا يتعاملون مع الكتاب العزيز معاملة سائر الحجج، أعني: السنّة الحاكية، لكنّ الكتاب أعظم شأنًا من أن يكون عدلًا لأمثالها بل هو حجه قطعية، فعموم القرآن وإطلاقاته حجّيه على المجتهد إلا إذا وقف على حجّيه أخرى تسكن النفس إليها ويطمئنّ بها المجتهد، فعند ذلك يقيد عموم القرآن وإطلاقاته به.

إذا عرفت ذلك فلندخل في صلب الموضوع ونقدّم أدلّه القائلين بالإرث على أدلّه نفاته.

ص: ٣٢٢

١-١. عدّه الأصول: ١٣٥/١. [١]

٢-٢. المعارج: ٤٦.

أدله القائلين

يارث المسلم الكافر

استدل القائلون بأن المسلم يرث الكافر مطلقاً، كتابياً كان أو وثيقاً بوجوه:

١. إطلاقات الكتاب العزيز

إن مقتضى إطلاقات الكتاب و عموماته، هو التوارث في الحالتين، من دون فرق بين إرث الكافر، المسلم و بالعكس، قال سبحانه: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ».

١

و قال سبحانه: «وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دِينٍ...» ٢

و قال سبحانه: «يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ أَمْرُهُ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ

ص: ٣٢٣

وَلَدٌ وَلَهُ أَخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ...» ١.

غير أنّ الدليل القطعي و هو اتفاق المسلمين قام على إخراج إرث الكافر من المسلم عن تحت هذه الإطلاقات و العمومات.

و أمّا إرث المسلم من الكافر فخروجه رهن دليل قطعي تسكن إليه النفس حتّى يعد عديلاً للقرآن في الحجّيه و يخصّ الكتاب أو يقيد بهذا الدليل، فلا بدّ من دراسته الروايات التي استدلتّ بها على عدم توريث المسلم من الكافر، و أنّه هل هي بهذه المثابه أو لا؟ و ستم دراسته في الفصل القادم.

٢. إجماع الإماميه على الإرث

اتفقت الإماميه على أنّ المسلم يرث الكافر مطلقاً، و لم يختلف فيه اثنان منهم، و قد نصّت الإشاره إلى إجماع الطائفه في كلام الشيخ الطوسي، و لنذكر غيرها، حتّى يتضح اتفاقهم في المسأله.

١. قال المفيد (٣٣٦-٤١٣هـ): و يرث أهل الإسلام بالنسب و السبب أهل الكفر و الإسلام، و لا يرث كافر مسلماً على كلّ حال. فإن ترك اليهودي، أو النصراني، أو المجوسي، ابناً مسلماً و ابناً على ملّته، فميراثه عند آل محمد لابنه المسلم دون الكافر؛ و لو ترك أخاً مسلماً و ابناً كافراً، حجب الأخ المسلم الابن في الميراث و كان أحقّ به من الابن الكافر، و جرى الابن الكافر مجرى الميت في حياه أبيه، أو القاتل الممنوع بجنايته من الميراث. (١)

٢. و قال السيد المرتضى (٣٥٥-٤٣٦هـ) في «الانتصار»: و ممّا انفردت به

ص: ٣٢٤

١-٢). المقنعه: ٧٠٠.

الإماميه عن أقوال باقى الفقهاء فى هذه الأزمان القريبه و إن كان لها موافق متقدّم الزمان: القول بأنّ المسلم يرث الكافر و إن لم يرث الكافر، المسلم.

و قد روى الفقهاء فى كتبهم موافقه الإماميه على هذا المذهب عن سيدنا على بن الحسين عليه السلام و محمد بن الحنفيه و عن مسروق و عبد الله بن معقل المزنى و سعيد بن المسيب و يحيى بن يعمر و معاذ بن جبل، و معاويه بن أبى سفيان. (١)

٣. و قال الطوسى (٣٨٥ - ٤٦٠هـ) و الكافر لا يرث المسلم بلا خلاف، و المسلم يرث الكافر عندنا، حريباً كان أو ذمّياً، أو كافر أصل، أو مرتداً عن الإسلام. (٢)

٤. و قال ابن زهره (٥١١ - ٥٨٥هـ): إنّ الكافر لا يرث المسلم فأما المسلم فأنه يرث الكافر عندنا و إن بعد نسبه. و يدلّ على ذلك الإجماع الماضى ذكره، و ظاهر آيات الميراث، لأنّه إنّما يخرج من ظاهرها ما أخرجه دليل قاطع. (٣)

٥. و قال ابن إدريس (٥٣٩ - ٥٩٨هـ): قد بينا فيما مضى أنّ الكافر لا يرث المسلم، فأما المسلم فأنه يرث الكافر عندنا و إن بعد نسبه و يحجب من قرب عن الميراث بلا خلاف بيننا.

٦. و قال الكيدرى (... - ٥٦٠هـ): المسلم يرث الكافر، و إن بعد نسبه، أمّا بالعكس فلا، كما مضى. (٤)

٧. و قال المحقّق الحلى: (٦٠٢ - ٥٦٦هـ): و يرث المسلم الكافر، أصلياً

ص: ٣٢٥

١ - ١. الانتصار: ٥٨٧، المسأله ٣٢٣.

٢ - ٢. المبسوط: ٧٩/٤. [١]

٣ - ٣. غنيه النزوع: ٣٢٨، [٢] تحقيق مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام.

٤ - ٤. إصباح الشيعه بمصباح الشريعه: ٣٧٠. [٣]

و مرتدًا، ولو مات كافر و له ورثه كفّار، و وارث مسلم، كان ميراثه للمسلم. (١)

٨. قال الشهيد الثاني -معلقاً على كلام المحقق «و يرث المسلم الكافر»-: هذا موضع وفاق بين الأصحاب. (٢)

إلى غير ذلك من الكلمات التي يجدها الباحث في مظانّها، و لا حاجة إلى نقلها تفصيلاً.

و هذا النوع من الإجماع الموسوم بالإجماع المحصّل حجّه بنفسه حسب أصول المخالفين، و كاشف عن رأى المعصوم على أصولنا، و هو حجّه قطعيه لا يعدل عنها إلى غيرها.

٣. الروايات المتضافه عن أنمه أهل البيت عليهم السلام

قد تضافت الروايات على أنّ المسلم يرث الكافر و لا عكس، و قد جمعها الشيخ الحرّ العاملي في كتاب الفرائض الباب الأوّل من أبواب موانع الإرث، و هي تناهز عشر روايات، و إليك استعراضها:

١. أخرج الصدوق بسند صحيح عن أبي ولّاد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «المسلم يرث امرأته الذمّيّه، و هي لا ترثه».

(٣)

و مورد الروايه هو إرث المسلم زوجته، و لكن المورد غير مخصّص خصوصاً بقرينه ما يأتي من المطلقات و العمومات.

٢. أخرج الصدوق عن الحسن بن صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المسلم يحجب الكافر و يرثه، و الكافر لا يحجب

المسلم و لا يرثه». (٤)

ص: ٣٢٤

١-١. الشرائع: ٢/٨١٤. [١]

٢-٢. مسالك الأفهام: ٣١/١٣. [٢]

٣-٣. الوسائل: ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢١ و ٢. [٣]

٤-٤. الوسائل: ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢١ و ٢. [٤]

و على ذلك فلو كان للكافر ابن كافر، و أخ مسلم يحجب الأخ إرث الابن الكافر؛ و الكلام فى المقام فى إرث المسلم، الكافر، و كونه -وراء ذلك- حاجباً عن إرث الكافر مسأله ثانیه، و لا ملازمه عقلاً بين المسألتين، إذ يمكن الفصل بين المسألتين عقلاً، بأن يكون وارثاً، لا حاجباً.

نعم دلت الروايات على كونه حاجباً أيضاً، فيحجب إرث الكافر من الكافر، سواء كان الحاجب متحداً مع الممنوع فى الطبقة أو متأخراً عنه، فالولد المسلم يحجب الولد الكافر، كما أنّ الأخ المسلم يحجب إرث الولد الكافر.

٣. أخرج الشيخ بسند معتبر عن أبى خديجه، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «لا يرث الكافر المسلم، و للمسلم أن يرث الكافر، إلا أن يكون المسلم قد أوصى للكافر بشيء». (١)

٤. أخرج الشيخ عن عبد الرحمن بن أعين، عن أبى جعفر عليه السلام فى النصرانى يموت و له ابن مسلم، أ يرثه؟ قال: «نعم، إن الله عزّ و جلّ لم يزدنا بالإسلام إلا عزّاً، فنحن نرثهم و هم لا يرثوننا». (٢)

٥. ما أخرجه الصدوق بسند موثق عن سماعه، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المسلم هل يرث المشرك؟ قال عليه السلام: «نعم، فأما المشرك فلا يرث المسلم». (٣)

٦. أخرج الفقيه بسند معتبر عن محمد بن قيس، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: سمعته، يقول: «لا- يرث اليهودى و النصرانى المسلمین، و يرث المسلمون اليهود و النصارى». (٤)

ص: ٣٢٧

١- ١). الوسائل: ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٣، ٤، ٥، ٧. [١]

٢- ٢). الوسائل: ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٣، ٤، ٥، ٧. [٢]

٣- ٣). الوسائل: ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٣، ٤، ٥، ٧. [٣]

٤- ٤). الوسائل: ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٣، ٤، ٥، ٧. [٤]

٧. أخرج الشيخ في «التهذيب» عن أبي العباس (البقباق) قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يتوارث أهل ملتين (يرث هذا هذا، ويرث هذا هذا) إلا أن المسلم يرث الكافر والكافر لا يرث المسلم». (١)

٨. أخرج الكليني بسند صحيح عن جميل و هشام، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: فيما روى الناس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: لا يتوارث أهل ملتين، قال: نرثهم ولا يرثونا، إن الإسلام لم يزد في حقه إلا شدة.

و في روايه الشيخ الطوسي «أن الإسلام لم يزد إلا عزاً في حقه». (٢)

ثم إن الروايه السابعه و الثامنه تفسران ما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من أنه لا يتوارث أهل ملتين كما سيوافيك بيانه، و حاصل التفسير: أن نفى التوارث كما يحصل بعدم إرث كل الآخر، يتحقق أيضاً بعدم إرث الكافر المسلم دون المسلم، الكافر.

و بذلك أيضاً يفسر بعض الروايات الوارده عن أئمة أهل البيت بنفس اللفظ النبوي أو قريب منه، نظير الروايات التاليه:

٩. أخرج الشيخ بسند معتبر عن حنان بن سدير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته يتوارث أهل ملتين؟ قال: «لا». (٣)

١٠. و نظيره ما رواه علي بن جعفر عليه السلام، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألته عن نصراني يموت ابنه و هو مسلم، فهل يرث، فقال:

«لا يرث أهل مله».

و في المصدر: لا يرث أهل مله مله. (٤)

ص: ٣٢٨

١-١. الوسائل، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢٠، ١٤، ١٥. [١]

٢-٢. الوسائل، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢٠، ١٤، ١٥. [٢]

٣-٣. الوسائل، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢٠، ١٤، ١٥. [٣]

٤-٤. لاحظ الوسائل: ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢٤.

و هو محمول على عدم التوارث من الطرفين فلا ينافى إرث المسلم الكافر.

إلى هنا تمّت دراسته ما دلّ على إرث المسلم الكافر، و هي متضافره تفيد الاطمئنان بالصدور.

الروايات المعارضة

ثمّ إنّ هناك روايات ربّما يتراءى التعارض بينها و بين ما سبق، لا تعارضاً مطلقاً، بل تعارضاً نسبياً، و هي القول بإرث المسلم الكافر إلاّ فى مورد الزوج و الزوجه أو خصوص الزوجه.

و مقتضى صناعه الفقه تخصيص المطلقات السابقه بهذه الروايات المتعارضه، إلاّ أنّها فاقده للحجّيه فيطرح تخصيصها بها، و إليك ما يعارضها بظاهره:

١. ما رواه الصدوق مرسلأ، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام فى الرجل النصرانى تكون عنده المرأه النصرانيه فتسلم أو يسلم ثم يموت أحدهما؟ قال: «ليس بينهما ميراث». (١)

٢. روايه عبد الملك بن عمير القبطى، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال للنصرانى الذى أسلمت زوجته: «بضعها فى يدك، و لا ميراث بينكما». (٢)

٣. روايه عبد الرحمن البصرى، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى نصرانى، اختارت زوجته الإسلام و دار الهجره:

أنّهما فى دار الإسلام لا تخرج منها، و أنّ بضعها فى يد زوجها النصرانى، و أنّها لا ترثه و لا

ص: ٣٢٩

١- ١). الوسائل: ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١٢ و ٢٢. [١]

٢- ٢). الوسائل: ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١٢ و ٢٢. [٢]

٤. روايه عبد الرحمن بن أعين قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لا نزداد بالاسلام إلا عزاً، فنحن نرثهم و لا يرثونا، هذا ميراث أبى طالب فى أيدينا، فلا نراه إلا فى الولد و الوالد، و لا نراه فى الزوج و المرأه». (٢)

و هذه الروايات لا يعتمد عليها فى مقابل ما تضافر.

أما الأولى فهى مرسله الصدوق فى «المقنع» و ليست مسنده إلى المعصوم.

و أما الثانية فهى -مضافاً إلى كونها مرسله لما فى سندها من قوله: عن أمى الصيرفى أو بينه و بينه رجل، عن عبد الملك بن عمير القبطى - ان عبد الملك لم يوثق.

و أما الثالثة فسندها و إن كان موثقاً و مقتضى الجمع الصناعى هو تنصيب ما دل على إرث المسلم الكافر بهذه الروايه و تكون النتيجة:

إرث المسلم الكافر، إلا الزوجه المسلمه فإنها لا ترث الزوج الكافر.

و لكن العمل بهذه الروايه فى مقابل ما تضافر و تواتر عنهم غير صحيح، مضافاً إلى أن مقتضى التعليل الوارد فى روايه عبد الرحمن بن أعين عن أبى عبد الله عليه السلام: «لا يتوارث أهل ملتين، نحن نرثهم و لا يرثونا، إن الله عز و جلّ لم يزدنا بالإسلام إلا عزاً». (٣) هو عدم الفرق بين الزوجه و غيرها، لأن التعليل آب عن التخصيص.

و أما الروايه الرابعه فيرد عليها أمران:

ص: ٣٣٠

١- ١). الوسائل: ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢٣ و ١٩. [١]

٢- ٢). الوسائل: ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢٣ و ١٩. [٢]

٣- ٣). انظر الروايه الرابعه.

الأول: أنّ ظاهر الرواية هو عدم إيمان أبي طالب، وهذا ممّا اتّفق أئمّه أهل البيت على خلافه.

الثانى: أنّ إخراج الزوجه و الزوج خلاف مقتضى التعليل الوارد فى نفس هذه الرواية.

أضف إلى ذلك إعراض المشهور عن هذه الروايات الأربع و مخالفتها لصحيح أبي ولاد (الرواية الأولى) على نحو التباين.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ الرأى السائد عند أتباع أئمّه أهل البيت عليهم السلام هو إرث المسلم الكافر، من دون فرق فى المسلم بين كونه زوجاً أو زوجه.

و أمّا هذه الروايات الأربع، فهى بين ضعيفه كمرسله الصدوق و روايه عبد الملك بن عمير، أو مخالفه للتعليل الآبى عن التخصيص، كالرواية الثالثة، أو مخدوش فى المضمون لاشتماله على كفر أبي طالب، مضافاً إلى أنّ إخراج الزوج و الزوجه خلاف التعليل الوارد فيها و خلاف صحيحه أبي ولاد.

إلى هنا تمّت دراسه الروايات المرويه عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام.

الرابع

٤: الآثار المرويه فى السنن

ثمّ إنّ هناك آثاراً مرويه عن الصحابه تؤيد موقف الإماميه فى المسأله، و إليك بعض ما وقفنا عليه:

١. أخرج أبو داود عن عبد الله بن بريده، أنّ أخوين اختصما إلى يحيى بن يعمر، يهودى و مسلم فورّث المسلم منهما، و قال: حدّثنى أبو الأسود أنّ رجلاً حدّثه، أنّ معاذاً حدّثه، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يقول: الإسلام يزيد و لا

ص: ٣٣١

ينقص، فورث المسلم. (١)

٢. أخرج أبو داود عن عبد الله بن بريده، عن يحيى بن يعمر، عن أبي الأسود الدؤلى أنّ معاذاً أتى بميراث يهودى وارثه مسلم، بمعناه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. (٢)

٣. أخرج الدارمى عن مسروق قال: كان معاوية يورث المسلم من الكافر ولا يورث الكافر من المسلم، قال: قال مسروق: وما حدث فى الإسلام قضاء أحب إلى منه، قيل لأبى محمد تقول بهذا، قال: لا. (٣)

قال السيد المرتضى بعد نقل قضاء معاذ: ونظائر هذا الخبر موجوده كثيره فى رواياتهم.

و على كلّ تقدير فى الكتاب مع ما تضافر من الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام و فى هذه الآثار كفايه لمن رام الحق، و لكن لا يتم الإفتاء إلا بدراسه دليل المخالف فانتظر.

الخامس

٥: حرمان المسلم خلاف الامتنان

إنّ من درس موارد الحرمان فى الإرث يقف على أنّه إمّا للإرغام، أو لضعفه الوارث.

و الأوّل كما فى القاتل فلا يرث المقتول، و ذلك لأنّه حاول بقتله أن يرثه معجلاً، فانعكس الأمر و صار محروماً بتاتاً.

و الثانى كما فى الرق حيث لا يرث الحر لضعفه مرتبته و درجته.

ص: ٣٣٢

١- ١. سنن أبى داود: ١٢٦/٣، حديث رقم ٢٩١٢. [١]

٢- ٢. سنن أبى داود: ١٢٦/٣، برقم ٢٩١٣. [٢]

٣- ٣. سنن الدارمى: ٣٧٠، باب فى ميراث أهل الشرك و أهل الإسلام. [٣]

فعلى ضوء ما ذكرنا يجب أن يرث المسلم الكافر دون العكس، وإلا يلزم أن يكون حرمان المسلم إرث الكافر ارغاماً له، وهو كما ترى.

وإن شئت قلت: إن التشريع الإسلامى قائم على الترغيب و الترهيب، ففي الموضوع الذى يكون المورث كافراً و الوارث على و شكك اعتناق الإسلام، فلو قيل له أنت لو أسلمت يكون جزاء إسلامك هو حرمانك من عطايا والدك و أمك التى يتركها لك، فهو يرجع إلى الوراء و يتعجب من هذا التشريع الذى يُرهب مكان الترغيب، و يبعد بدل التقريب إلى الإسلام و يعده على طرف النقيض من الترغيب.

إلى هنا تم ما دلّ على إرث المسلم الكافر.

فحان حين البحث فى أدلّه نفاه الإرث و هى على قسمين:

١. الأحاديث الواردة فى الموضوع.

٢. الآثار المنقوله عن الصحابه.

فإليك دراسه كلّ واحد على حده.

ص: ٣٣٣

إشارة

أدله القائلين بعدم التورث

استدلّ القائلون بعدم تورث المسلم من الكافر بأحاديث و آثار، نشير إلى الجميع.

١. حديث عمر و ابن شعيب

أخرج أبو داود بسنده عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه عبد الله بن عمرو، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يتوارث أهل ملّتين شتى». (١)

و أخرج الدارقطني بسنده عن عمرو بن شعيب، قال: أخبرني أبي، عن جدّي عبد الله بن عمرو، أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قام يوم فتح مكة، قال: «لا يتوارث أهل ملّتين». (٢)

و أخرجه البيهقي بنفس السند، قال: لا يتوارث أهل ملّتين شتى. و في لفظ آخر: و لا يتوارثون أهل ملّتين. (٣)

و رواه أيضاً ابن ماجه في سننه. (٤)

ص: ٣٣٤

١-١. سنن أبي داود ١٢٦/٣، برقم ٢٩١١. [١]

٢-٢. سنن الدارقطني: ٧٢/٢، برقم ١٦.

٣-٣. سنن البيهقي: ٢١٨/٦، باب لا يرث المسلم الكافر.

٤-٤. سنن ابن ماجه: ٩١٢/٢، الحديث ٢٧٣١.

و نقله الدارمى عن عمر مرسلًا عن النبي، و عن أبى بكر و عمر موقوفًا أنّ رسول الله و أبى بكر و عمر قالوا: لا- يتوارث أهل دينين. و نقل عن عمر قال: لا يتوارث أهل ملّتين. (١)

و لكن الاستدلال غير تام دلالة و سنداً.

أمّا الدلالة فقد أُشير إليه فى غير واحد من روايات أئمة أهل البيت عليهم السلام، و حاصله: إنّ الحديث بصدد نفى التوارث لا الإرث من كلّ جانب و يصدق نفى التوارث بعدم توريث الكافر عن المسلم دون العكس، فلو قيل: ما تضارب زيد و عمرو، كفى فى صدقه عدم الضرب من جانب واحد، فيقال: لم يكن هنا تضارب بل ضرب من جانب واحد، فالنبي بصدد نفى التوارث و هو لا ينافى الإرث من جانب واحد، و هذه الروايات و إن مرّت بالإشارة إليها لكن نأت بواحد منها.

أخرج الكليني عن جميل و هشام، عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه قال: فيما روى الناس عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم أنّه قال: لا يتوارث أهل ملّتين، قال:

«نرثهم و لا يرثونا، إنّ الإسلام لم يزد فى حقّه إلّا شدة». (٢)

هذا كلّه حول دلالة الرواية، و أمّا السند فقد تفرّد بروايته عمرو بن شعيب و أبوه و جدّه عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، أ فيمكن ترك الكتاب بالخبر الذى تفرّد به هؤلاء؟!

على أنّ عمرو بن شعيب مطعون به، فقد ترجم له ابن حجر فى «التهذيب» ترجمه ضافيه على نحو يسلب سكون النفس إلى روايته، حيث قال: قال على بن المدينى عن يحيى بن سعيد: حديثه عندنا واه.

و قال على بن عيينه: حديثه عند الناس فيه شيء.

ص: ٣٣٥

١-١. سنن الدارمى: ٣٦٩/٢. [١]

٢-٢. لاحظ الرواية الثامنة.

و قال أبو عمرو بن العلاء: كان يعاب على قتاده و عمرو بن شعيب أنهما كانا لا يسمعان شيئاً إلا حدّثا به.

و قال الميموني: سمعت أحمد بن حنبل يقول: له أشياء مناكير، و إنّما يكتب حديثه يعتبر به فأما أن تكون حجّه فلا.

إلى أن قال: و قال إسحاق بن منصور عن يحيى بن معين: إذا حدّث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه فهو كتاب، و من هنا جاء ضعفه. (١)

فمن قرأ ترجمته المتّصلة في هذا الكتاب و أقوال العلماء المتضاربه في حقّه، يقف على أنه لا يمكن تقييد الكتاب و تخصيصه بروايته.

٢. حديث أسامه

أخرج البخارى عن أبي عاصم، عن ابن جريج، عن ابن شهاب، عن علي بن الحسين، عن عمرو بن عثمان، عن أسامه بن زيد أنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال: لا يرث المسلم الكافر، و لا الكافر المسلم. (٢)

أخرج مالك عن عمرو بن عثمان بن عفان، عن أسامه بن زيد، أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال: لا يرث المسلم الكافر. (٣)

أخرج مسلم بنفس هذا السند أنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال: لا يرث المسلم الكافر و لا يرث الكافر المسلم. (٤)

و أخرجه البيهقى في سننه (٥)، إلى غير ذلك من المصادر.

يلاحظ على الاستدلال: أولاً: أنّه خير واحد تفرّد بنقله أسامه بن زيد كما

ص: ٣٣٦

١-١. تهذيب التهذيب: ٤٨/٨، برقم ٨٠. [١]

٢-٢. فتح البارى: ٤٠/١٢، برقم ٦٧٦٤.

٣-٣. الموطأ: ٥١٩/٢، الحديث ١٠. [٢]

٤-٤. صحيح مسلم: ٥٩/٥، كتاب الفرائض.

٥-٥. سنن البيهقى: ٢١٨/٦.

تفرد بنقله من نقل عنه، وطبيعته المسأله تقتضى أن يقوم بنقلها غير واحد من الصحابه و التابعين لا سيما فى العهد النبوى و من بعده حيث إن شرائح كبيره من المجتمع كانت تبلى بتلك الظاهره، فتفرد أسامه بسماع الحكم دون غيره يورث الشك بالروايه.

و ثانياً: أن الزهرى ينقل عن على بن الحسين، و هو عن عمرو بن عثمان عن أسامه ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال: «لا يرث المسلم الكافر و لا الكافر المسلم» (١)، مع أن أئمه أهل البيت عليهم السلام و منهم على بن الحسين عليهما السلام كانوا يروون و يفتون على خلاف ذلك فقد عرف أن آل محمد متفردون على ذلك الرأى.

و ثالثاً: أن الدارمى نقل الحديث عن على بن الحسين عن أسامه بحذف عمرو بن عثمان من السند. (٢)

و قد نقل المرتضى فى «الانتصار» أن الزهرى نقله عن عمرو بن عثمان و لم يذكر على بن الحسين، فالاختلاف فى السند يوجب الطعن فى الروايه. (٣)

و رابعاً: أن أحمد بن حنبل ينقل عن مالك، عن الزهرى، عن على بن الحسين عليهما السلام عن عمرو بن عثمان، عن أسامه بن زيد عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم «لا يرث المسلم الكافر» (٤) من دون أن يرويه عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم، مباشره و هذا أيضاً اختلاف و اضطراب فى الروايه، يحط من الاعتماد عليها.

٣. حديث عامر الشعبي

عن عامر الشعبي ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و أبا بكر و عمر قالوا: لا يتوارث أهل دينين.

ص: ٣٣٧

١-١. مسند أحمد: ٥/٢٠٨. [١]

٢-٢. سنن الدارمى: ٢/٣٧٠.

٣-٣. نقله المرتضى فى الانتصار، ص ٥٩٠.

٤-٤. مسند أحمد: ٥/٢٠٨. [٢]

و لكن الروايه مرسله، لأنّ الشعبي (١) ولد بالكوفه سنه ١٩هـ و قيل: سنه ٢١هـ، و رأى الإمام عليّاً و صلّى خلفه، فكيف ينقل عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم؟! و المعروف أنّ الشعبي كان من المواليين لبني أمّيه أعداء أهل البيت عليهم السلام، فكيف يمكن الاعتماد على روايته؟!

٤. الاستدلال بالأثار المرويّه عن الصحابه

و قد استدلّ بالروايات الموقوفه على الصحابه من دون أن تسند إلى النبي صلى الله عليه و آله و سلم و هي كثيره:

١. أخرج الدارمي عن عامر الشعبي، عن عمر قال: لا يتوارث أهل ملّتين. (٢)

٢. عن عامر أنّ المغيره بنت الحارث توفيت باليمن و هي يهوديه، فركب الأشعث بن قيس و كانت عمّته إلى عمر في ميراثها، فقال عمر:

ليس ذلك لك، يرثها أقرب الناس منها من أهل دينها، لا يتوارث ملّتان. (٣)

٣. عن ابن سيرين، قال عمر بن الخطاب: لا يتوارث ملّتان شتّى و لا يحجب من لا يرث. (٤)

يلاحظ على الاستدلال بهذه الآثار: أنّها موقوفات لم تسند إلى النبي صلى الله عليه و آله و سلم فهي حجّه على أصحابها على أنّ قوله: «لا يتوارث أهل ملّتين» أو قوله: «لا يتوارث ملّتان شتّى» لا يصلح دليلاً على عدم توريث المسلم من الكافر، لما عرفت من أنّه يهدف إلى نفى التوارث، و يكفي في صدقه عدم توريث الكافر من المسلم. نعم فهم الخليفه و اضرابه، نفى الإرث من كلّ جانب ففهمهم حجّه على

ص: ٣٣٨

١- (١). انظر موسوعه طبقات الفقهاء: ١/٤١٤، برقم ١٨١. [١]

٢- (٢). سنن الدارمي: ٣٧٠، ٢/٣٦٩؛ [٢] سنن البيهقي: ٢١٨/٦.

٣- (٣). سنن الدارمي: ٣٧٠، ٢/٣٦٩؛ [٣] سنن البيهقي: ٢١٨/٦.

٤- (٤). سنن الدارمي: ٣٧٠، ٢/٣٦٩؛ [٤] سنن البيهقي: ٢١٨/٦.

أنفسهم دون غيرهم.

و لذلك يمكن أن يقال: إنَّ الحرمان من كلا الطرفين كان سنَّة للخليفة لمصلحه وآها، و ليس ذلك ببعيد، فإنَّ له نظيراً غير هذا المورد.

أخرج مالك في موطنه عن الثقة عنده أنَّه سمع سعيد بن المسيب يقول: أبي عمر بن الخطاب أن يورث أحداً من الأعاجم، إلاً أحداً ولد في العرب. (١)

قال مالك: و إن جاءت امرأه حامل من أرض العدو و وضعت في أرض العرب، فهو ولدها يرثها إن ماتت و ترثه إن ماتت. (٢)

و بذلك يعلم أنَّ ما نسب إلى سعيد بن المسيب أنَّه قال: مضت السنَّة أن لا يرث المسلم الكافر. (٣) فلعلَّ مراده من السنَّة هو سنَّة الخلفاء لا سنَّة الرسول، و إلاً لنسبها إليه صلى الله عليه و آله و سلم.

و أمَّا ما رواه البيهقي في سننه عن مالك، عن يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيب أنَّ عمر بن الخطاب قال: لا نرث أهل الملل و لا يرثونا. (٤)

فهو مخدوش، لأنَّ المعروف أنَّ سعيد بن المسيب ممَّن يقول بالإرث، و قد نقله عنه غير واحد من الفقهاء.

و في الحاوي: و حكى عن معاذ بن جبل و معاوية أنَّ المسلم يرث الكافر و لا يرث الكافر المسلم، و به قال محمد بن الحنفية و سعيد بن المسيب و مسروق و النخعي و الشعبي و إسحاق بن راهويه. (٥)

و نقله أيضاً النووي في شرح صحيح مسلم. (٦)

ص: ٣٣٩

١-١. الموطأ: ٢/٥٢٠، برقم ١٤. [١]

٢-٢. الموطأ: ٢/٥٢٠، برقم ١٤. [٢]

٣-٣. نقله المرتضى في الانتصار: ٥٨٩.

٤-٤. سنن البيهقي: ٦/٢١٩.

٥-٥. الحاوي: ٨/٧٨.

٦-٦. شرح صحيح مسلم: ١١/٥٢.

إلى هنا تمت دراسته أدلّه المانعين، و هي على أقسام:

١. غير تامّه دلالة، أعنى: ما يركز على نفى التوارث بين المسألتين الذى يصدق بنفى الإرث من جانب الكافر فقط.

٢. تامّه سنداً و دلالة، مثلما أخرجه البخارى، لكنّه خبر واحد لا يقاوم الكتاب.

٣. غير تامّه سنداً كروايه عمرو بن شعيب، و قد عرفت ضعفها.

٤. آثار موقوفه ليست حجّه إلا على أصحابها.

بقى للمانعين دليل آخر و حاصله: أنّ الإرث من آثار الولاية، و لا ولاية بين الكافر و المسلم.

٥. انقطاع الولاية بين الكافر و المسلم

استدلّ القائل بنفى التورث مطلقاً بوجه آخر و هو أنّه سبحانه قال: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» فَإِنَّ الْآيَةَ بصدد بيان نفى الولاية من الكفار و المسلمين، فإن كان المراد به الإرث فهو إشارة إلى أنّه لا يرث المسلم الكافر، و إن كان المراد به مطلق الولاية ففي الإرث الولاية لأحدهما على الآخر. (١)

و قال ابن حجر: إنّ التوارث يتعلّق بالولاية، و لا ولاية بين المسلم و الكافر، لقوله تعالى: «لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ». (٢)

ص: ٣٤٠

١- (١). المبسوط للسرخسى: ٣٠/٣٠.

٢- (٢). فتح البارى: ٥٠/١٢.

أولاً: بأن الإرث من آثار الولايه في العتق و ضمان الجريره، فميراث المعتق للمعتق لأجل الولاء، وهكذا الأمر في ضمان الجريره.

و أما الوراثه في غير هذين الموردين فلم يعلم أنه من آثار الولايه، بل من آثار النسب و السبب.

و الذى يدل على ذلك ان التوارث أمر عقلاى لا يختص بأصحاب الشرائع، بل يعم قاطبه البشر، و الملاك عند الجميع هو العلقه التكوينيّه بين أصحاب النسب أو الاعتباريه فى السبب و وجود الولايه بين الوالد و الولد أو غيرهما و إن كان أمراً ثابتاً مع العلقه التكوينيّه، لكن ليس كل مقرون بها يكون موضوعاً للوراثه.

و الذى يوضح ذلك ان الفقهاء يذكرون عند بيان أسباب الإرث، السبب و النسب مقابل الولاء. أسباب ميراث الورى ثلاثه

و ثانياً: أن كون الولايه هى السبب للميراث يخالف ما عليه الحنفيه و من تبعهم من أن المسلم، يرث المرتد مع انقطاع الولايه بين المسلم و المرتد.

قال النووى فى شرح المذهب: قال أبو حنيفه و الثورى: ما اكتسبه قبل الرده و رث عنه، و ما اكتسب بعد الرده يكون فيها. (1)

و قال النووى فى شرح صحيح مسلم: أما المسلم فلا يرث المرتد عند

ص: ٣٤١

الشافعي و مالك و ربيعه و ابن أبي ليلى و غيرهم، بل يكون ماله فيئاً للمسلمين.

و قال أبو حنيفة و الكوفيون و الأوزاعي و إسحاق: يرثه ورثته من المسلمين، و روى ذلك عن علي و ابن مسعود و جماعه من السلف. (١)

و قال في الشرح الكبير عن أحمد ما يدلّ على أنّ ميراث المرتد لورثته من المسلمين، يروى ذلك عن أبي بكر الصديق و علي و ابن مسعود (رض)، و به قال سعيد بن المسيب و جابر بن زيد و الحسن و عمر بن عبد العزيز و عطاء و الشعبي و الحكم و الأوزاعي و الثوري و ابن شبرمه و أهل العراق و إسحاق. (٢)

و من غريب القول: إنّ المسلم لا يرث الكافر و لكن الكافر يرث عتيقه المسلم، و هو منقول عن أحمد كما في الموسوعة الفقهية. (٣)

و نكتفي بهذا المقدار من البحث، و لعلّ فيه غنى و كفايه لمن ألقى السمع و هو شهيد، و أمّا الكلام في الفروع الأخرى، أعني:

١. حجب المسلم الكافر.

٢. إذا أسلم الكافر قبل القسمه و بعدها.

٣. اشتراط عدم حجب المسلم الكافر في عقد الذمّه.

فنجيل الكلام فيها إلى مجال آخر، فإنّ هذه الفروع اختلفت فيها كلمه الفريقين بخلاف الفرع الأوّل، فجماهير أهل السنّه على المنع و الإماميه على الجواز، و قد دام هذا الخلاف إلى يومنا هذا، و لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً.

ص: ٣٤٢

١-١. شرح النووي لصحيح مسلم: ٥٢/١١.

٢-٢. المغنى: ١٦٧/٧.

٣-٣. الموسوعة الفقهية: ٢٥/٣، ماده إرث نقله عن العذب الفاضل: ٣١/١.

لم يكن علم الأصول بمحتواه أمراً مغفولاً عنه عند الشيعة الإمامية، فقد أملى الإمامان الباقر و الصادق عليهما السلام على أصحابهما قواعد كليه في الاستنباط و رتبها بعض الأصحاب على ترتيب مباحث أصول الفقه، نظير:

١. «الفصول المهمة في أصول الأئمة» للشيخ الحر العاملي (المتوفى عام ١١٠٤هـ).

٢. «الأصول الأصلية» للسيد عبد الله شبر (المتوفى ١٢٤٢هـ).

٣. «أصول آل الرسول» للسيد الشريف هاشم الخوانساري (المتوفى عام ١٣١٨هـ).

ثم إن أصحاب الأئمة عليهم السلام لمسوا ضروره تدوين أصول الفقه، فألّفوا في ذلك رسائل مختصره نظير:

١. «اختلاف الحديث و مسائله» ليونس بن عبد الرحمن (المتوفى عام ٢٠٨هـ).

٢. كتاب «الخصوص و العموم»، و «الأسماء و الأحكام»، و «إبطال القياس»،

ص: ٣٤٣

(١ - ١). إلماعه عابره بتاريخ علم الأصول و قد بسطنا الكلام فيه في مقدمه الجزء الأول من كتاب «الوسيط في أصول الفقه». [١]

لشيخ المتكلمين إسماعيل بن علي النوبختي (المتوفى عام ٣١١هـ).

٣. «خبر الواحد و العمل به» لحسن بن موسى النوبختي ابن أخت إسماعيل بن علي النوبختي.

لم تكن هذه الكتب جامعه لعامة المسائل الأصولية و إنما اقتصرت على بعض المواضيع الأساسية، و لما وصلت النوبه إلى شيخ الأئمة محمد بن محمد بن النعمان المشهور بالمفيد (٣٣٦-٤١٣هـ) ألف رساله «التذكرة بأصول الفقه» (١)، ثم تبعه تلميذه البارع السيد الشريف المرتضى (٣٥٥-٤٣٦) فألف كتابه الكبير «الذريعة» و فرغ منه سنة ٤٠٠ أو ٤٣٠هـ.

ثم أعقبه تلميذه الفقيه الشيخ سلار الديلمي (المتوفى م ٤٤٨هـ) فألف كتاب «التقريب في أصول الفقه»، كما تلاه الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠) فألف كتابه «العدة في أصول الفقه» و قد طبع غير مره.

فهذه الكتب هي النواه الأولى لتقرير أصول الفقه في القرون اللاحقه، و قد ألفت عامه تلك الكتب في القرن الخامس، غير ما ألفه المفيد، فإنه من المحتمل أنه ألفه في مختتم القرن الرابع.

قام الفقيه البارع في القرن السادس المعروف بابن زهره الحلبي (٥١١-٥٨٥) بتأليف كتاب أسماه «غنيه النزوع إلى علمي الأصول و الفروع» فخص الجزء الأول منها بالأصولين.

و تلاه سديد الدين الشيخ محمود الحمصي (الذي كان حياً عام ٥٨١هـ فتألف «المصادر في أصول الفقه» و هو من أقطاب الكلام و الأصول في القرن السادس.

ص: ٣٤٤

١- ١). و قد طبعت ضمن مصنفاته التي طبعها المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الألفية على وفاه المفيد، انظر الجزء: ٥/٩ و لخصها الكراجكي في كتابه كنز الفوائد.

كما أُلّف-فى القرن السابع-نجم الدين المعروف بالمحقّق الحلى (٦٠٢-٦٧٦هـ) كتاب «المعارج فى أصول الفقه»، و تلاه كتاب آخر باسم «نهج الوصول إلى علم الأصول» و قد طبع الأوّل دون الثانى.

و قام بعده ابن أخته، العلامه على الإطلاق الحسن بن يوسف (٦٤٨-٧٢٦هـ) بتأليف كتب بين الإيجاز و الإسهاب فألّف «مبادئ الوصول إلى علم الأصول» و قد طبع فى ذيل المعارج للمحقّق و هو فى غايه الإيجاز، و أردفه ب «تهذيب الوصول إلى علم الأصول» و هو أبسط من الأوّل، كما أُلّف «نهايه الوصول إلى علم الأصول» و هى موسوعه أصوليه فى عصره لم ير النور إلى يومنا هذا.

و قد تتابع التأليف بين علماء الشيعة الإماميه فى أصول الفقه من القرن السابع إلى القرن العاشر غير أنّه لم يستمر على هذا المنوال، بل أصيب فى أوائل القرن الحادى عشر بنكسه لأجل ظهور الحركة الأخباريه على يد الشيخ محمد أمين الاسترآبادى (المتوفى عام ١٠٣٣هـ) حيث شنّ حمله شعواء على الأصول و الأصوليين و زيف مسلك الاجتهاد المبنى على القواعد الأصوليه، و قد أوجدت الحركة الأخباريه فجوه شاسعه فى مواقف علماء الإماميه، فمن مندّد بالأخباريه إلى مؤيد لها، و دام ذلك النزاع قرابه قرنين إلى أن ظهر المحقّق البهبهانى (١١١٨-١٢٠٦هـ) و استطاع بردوده القاطعه و براهينه الساطعه أن يشيد للأصول أركاناً جديده و يجمع الجميع على صراط واحد، فهو يعد من مجدّدى الاجتهاد و الأصول فى أواخر القرن الثانى عشر و أوائل القرن الثالث عشر.

ثمّ إنّّه قدّس سرّه ربه جيلاً كبيراً أغنوا المباحث الأصوليه بأفكارهم النيره، منهم:

١. الشيخ الأكبر جعفر كاشف الغطاء (١١٥٦-١٢٢٨) مؤلف «كشف

الغطاء». فقد طرح في مقدمته المسائل الأصولية و أبدى فيها آراءه.

٢. المحقق أبو القاسم القمي (١١١٥ - ١٢٣١هـ) مؤلف «قوانين الأصول».

٣. السيد علي الطباطبائي (١١٦١ - ١٢٣١هـ).

ثم جاء دور الجيل الثاني من تلاميذ تلاميذ المحقق البهبهاني، منهم:

١. الشيخ محمد تقى الاصفهاني (المتوفى عام ١٢٤٨هـ) صاحب «الحاشية على المعالم».

٢. شقيقه الشيخ محمد حسن بن عبد الرحيم الاصفهاني (المتوفى عام ١٢٦١هـ) صاحب كتاب «الفصول في علم الأصول».

و قد بلغ ذلك العلم في عصر المحقق الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١) ذروه السنام، فقد صارت مصنفاته في الفقه و أصوله محور الدراسه و تداول العلماء ابتكاراته و أفكاره بالبحث و النقاش.

ثم جاء دور تلاميذ الشيخ الأنصاري الذين نشروا أفكاره بعد ان استوعبوها و زادوا عليها ما جادت به أذهانهم من ابتكارات نشير إلى أسماء بعضهم:

١. السيد المجدد الشيرازي (١٢٢٤ - ١٣١٢هـ).

٢. المحقق الكبير الشيخ محمد كاظم الخراساني (١٢٥٥ - ١٣٢٩هـ) مؤلف كفايه الأصول.

٣. المحقق البارع الميرزا حسين النائيني (١٢٧٤ - ١٣٥٥هـ) و قد نشر تلاميذه أفكاره و آراؤه.

٤. الشيخ المحقق ضياء الدين العراقي (١٢٧٨ - ١٣٦١هـ) صاحب كتاب «المقالات في علم الأصول».

٥. الشيخ المحقق محمد حسين الاصفهاني (١٢٩٦ - ١٣٦١هـ) مصنف

كتاب «نهاية الدراية في التعليقه على الكفايه».

٦. الشيخ عبد الكريم الحائري (١٢٧٤-١٣٥٥هـ) مؤسس الحوزه العلميه في مدينه قم المقدسه و مؤلف كتاب «درر الفوائد».

٧. السيد المحقق حسين البروجردى (١٢٩٢-١٣٨٠هـ). صاحب التعليقه على الكفايه.

٨. أستاذنا الجليل الفقيه والأصولى البارع السيد محمد الحجة الكوهكمري (١٣٠١ - ١٣٧٢هـ) و دُون دروسه تلميذه المحقق: الحاج آقا على الصافى دامت بركاتة و قد طبع و انتشر.

٩. المحقق الكبير السيد أبو القاسم الخوئي (١٣١٧-١٤١١هـ). فقد دونت أفكاره عبر تلاميذه، و يعد صاحب مدرسه أصوليه متميزه.

أخيرهم لا- آخرهم أستاذنا الكبير المحقق الإمام السيد روح الله الموسوي الخميني (١٣٢٠ - ١٤٠٩هـ) فقد ساهم في تطوير الأصول مساهمه فعاله، و قد قمنا بتدوين آرائه و أفكاره فيه نشرت باسم «تهذيب الأصول» كما أنه قدس سره برز من قلمه الشريف كتاب «مناهج الوصول إلى علم الأصول».

هذه إشاره عابره إلى تاريخ علم الأصول، و أرفع آيات الاعتذار إلى المشايخ الذين لعبوا دوراً فعالاً في تصعيد نشاط الحركه الأصوليه لكن ضيق المجال عاق عن الإشاره إلى أسمائهم و آثارهم.

و قد استغنى بعض الفقهاء عن الخوض في المسائل الأصوليه على نحو الاستقلال من خلال إدراج أمهات المسائل في طيات كتبهم الفقيهيه، كما هو الحال عند ابن زهره (٥١١ - ٥٨٥هـ) في «الغنيه»، و الشيخ يوسف البحراني (المتوفى عام ١١٨٦هـ) في «الحدائق»، و الشيخ كاشف الغطاء (المتوفى عام ١٢٢٨هـ) في «كشف الغطاء» و غيرهم قدس الله أسرارهم.

ص: ٣٤٧

الفصل الثالث: في الحديث

أشاره

١. الحجّه الغراء على شهاده الزهراء عليها السلام

٢. دراسه لسند زياره عاشوراء

ص: ٣٤٩

المقالة الأولى: لحجّه الغراء على شهادة الزهراء عليها السّلام

هبت رياح الفتن عُقبَ وفاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم على المسلمين و غُربلوا غربالاً شديداً حتّى تميز المؤمن الراسخ في عقيدته، عن المنافق الذي تستر بواجهه الإسلام، و صدق قوله سبحانه:

«وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَ سَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ». ١

وقد أسفرت هذه الفتن المحدقة بالمسلمين عن ظهور العُقد و الضغائن الكامنه حيال أهل بيت النبوه عليهم السلام الذين أذهب الله عنهم الرّجس و طهّهم تطهيراً و في طليعتهم الإمام على بن أبى طالب عليه السلام المنصوص على خلافته في غير موضع من المواضع. (١)

ص: ٣٥١

١-٢). منها: يوم الدار بعد نزول قوله سبحانه: «وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (الشعراء: ٢١٤). و منها: يوم مغادرته المدينة صوب تبوك فقال لعلى: «أما ترضى أن تكون منى بمنزله هارون من موسى إلا أنه لا نبيّ بعدى». و منها يوم الغدير الذي أبلغ فيه المسلمين برمتهم إمامه على و خلافته بعد رحيله في محتشد عظيم لا ينكر. فراجع في تفاصيله إلى الكتب المؤلفة في هذا الموضوع.

فقد كان اللازم على المسلمين التمسك باهداب وصيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في تعيين أمير المؤمنين خليفه عليهم بعد رحيله، والاستظلال تحت رايته، والاحتراز عن الخلافات التي كانت تهدد كيان الدوله الإسلاميه الفتيه التي لا تزال بعد مهدده بأخطار جسيمه على الصعيد الداخلى و الخارجى.

أمّا الداخلى فحزب النفاق الذى كان ينشر بذور العداة و الشحناة فى صفوف المسلمين بغيه نيل مآربه و هى الإطاحه بالدوله الإسلاميه و القضاء على زعيمها النبي صلى الله عليه وآله وسلم، و كان يترصد بالمسلمين الدوائر للانقضاض عليهم، و ما برح على هذا النحو حتى قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نحبه و اختاره الله لجواره.

و من غريب الأمر أن يمد أبو سفيان يده للإمام أمير المؤمنين على عليه السلام للبيعه— هو يجهز النبي صلى الله عليه وآله وسلم للدفن—قائلاً:

«و الله إننى لأرى عجاجه لا- يطفئها إلا- دم، يا آل عبد مناف فيما أبو بكر من أموركم، أين المستضعفان أين الأذلاء: على و العباس، و قال: يا أبا حسن أبسط يدك حتى أبايعك».

فأبى على عليه و زجره و قال:

«إنك و الله ما أردت بهذا إلا الفتنة و أنك و الله طال ما بغيت الإسلام شراً لا حاجة لنا فى نصيحتك».^(١)

و كان على عليه السلام واقفاً على خبث سريرته و سوء باطنه، و أنه و أتباعه من المنافقين بصدد الانقضاض على الإسلام و القضاء عليه لو سُنحت لهم الفرص.

إنّ حزب النفاق الذى أعرب سبحانه عن مدى خطورتهم على الإسلام من خلال كثره الآيات الوارده التي تفضح خططهم، و ما زالوا بوفره فى المدينة و حولها

ص: ٣٥٢

١- (١). تاريخ الطبرى: ٢/٤٤٩، [١] حوادث سنه ٥١١هـ.

هذا هو الخطر الداخلي و أما الخارجي فقد كان خطر الروم يهدد كيان الإسلام، و كانت تربطه بحزب النفاق روابط وثيقه، و لم يكن هجومه على المدينة أمراً بعيداً عن الأذهان و لم يغب عن بال النبي صلى الله عليه و آله و سلم خطرهم حتى على فراش الموت فكان يوصى أصحابه بالانضواء تحت لواء أسامه بن زيد بغيه المسير إلى ثغورهم، و كان يُلخ عليهم بالذهاب كلما أفاق من مرضه و يلعن من تخلف عنه و يقول:

«جهّزوا جيش أسامه لعن الله من تخلف عنه». (١)

و ثمه عامل ثالث كان محطاً إثارة قلق لكل من ينبض قلبه للإسلام، و هو طروء روح العصيان على القبائل المجاوره للمدينة حيث كانوا على عتبه الارتداد من أجل التخلف عن أداء الزكاه و دفع الضرائب للحكومه المركزيه.

هذه العوامل الثلاثه التي تكفي واحده منها في إثارة القلق و الاضطراب صارت سبباً لغضب الإمام على عليه السلام عن حقه و سكوته أمام المؤامرات التي حيكت في السقيفه، فلو كان الإمام مصراً على تسنم منصبه الخلافه و خوض غمار الحرب من أجل الوصول إلى هدفه، فليس من البعيد أن تتاح الفرصه للمنافقين للتصيد بالماء العكر، و بالتالي هجوم الروم على المدينة و محو الإسلام، و قد نوه الإمام بهذه الأمور العصبيه الداعيه إلى السكوت في بعض خطبه، و قال:

«فو الله ما كان يُلقى في روعي، و لا يخطر ببالي، أنّ العرب تزعج هذا الأمر من بعده صلى الله عليه و آله و سلم عن أهل بيته، و لا أنّهم مُنحوه عنى ممّا بعده! فما راعنى إلاّ انثيال الناس على فلان يبايعونه، فأمسكت يدي حتى رأيت راجعه الناس قد رجعت عن الإسلام، يدعون

ص: ٣٥٣

إلى محق دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم فخشيت إن لم أنصر الإسلام و أهله ان أرى فيه ثلماً أو هدماً، تكون المصيبة به على أعظم من فوت ولايتكم التي إنما هي متاع أيام قلائل يزول منها ما كان، كما يزول السراب، أو كما يتقشع السحاب، فنهضت في تلك الأحداث حتى زاح الباطل وزهق، واطمأن الدين و تنهته». (١)

إنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان ينظر بنور الله و قد تتبأ في بعض كلامه بالأخطار التي كانت تحدث على عليه السلام و أهل بيته بعد رحيله.

أخرج الحاكم في مستدركه أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لعلي عليه السلام: أما أنت ستلقى بعدى جهداً، قال على عليه السلام: في سلامه من ديني؟ قال: في سلامه من دينك. (٢)

و أخرج المحب الطبري أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لعلي عليه السلام: «ضغائن في صدور أقوام لا يبدونها إلا من بعدى». (٣)

و في كلام آخر للنبي صلى الله عليه وآله وسلم:

«يا علي أنك ستبلى بعدى فلا تقاتلن». (٤)

و هذه الروايات تعرب عن أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان عالماً بتضافر الأئمة على هضم حقوق الإمام عليه السلام و لذلك أوصاه بالصبر و المثابرة دون أن يتعرض للقوم بعنف.

السقيفة و الحوادث التي رافقتها

إشاره

ابتدرت الأنصار إلى عقد مؤتمر السقيفة للتباحث فيمن يلي أمر الحكومه بعد رحيل النبي صلى الله عليه وآله وسلم و كان على رأسهم سعد بن عباده و عشيرته.

ص: ٣٥٤

١-١. نهج البلاغه، من كتاب له عليه السلام إلى أهل مصر، برقم ٦٢. [١]

٢-٢. مستدرك الحاكم: ١٣٠/٣ و صححه الذهبي أيضاً.

٣-٣. محب الدين الطبري: الرياض النضرة: ٢١٠/٢. [٢]

٤-٤. كثر الدقائق: للمناوي: ١٨٨.

و لكن ثمه سؤال يطرح نفسه و هو ما هي الدواعي التي حدت بهم إلى عقد السقيفه في وقت مبكر؟

و للإجابة عنه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ ثمه مخاوف كانت تساور الأنصار حيال المهاجرين، ذلك أنّهم قتلوا جمّاً غفيراً من أرحام المهاجرين في معارك بدر و أحد، و كانوا يخافون من اعتلاء المهاجرين منصّة الحكم، و ممارستهم الظلم و الاضطهاد في حقّهم انتقاماً لما بدر منهم. فهذه المخاوف حدت بهم إلى عقد مؤتمر بغية تعيين الخليفة من بينهم ليكون لهم الشوكة و المنعه من الحوادث المريره التي ربما يُتعرضون لها على يد المهاجرين.

فاجتمعت قبائل الأوس و الخزرج في سقيفه بنى ساعده، و قام سعد بن عباده رئيس الخزرج ينشد فضائل الأنصار و يقول:

يا معشر الأنصار لكم سابقه في الدين و فضيله في الإسلام ليست لقبيله من العرب أنّ محمّداً صلى الله عليه و آله و سلم لبث بضعه عشر سنه في قومه يدعوهم إلى عباده الرحمن و خلع الأنداد و الأوثان، فما آمن به من قومه إلاّ رجال قليل و ما كان يقدرّون على أن يمنعوا رسول الله و لا أن يُعزّوا دينه و لا أن يدفعوا عن أنفسهم ضيماً و عمّوا به، حتّى إذا أراد بكم الفضيله ساق إليكم الكرامه و خصّ بكم بالنعمة، فرزقكم الله الإيمان به و برسوله، و المنع له و لأصحابه و الإعزاز له و لدينه و الجهاد لأعدائه، فكنتم أشدّ الناس على عدّوه منكم و أثقله على عدّوه من غيركم، حتّى استقامت العرب لأمر الله طوعاً و كرهاً، و أعطى البعيد المقاد صاغراً داخراً حتّى اتخّن الله عزّ و جلّ رسوله بكم الأرض و دانت بأسيافكم له العرب و توقّاه الله و هو عنكم

راضٍ و بكم قرير عين، استبدوا بهذا الأمر دون الناس. (١)

كان سعد بن عباده يخطب في سقيفه بنى ساعده و المهاجرون كلهم حيارى يتشاورون في تعيين مثنوى النبي صلى الله عليه و آله و سلم و كيفية تجهيزه و تغسيله و الصلاة عليه، فإذا بنفرين أحدهما معن بن عدى، و الآخر عويم بن ساعده يتكلمان مع أبى بكر و يهمسان في أذنه بأنّ الأنصار اجتمعوا في سقيفه بين ساعده لتعيين الخليفة، فعندئذٍ اعتزل أبو بكر و عمر و أبو عبيده عن جماعه المهاجرين دون أن ينسوا بنت شفه و يخبروهم عن مقصدهم و مآربهم حتى جاءوا سقيفه بنى ساعده و سعد على بساط متكناً على وساده و هو يخطب، فأراد عمر أن يتكلم، فنهاه أبو بكر و تكلم و قال:

نحن المهاجرون أول الناس إسلاماً و أكرمهم أحساباً و أوسطهم داراً و أحسنهم وجوهاً و أمسهم برسول الله رحماً، و أنتم إخواننا في الإسلام و شركاؤنا في الدين نصرتم فواسيتم فجزاكم الله خيراً، فنحن الأمراء و أنتم الوزراء. (٢)

و مع أنّ سعد بن عباده و أبى بكر قد خطبا و ذكر كل مالهم من فضل و كرامه، و لكن يقع السؤال أنه لما ذا تم الاقتراع و خرجت القرعه باسم أبى بكر؟!

و الجواب أنّ بشير بن سعد ابن عم سعد بن عباده قد حسد ابن عمه و رأى أنه على قاب قوسين أو أدنى من الخلافة و الرئاسة ألقى خطاباً لصالح قريش و طلب من الأنصار التخلّى عن دعواهم في الخلافة، فقال:

يا معشر الأنصار انا و الله لئن كنّا أولى فضيله في جهاد المشركين و سابقه في هذا الدين ما أردنا به إلا رضا ربنا و طاعه
نبيّنا... إلى

ص: ٣٥٦

١- ١). تاريخ الطبرى: ٢/٤٥٥- ٤٥٦. [١]

٢- ٢). العقد الفريد: ٤/٨٦. [٢]

أن قال: ألا إن محمداً من قريش وقومه أحقّ به وأولى، وأيم الله لا يرانى الله أنزعهم هذا الأمر أبداً فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم.

ثم قام فبايع أبا بكر:

ولقد تنبأ الحباب بن منذر لما دعاه إلى هذه البيعة، فخاطبه وقال: «يا بشير بن سعد عقت عفاقي ما أحوجك إلى ما صنعت، أنفست على ابن عمك الإماره». (١)

ثم رأت الأوس ما صنع بشير بن سعد، وما تدعوا إليه قريش وما تطلب الخزرج من تأمير سعد بن عباد، قال بعضهم لبعض: والله لئن وليتها الخزرج عليكم مره لا زالت لهم عليكم بذلك الفضيله، فقام رئيسهم أسيد بن حضير فبايع أبا بكر، وصار ذلك سبباً لبيعه عشيرته واحداً تلو الآخر، فأنكر على سعد بن عباد و على الخزرج ما كانوا أجمعوا له من أمرهم.

وقد اكتفى أبو بكر ببيعه الأوس فخرجوا من السقيفه قاصدين المسجد يأخذون البيعه من كل من رأوه فى الطريق إلى أن وصلوا إلى المسجد. (٢)

دع ما وقع فى السقيفه من صخب و هياج و ضرب و شتم، فإنّ الحديث ذو شجون.

وقد أخذت البيعه طوعاً و كرهاً و على عليه السلام و أهل بيته يجهزون النبى صلى الله عليه و آله و سلم و يا ليت الخليفه و أتباعه اكنفوا بما وقع و لكنهم حاولوا أخذ البيعه من على و أهل بيته بالقوه و العنف و التهديد، و ذلك عند ما اجتمع رجال من بنى هاشم فى بيت على معترضين على هذا النوع من البيعه.

ص: ٣٥٧

١-١. تاريخ الطبرى: ٢/٤٥٧-٤٥٨. [١]

٢-٢. انظر تاريخ الطبرى: ٢/٤٥٩.

و هناك ظهرت حوادث مريه للغايه، و قد سكت قسم من المؤرخين عن سردها خوفاً و رهبه أو ترلفاً و طمعاً.

و هناك من أخذته الحميه فى الدين فسجلوا تلك الوقائع بنحو موجز، و هم على قسمين:

أ. من اقتصر على ما دار بين على و البيت الهاشمى مع عمر من مناشدات و احتجاجات و تهديدات.

ب. من أزاح الستار عما قام به عمر بن الخطاب من أخذ البيعه بالعنف حتى انتهى الأمر إلى إحراق الباب و كسره و ما تلاه من حوادث.

فها نحن نذكر كلمات كلا الفريقين ليعلم أنّ حديث الباب و شهادته بنت المصطفى من جزاء تلك القلاقل ليست أسطوره تاريخيه و إنما هى حقيقه تاريخيه.

قد قرأت فى هذه الأيام مقالاً لبعض الكتاب الجدد، نقل فيه شيئاً من فضائل الزهراء عليها السّلام ليكون ذريعه لما يريد إثباته و هو أنّ شهادته الزهراء عليها السّلام أسطوره تاريخيه لا نصيب لها من الحقيقه، و من أمعن فى المقال يقف على أنّ الكاتب لا خبره له فى التاريخ، و قد جرّه رأيه المسبق إلى إنكار الحقيقه الساطعه، و لأجل ذلك ارتأينا أن نضع امام القارئ مصادر متقنه تُثبت شهادتها و هتك حرمتها.

و يدور بحثنا حول محاور ثلاثه:

ص: ٣٥٨

الأول: عصمه الزهراء عليها السّلام فى لسان النّبى.

الثانى: المكانه الرفيعه لبيت الزهراء عليها السّلام فى القرآن و السنّه.

الثالث: الحوادث المريره التى جرت عليها عقب وفاه أبيها الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم.

الأول: عصمه الزهراء عليها السّلام فى لسان النّبى صلى الله عليه و آله و سلم

حظيت الزهراء عليها السّلام بمقام رفيع عند الرسول صلى الله عليه و آله و سلم، حتّى قال صلى الله عليه و آله و سلم فى حقّها:

«فاطمه بضعه منّى فمن أغضبها فقد أغضبنى». (١)

إنّ إغضاب النّبى صلى الله عليه و آله و سلم يستعقب إيذاءه، و من آذاه فقد حكم عليه بالعذاب الأليم، قال سبحانه:

«وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ». ٢

و فى روايه أخرى، بين أنّ غضب الزهراء عليها السّلام و رضاها يوجب غضب الله سبحانه و رضاه، فقال:

«يا فاطمه إنّ الله يغضب لغضبك و يرضى لرضاك». (٢)

فأيه مكانه شامخه للزهراء عليها السّلام حتّى صار غضبها و رضاها ملاكاً لغضبه سبحانه و رضاه، و هذا إن دلّ على شىء فإنّما يدلّ على عصمتها، فهو سبحانه بما أنّه عادل و حكيم لا يغضب إلاّ على الكافر و العاصى، و لا يرضى إلاّ على المؤمن و المطيع.

ص: ٣٥٩

١ - ١). فتح البارى فى شرح صحيح البخارى: ٨٤/٧، و أيضاً صحيح البخارى: ٤٩١/٦، باب علامات النبوه، و البخارى: ١١٠/٨، باب المغازى.

٢ - ٣). مستدرک الحاکم: ١٥٤/٣؛ مجمع الزوائد: ٢٠٣/٩، و قد استدرک الحاکم فى كتابه الأحاديث الصحيحه حسب شروط البخارى و مسلم و لكن لم يخرجاه. و على ذلك فهذا الحديث صحيح عند الشيخين و هو متفق عليه.

و فى ظل تلك الكرامه أصبحت فى لسان النبى صلى الله عليه و آله و سلم سيده نساء العالمين، فقال صلى الله عليه و آله و سلم:

«يا فاطمه أ لا ترضين أن تكونى سيده نساء العالمين، و سيده نساء المؤمنين، و سيده نساء هذه الأمة». (١)

و على الرغم من أن الزهراء عليها السّلام معصومه لا تعصى و لا تذنّب، و لكنّها ليست بنبيّه، إذ لا ملازمه بين العصمه و النبوه، و هذه هى مريم البتول العذراء فهى معصومه بنصّ الكتاب الحكيم لكنّها ليست بنبيّه.

أما أنّها معصومه، فلقلوله سبحانه فى حقّها:

«وَ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ». ٢

فإنّ الإخبار عن تطهير مريم بعد اصطفاؤها دليل على تطهيرها من الذنوب و مخالفه شريعته زمانها.

و أمّا أنّها ليست بنبيّه فأمر واضح لا يحتاج إلى بيان. فلتكن بنت خاتم الرسل سيده نساء العالمين، كمريم البتول معصومه غير نبيّه.

و لنقتصر فى بيان فضائل الزهراء عليها السّلام بهذا القدر اليسير، فإنّ استيفاء البحث فيها بحاجه إلى تصنيف مفرد.

ص: ٣٦٠

١- ١). المستدرک للحاكم: ١٥٦/٣.

الثانى:المكانه الرفيعه لبیت الزهراء عليها السلام فى القرآن و السنه

نزل قوله سبحانه: «فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ» ١ على قلب سيد المرسلين و هو صلى الله عليه و آله و سلم فى المسجد الشريف،فقام إليه رجل فقال:أى بيوت هذه يا رسول الله؟ قال:بيوت الأنبياء،فقام إليه أبو بكر،فقال:يا رسول الله:أ هذا البيت منها؟-مشيراً إلى بيت على و فاطمه عليهما السلام-قال:نعم،و من أفاضلها».

فقوله سبحا (١)نه: «فِي بُيُوتٍ» ظرف لما تقدمه من قوله «مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ...» ٣ فالنور الذى نوهت به الآية بما له من صفات،مصدر إشعاعه هذه البيوت التى أذن الله أن ترفع،فكيف لا يكون لها منزله و كرامه.

قال السيوطى:أخرج الترمذى و صححه،و ابن جرير و ابن المنذر و الحاكم و صححه،و ابن مردويه،و البيهقى فى سننه من طرق عن أم سلمه (رضى الله عنها) قالت:فى بيتى نزلت: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ» و فى البيت فاطمه،و على و الحسن،و الحسين عليهم السلام،فجلبهم رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم بكساء كان عليه،ثم قال:هؤلاء أهل بيتى فأذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهيراً.

و قال أيضاً:و أخرج ابن أبى شيبه و أحمد و الترمذى و حسنه،و ابن جرير و ابن المنذر و الطبرانى و الحاكم و صححه و ابن مردويه عن أنس:أن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم

ص:٣٦١

(١-٢). الدر المنثور:٣٠٣/٦، [١]تفسير سورة النور؛روح المعانى:١٧٤/١٨. [٢]

كان يمرّ بباب فاطمه عليها السّلام إذا خرج إلى صلاه الفجر، و يقول: «الصلاه يا أهل البيت الصلاه» **«إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً»** . (١)

فإذا كانت هذه منزله البيت و كرامته عند الله، فيعد اقتحامه و كشفه من أكبر الذنوب و أقبحها.

لكن لم تُراعَ وصيه النبي صلى الله عليه و آله و سلم في احترام هذا البيت و أهله،

الثالث الحوادث المريره التي جرت عليها عقب وفاه أبيها

و شهد حوادث مريره تعرض لها جمع من المؤرخين و المحدّثين ننقل نصّ أقوالهم حسب التسلسل الزمني.

ص: ٣٤٢

١- ١). الدر المنثور: ٤/٦٠٥، ط دار [١] الفكر، بيروت؛ المصنف: ٧/٥٢٧. [٢]

- ١.ابن أبى شيبه و المصنف
- ٢.البلاذرى و كتاب الأنساب
- ٣.ابن قتيبه و الإمام و السياسه
- ٤.الطبرى و تاريخه
- ٥.ابن عبد ربّه و العقد الفريد
- ٦.ابن عبد البر و الاستيعاب
- ٧.ابن أبى الحديد و شرح نهج البلاغه
- ٨.أبو الفداء و المختصر فى تاريخ البشر
- ٩.النويرى و نهايه الارب فى فنون الأدب
- ١٠.السيوطى و مسند فاطمه
- ١١.المتقى الهندى و كنز العمال
- ١٢.الدهلوى و إزاله الخفاء
- ١٣.محمد حافظ إبراهيم و القصيده العمريه
- ١٤.عمر رضا كحاله و أعلام النساء

أخرج عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي (المتوفى سنة ٢٣٥) في كتابه «المصنف» المطبوع، في الجزء الثاني في باب «ما جاء في خلافه أبي بكر و سيرته في الرده» أخرج، و قال: حدثنا محمد بن بشر، حدثنا عبيد الله بن عمر، حدثنا زيد بن أسلم، عن أبيه أسلم، أنه حين بويع لأبي بكر بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كان على و الزبير يدخلان على فاطمه بنت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فيشاورونها و يرتجعون في أمرهم، فلما بلغ ذلك عمر بن الخطاب خرج حتى دخل على فاطمه، فقال:

يا بنت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم! و الله ما من أحد أحب إلينا من أبيك، و ما من أحد أحب إلينا بعد أبيك منك، و أيم الله ما ذاك بماعى إن اجتمع هؤلاء النفر عندك، أن أمرتهم أن يحرق عليهم البيت، قال: فلما خرج عمر جاءوها، فقالت: تعلمون أن عمر قد جاءنى و قد حلف بالله لئن عدتم ليحرقن عليكم البيت، و أيم الله ليمضين لما حلف عليه، فانصرفوا راشدين، فروا رأيكم و لا ترجعوا إلى، فانصرفوا عنها فلم يرجعوا إليها حتى بايعوا لأبي بكر. (١)

إن الاحتجاج بهذا الحديث رهن و ثاقه المؤلف و رواته، فلنبدأ بدراسه

أما ابن أبي شيبة، فكفى في وثاقته ما ذكره الذهبي في «ميزان الاعتدال» حيث قال:

عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الحافظ الكبير، الحجة، أبو بكر. حدث عن أحمد بن حنبل، و البخارى، و أبى القاسم البغوى، و الناس و وثقه جماعه.

ثم قال: أبو بكر «يريد به أبو شيبة»، ممن قفز القنطره، و إليه المنتهى في الثقة، مات في أول سنة ٢٣٥. (١)

هذا حال المؤلف، و أما حال الرواه فلنبدأ بالأول فالأول:

محمد بن بشر

يعرفه ابن حجر العسقلانى، بقوله: محمد بن بشر بن الفرافسه بن المختار الحافظ العبدى، أبو عبد الله الكوفى.

وثقه ابن معين، و عرفه أبو داود بأنه أحفظ من كان بالكوفه، قال البخارى و ابن حبان في الثقات: مات سنة ٢٠٣.

ثم نقل توثيق الآخرين له. (٢)

عبيد الله بن عمر

يعرفه ابن حجر العسقلانى، بقوله: عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب العدوى، العمرى، المدنى، أبو عثمان أحد الفقهاء السبعة، و قد توفى عام ١٤٧هـ.

ص: ٣٦٦

١-١. ميزان الاعتدال: ٢/٤٩٠، رقم ٤٥٤٩.

٢-٢. تهذيب التهذيب: ٧٣/٩، [١] رقم الترجمة ٩٠.

قال عمرو بن علي: ذكرت ليحيى بن سعيد قول ابن مهدي: إنَّ مالكا أثبت من نافع عن عبيد الله، فغضب و قال: قال أبو حاتم عن أحمد:

عبيد الله أثبتهم و أحفظهم و أكثرهم روايه.

قال ابن معين: عبيد الله من الثقات.

و قال النسائي: ثقه، ثبت.

و قال أبو زرعه و أبو حاتم: ثقه.

إلى غير ذلك من كلمات الإطراء. (١)

زيد بن أسلم العدوي

عرفه ابن حجر العسقلاني، و قال: زيد بن أسلم العدوي، أبو أسامه، و يقال: أبو عبد الله المدني، الفقيه، مولى عمر، و ثقه أحمد و أبو زرعه و أبو حاتم و محمد بن سعد، و ابن خراش.

و قال يعقوب بن شيبة: ثقه، من أهل الفقه و العلم، و كان عالماً بتفسير القرآن، مات سنه ١٣٦. (٢)

أسلم العدوي

أسلم العدوي، مولاهم أبو خالد، و يقال أبو زيد، غير أنه حبشي، و قيل من سبى عين التمر، أدرك زمن النبي و روى عن أبي بكر، و مولا عمر، و عثمان و ابن عمر، و معاذ بن جبل، و أبي عبيده، و حفصه.

قال العجلي: مدني، ثقه، من كبار التابعين.

ص: ٣٦٧

١- ١). تهذيب التهذيب: ٣٨٧/٧- ٤٠، [١] رقم الترجمة ٧١.

٢- ٢). تهذيب التهذيب: ٣٩٦/٣، [٢] رقم الترجمة ٧٢٧.

و قال أبو زرعه: ثقّه.

و قال أبو عبيد: توفي سنه ثمانين.

و قال غيره: هو ابن مائه و أربعه عشره سنه. (١)

و قد اكتفينا فى ترجمه رجال السند بما نقله ابن حجر العسقلانى، و لم نذكر ما ذكره غيره فى حقهم روماً للاختصار.

فتبين من هذا البحث أنّ الروايه صحيحه، و الاسناد فى غايه الصحه.

٢. البلاذرى و «الأنساب»

إشاره

إنّ أحمد بن يحيى بن جابر البغدادى، الكاتب الكبير، صاحب التاريخ المعروف، نقل الحادثه الميريه فى كتابه و قال: فى ضمن بحث مفصل عن أمر السقيفه:

لما بايع الناس أبا بكر اعتذر على و الزبير، إلى أن قال: إنّ أبا بكر أرسل إلى على يريد البيعه، فلم يبايع، فجاء عمر و معه فتيله، فتلقته فاطمه على الباب، فقالت فاطمه: يا ابن الخطاب، أتراك محرّقاً علىّ بابى؟ قال: نعم، و ذلك أقوى فيما جاء به أبوك. (٢)

و الاستدلال بالروايه رهن و ثاقه المؤلف و من روى عنهم، فنقول:

أمّا المؤلف فقد وصفه الذهبى فى كتاب «تذكره الحفاظ» ناقلاً عن الحاكم بقوله: كان واحد عصره فى الحفظ و كان أبو على الحافظ. و مشايخنا يحضرون مجلس وعظه يفرحون بما يذكره على رءوس الملائم الأسانيد، و لم أرهم قط غمزوه فى اسناد

ص: ٣٤٨

١- ١. تهذيب التهذيب: ٢٦٦/١، رقم الترجمة ٥٠١.

٢- ٢. أنساب الاشراف: ٥٨٦/١، طبع دار [١] المعارف بالقاهره.

إلى آخر ما ذكره. (١)

و قال أيضاً فى سير أعلام النبلاء: العلامة، الأديب، المصنف، أبو بكر، أحمد بن يحيى بن جابر البغدادي، البلاذري، الكاتب، صاحب «التاريخ الكبير». (٢)

و قال ابن كثير فى كتاب «البدايه و النهايه» نقلاً عن ابن عساكر: كان أديباً، ظهرت له كتب جيداً. (٣)
هذا هو حال المؤلف، و أما حال الرواه الوارده أسماؤهم فى السند، فإليك ترجمتهم:

المدائنى

و هو على بن محمد أبو الحسن المدائنى الأخبارى، صاحب التصانيف، روى عنه الزبير بن بكار، و أحمد بن زهير، و الحارث بن أبى أسامه، و نقل الذهبى عن يحيى أنه قال: المدائنى ثقة، ثقة، ثقة، توفى عام ٢٩٣. (٤)

مسلمه بن محارب

مسلمه بن محارب الزيادى عن أبيه، ذكره البخارى فى تاريخه. (٥)

و قد قال أهل العلم أنّ سكوت أبى زرعه أو أبى حاتم أو البخارى عن الجرح فى الراوى توثيق له، و قد مشى على هذه القاعده الحافظ ابن حجر

ص: ٣٦٩

١-١. تذكره الحفاظ: ٨٩٢/٣ برقم ٨٦٠.

٢-٢. سير اعلام النبلاء: ١٦٢/١٣، رقم ٩٦.

٣-٣. البدايه و النهايه: ٦٥/١١، [١] حوادث سنه ٢٧٩.

٤-٤. ميزان الاعتدال: ١٥٣/٣، رقم الترجمة ٥٩٢١.

٥-٥. التاريخ الكبير: ٣٨٧/٧، رقم الترجمة ١٦٨٥.

فى «تعجيل المنفعه» فتراه يقول فى كثير من المواضع: ذكره البخارى و لم يذكر فيه جرحاً. (١)

سليمان بن طرخان

سليمان بن طرخان التيمى -ولاءً- روى عن أنس بن مالك و طاووس و غيرهم، قال الربيع بن يحيى عن سعيد: ما رأيت أحداً أصدق من سليمان التيمى.

و قال عبد الله بن أحمد عن أبيه: ثقته.

و قال ابن معين و النسائى: ثقته.

و قال العجلى: تابعى، ثقته فكان من خيار أهل البصره.

إلى غير ذلك من التوثيقات، توفى عام ٩٧. (٢)

ابن عون

عون بن ارطبان المزنى البصرى، رأى أنس بن مالك (توفى عام ١٥١).

قال النسائى فى الكنى: ثقته، مأمون.

و قال فى موضع آخر: ثقته، ثبت.

و قال ابن حبان فى الثقات: كان من سادات أهل زمانه، عباده و فضلاً و ورعاً و نسكاً و صلابه فى السنه و شده على أهل البدع.

(٣)

إلى هنا تبين صحه السند و أنّ الروايه صحيحه، رواها كلهم ثقات، و كفى

ص: ٣٧٠

١- ١). لاحظ قواعد فى علوم الحديث: ٣٨٥ و ٤٠٣ و تعجيل المنفعه: ٢١٩، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٥٤.

٢- ٢). تهذيب التهذيب: ٢٠٢/٤، [١] رقم ترجمه ٣٤١.

٣- ٣). تهذيب التهذيب: ٣٤٨/٥، [٢] رقم ترجمه ٦٠٠.

فى ذلك حكماً.

و هذان النسان المرويان عن الثقات يعرب عن نوايا سيئه للخليفين، و سيوافيك فى القسم الثانى أنهم جسّدوا نواياهم حيال أهل بيت النبوه عليهم السلام.

٣. ابن قتيبه و «الإمامه و السياسه»

اشاره

المؤرخ الشهير عبد الله بن مسلم بن قتيبه الدينورى (٢١٢ - ٢٧٦) و هو من رواد الأدب و التاريخ، و قد ألف كتباً كثيره منها «تأويل مختلف الحديث» و «أدب الكاتب» و غيرهما من الكتب. (١)

قال فى كتابه الإمامه و السياسه المعروف بتاريخ الخلفاء:

إنّ أبا بكر رضى الله عنه تفقّد قوماً تخلّفوا عن بيعته عند على كرم الله وجهه، فبعث إليهم عمر فجاء فناداهم و هم فى دار على، فأبوا أن يخرجوا فدعا بالحطب، و قال: و الذى نفس عمر بيده لتخرجنّ أو لأحرقنها على من فيها، فقيل له: يا أبا حفص إنّ فيها فاطمه، فقال: و إن.

إلى أن قال:

ثمّ قام عمر فمشى معه جماعه حتى أتوا فاطمه فدقوا الباب فلما سمعت أصواتهم نادى بأعلى صوتها: يا أبت [يا] رسول الله، ما ذا لقينا بعدك من ابن الخطاب، و ابن أبى قحافه، فلما سمع القوم صوتها و بكاءها انصرفوا. و كادت قلوبهم تتصدع و أكبادهم تتفطر و بقى عمر و معه قوم فأخرجوا علياً فمضوا به إلى أبى بكر،

ص: ٣٧١

فقالوا له بايع، فقال: إن أنا لم أفعل فمه؟ قالوا: إذاً و الله الذى لا إله إلا هو نضرب عنقك.... (١)

إن من قرأ كتاب «الإمامه و السياسه» يرى أنها نظير سائر الكتب لقدمائنا المؤرخين كالبلاذرى و الطبرى و غيرهم، و قد نسب هذا الكتاب إليه ابن أبى الحديد فى شرحه على نهج البلاغه، و نقل عنه مطالب كثيره ربما لا توجد فى هذه النسخه المطبوعه بمصر، و هذا إن دل على شىء فإنما يدل على تطرق التحريف لهذا الكتاب، كما نسبه إليه الياس سر كيس فى معجمه. (٢)

نعم ذكر صاحب الأعلام أن للعلماء نظراً فى نسبته إليه، و معنى ذلك أن غيره تردد فى نسبته إليه، و التردد غير الإنكار.

و على كل حال فهو كتاب تاريخى نظير سائر الكتب التاريخيه.

٤. الطبرى و تاريخه

محمد بن جرير الطبرى (٢٢٤-٣١٠هـ) صاحب التاريخ و التفسير المعروفين بين العلماء، و قد صدر عنهما كل من جاء بعده، قد ذكر قصه السقيفه المحزنه، و قال:

حدثنا ابن حُميد، قال: حدثنا جرير، عن مغيره، عن زياد بن كليب قال: أتى عمر بن الخطاب، منزل على و فيه طلحه و الزبير و رجال من المهاجرين فقال: و الله لأحرقن عليكم أو لتخرجن إلى البيعه فخرج عليه الزبير، مصلاً بالسيف فعرث فسقط السيف من يده فوثبوا عليه فأخذوه. (٣)

ص: ٣٧٢

١- ١. الإمامه و السياسه: ١٣، ١٢ طبعه المكتبه [١] التجاربه الكبرى، مصر.

٢- ٢. معجم المطبوعات العربيه: ٢١٢/١. [٢]

٣- ٣. تاريخ الطبرى: ٢/٤٤٣، طبع بيروت. [٣]

و هذا المقطع من تاريخ الإسلام يعرب عن أنّ أخذ البيعه للخليفة كان عنوه، وإنّ من تخلف عنها سوف يواجه مختلف أساليب التهديد من حرق الدار و تدميره، و بما أنّ الطبري نقل الأثر بالسند فعلياً دراسته سنده مثلما درسنا ما رواه ابن أبي شيبة و البلاذري حتى يعضد بعضه بعضه و لا يبقى لمشكك شك و لا لمرتاب ريب.

أمّا الطبري فليس في إمامته و وثاقته كلام، فقد وصفه الذهبي بقوله: الإمام الجليل، المفسر، صاحب التصانيف الباهرة، ثقة، صادق.

(١)

و أمّا دراسته رواه السند، فنقول:

ابن حميد

هو محمد بن حميد الحافظ، أبو عبد الله الرازي، روى عن عدّه منهم يعقوب ابن عبد الله القمي، و إبراهيم بن المختار، و جرير بن عبد الحميد، و روى عنه أبو داود و الترمذي، و ابن ماجه، و أحمد بن حنبل، و يحيى بن معين، إلى غير ذلك.

نقل عبد الله بن أحمد، عن أبيه: لا يزال بالرى علم ما دام محمد بن حميد حياً.

و قيل لمحمد بن يحيى الزهرى: ما تقول فى محمد بن حميد: قال: أ لا ترانى هو ذا، أحدث عنه.

و قال ابن خيثمه: سأله ابن معين، فقال: ثقة، لا بأس به، رازى، كيس.

و قال أبو العباس بن سعيد: سمعت جعفر بن أبى عثمان الطيالسى، يقول: ابن حميد ثقة، كتب عنه يحيى. مات سنة ٢٤٨هـ. (٢) نعم ربما جرحه بعض غير أنّ قول المعدل مقدم على الجرح.

ص: ٣٧٣

١-١. ميزان الاعتدال: ٤/٤٩٨، رقم ٧٣٠٦.

٢-٢. تهذيب التهذيب: ٩/١٢٨-١٣١، [١] رقم الترجمة ١٨٠.

جرير بن عبد الحميد

جرير بن عبد الحميد بن قرط الضبي، أبو عبد الله الرازي، القاضي، ولد في قرية من قرى أصفهان، ونشأ بالكوفة، ونزل الري، روى عنه إسحاق بن راهويه، و ابن أبي شيبة، و علي بن المديني، و يحيى بن معين و جماعه.

كان ثقة يرحل إليه.

و قال ابن عمار الموصلي: حجّه، كانت كتبه صحيحه. (١)

المغيره بن مقسم الضبي

المغيره بن مقسم الضبي، الكوفي، الفقيه، روى عنه شعبه، و الثوري، و جماعه، قال أبو بكر بن عياش: ما رأيت أحداً أفقه من مغيره فلزمته.

قال العجلي: المغيره ثقة، فقيه الحديث.

و قال النسائي: ثقة، توفي سنة ١٣٦هـ.

و ذكره ابن حبان في الثقات. (٢)

زياد بن كليب

عرفه الذهبي بقوله: أبو معشر التميمي، الكوفي، عن إبراهيم و الشعبي و عنه مغيره، مات كهلاً في سنة ١١٠هـ، وثقه النسائي و غيره.

(٣)

و قال ابن حجر: قال العجلي: كان ثقة في الحديث، و قال ابن حبان: كان من الحفاظ المتقين. (٤)

ص: ٣٧٤

١- ١). تهذيب التهذيب: ٧٥/٢، [١] رقم الترجمة ١١٦.

٢- ٢). تهذيب التهذيب: ٢٧٠/١٠، برقم ٤٨٢. [٢]

٣- ٣). ميزان الاعتدال: ٩٢/٢، برقم ٢٩٥٩.

٤- ٤). تهذيب التهذيب: ٣٨٢/٢، برقم ٦٩٨. [٣]

إلى هنا تَمَّت دراسته سند الروايه التي رواها الطبري، و لتقتصر في دراسته الاسناد بهذا المقدار لأنّ فيما ذكرنا غنى و كفايه.

٥. ابن عبد ربه و العقد الفريد

إنّ شهاب الدين أحمد المعروف بابن عبد ربه الأندلسي (المتوفى عام ٤٦٣هـ) عقد فصلاً لما جرى في سقيفه بنى ساعده، و قال: تحت عنوان «الذين تخلفوا عن بيعه أبي بكر»:

على و العباس، و الزبير، و سعد بن عباده، فأما علي و العباس و الزبير فقعدوا في بيت فاطمه حيث بعث إليهم أبو بكر عمر بن الخطاب ليخرجهم من بيت فاطمه، و قال له: إن أبوا فقاتلهم، فأقبل بقبس من نار علي أن يضرم عليهم الدار فلقيته فاطمه، فقالت: يا ابن الخطاب أ جئت لتحرق دارنا؟ قال: نعم أو تدخلوا فيما دخلت فيه الأئمه. (١)

و هذا النص من هذا المؤرخ الكبير، أقوى شاهد على أنّ الخليفة قد رام احراق الباب و الدار بغيه أخذ البيعه من علي و من لازم بيته، و ما قيمه بيعه تؤخذ عنوه.

٦. ابن عبد البر و الاستيعاب

روى أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (٣٦٨-٤٦٣هـ) في كتابه القيم «الاستيعاب في معرفه الأصحاب» بالسند التالي:

حدّثنا محمد بن أحمد، حدّثنا محمد بن أيوب، حدّثنا أحمد بن

ص: ٣٧٥

١- ١). العقد الفريد: ٨٧/٤، تحقيق خليل شرف الدين. [١]

عمرو البزاز، حدّثنا أحمد بن يحيى، حدّثنا محمد بن نسير، حدّثنا عبد الله بن عمر، عن زيد بن أسلم، عن أبيه، أنّ عليّاً و الزبير كانا حين بُويع لأبي بكر يدخلان على فاطمه فيشاورانها و يتراجعان في أمرهم، فبلغ ذلك عمر، فدخل عليها عمر، فقال: يا بنت رسول الله، ما كان من الخلق أحد أحبّ إلينا من أبيك، و ما أحد أحبّ إلينا بعده منك، و لقد بلغني أنّ هؤلاء النفر يدخلون عليك، و لئن بلغني لأفعلنّ و لأفعلنّ. ثمّ خرج و جاءوها. فقالت لهم: إنّ عمر قد جاءني و حلف لئن عدتم ليفعلنّ، و أيم الله ليفينّ بها. (1)

ثمّ إنّ أبا عمرو لم ينقل نصّ كلام عمر بن الخطاب، و إنّما اكتفى بقوله: «لأفعلنّ و لأفعلنّ».

و قد تقدّم نصّ كلامه في نصوص الآخرين كابن أبي شيبة و البلاذري و الطبري، و لعلّ الظروف لم تسنح له بالتصريح بما قال.

٧. ابن أبي الحديد و شرح نهج البلاغه

نقل عبد الحميد بن هبه الله المدائني المعتزلي (المتوفى عام ٦٥٥) عن كتاب السقيفه لأحمد بن عبد العزيز الجوهري أنّه قال:

لما بويع لأبي بكر كان الزبير و المقداد يختلفان في جماعه من الناس إلى عليّ، و هو في بيت فاطمه، فيتشاورون و يتراجعون أمورهم، فخرج عمر حتى دخل على فاطمه عليها السّلام، و قال: يا

ص: ٣٧٦

(١ - ١). الاستيعاب: ٩٧٥/٣، تحقيق علي محمد البجاوي، [١] ط، القايره.

بنت رسول الله، ما من أحد من الخلق أحب إلينا من أبيك، و ما من أحد أحب إلينا قلت بعد أبيك، و أيم الله ما ذاك بمانعي إن اجتمع هؤلاء نفر عندك أن أمر بتحريق البيت عليهم، فلما خرج عمر جاءوها، فقالت: تعلمون أن عمر جاءني، و حلف لي بالله إن عدتم ليحرقن عليكم البيت، و أيم الله ليمضين لما حلف له. (١)

٨. أبو الفداء و المختصر في أخبار البشر

ألف إسماعيل بن علي المعروف بأبي الفداء (المتوفى عام ٧٣٢هـ) كتاباً أسماه «المختصر في أخبار البشر» ذكر فيه قريباً مما ذكره ابن عبد ربه في العقد الفريد، حيث قال:

ثم إن أبا بكر بعث عمر بن الخطاب إلى علي و من معه ليخرجهم من بيت فاطمه رضي الله عنها، و قال: إن أبوا عليك فقاتلهم، فأقبل عمر بشيء من نار علي أن يضرم الدار فلقيته فاطمه رضي الله عنها، و قالت: إلى أين يا ابن الخطاب، أجت لتحرق دارنا؟ قال: نعم، أو يدخلوا فيما دخل فيه الأمة. (٢)

٩. النويري و «نهاية الأرب في فنون الأدب»

أحمد بن عبد الوهاب النويري (٦٧٧ - ٧٣٣هـ) أحد كبار الأدباء، له خبره في التاريخ يعرفه في الأعلام بقوله: عالم، بحاث، غزير الأطلاع و قال في كتابه

ص: ٣٧٧

١-١. شرح نهج البلاغه: ٤٥/٢، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

٢-٢. المختصر في تاريخ البشر: ١/١٥٦، ط دار المعرفة، بيروت.

«نهاية الإرب في فنون الأدب»-الذى وصفه الزركلى بقوله:إنّ نهايه الارب على الرغم من تأخر عصره يحوى أخباراً خطيره عن صقيه نقلها عن مؤرخين قدماء لم تصل إلينا كتبهم مثل ابن الرقيق، وابن الرشيقي و ابن شداد وغيرهم (١)-قال:

روى ابن عمر بن عبد البر، بسنده عن زيد بن أسلم، عن أبيه: أنّ عليّاً و الزبير كان حين بويح لأبى بكر، يدخلان على فاطمه، يشاورانها فى أمرهم، فبلغ ذلك عمر، فدخل عليها، فقال: يا بنت رسول الله ما كان من الخلق أحد أحبّ إلينا من أبيك و ما أحد أحبّ إلينا بعده منك، و قد بلغنى أنّ هؤلاء النفر يدخلون عليك و لئن بلغنى لأفعلنّ و لأفعلنّ! ثم خرج و جاءوها، فقالت لهم: إنّ عمر قد جاءنى و حلف إن عدتم ليفعلنّ و أيم الله ليفين. (٢)

١٠. السيوطى و مسند فاطمه

جلال الدين عبد الرحمن السيوطى (٨٤٨-٩١١هـ) ذلك الباحث الكبير، و المؤرخ الخير، يذكر فى كتابه «مسند فاطمه»: نفس ما رواه المؤرخون عن زيد بن أسلم عن أبيه أسلم:

أنّه حين بويح لأبى بكر بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كان على و الزبير يدخلون على فاطمه بنت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و يشاورونها و يرجعون فى أمرهم، فلما بلغ ذلك عمر بن الخطاب خرج حتى دخل على فاطمه، فقال: يا بنت رسول الله، و الله ما من الخلق أحد أحبّ

ص: ٣٧٨

١-١. الاعلام: ١/١٦٥. [١]

٢-٢. نهاية الإرب فى فنون الأدب: ١٩/٤٠، ط القاهرة، [٢] ١٣٩٥هـ.

إلّى من أيبك و ما من أحد أحبّ إلينا بعد أيبك منك، و أيم الله ما ذاك بمانعى إن اجتمع هؤلاء النفر عندك، ان أمرهم أن يحرق عليهم الباب، فلما خرج عليهم عمر جاءوا، قالت: تعلمون أنّ عمر قد جاءنى و قد حلف بالله لئن عدتم ليحرقنّ عليكم الباب، و أيم الله ليمضين لما حلف عليه. (١)

١١. المتقى الهنّدى و كنز العمال

نقل على بن حسام الدين المعروف بالمتقى الهنّدى (المتوفى عام ٩٧٥) فى كتابه القيم «كنز العمال» ما جرى على بيت فاطمه الزهراء عليها السّلام وفق ما جاء فى كتاب «المصنف» لابن أبى شيبه، حيث قال:

عن أسلم أنّه حين بويح لأبى بكر بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كان على و الزبير يدخلون على فاطمه عليها السّلام بنت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و يشاورونها و يرجعون فى أمرهم، فلما بلغ ذلك عمر بن الخطاب خرج حتّى دخل على فاطمه عليها السّلام، فقال: يا بنت رسول الله ما من الخلق أحد أحبّ إلّى من أيبك، و ما من أحد أحبّ إلينا بعد أيبك منك، و أيم الله ما ذاك بمانعى إن اجتمع هؤلاء النفر عندك أن أمر بهم أن يحرق عليهم الباب. إلى آخر ما ذكر. (٢)

ص: ٣٧٩

(١ - ١). مسند فاطمه: السيوطى: ٣٦، ط مؤسسه الكتب الثقافيه، بيروت.

(٢ - ٢). كنز العمال: ٦٥١/٥، برقم ١٤١٣٨.

١٢. الدهلوى وإزاله الخفاء

نقل ولى الله بن مولوى عبد الرحيم العمري، الدهلوى، الهندى، الحنفى (١١١٤ - ١١٧٦هـ) فى كتابه «إزاله الخفاء» ما جرى فى سقيفه بنى ساعده، وقال:

عن أسلم باسناد صحيح على شرط الشيخين، وقال:

أنه حين بويج لأبى بكر بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان علىّ والزبير يدخلان على فاطمه بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيشاورونها ويرتجعون فى أمرهم، فلما بلغ ذلك عمر بن الخطاب، خرج حتى دخل على فاطمه، فقال: يا بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والله ما من الخلق أحد أحبّ إلينا من أبيك، و ما من أحد أحبّ إلينا بعد أبيك منك، و أيم الله فإنّ ذلك لم يكن بمانعى إن اجتمع هؤلاء النفر عندك أن أمر بهم أن يحرق عليهم البيت. (١)

و ذكر قريباً من ذلك فى كتابه الآخر «قره العينين». (٢)

١٣. محمد حافظ إبراهيم و القصيده العمريه

محمد حافظ بن إبراهيم فهمى المهندس، الشهير بحافظ إبراهيم (١٢٨٧ - ١٣٥١هـ)، شاعر مصر القومى. طبع ديوانه فى مجلدين، و له قصيده عمريه احتفل بها أدباء مصر، و ممّا جاء فيها قوله: و قوله لعلّى قالها عمر أكرم بسامعها أعظم بملقيها

ص: ٣٨٠

١ - ١. إزاله الخفاء: ١٧٨/٢.

٢ - ٢. قره العينين: ٧٨.

حرق دارك لا أبقى عليك بها

و العجب أنّ شاعر النيل يجعل الموبقات منجيات، و يعد السيئات من الحسنات، و ما هذا إلاّ لأنّ الحب يعمى و يصم.

و معنى هذا أنّه لم يكن لبنت المصطفى أى حرمه و مكرمه عند عمر حين استعد لإحراق الدار و من فيها لكى يصبح أبو بكر خليفه للمسلمين.

قال الأمينى عقب نقله للأبيات الثلاثة، ما هذا نصّه:

ما ذا أقول بعد ما تحتفل الأمة المصريه فى حفله جامعه فى أوائل سنه ١٩١٨م بإنشاد هذه القصيده العمرية التى تتضمن ما ذكر من الأبيات، و تنشرها الجرائد فى أرجاء العالم، و يأتى رجال مصر نظراء أحمد أمين، و أحمد الزين، و إبراهيم الأبيارى، و على جارم، و على أمين، و خليل مطران، و مصطفى الدمياطى بك و غيرهم و يعتنون بنشر ديوان هذا شعره، و بتقدير شاعر هذا شعوره، و يخدشون العواطف فى هذه الازمه، فى هذا اليوم العصيب، و يعكرون بهذه النعرات الطائفية صفو السلام و الوئام فى جامعه الإسلام، و يشتتون بها شمل المسلمين، و يحسبون أنّهم يحسنون صنعاً.

إلى أن قال: و تراهم بالغوا فى الثناء على الشاعر و قصيدته هذه كأنه جاء للأمة بعلم جم أو رأى صالح جديد، أو أتى لعمر بفضيله رايه تسرُّ بها الأمة و نبيها المقدّس، فبشرى بل بشرى بل للنبي الأعظم، بأنّ بضعتة الصديقه لم تكن لها أى حرمه و كرامه عند من يلهج بهذا القول، و لم يكن سكاها فى دار طهر الله أهلها يعصمهم منه و من حرق الدار عليهم. فزه زه بانتخاب هذا شأنه، و بخِ
بخِ بيعه

ص: ٣٨١

تمت بهذا الارهاب و قضت بتلك الوصمات. (١)

١٤. عمر رضا كحاله و «اعلام النساء»

اشاره

عمر رضا كحاله من الكتاب المعاصرين اشتهر بكتابه «اعلام النساء» ترجم فيه حياه بنت النبي فاطمه الزهراء عليها السّلام و ممّا قال في ترجمتها:

و تفقد أبو بكر قوماً تخلّفوا عن بيعته عند علي بن أبي طالب كالعباس، و الزبير و سعد بن عباده فقعدوا في بيت فاطمه، فبعث أبو بكر إليهم عمر بن الخطاب، فجاءهم عمر فناداهم و هم في دار فاطمه، فأبوا أن يخرجوا فدعا بالحطب، و قال: و الذي نفس عمر بيده لتخرجن أو لأحرقنّها علي من فيها. فقيل له: يا أبا حفص إنّ فيها فاطمه، فقال: و إن....

ثمّ وقفت فاطمه علي بابها، فقالت: لا عهد لي بقوم حضروا أسوأ محضر منكم تركتم رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم جنازه بين أيدينا و قطعتم أمركم بينكم لم تستأمرونا و لم تردوا لنا حقاً. (٢)

إلى هنا تمّ ما وقفنا عليه في كتب أهل السنه ممّن أشار إلى نوايا الخليفه السيئه حيال بنت المصطفى و بيتها و من فيه، إلا أنّ أغلب هذه المصادر لم تخض في التفاصيل و لم تشر إلى الحوادث المريره التي تلتها، لكن هناك أناساً أبدوا شجاعه في اظهار الحقّ حيث أشاروا إلى الحوادث المريره التي مرت على البيت الهاشمي.

و ها نحن نشير إلى أسمائهم حسب التسلسل التاريخي.

ص: ٣٨٢

١- (١). الغدير: ٨٦/٧-٨٧. [١]

٢- (٢). اعلام النساء: ١١٤/٤.

كشف بيت فاطمه عليها السلام على لسان المؤرخين

١٥. أبو عبيد و كتاب الأموال
١٦. ابن سعد و الطبقات الكبرى
١٧. النظام و كتاب الوافي بالوفيات
١٨. المبرد و كتاب الكامل
١٩. المسعودى و مروج الذهب
٢٠. ابن أبى دارم و ميزان الاعتدال
٢١. الطبرانى و المعجم الكبير
٢٢. ابن عبد ربه و العقد الفريد
٢٣. ابن عساكر و مختصر تاريخ دمشق
٢٤. ابن أبى الحديد و شرح نهج البلاغه
٢٥. الجوينى و كتاب فرائد السمطين
٢٦. الذهبى و تاريخ الإسلام
٢٧. نور الدين الهيثمى و مجمع الزوائد
٢٨. ابن حجر العسقلانى و لسان الميزان
٢٩. المتقى الهندى و كنز العمال.
٣٠. عبد الفتاح عبد المقصود و كتاب الإمام على

١٥. أبو عبيد و كتاب «الأموال»

أبو عبيد قاسم بن سلام (المتوفى عام ٢٢٤) أحد الفقهاء الكبار في القرن الثالث، و قد اشتهر بكتابه النفيس «الأموال» الذي طبع غير مره.

فقد أزاح الستار عن وجه الحقيقه، و أشار إلى ما جرى على بيت فاطمه من المصائب. فقد نقل عن عبد الرحمن بن عوف قوله:

دخلت على أبي بكر أعوده في مرضه الذي توفى فيه فسلمت عليه، و قلت: ما أرى بك بأساً، و الحمد لله، و لا تأس على الدنيا، فوالله إن علمناك إلا كنت صالحاً مصلحاً.

فقال: إني لا آسى على شيء إلا على ثلاث فعلتهم، و ددت أنني لم أفعلهم، و ثلاث لم أفعلهم و ددت أنني فعلتهم، و ثلاث و ددت أنني سألت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عنهم، فأما التي فعلتها و ددت أنني لم أفعلها، فوددت أنني لم أكن فعلت كذا و كذا. لخله ذكرها قال أبو عبيد: لا أريد ذكرها - و ددت أنني يوم سقيفه بنى ساعده كنت قذفت الأمر في عنق أحد الرجلين عمر أو أبي عبيده، فكان أميراً و كنت وزيراً، و ددت أنني حيث كنت وجهت

ص: ٣٨٥

خالداً إلى أهل الردة أقمت بذي القصة، فإن ظفر المسلمون ظفروا و إلا كنت بصدد لقاء أو مدد. الخ. (١)

ثم إن صاحب «الأموال» وإن لم يصرح بلفظ الخليفة و كره التلّفظ به، لكن غيره جاء بنفس النص الذي أدلى به الخليفة يوم كان طريح الفراش و ستقف على كلام الآخرين في هذا المجال.

١٦. ابن سعد و «الطبقات الكبرى»

يذكر محمد بن سعد (المتوفى عام ٢٢٩هـ) عند ترجمه أبي بكر ما هذا نصّه:

قال: أخبرنا عبد الله بن الزبير، حدّثنا إسماعيل بن عامر، قال: جاء أبو بكر إلى فاطمه حين مرضت فاستأذن، فقال علي: هذا أبو بكر على الباب، فإن شئت أن تأذني له؟ قالت: و ذلك أحب إليك؟ قال: نعم، فدخل عليها و اعتذر إليها و كلمها فرضيت عنه. (٢)
فلولا أنّه تعدى على حقوقها و ظلمتها، فلما ذا اعتذر.

١٧. النظام و «الوفى بالوفيات»

ألّف صلاح الدين خليل بن إيبك الصفدى كتاباً أسماه «الوفى بالوفيات»، استدرّك على كتاب «وفيات الأعيان» لابن خلّكان، و قد ترجم فيه النظام المعتزلى إبراهيم بن سيار البصرى (١٦٠ - ٢٣١هـ).

و قال: قالت المعتزله إنّما لقب ذلك (النظام) لحسن كلامه نظماً و نثراً، و كان

ص: ٣٨٦

١ - ١. الأموال: ١٩٣ - ١٩٤، [١] مكتبة الكليات الأزهرية.

٢ - ٢. الطبقات: ٢٧/٨، ط دار صادر.

ابن أخت أبي هذيل العلاف شيخ المعتزله، و كان شديد الذكاء، و نقل آراءه، فقال:

إنّ عمر ضرب بطن فاطمه يوم البيعه حتّى أَلقت المحسن في بطنها. (١)

١٨. المبرد و«الكامل»

محمد بن يزيد بن عبد الأكبر البغدادي (١١٠-٢٨٥هـ) أحد الأدباء الكُتّاب، و صاحب الآثار الممتعه، و قد نقل في كتاب «الكامل» ما روى عن عبد الرحمن بن عوف عند ما زار أبا بكر في مرضه الذي مات فيه، و قال:

دخلت على أبي بكر أعوده في مرضه الذي مات فيه فسلمت و سألته: كيف به؟ فاستوى جالساً، إلى أن قال: قال أبو بكر: أمّا إنّي لا آسى إلاّ على ثلاث فعلتھنّ و وددت أنّي لم أفعلھنّ، و ثلاث لم أفعلھنّ و وددت أنّي فعلتھنّ، و ثلاث وددت أنّي سألت رسول الله عنهم.

فأمّا الثلاث التي فعلتها و وددت أنّي لم أكن كُشفت عن بيت فاطمه و تركته و لو أُغلق على حرب، و وددت أنّي يوم سقيفه بنى ساعده كنت قذفت الأمر في عنق أحد الرجلين: عمر أو أبي عبيده، فكان أميراً و كنت وزيراً، و وددت أنّي إذا أتيت بالفجاءه لم أكن أحرقتة و كنت قتلته بالحديد أو أطلقته.

ص: ٣٨٧

١- ١). الوافي بالوفيات: ١٧/٦؛ و [١] الملل و النحل للشهرستاني: ٥٧/١، طبع دار [٢] المعرفه، و لاحظ في ترجمه النظام كتابنا «بحوث في الملل و النحل»: ٢٤٨/٣- ٢٥٥.

و أما الثلاث التي تركتها ووددت انى فعلتها...الخ. (١)

١٩. المسعودى و«مروج الذهب»

إنّ أبا الحسن على بن الحسين بن على المسعودى (المتوفى عام ٣٤٦هـ)، أحد المؤرخين البارعين الذين كان لهم دور هام فى تدوين تاريخ الإسلام، وقد ذكر فى تاريخه المعروف ب«مروج الذهب» عند ذكر أبى بكر و نسبه و لمع من أخباره و سيره، قال:

و من كلامه أنه لما احتضر، قال: ما آسى على شىء إلا على ثلاث فعلتها ووددت أنى تركتها، و ثلاث تركتها ووددت أنى فعلتها، و ثلاث ووددت أنى سألت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عنها، فأما الثلاث التي فعلتها ووددت أنى تركتها، فوددت أنى لم أكن فتشت بيت فاطمه -و ذكر فى ذلك كلاماً كثيراً- ووددت أنى لم أكن حرقت الفجاءه و أطلقتته نجيحاً أو قتلته صريحاً، ووددت أنى يوم سقيفه بنى ساعده قذفت الأمر فى عنق أحد الرجلين فكان أميراً و كنت وزيراً، و الثلاث التي تركتها ووددت أنى فعلتها...الخ. (٢)

ص: ٣٨٨

١-١). شرح نهج البلاغه: ٤٥/٢ - ٤٧ و لاحظ الكامل: ١١/١، تحقيق الدكتور محمد أحمد [١] الدالى، مؤسسه الرساله، بيروت، و يظهر من محقق الكتاب أنه وجد النص فى الكامل حيث نقل شيئاً منه حول هذا النص. إلا- أنّ اليد الأمينه على التراث حرفت الباقي فلم تذكر الروايه برمتها حسب ما نقله ابن أبى الحديد عن الجوهري عن الكامل للمبرد. نعم أشار المحقق فى ذيل الصفحه إلى ما رواه صاحب العقد الفريد.

٢-٢). مروج الذهب: ٣٠١/٢، ط دار [٢] الأندلس، بيروت.

٢٠. ابن أبي دارم و«ميزان الاعتدال»

أحمد بن محمد المعروف بابن أبي دارم، المحدث الكوفي (المتوفى عام ٣٥٧هـ) الذي يعرفه الذهبي، بقوله: كان موصوفاً بالحفظ والمعرفة. (١) وينقل عنه الحاكم.

ويقول أيضاً في كتابه «ميزان الاعتدال»: كان مستقيم الأمر عامه دهره، ثم في آخر أيامه كان أكثر ما يقرأ عليه المثالب و حضرته و رجل يقرأ عليه:

إن عمر رفس فاطمه حتى أسقطت بمحسن. (٢)

٢١. الطبراني و«المعجم الكبير»

أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (٢٦٠ - ٣٦٠هـ) صاحب «المعجم الكبير» يعرفه الذهبي في ميزانه، ويقول: حافظ، ثبت. (٣)

فقد نقل في فصل أسماه «مما اسند أبو بكر عن رسول الله» فجاء في ذلك الفصل حديث عبد الرحمن بن عوف أبا بكر في مرضه الذي توفي فيه، فقال أبو بكر له:

أميأ أني لا آسى على شىء إلا على ثلاث فعلتهن و وددت أني لم أفعلهن، و ثلاث لم أفعلهن و ددت أني فعلتهن، و ثلاث و ددت أني سألت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عنها، فأما الثلاث اللاتي و ددت أني لم أفعلهن، فوددت أني لم أكن كشفت بيت فاطمه و تركته و ان أغلق على الحرب، و و ددت أني يوم سقيفه بنى ساعده كنت قذفت

ص: ٣٨٩

١-١. سير اعلام النبلاء: ٥٧٨/١٥، رقم الترجمة ٣٤٩.

٢-٢. ميزان الاعتدال: ١٣٩/١، رقم الترجمة ٥٥٢.

٣-٣. ميزان الاعتدال: ١٩٥/٢، رقم الترجمة ٣٤٢٣.

الأمر في عنق أحد الرجلين أبي عبيده أو عمر، فكان أميراً و كنت وزيراً...الخ. (١)

٢٢. ابن عبد ربه و«العقد الفريد»

قد تقدم كلام ابن عبد ربه عند ذكر الحوار الذي دار بين فاطمه و عمر بن الخطاب من دون أن يشير هناك إلى الحوادث المريره التي وقعت بعده و لكنه صرح في مورد آخر بكشف الدار حيث نقل حديث عبد الرحمن بن عوف عند ما زار أبا بكر في مرضه، فقال: و قال تحت عنوان استخلاف أبي بكر لعمر:

أجل أني لا آسى على شيء من الدنيا إلا على ثلاث فعلتهن، و وددت اني تركتهن، و ثلاث تركتهن و وددت اني فعلتهن، و ثلاث وددت اني فعلتهن و وددت اني لم أكشف بيت فاطمه عن شيء و إن كانوا أغلقوه على الحرب،...الخ.

(٢)

٢٣. ابن عساكر و«مختصر تاريخ دمشق»

ألف على بن حسن المعروف بابن عساكر (المتوفى عام ٥٧١هـ) كتاباً في تاريخ دمشق طبع في ثمانين جزءاً و قد لخصه محمد بن مكرم المعروف بابن منظور (٦٢٠-٧١١هـ) فجاء في ترجمه أبي بكر أنه دخل على أبي بكر في مرضه الذي توفي فيه، فأصابه مفيقاً إلى أن قال:

ص: ٣٩٠

١-١. المعجم الكبير: ٦٢/١، برقم ٤٣.

٢-٢. العقد الفريد: ٩٣/٤، [١] تحت عنوان استخلاف أبي بكر لعمر.

فقال أبو بكر: لا آسى على شىء من الدنيا إلا على ثلاث فعلتھن ووددت أنى لو تركتھن، و ثلاث تركتھن ووددت أنى فعلتھن، و ثلاث ووددت لو أنى سألت عنھن رسول اللہ صلى اللہ علیہ و آلہ و سلم. فأما التى ووددت أنى تركتھن: يوم سقيفه بنى ساعده ووددت لو أنى ألقيت هذا الأمر فى عنق أحد هذين الرجلين -يعنى عمر و أبا عبيده- فكان أحدهما أميراً، و كنت وزيراً، ووددت أنى لم أكن كشفت بيت فاطمه عن شىء مع أنهم أغلقوه على الحرب. (١)

٢٤. ابن أبى الحديد و«شرح نهج البلاغه»

عبد الحميد بن هبه اللہ المدائنى المعتزلى (المتوفى عام ٤٥٥هـ) المؤرخ و الكاتب القدير مؤلف «شرح نهج البلاغه» فى عشرين جزءاً، فيها تاريخ و أدب، و كلام و فلسفه، يعرب عن تطلعه فى العلوم الإسلاميه عامه، فقد نقل عن أحمد بن عبد العزيز الجوهري مؤلف كتاب «السقيفه» (٢) بلا غمز و ردّ.

فذكر قوله: إنى لا آسى إلا على ثلاث فعلتھن ووددت أنى لم أفعلھن، و ثلاث لم أفعلن ووددت أنى فعلتھن، و ثلاث ووددت أنى سألت رسول اللہ صلى اللہ علیہ و آلہ و سلم عنھن؛ فأما الثلاث التى فعلتھا ووددت أنى لم أكن فعلتھا، فوددت أنى لم أكن كشفت عن بيت فاطمه و تركته

ص: ٣٩١

(١-١). مختصر تاريخ دمشق: ١٢٢/١٣.

(٢-٢). كتاب السقيفه لمؤلفه أحمد بن عبد العزيز، أقدم و أبسط كتاب تناول حوادث السقيفه بالشرح و التفصيل، ينقل عنه ابن أبى الحديد كثيراً فى أجزاء مختلفه من كتابه فقد قام الفاضل محمد هادى الأمينى بجمع نصوص الكتاب من شرح النهج لابن أبى الحديد و نشره و بذلك عاد الكتاب إلى الساحة و لو بصوره ناقصه.

و لو أغلق على حرب. (١)

و قال فى مكان آخر نقلاً عن القاضى عبد الجبار:

و أما حديث الإحراق فلو صحّ لم يكن طعنًا على عمر لأنّ له أن يهدد من امتنع عن المبايعه إرادته للخلافه على المسلمين. (٢)

٢٥. الجوينى و«فرائد السمطين»

إبراهيم بن محمد الحديد المعروف بالجوينى (المتوفى عام ٥٧٢٢هـ) من مشايخ الذهبى، يقول فى حقه: إمام، محدث، فريد، فخر الإسلام و صدر الدين. (٣)

فقد روى فى كتاب فرائد السمطين بالسند المذكور فيه عن ابن عباس، أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كان جالساً ذات يوم إذ أقبل الحسن عليه السلام، فلما رآه بكى، ثم قال: إلیّ إلیّ يا بُنّی فما زال يُدنيه حتى أجلسه على فخذه اليمنى. ثم أقبل الحسين عليه السلام فلما رآه بكى، ثم قال: إلیّ إلیّ يا بُنّی، فما زال يُدنيه حتى أجلسه على فخذه اليسرى. ثم أقبلت فاطمه عليها السلام، فلما رآها بكى، ثم قال: إلیّ إلیّ يا بُتیه فاطمه، فاجلسها بين يديه. ثم أقبل أمير المؤمنين على عليه السلام، فلما رآه بكى، ثم قال: إلیّ إلیّ يا أخى، فما زال يدنيه حتى أجلسه إلى جنبه الأيمن.

فقال له أصحابه يا رسول الله! ما ترى واحداً من هؤلاء إلاّ بكيت! أو ما فيهم من تسرّ برؤيته؟ فقال صلى الله عليه و آله و سلم: و الذى بعثنى بالنبوه، و اصطفانى على جميع البريه،

ص: ٣٩٢

١- ١. شرح نهج البلاغه: ٤٦/٢-٤٧.

٢- ٢. شرح نهج البلاغه: ٢٧٢/١٦ و قال المعلق: نقله المرتضى فى الشافى: ٢٣٤-٢٣٥.

٣- ٣. معجم شيوخ الذهبى: ١٢٥ رقم الترجمة ١٥٦.

إِنِّي وَإِيَّاهُمْ لِأَكْرَمِ الْخَلَائِقِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ مَا عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ نَسَمَهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُمْ.

إلى أن قال: و أميا ابنتي فاطمه فانها سيده نساء العالمين من الأولين و الآخريين، و هي بضعه مني و هي نور عيني، و هي ثمره فؤادي، و هي روحى التى بين جنبي، و هي الحوراء الانسيه، متى قامت فى محرابها بين يدي ربها جلّ جلاله، زهر نورها لملائكته السماء كما يزهر نور الكواكب لأهل الأرض.

و يقول الله عزّ و جلّ لملائكته: يا ملائكتي، انظروا إلى أمتي فاطمه سيده إمامي قائمه بين يدي، ترعد فرائصها من خيفتي و قد أقبلت بقلبها على عبادتي، أشهدكم أنّي قد أمّنت شيعتها من النار. و أنّي لما رأيتها ذكرت ما يصنع بها بعدى كأنني بها و«قد دخل الدّل بيتها و انتهكت حرمتها و غضب حقّها، و منعت إرثها، و كُسر جنبها، و أسقطت جنينها، و هي تنادى يا محمداه فلا تجاب، و تستغيث فلا تغاث. (1)

٢٦. الذهبى و«تاريخ الإسلام»

يقول شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى (المتوفى ٧٤٨هـ) فى كتاب تاريخ الإسلام:

روى علوان بن داود البجلي، عن حميد بن عبد الرحمن عن صالح بن كيسان عن حميد بن عبد الرحمن بن عوف عن أبيه، و قد رواه الليث بن سعد عن علوان عن صالح نفسه، قال: دخلت على أبى بكر أعوده فى مرضه فسلمت عليه و سألته كيف أصبحت؟

ص: ٣٩٣

(١ - ١). فرائد السمطين: ٣٤/٢ - ٣٥، ط بيروت. [١]

فقال: بحمد الله بارئاً، إلى أن قال: ثم قال: أنى لا آسى على شىء إلا على ثلاث فعلتهن و ثلاث لم أفعلهن، و ثلاث وددت أنى سألت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عنهن: وددت أنى لم أكن كشفت بيت فاطمه و تركته و أن أغلق على الحرب، وددت أنى يوم سقيفه بنى ساعده كنت قذفت الأمر فى عنق عمر أو أبى عبيده. (١)

٢٧. نور الدين الهيثمى و «مجمع الزوائد»

أخرج الحافظ نور الدين على بن أبى بكر الهيثمى (المتوفى سنة ٥٨٠٧هـ) فى كتابه مجمع الزوائد و ضبع الفوائد فى باب كراهه الولاية و لمن تستحب.

روى و قال: فعن عبد الرحمن بن عوف، قال: دخلت على أبى بكر أعوده فى مرضه الذى توفى فيه و سلمت عليه و سألته كيف أصبحت؟ فاستوى جالساً و قال: أصبحت بحمد الله بارئاً- إلى أن قال: -أمّا أنى لا آسى على شىء إلا على ثلاث فعلتهن وددت أنى لم أفعلهن، و ثلاث لم أفعلهن وددت أن فعلتهن، و ثلاث وددت أنى سألت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عنهن.

فأمّا الثلاث التى وددت أنى لم أفعلهن فوددت أنى لم أكن كشفت بيت فاطمه و تركته و ان اغلق على الحرب، وددت أنى يوم سقيفه بنى ساعده قذفت الأمر فى عنق الرجلين أبو عبيده أو عمر و كان أمير المؤمنين و كنت وزيراً. (٢)

ص: ٣٩٤

١- (١). تاريخ الإسلام: ١١٧/٣-١١٨. [١]

٢- (٢). مجمع الزوائد: ٢٠٢/٥-٢٠٣.

٢٨. ابن حجر العسقلاني و لسان الميزان

أخرج الإمام الحافظ شهاب الدين أبو الفضل المعروف بالعسقلاني (المتوفى سنة ٨٥٢هـ) في كتابه لسان الميزان بسنده عن حميد بن عبد الرحمن بن عوف عن أبيه، قال:

دخلت على أبي بكر أعوده فاستوى جالساً فقلت: أصبحت بحمد الله بارئاً، فقال أبو بكر: أما إنني على ما ترى بي... إنني لا آسى على شيء إلا على ثلاث وددت أنني لم أفعلن وددت أنني لم أكشف بيت فاطمه و تركته و إن أغلق على الحرب، وددت أنني يوم السقيفة كنت قذفت الأمر في عنق أبي عبيده أو عمر فكان أميراً و كنت وزيراً. (١)

٢٩. المتقى الهندي و «كنز العمال»

روى علاء الدين المتقى الهندي (المتوفى عام ٩٧٥هـ) في كنز العمال حديث عبد الرحمن بن عوف بنحو مفصل، و قال:

عن عبد الرحمن بن عوف أنّ أبا بكر الصديق، قال له في مرض موته: إنني لا آسى على شيء إلا على ثلاث فعلتهن و وددت أنني لم أفعلنهن و ثلاث وددت أنني فعلتهن، و ثلاث وددت أنني سألت رسول الله عنهن، فأمرًا اللاتي فعلتهن و وددت أنني لم أفعلها فوددت أنني لم أكن أكشف بيت فاطمه و تركته و إن كانوا قد غلقوه على الحرب.... (٢)

ص: ٣٩٥

١-١. لسان الميزان: ٤/١٨٨-١٨٩.

٢-٢. كنز العمال: ٥/٦٣١، رقم الحديث ١٤١١٣.

إنَّ عبد الفتاح مؤلف كتاب «الإمام علي عليه السلام» أحد الكُتَّاب البارعين في العصر الحاضر، فقد جدَّ و ثابر و بذل جهوداً جباره و أخذ زبده المخض من الحقائق الناصعه و قدم بكتابه هذا خدمه مشكوره و قال في حادثه الدار:

إنَّ عمر قال: و الذي نفسى بيده، ليخرجنَّ أو لأحرقنَّها علي من فيها.

قالت له طائفه-خافت الله، ورعت الرسول في عقبه -: يا أبا حفص انَّ فيها فاطمه....

فصاح لا يبالي: و إن

و اقترب و قرع الباب، ثمَّ ضربه و اقتحمه... و بدا له علي.

و رنَّ حينئذاك صوت الزهراء عند مدخل الدار.

فان هي إلّا- رنه استغائه أطلقتها «يا أبت رسول الله...» تستعدى بها الراقد بقربها في رضوان ربِّه علي عسف صاحبه، حتَّى تبدل العاتى المدل غير إهابه، فتبدد علي الأثر جبروته، و ذاب عنفه و عنفوانه، و ودَّ من خزي لو يخزَّ صعقاً تبتلعه مواطئ قدميه ارتداد هدبه إليه.

و عند ما نكص الجمع، و راح يفرّ كنوافر الظباء المفزوعه أمام صيحه الزهراء، كان عليّ يقلب عينيه من حسره و قد غاض حلمه، و ثقل همّه، و تقبضت أصابع يمينه علي مقبض سيفه كهّم من غيظه أن تغوص فيه. (١)

ص: ٣٩٦

١- ١). عبد الفتاح عبد المقصود: الإمام علي عليه السلام: ٢٧٤/٤ - ٢٧٧. و له كلمه أُخرى في هذا الموضوع لاحظ الجزء ١/١٩٢- ١٩٣ لم نأت بها روماً للاختصار.

انّ ما ذكرناه من المصادر الجّمّه يكفى فى إثبات المقصود و لو أضفنا إليه ما ذكره مؤرّخو الشيعة و محدّثوهم حول حوادث السقيفه، لأصبحت القضية من المتواترات بل الضروريات التى لا يشكّ فيها من له إمام بالتاريخ.

و قد كانت القضية فى العصور الأولى من الأمور المسلمه حتى أنّ بعض من تلطّخت أيديهم بدماء المسلمين أخذوا يبزرون ما يقترفونه بعمل الخليفه، و إليك هاتين الوثيقتين التاريخيتين.

الوثيقه الأولى

روى المسعودى «انّ ابن الزبير عمد إلى مكه من بنى هاشم، فحصرهم فى الشعب، و جمع لهم حطباً عظيماً لو وقعت فيه شراره من نار لم يسلم من الموت أحد، و فى القوم محمد بن الحنفية.

ثمّ قال و حدّث النوفلى فى كتابه فى الاخبار، عن ابن عائشه، عن أبيه، عن حماد بن سلمه، قال: كان عروه بن الزبير يعذّر أخاه إذا جرى ذكر بنى هاشم و حصره إياهم فى الشعب و جمعه لهم الحطب لتحريقهم، و يقول: إنّما أراد بذلك إرهابهم ليدخلوا فى طاعته إذا هم أبوا البيعه فيما سلف، و هذا خبر لا يحتمل ذكره هنا، و قد أتينا على ذكره فى كتابنا فى مناقب أهل البيت و أخبارهم المترجم بكتاب «حدائق الأذهان». (1)

و نقله ابن أبى الحديد أيضاً و قال: و كان عروه بن الزبير يعذّر أخاه عبد الله فى حصر بنى هاشم فى الشعب، و جمعه الحطب ليحرقهم و يقول: إنّما أراد بذلك ألا

ص: ٣٩٧

تنتشر الكلمه، و لا- يختلف المسلمون، و أن يدخلوا فى الطاعه، فتكون الكلمه واحده، كما فعل عمر بن الخطاب بينى هاشم لما تأخروا عن بيعه أبى بكر، فإنه أحضر الحطب ليحرق عليهم الدار. (١)

الوثيقه الثانيه

و روى البلاذرى قال: لما قتل الحسين عليه السلام كتب عبد الله بن عمر إلى يزيد بن معاويه:

أما بعد، فقد عظمت الرزیه و جلت المصيبه، و حدث فى الإسلام حدث عظيم، و لا يوم كيوم قتل الحسين.

فكتب إليه يزيد: أما بعد، يا أحق، فانا جئنا إلى بيوت مجدده، و فرش ممهده، و ساده منضده، فقاتلنا عنها فإن يكن الحق لنا فعن حقنا قاتلنا. و إن كان الحق لغيرنا، فأبوك أول من سن هذا، و استأثر بالحق على أهله. (٢)

قرائن و شواهد

إن هناك قرائن و شواهد تدل بوضوح على أن سيده نساء العالمين استقبلت بعد رحيل أبيها حوادث مريره من قبل من تسنم منصبه الخلافه، و يدل على ذلك الأمور التاليه:

أ. أن فاطمه هجرت أبى بكر و لم تكلمه إلى أن ماتت.

أخرج البخارى فى كتاب الخمس «فغضبت فاطمه بنت رسول الله فهجرت

ص: ٣٩٨

١- (١). شرح نهج البلاغه: ١٤٧/٢٠.

٢- (٢). نهج الحق و كشف الصدق: ٣٥٦، [١] علق عليه فرج الله الحسينى، مكتبه المدرسه. نقله عن الأنساب للبلاذرى.

أبا بكر فلم تزل مهاجرته حتى توفيت». (١)

و أخرج في كتاب الفرائض و قال: فهجرته فاطمه فلم تكلمه حتى ماتت. (٢)

و ذكر في كتاب المغازي في باب غزوه خيبر قوله: فوجدت فاطمه على أبي بكر فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت. (٣)

فما ظنك بروايات يرويها الإمام البخاري، و ما هذا إلا لأنها انتهكت حرمتها حتى لاذت بقبر أبيها، و قالت: ما ذا على من شمّ ترابه
أحمد

ب. إنَّ علياً لما جهز فاطمه الزهراء و أودعها في قبرها، هاج به الحزن، و خاطب الرسول صلى الله عليه و آله و سلم، و قال:

«ستبئك ابتك بتضافر أمتك على هضمها، فأحفها السؤال، و استخبرها الحال، هذا و لم يطل العهد و لم تخل منك الذكر». (٤)

كل ذلك يعرب عن أنها عليها السلام ماتت مظلومه، مقهوره، مغصوبه الحق.

ج. أنها دفنت ليلاً بإيضاء منها، فما هو السرّ في هذا الإيضاء.

قال البلاذري بعد ذكره السند: إنَّ علياً دفن فاطمه عليها السلام ليلاً، إلى أن قال: و أوصت فاطمه عليها السلام أن تحمل على سرير
طاهر، فقالت لها أسماء بنت عميس:

ص: ٣٩٩

١-١. صحيح البخاري: ٤، كتاب الخمس.

٢-٢. صحيح البخاري: ٩، كتاب الفرائض.

٣-٣. صحيح البخاري: ٥، باب غزوه خيبر.

٤-٥. نهج البلاغه: الخطبه ٢٠٢. [١]

اصنع لك نعشاً كما رأيت أهل الحبشه يصنعون فأرسلت إلى جريد رطب فقطعته، ثم جعلت لها نعشاً، فتبسمت و لم تر متبسمة بعد وفاه النبي صلى الله عليه و آله و سلم إلاّ- ساعتها تيك، و غسلها عليّ، و أسماء، و بذلك أوصت و لم يعلم أبو بكر و عمر بموتها. (١)

و نختم الرسالة بالسلام على الصديقه الشهيده الممنوعه إرثها، المكسور ضلعها،

المظلوم بعلمها، المقتول ولدها سلاماً، لا بدايه له و لا نهايه.

و هي سلام الله عليها كما يصفها السيد الحميري: أنها أسرع أهلى ميته و لحاقاً بي، فلا تكثر جزع

جعفر السبحاني

قم- مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

٢٩/ ذى الحجه الحرام من شهور عام ١٤٢١هـ.

ص: ٤٠٠

إشارة

دراسة لسند زياره عاشوراء

إن استحباب زيارة سيد الشهداء الحسين بن علي عليهما السلام في اليوم العاشر من محرم الحرام ممّا أصفق عليه علماء الطائفة الإمامية عبر القرون، واتفقهم هذا من أتقن الأدلّة على صحّتها و صدورها عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام.

قد ورد إلينا سؤال عن سندها في كتب الإمامية، فقمنا بتأليف هذه الرسالة لإزالة الشبهة العالقه ببعض الأذهان، فنقول:

إن زيارة سيد الشهداء في العاشر من محرم وردت بطرق خمس، رواها شيخ الطائفة بطرق ثلاثه غير أنّ السند الأوّل يختصّ ببيان ثواب الزيارة دون النصّ المعروف، والأخيرين طريقان لنفس النصّ، و يعلم ذلك بالإمعان في ما نقله الشيخ في هذا المضمّار.

و رواها ابن قولويه بطريقتين، فيكون الطرق إليها خمس و إليك الأسانيد بنصّها و تحليلها.

الطرق إليها

السند الأوّل إلى بيان ثواب زيارة الحسين عليه السلام

إشارة

قال الشيخ الطوسي: روى محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن صالح بن عقبه، عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من زار الحسين بن علي عليهما السلام في يوم عاشوراء من محرم الحرام حتّى يظلّ عنده باكياً القى الله عزّ و جلّ يوم يلقاه

ص: ٤٠١

بثواب ألفى حجه و ألفى عمره و ألفى غزوه، ثواب كل غزوه و حجّه و عمره كثواب من حجّ و اعتمر و غزا مع رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و مع الأئمة الراشدين».

قال: قلت جعلت فداك فما لمن كان في بعيد البلاد و أقاصيه و لم يمكنه المصير إليه في ذلك اليوم؟

قال: «إذا كان كذلك برز إلى الصحراء أو صعد سطحاً مرتفعاً في داره و أوماً إليه بالسلام و اجتهد في الدعاء على قاتله و صلى من بعد ركعتين، و ليكن ذلك في صدر النهار قبل أن تزول الشمس، ثم ليندب الحسين عليه السلام و يبكيه، و يأمر من في داره ممن لا يتقيه بالبكاء عليه، و يقيم في داره المصيبة بإظهار الجزع عليه، و ليعزّ بعضهم بعضاً بمصابهم بالحسين عليه السلام، و أنا الضامن لهم إذا فعلوا ذلك على الله تعالى جميع ذلك».

قلت: جعلت فداك أنت الضامن ذلك لهم و الزعيم؟!

قال: «أنا الضامن و أنا الزعيم لمن فعل ذلك».

قلت: فكيف يُعزّي بعضنا بعضاً؟

قال: «تقولون: أعظم الله أجورنا بمصابنا بالحسين عليه السلام و جعلنا و إياكم من الطالبين بثاره مع وليه الإمام المهدي من آل محمد عليهم السلام، و إن استطعت أن لا تنتشر يومك في حاجه فافعل فإنه يوم نحس لا يُقضى فيه حاجه مؤمن، فإن قضيت لم يبارك له فيها و لم ير فيها رشداً، و لا يدّخرن أحدكم لمنزله فيه شيئاً فمن ادّخر في ذلك اليوم شيئاً لم يبارك له فيما ادّخره، و لم يبارك له في أهله، فإذا فعلوا ذلك كتب الله تعالى لهم أجر ثواب ألف حجّه و ألف عمره و ألف غزوه كلّها مع رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و كان له أجر و ثواب مصيبه كلّ نبي و رسول و وصي و صدّيق و شهيد

مات أو قتل منذ خلق الله الدنيا إلى أن تقوم الساعة». (١)

إلى هنا تمّ سند الشيخ إلى بيان ثواب زياره الحسين يوم عاشوراء دون أن يذكر فيه نصّ خاص للزياره، بل اقتصر الروايه فى نيل الثواب على ما جاء فى الروايه من البروز إلى الصحراء أو الصعود إلى السطح المرتفع والإيماء إليه بالسلام و الاجتهاد فى الدعاء على قاتله...إلى آخر ما جاء فى نفس الروايه، و ليس فيها أى أثر من الزياره الخاصه التى نحن بصدد تقويم سندها.

و إليك دراسه سندها:

أقول: قد أخذ الشيخ الروايه من كتاب محمد بن إسماعيل بن بزيع، و نقل سنده إلى كتابه فى الفهرست بالنحو التالى:

ابن أبى جيد، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن على بن إبراهيم، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع. (٢)

و على هذا فالشيخ يروى ثواب زياره الحسين عليه السلام فى يوم عاشوراء عن المشايخ التالیه:

١. ابن أبى جيد.

٢. محمد بن الحسن بن الوليد.

٣. على بن إبراهيم.

٤. محمد بن إسماعيل بن بزيع.

٥. صالح بن عقبه.

٦. عقبه بن قيس.

٧. عن أبى جعفر الباقر عليه السلام.

و إليك دراسه أحوالهم:

ص: ٤٠٣

١- ١). مصباح المتعبد و سلاح المتعبد: ٧١٣. [١]

٢- ٢). الفهرست: ١٦٥ باب محمد: برقم ٦٠٦؛ و [٢] ذكره أيضاً ص ١٨٣ برقم ٧٠٥.

١. ابن أبي جيد

على بن أحمد بن محمد بن أبي جيد المكنى بأبي الحسين، وهو من مشايخ النجاشى و الشيخ، و مشايخ النجاشى كلهم ثقات.

٢. محمد بن الحسن بن الوليد

محمد بن الحسن بن الوليد (المتوفى عام ٣٤٣هـ) و هو من مشايخ الطائفة و أجلائها، غنى عن الوصف و البيان، و يصدر عنه الشيخ الصدوق فى التعديل و التجريح.

٣. على بن إبراهيم القمى

على بن إبراهيم و هو شيخ الكلينى الذى كان حياً عام ٣٠٧هـ، و هو من مشايخ الطائفة الذين لا يُشَقُّ غبارهم.

٤. محمد بن إسماعيل بن بزيع

محمد بن إسماعيل بن بزيع من أصحاب أبي الحسن الأول و الرضا و الجواد عليهم السلام، يقول الشيخ فى رجاله: ثقته صحيح كوفى. (١) و يقول النجاشى: من صالحى هذه الطائفة و ثقاتهم، كثير العمل. (٢)

٥. صالح بن عقبه

صالح بن عقبه بن قيس بن سمعان.

عزّفه النجاشى بقوله: صالح بن عقبه بن قيس بن سمعان بن أبى ربيحه.

ص: ٤٠٤

١- ١). رجال الشيخ: ٣٦٤، أصحاب الرضا عليه السلام، برقم ٦.

٢- ٢). رجال النجاشى: ٢/٢١٤ برقم ٨٩٤.

روى عن أبيه عن جدّه.

و روى عن زيد الشحام.

روى عنه محمد بن الحسين بن أبي الخطاب.

و ابنه إسماعيل بن صالح بن عقبه. (١)

و ليس المراد منه صالح بن عقبه بن خالد الأسدي، و ذلك لأنّ محمد بن إسماعيل بن بزيع يروى عنه بواسطة محمد بن أيوب كما يظهر من طريق النجاشي إلى كتاب خالد الأسدي، حيث قال، بعد ذكر عدّه من المشايخ:... عن محمد بن إسماعيل بن بزيع عن محمد بن أيوب عن صالح بن عقبه بن خالد الأسدي. (٢)

كما أنّ الشيخ اقتصر على ذكر شخص واحد، و قال: صالح بن عقبه له كتاب أخبرنا به ابن أبي جيد عن ابن الوليد عن الصفار محمد بن الحسين عن محمد بن إسماعيل بن بزيع عنه. (٣) و مراده هو: صالح بن عقبه بن قيس لا- خالد الأسدي. فما احتمله المحقّق التستري ليس في محلّه. (٤)

إذا ظهر ذلك فاعلم:

انّ الضابطه في كلّ ما يذكره النجاشي هو أنّه إماميّ فلو كان غير إماميّ لتعرض إلى مذهبه، كما أنّه لو كان قدح فيه لذكره.

و على ذلك بنى جمع من علمائنا الرجاليين كالسيد بحر العلوم الطباطبائي رحمه الله في الفائده العاشره من فوائده الرجاليه. (٥) فذهب إلى أنّ جميع من

ص: ٤٠٥

١-١. رجال النجاشي: ١/٤٤٤، برقم ٥٣٠.

٢-٢. رجال النجاشي: ١/٤٤٥، برقم ٥٣٢.

٣-٣. الفهرست: ١١٠، برقم ٣٦٤. [١]

٤-٤. قاموس الرجال: ٥/٤٦٥، برقم ٣٦٣٣.

٥-٥. الفوائد الرجاليه: ٤/١١٤. [٢]

ذكره الطوسي و النجاشي في كتابيهما من الشيعة الإماميه صحيح المذهب، ممدوح بمدح عام يقتضيه الوضع لذكر المصنفين العلماء و الاعتناء بشأنهم و شأن كتبهم و ذكر الطريق إليهم و ذكر من روى عنهم و من روى عنه إلا- من نص فيه على خلاف ذلك من الرجال كالزبيدي و الفطحي و الواقفي و غيرهم.

و على ضوء ذلك فهو إمامي ممدوح بمدح عام و الذي جاء سبباً لذكره في الكتب.

هذا من جانب و من جانب آخر يروى عنه شيخان عظيمان من مشايخ الشيعة الكبار هما:

١. محمد بن الحسين بن أبي الخطاب (المتوفى عام ٢٦٢هـ).

٢. محمد بن إسماعيل بن بزيع من كبار مشايخ الشيعة.

نعم ضعفه ابن الغضائري، كما نقله العلامة في خلاصته و قال:

غال، كذاب لا يلتفت إليه. (١)

و لكن ذم الغضائري لا يعتد به، لأنه قدح كثيراً من ثقافتنا و علمائنا الذين لا يُشَقُّ غبارهم و قد كان له عقائد خاصه في حق الأئمة الاثني عشر فمن تجاوز عنها وصفه بالغلو، و من روى روايه في ذلك الموضوع بروايه لا توافق عقيدته وصفه بالكذب و لذلك رتب في كلامه على كونه غالباً، قوله: كذاباً لا يلتفت إليه. و هذا دليل على أن وصفه بالكذب، لتوهم الغلو فيه.

كيف يمكن أن يوصف بالغلو و الكذب من هو من مشايخ محمد بن الحسين بن أبي الخطاب أو محمد بن إسماعيل بن بزيع الذي ذكر عند الرضا عليه السلام فقال: «وددت أن فيكم مثله» و من اعتنى بذكره و ذكر كتابه الشيخان النجاشي

ص: ٤٠٦

١- ١). الخلاصه، القسم الثاني: ص ٢٣؛ رجال النجاشي، برقم ٨٩٤.

٦. عقبه بن قيس بن سمعان

عنوانه الشيخ فى رجاله و عدّه من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام (١)، و كونه من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام يدلّ على أنّه إمامى و لم يظفر الشيخ بشىء من الذم فيه.

إلى هنا تمت دراسه السند الأول للشيخ إلى بيان ثواب زياره الحسين فى يوم عاشوراء.

و السند لا بأس به و هو من الحسن بمعنى الممدوح بالمدح العام لا الممدوح بالمدح الخاص.

السند الثانى إلى نصّ الزياره لشيخ الطائفة

و المهم فى المقام هو دراسه سند الشيخ إلى نصّ الزياره، قال قدّس سرّه:

صالح بن عقبه، و سيف بن عميره، قال علقمه بن محمد الحضرمى، قلت لأبى جعفر عليه السلام: علّمنى دعاء أدعو به ذلك اليوم إذ أنا زرتّه من قرب و أومات من بعد البلاد، و من دارى بالسلام إليه.

قال: فقال لى يا علقمه: إذا أنت صليت الركعتين بعد أن تومئ إليه بالسلام فقل عند الإيماء إليه من بعد التكبير هذا القول، فأنك إذا قلت ذلك فقد دعوت بما يدعوا بن زوّاره من الملائكة، و كتب الله لك مائه ألف ألف درجة و كنت كمن استشهد مع الحسين عليه السلام حتى تشاركهم فى درجاتهم ثم لا تعرف إلا مع الشهداء

ص: ٤٠٧

١- (١). رجال الشيخ: ١٤٢، أصحاب الإمام الباقر عليه السلام، برقم ٧٤. [١]

الذين استشهدوا معه و كتب لك ثواب زياره كلّ نبى و كلّ رسول و زياره كلّ من زار الحسين عليه السلام منذ يوم قتل عليه السلام و على أهل بيته.

الزيارة:

السّلام عليك يا أبا عبد الله، السّلام عليك يا ابن رسول الله، السّلام عليك يا ابن أمير المؤمنين و ابن سيد الوصيين، السّلام عليك يا ابن فاطمه سيده نساء العالمين....

ثمّ قال -بعد السلام مرّه و اللعن مره-: ثمّ تسجد و تقول:

اللّهمّ لك الحمد، حمد الشاكرين، لك على مصابهم، الحمد لله على عظيم رزيتى، اللّهمّ ارزقنى شفاعه الحسين عليه السلام يوم الورود، و ثبت لى قدم صدق عندك مع الحسين و أصحاب الحسين الذين بذلوا مهجهم دون الحسين عليه السلام.

قال علقمه: قال أبو جعفر عليه السلام: و إن استطعت أن تزوره فى كلّ يوم بهذه الزيارة من دارك فافعل فلك ثواب جميع ذلك.

(١)

إلى هنا تمت زياره عاشوراء سنداً و متناً، و إليك دراسه السند فنقول:

سياق العبارة ظاهر فى أنّ الشيخ أخذ الروايه من كتاب محمد بن إسماعيل بن بزيع الذى لا كلام فى وثاقته، إنّما الكلام فىمن يروى هو عنه،

فقد روى محمد بن إسماعيل نصّ الزيارة بالسند التالى:

أ. صالح بن عقبه و سيف بن عميره، و هما:

ب. عن علقمه بن محمد الحضرمى.

أمّا صالح بن عقبه فقد تقدمت ترجمته و قد عرفت أنّه فى الكتب الرجاليّه إمامى ممدوح بالمدح العام لا الخاص، و لكن دلّت القرائن على كونه مقبول الروايه

ص: ٤٠٨

و إنّ ذم الغضائرى لا يعتد به.

فلو افترضنا عدم ثبوت وثاقته، فلا يضّر بصحّحه هذا السند لأنّ محمد بن إسماعيل بن بزيع يروى نص الزيارة عن شخصين، أحدهما صالح بن عقبه و الآخر سيف بن عميره و الثانى ثقّه بلا كلام.

قال النجاشى: سيف بن عميره النخعى، عربى، كوفى، ثقّه، يروى عن أبى عبد الله و أبى الحسن، له كتاب يرويه عنه جماعات من أصحابنا. (١)

و صرّح بوثاقته الشيخ فى الفهرست. (٢)

فالرواه إلى هنا كلّهم ثقات، فالروايه صحيحه. إنّما الكلام فى الراوى الأخير، أعنى: علقمه بن محمد الحضرمى.

و أمّا علقمه فعده الشيخ فى رجاله فى أصحاب الباقر عليه السلام، و الصادق عليه السلام. (٣)

و ليست فى الكتب الرجاليه تصريحاً بوثاقته، و لكن القرائن تدلّ على وثاقته:

١. روى الكشى عن بكار بن أبى بكر الحضرمى، قال: دخل أبو بكر و علقمه على زيد بن على و كان علقمه أكبر من أبيه فجلس أحدهما عن يمينه و الآخر عن يساره و كان بلغهما أنّه قال: «ليس الإمام منّا من أرخى عليه ستره، إنّما الإمام من شهر سيفه».

فقال له أبو بكر - و كان أجراًهما -: يا أبا الحسين أخبرنى عن على بن أبى طالب عليه السلام أ كان إماماً و هو مرخ عليه ستره أو لم يكن إماماً حتى خرج و شهر

ص: ٤٠٩

١-١. رجال النجاشى: ١/٤٢٥ برقم ٥٠٢.

٢-٢. فهرست الشيخ: ١٠٤ برقم ٣٣٥.

٣-٣. رجال الشيخ: ١٤٠، قسم أصحاب الباقر عليه السلام برقم ٣٨؛ و قسم أصحاب الصادق عليه السلام ص ٢٦٢ برقم ٦٤١.

سيفه، و كان زيد يبصر الكلام فسكت فلم يجبه، فرد عليه الكلام ثلاث مرات كل ذلك لا يجيبه بشيء.

فقال له أبو بكر: إن كان علي بن أبي طالب عليه السلام إماماً فقد يجوز أن يكون بعده إمام مرخ ستره، وإن كان علي عليه السلام لم يكن إماماً و هو مرخ عليه ستره فأنت ما جاء بك هاهنا.

فطلب علقمه من أبي أن يكف عنه فكف. (١)

و الحديث يكشف عن أنّ الأخوين كانا على بصيره من أمر الإمامه.

٢. ما سيوافيك عند دراسته السند الثالث للشيخ من أنّ سيف بن عميره الثقه، اعترض على صفوان بن مهران الثقه بأنّ ما دعا به، لم يرد في روايه العلقمى عن الباقر عليه السلام و اعتذر صفوان- بما سيوافيك في محله- بأنّه سمعه من الإمام الصادق عليه السلام عند زيارته لجده الحسين. فالاحتجاج بعدم نقله، و الجواب عنه بأنّه سمعه من الإمام الصادق عليه السلام، حاك عن تسليم الرجلين الثقين، وثاقه علقمه بن محمد الحضرمي، و إلاّ لما احتجّ به «سيف بن عميره»، و لما أجاب عنه صفوان بالسماع عن الصادق عليه السلام.

و بذلك يعلم: أنّ الدعاء الوارد بعد الزياره ليس لعلقمه و إن اشتهر بأنّه منه بل هو لصفوان بن مهران.

فخرجنا بالنتيجه التاليه:

١. سند الشيخ إلى كتاب محمد بن إسماعيل بن بزيع صحيح في الفهرست.

٢. أنّ محمد بن إسماعيل بن بزيع ثقه بالاتفاق.

٣. أنّ سيف بن عميره ثقه، صرّح بها النجاشي.

ص: ٤١٠

٤. علقمه بن محمد الحضرمي، ثقه حسب القرائن التي عرفتها.

إلى هنا تمّ السند الثاني، فلو قلنا بوثاقه علقمه كما هو الحقّ فالسند صحيح وإلا فهو حسن بالمدح العام.

السند الثالث إلى نصّ الزيارة

ثمّ إنّ للشيخ سنداً ثالثاً في «مصباح المتهدج» إلى نصّ الزيارة نأتى بنصه:

قال الشيخ الطوسي:

و روى محمد بن خالد الطيالسي عن سيف بن عميره، قال: خرجت مع صفوان بن مهران الجمال و عندنا جماعه من أصحابنا بعد ما خرج أبو عبد الله عليه السلام [فسرنا] (١) من الحيره إلى المدينه.

فلما فرغنا من الزيارة صرف صفوان وجهه إلى ناحيه أبي عبد الله [الحسين] عليه السلام، فقال لنا:

تزورون الحسين عليه السلام من هذا المكان من عند رأس أمير المؤمنين صلوات الله عليه من هاهنا، و أومى إليه أبو عبد الله [الصادق] عليه السلام و أنا معه.

قال: فدعا صفوان بالزيارة التي رواها علقمه بن محمد الحضرمي عن أبي جعفر عليه السلام في يوم عاشوراء ثمّ صلّى ركعتين عند رأس أمير المؤمنين عليه السلام و ودّع في دبرهما أمير المؤمنين عليه السلام و أومى إلى الحسين بالسلام منصرفاً بوجهه نحوه و ودّع و كان فيما دعاه في دبرها.

يا الله، يا الله، يا الله، يا مجيب دعوه المضطرين.... [الدعاء المعروف بدعاء علقمه].

ص: ٤١١

١- ١). الظاهر أنّه زائد و أنّ قوله: «من الحيره إلى المدينه» متعلق بقوله: «خرج أبو عبد الله».

و الروايه صريحه فى أنّ صفوان زار الإمام الحسين عليه السلام بالزياره التى رواها علقمه بن محمد الحضرمى و فى آخر الروايه، قال: سيف بن عميره، فسألت صفوان: إنّ علقمه بن محمد الحضرمى لم يأت بهذا (الدعاء) أعنى: يا الله يا الله يا الله، يا محيب دعوه المضطرين... و إنّما أتانا بدعاء الزياره (أى نصّ الزياره)، فقال صفوان: وردت مع سيدى أبا عبد الله عليه السلام إلى هذا المكان ففعل مثل الذى فعلناه فى زيارتنا و دعا بهذا الدعاء عند الوداع. (١)

فالاختلاف إنّما كان فى الدعاء الذى يُقرأ بعد الزياره بعد تسليم نصّها المعروف.

دراسه السند الثالث

إنّ الشيخ أخذ الروايه من كتاب محمد بن خالد الطيالسى و ذكر سنده إلى كتابه فى «الفهرست» و قال: له كتاب رويناها عن الحسين بن عبيد الله (الغضائرى)، عن أحمد بن محمد بن يحيى (شيخ الصدوق)، عن أبيه (محمد بن يحيى العطار القمى)، عن محمد بن على بن محبوب، عنه. (٢)

و سنده إلى الكتاب صحيح، و أحمد بن محمد بن يحيى من مشايخ الصدوق و ينقل عنه مع الترضى عليه، و المشايخ فى غنى عن التوثيق.

إذا علمت ذلك فاعلم أنّ الحكم بصحة السند، يتوقف على دراسه أحوال الرواه الواردين فيه و هم:

١. محمد بن خالد الطيالسى.

٢. سيف بن عميره.

ص: ٤١٢

١- ١. مصباح المتهدج: ٧١٨ و ٧١٩ و ٧٢٣. [١]

٢- ٢. فهرست الشيخ: ١٧٦ برقم ٦٤٨. [٢]

٣.صفوان بن مهران الجمال.

أما الثاني أعنى سيف بن عميره فقد عرفت أنّ النجاشى وثّقه،بقى الكلام فى الأوّل و الثالث.

أما محمد بن خالد الطيالسى فقد عدّه الشيخ فى رجاله فى أصحاب الكاظم عليه السلام (١)و تؤيد وثاقته روايه المشايخ الأعظم عنه نظراء:

١.على بن الحسن بن فضال.

٢.سعد بن عبد الله القمى.

٣.حميد بن زياد قال الشيخ فى فهرسته (٢):محمد بن خالد الطيالسى يكنى أبا عبد الله روى عنه حميد أصولاً كثيره.

٤.على بن إبراهيم القمى.

٥.محمد بن على بن محبوب.

٦.محمد بن يحيى المعادى.

٧.معاويه بن حكيم. (٣)

و قال النجاشى:محمد بن خالد بن عمر الطيالسى التميمى أبو عبد الله مات ثلاث بقين من جمادى الآخره سنه ٢٥٩و هو ابن ٩٧ سنه. (٤)

و لعلّ هذا المقدار يثبت وجاهته فى الحديث و أنّ له منزله عند المحدّثين،فيكون إمامياً ممدوحاً بل مقبول الروايه.

و أما الثالث،أعنى:صفوان بن مهران فهو كوفى ثقّه،يكنى أبا عبد الله. (٥)

ص:٤١٣

١- ١). رجال الشيخ:٣٤٣،من أصحاب الكاظم عليه السلام برقم ٢٦.و لاحظ أيضاً باب من لم يرو عن الأئمّه برقم ١١.

٢- ٢). فهرست الشيخ:١٧٦ برقم ٦٤٨. [١]

٣- ٣). معجم رجال الحديث:٧٦/١٧. [٢]

٤- ٤). رجال النجاشى:٢/٢٢٩،برقم ٩١١.

٥- ٥). رجال النجاشى:١/٤٤٠،برقم ٥٢٣.

إلى هنا تمت دراسته أساتيد الشيخ الثلاثة، فخرجنا بالنتيجة التالية:

إنَّ السند الأوَّل من الأسانيد الثلاثة، طريق الشيخ إلى ما يترتب على زياره الحسين عليه السلام على وجه الإطلاق من الثواب، وهو ليس بمطروح عندنا في هذا المقال، وإنَّما ذكرناه استطراداً، لأنَّ الشيخ روى الجميع في مقام واحد.

و أمَّا السند الثاني فرواه الشيخ:

عن سيف بن عميره و هو ثقة بالاتفاق.

عن علقمه بن محمد الحضرمي و لم يصرح بوثاقته و إنَّما دلَّت القرائن على وثاقته.

و أمَّا السند الثالث فرواه الشيخ:

عن محمد بن خالد الطيالسي،

عن سيف بن عميره،

عن صفوان بن مهران.

و الأخيران ثقتان و الأوَّل لم يصرح بوثاقته و إنَّما دلَّت القرائن على مقبوليه روايته في الحديث.

فحان البحث عن سند ابن قولويه إلى نصِّ الزيارة.

ص: ٤١٤

إلى زيارة عاشوراء

روى ابن قولويه فى كتاب «كامل الزيارات» زيارة عاشوراء بالسند التالى:

حدثنى حكيم بن داود بن حكيم و غيره.

عن محمد بن موسى الهمداني،

عن محمد بن خالد الطيالسي،

عن سيف بن عميره و صالح بن عقبه جميعاً،

عن علقمه بن محمد الحضرمي،

عن أبى جعفر الباقر عليه السلام قال: «من زار الحسين يوم عاشوراء حتى يظلّ عنده باكياً لقي الله عزّ و جلّ يوم القيامة بثواب ألفى حجّه...».

و محمد بن إسماعيل، عن صالح بن عقبه، عن مالك الجهني، عن أبى جعفر الباقر عليه السلام قال: «من زار الحسين عليه السلام يوم عاشوراء من محرم حتى يظلّ عنده...» (١).

و قد تمّ السند الأوّل بقوله: «عن علقمه بن محمد الحضرمي» ثمّ ابتدأ بسند آخر و قال: و محمد بن إسماعيل عن صالح بن عقبه.

و على ذلك ففى قوله: و محمد بن إسماعيل احتمالان:

ص: ٤١٥

الأول: أنّ ابن قولويه شرع بأول السند و أخذ الروايه عن كتاب محمد بن إسماعيل بن بزيع لما عرفت من أنّ الشيخ روى نفس الزياره عن ذلك الكتاب، و طريقه إليه صحيح فينتج قيام الحجه على وجود نصّ الزياره فى ذلك الكتاب و قد تناول كلّ من العلمين الطوسى و ابن قولويه نقلها من ذلك الكتاب، غير أنّا نعلم بسند الشيخ إلى الكتاب و لا نعلم سند ابن قولويه إليه، و لكنّه لا يضر بصحّ الروايه للعلم بوجود الروايه فى ذلك الكتاب عن طريق الشيخ.

و هذا الاحتمال هو الأوجه و عليه يكون لابن قولويه سندان إلى زياره عاشوراء.

الثانى: أنّ قوله «و محمد بن إسماعيل» عطف على قوله: «محمد بن خالد الطيالسى» و أنّ سند ابن قولويه إلى كتاب محمد بن إسماعيل نفس سنده إلى كتاب محمد بن خالد الطيالسى، فيروى كتاب ابن بزيع عن الطريق الذى يروى به كتاب الطيالسى.

و على ذلك يكون سنده إليه كالتالى:

حكيم بن داود، عن محمد بن موسى الهمداني، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع؛ و هذا الاحتمال بعيد.

و ثمه احتمال ثالث لا يتفوّه به من له إمام بالرجال، و هو أنّ قوله «و محمد بن إسماعيل» عطف على قوله: «علقمه بن محمد الحضرمى» و جزء من السند السابق، لأنّه بعيد عن الصواب غايه البعد، لأنّ علقمه من أصحاب الباقر و الصادق عليهما السلام و ابن بزيع من أصحاب الرضا و الجواد عليهما السلام، و مع الاختلاف فى الطبقة كيف يعطف المتأخر طبقه، على المتقدم كذلك؟! إذا عرفت ذلك فلتناول رواه السند الأول بالبحث.

١. حكيم بن داود بن حكيم

أحد مشايخ جعفر بن قولويه و قد وثق مشايخه إجمالاً في أول كتابه فقال: لا يذكر في كتابه إلا ما وقع له من جهة الثقات، و روى عنه في كامل الزيارات في الباب الثاني، الحديث ١١ و الباب ٥٤ الحديث الثالث. (١)

مضافاً إلى الباب ٧١، الحديث ٩.

٢. محمد بن موسى بن عيسى الهمداني

ذكره النجاشي بقوله: محمد بن موسى بن عيسى أبو جعفر الهمداني السمان، يروي عنه محمد بن يحيى العطار القمي على ما في طريق النجاشي إلى كتابه، حيث قال: أخبرنا ابن شاذان، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عنه بكتبه.

كما يروي عنه محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري، الذي هو شيخ مشايخ الكليني، و قد ورد في أسناد نوادر الحكمه، للأشعري، غير أنّ الغضائري ضعفه، و مع ذلك قال: ضعيف، يروي عن الضعفاء و يجوز أن يخرج شاهداً.

و ضعفه ابن الوليد أستاذ الصدوق.

غير أنّ تضعيف هؤلاء يرجع إلى الاختلاف في مقامات الأئمة فإنّ للقميين و على رأسهم محمد بن الوليد عقائد خاصه في حقّ أهل البيت عليهم السلام ربما لا يرتضيه محققو الإماميه.

يقول الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد: و قد سمعنا حكاية ظاهره عن أبي جعفر محمد بن الحسن بن الوليد لم نجد لها دافعاً في التفسير و هي ما حكى عنه أنّه قال: أوّل درجه في الغلو نفى السهو عن النبي و الإمام عليه السلام، فإنّ صحّت هذه

ص: ٤١٧

الحكاية عنه فهو مقصر مع أنه من علماء القميين و مشيختهم، وقد وجدنا جماعه وردوا إلينا من قم يقصرون تقصيراً ظاهراً في الدين و ينزلون الأئمة عليهم السلام عن مراتبهم و يزعمون أنهم كانوا لا- يعرفون كثيراً من الأحكام الدينيه حتى ينكت في قلوبهم، و رأينا في أولئك من يقول أنهم ملتجئون في حكم الشريعة إلى الرأى و الظنون و يدعون مع ذلك أنهم من العلماء، و هذا هو التقصير الذى لا شبهه فيه. (١)

و على هذا فلا بعد أن يكون تضعيفه من جانب ابن الوليد لأجل اختلافهما في مقامات الأئمة، و لأجل ذلك لما نقل النجاشى قول ابن الوليد بأنه يقول كان يضع الحديث، عقبه بقوله (و الله أعلم). (٢)

٣. محمد بن خالد الطيالسى

قد مرت ترجمته عند دراسته السند الثالث للشيخ الطوسى و قد دلت القرائن على كونه مقبول الروايه.

٤. سيف بن عميره

قد مرّ أنه ثقة بلا إشكال.

٥. صالح بن عقبه

مرّت ترجمته عند دراسته السند الأوّل للشيخ، و أنه امامى ممدوح بالمدح العام.

ص: ٤١٨

١- ١). تصحيح الاعتقاد: ٦٦.

٢- ٢). رجال النجاشى: ٢/٢٢٧ برقم ٩٠٥.

تقدّمت ترجمته عند دراسته سند الشيخ إليه، وقلنا بأنّ القرائن تدلّ على وثاقته.

إلى هنا تمّ السند الأوّل للشيخ بن قولويه.

وإليك دراسته السند الثاني.

دراسة السند الثاني لابن قولويه

روى محمد بن إسماعيل، عن صالح بن عقبه، عن مالك الجهني، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: من زار الحسين عليه السلام يوم عاشوراء من محرم حتّى يظلّ عنده باكياً.

و هذا السند غني عن الدراسة إلاّ ترجمه مالك الجهني.

فإنّ محمد بن إسماعيل و صالح بن عقبه قد تقدمت ترجمتهما، و أمّا مالك الجهني فقد عدّه الشيخ في رجاله من أصحاب الباقر و من أصحاب الصادق عليهما السلام قائلاً: الكوفي مات في حياه أبي عبد الله عليه السلام. (١)

و يمكن استظهار وثاقته من الأمور التاليه:

الأوّل: ما رواه علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن يحيى الحلبي، عن مالك الجهني، قال: قال أبو جعفر: يا مالك أنتم شيعتنا ألا ترى أنّك تفرّط في أمرنا، إنّه لا يقدر على صفه الله فكما لا يقدر على صفه الله،

ص: ٤١٩

(١ - ١). رجال الشيخ: ١٤٥، قسم أصحاب الباقر عليه السلام برقم ١١ و أصحاب الصادق عليه السلام ص ٣٠٢ برقم ٤٥٨. [١]

كذلك لا يقدر على صفتنا، و كما لا يقدر على صفتنا كذلك لا يقدر على صفه المؤمن، إن المؤمن ليلقى المؤمن فيصافحه، فلا يزال الله ينظر إليهما و الذنوب تتحات عن وجوههما، كما يتحات الورق من الشجر، حتى يفترقا، فكيف يقدر على صفه من هو كذلك. (١)

و الروايه و إن كانت تنتهي إلى نفس مالك الجهني لكن اعتناء على بن إبراهيم القمي و محمد بن عيسى بن عبيد و يونس بن عبد الرحمن بنقلها حاك عن اعتمادهم على روايته.

الثاني: روى الكليني، عن عيسى الحلبي، عن ابن مسكان، عن مالك الجهني قال: قال لي أبو عبد الله: يا مالك أما ترضون أن تقيموا الصلاة و تؤتوا الزكاه و تكفوا و تدخلوا الجنة؟ يا مالك إنه ليس من قوم ائتموا بإمام في الدنيا إلا جاء يوم القيامة يلعنهم و يلعنونه إلا أنتم و من كان على مثل حالكم، يا مالك إن الميت و الله منكم على هذا الأمر لشهيد بمنزله الضارب بسيفه في سبيل الله. (٢)

الثالث: إن مدحه للإمام الباقر عليه السلام يعرب عن وقوفه بمقام الإمام و أنه كان يجاهر بالولاء يوم كان الجهر به محظوراً، و قال: إذا طلب الناس علم القرآن

ص: ٤٢٠

١-١. الكافي: ١٨٠/٢ ح ٦. [١]

٢-٢. الروضة: ١٤٦، برقم ١٢٢. [٢]

هذه إشاره سريعه إلى أسانيد زياره عاشوراء، و قد عرفت صحه بعضها و مقبوليه البعض الآخر، و المجموع يشد بعضه بعضاً و يورث العلم أو الاطمئنان المتاحم للعلم بصدور الروايه عن المعصوم عليه السلام مضافاً إلى أمرين:

١. اتفاق العصابه و مواظبتهم على قراءتها عبر القرون و هي إحدى القرائن على صدور الروايه.

٢. أنّ الإمامان في مضمون الزياره يعرب عن أنّه صدر من قلب ملؤه الشجون و الأحزان، لا يسكن دمه و لوعه إلاّ بأخذ الثأر، و هو يتفق بذلك مع مضامين سائر الروايات الوارده في الأدعيه و الزيارات.

إلى هنا تمّ ما أردنا بيانه في هذه الرساله من

دراسه سند زياره الحسين عليه السلام

في عاشوراء

جعفر السبحاني

قم- مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

حررت في ٢٠ صفر المظفر من شهر عام ١٤٢٢هـ

ص: ٤٢١

١. فى الحجّ و أنّه ملتقى عبادى و سياسى
٢. اعلان البراءه فى الحجّ
٣. ما ذا يهدف إليه الحجّ
٤. أبعاد الحجّ الاجتماعيه و السياسيه فى الكتاب
٥. أبعاد الحجّ الاجتماعيه و السياسيه فى السنّه
٦. أبعاد الحجّ الاجتماعيه و السياسيه فى سيره السلف
٧. أبعاد الحجّ الاجتماعيه و السياسيه فى كلمات العلماء

الحج

موسم عبادى، و ملتقى سياسى

جعل الله الكعبه البيت الحرام قياماً للناس و جعل الحجّ موسماً للعباده، و فرصه لالتقاء المسلمين الوافدين من كلّ صقع و صوب ليتعارفوا، و ليتعرّفوا على معالم دينهم و يطلّعوا على أحوالهم، فهذا هو-بعد العباده- من أظهر مصاديق قوله تعالى: «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ»، و أى منفعه-بعد العباده- أكبر من أن يلتقى الإخوه فى الله فى نقطه واحده بعيداً عن جميع الاعتبارات الشخصيه و الاجتماعيه و الحواجز القوميه و الإقليميه و العرقيه يُحَيِّم عليهم ظلال الدين، و تغمرهم مشاعر المحبّه و المودّه و تجمعهم روح الاخوّه الصادقه الصافيه؟

و أى مسأله أهمّ من أن يتعرّف المسلمون على الأخطار و المشاكل المحدقه بهم، و يتدارسوا حلولها المناسبه و يعملوا معاً و بيد واحده، و عزيمه متضافره لإزالتها، أو يخفّفوا من وطأتها و ثقلها عن كواهلهم.

و أى مشكله هى أكثر ضغطاً على المسلمين اليوم من مشكله الاستكبار المتشكّل بأشكال مختلفه الذى يحتلّ بلاد المسلمين عسكرياً، أو يسيطر عليها سياسياً، أو يغزوها ثقافياً، و ينهب ثروات المسلمين، و يثير الفتن بينهم،

و يقتل أبناءهم، و يُفسد شبابهم، و....

أليس «الحجّ» خير مكان لإعلان الاستياء الإسلامى العام من هذا الاستكبار الخبيث البغيض و فى طليعته أمريكا و أذنانها.

و إذا كان المسلمون المظلومون، المضطهدون فى بلادهم لا يستطيعون الإعلان عن استيائهم و غضبهم على المستعمرين فى عقر ديارهم، لوجود حكومات عميله تخنق الأصوات، و تُكَمِّم الأفواه، أ فلا يكون الحجّ أفضل فرصه و أحسن مكاناً لإعلان هذا الاستياء و الغضب جنباً إلى جنب مع كافه الإخوه المسلمين إلى جانب العباده و الخضوع و التضرّع و الإنابه؟

أليس رفض الطواغيت الذى يعتبر الخضوع لحكمها، و السير فى ركابها، و الركون إليها من مصاديق «الشرك فى الطاعه» من أبرز مظاهر التوحيد الذى جعل الله الحجّ تجسيداً له، و تحقيقاً لحقيقته؟

و لقد أدرك المسلمون اليوم هذه الحقيقه، و مع تنامى الحركه الإسلاميه و تصاعد الصحوه الإسلاميه أدركوا أنّ الحجّ هو المكان المناسب و الفرصه المناسبه لتوحيد صفوف المسلمين، و إيقافهم، و إيقافهم على حقيقه الأحداث المأساويه التى يقف وراءها أعداء الإسلام: أمريكا و إسرائيل و بريطانيا و فرنسا و غيرهم من قوى الاستكبار و الاستعمار.

لقد أدركوا أنّ الحجّ خير فرصه لإعلان الاستياء الإسلامى العام من الاستعمار البغيض جنباً إلى جنب مع العباده و الإنابه امتثالاً لقوله تعالى: «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَ يُذَكِّرُوا اسْمَ اللَّهِ...» ١ الذى يشير إلى فلسفه الحجّ المزدوجه: العباده و السياسيه و جانبيه الدنيوى و الأخرى.

و لكن مع الأسف نجد بعض من يدعى العلم، و يتصدّر مقام الدعوه إلى الإسلام يخالف بشده هذه الحركه المباركه و هذه الخطوه العظيمه المؤثره التي لا تهدف إلاّ إنقاذ المحرومين و المظلومين، و شجب الاستعمار و الاستعباد، و هو يسمع باستمرار أخبار المذابح و المجازر التي تؤدى بحياه الكثير من أبناء الأُمّه الإسلاميه كلّ يوم و بسبب مباشر من كيد الاستعمار فى فلسطين و لبنان و أفغانستان و ارتيريا، و البوسنه و الهرسك و غيرها.

هذا البعض بدل أن يضمّ صوته إلى أصوات بقيّه المسلمين المستنكره لأعمال الاستعمار، الشاجبه لجرائمهم بحق الإسلام و المسلمين نجده يضمّ صوته إلى أصوات الدوائر الاستعماريه و يهرّج فى أبواقه الإعلاميه ضدّ المسلمين، و يستنكر غضبهم على الاستعمار المتمثّل اليوم فى أمريكا و إسرائيل و بريطانيا و فرنسا الملطّخه أيديهم بدماء المسلمين المبتّيه قصورهم على جماجم أبناء الإسلام.

و أعجب من كلّ هذا تمسّكه لتحريم هذه الخطوه المباركه بقوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» الذى لا علاقه له بهذه المسأله أصلاً.

ذلكم هو الشيخ عبد الله الخيّاط إمام و خطيب المسجد الحرام الذى اعتبر طرح مشاكل المسلمين السياسيه فى موسم الحجّ خروجاً عن مفاهيم الحجّ، و استدللّ لذلك بقول الله تعالى: «...فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ...» (١).

و قال: و كما أرادها الرسول فى قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «من حجّ و لم يرفث و لم يفسق عاد

ص: ٤٢٧

أمياً دعوه إيران الخميني التي يريد أن يحوّل الحجّ إلى شعارات سياسيه، و إلى مظاهرات دعائيه، و إلى ممارسات فوضويه، فهي مرفوضه شكلاً و مضموناً لأنها تتنافى مع تعاليم ديننا الحنيف، و تخرج عن مفاهيمه و مبادئه السمحه، و لأنها تقوّض ركناً من أركانه، ففيها انتهاك لحرمات الله، و اجترأ على شعائر الله، و خروج على النهج الذي رسمه الله.

إنّ دعوه إيران الخميني تشير الفتنة و تشتت الشمل و تحوّل المحبّه إلى أحقاد، و تحوّل المشاعر المقدّسه إلى ساحات لرفع الشعارات السياسيه، و نشر الدعوات المشبوهه، فما من مسلم على وجه الأرض إلّا و يرفض هذه الدعوه و يستنكرها، لأنّ فيها خروجاً على الإسلام و انتهاكاً لشعائره.

و الحجّ لا يمكن أن يكون إلّا ملتقىً روحياً و مؤتمراً سنوياً يجتمع فيه المسلمون الوافدون من كلّ فجّ عميق. (1)

إنّ ما ورد في هذا الخطبه من العبارات و الكلمات هي التي نسمعها من الخطباء في كلّ عام، فهم لا يتجاوزون عن تلاوه نفس الآيه، و أتباعها بما سمعت من هذا الخطيب من الكلمات و العبارات الجوفاء.

و نحن- هنا- لا نقابل الشيخ إلّا بما أمرنا به سبحانه في قوله: «و جادلهم بالتي هي أحسن» فنشرح معنى الآيه و نوضحها حتّى يظهر المراد منها، و يعلم الجميع أنّ المظاهرات السياسيه و إعلان البراءه من الكفار و شجب أعمالهم المعاديه للإسلام و المسلمين، و دعوه المسلمين إلى الوحده التي هي روح تلك المظاهرات التي أمر بها الإمام الخميني، ليست مصداقاً للجدال الوارد في الآيه.

إعلان البراءه و الجدال فى الحج

يقول سبحانه: «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ». (١)

و إليك تفسير الآيه و إيضاح مفهومها.

١. إن تكرار لفظ «الحج» فى الآيه ثلاث مرّات مضافاً إلى أنه من قبيل وضع الظاهر موضع المضمّر، فيه لطف الإيجاز، فإنّ المراد بالحجّ الأوّل: زمان الحجّ، و بالحجّ الثانى: نفس العمل، و بالثالث: زمان الحجّ و مكانه، و لو لا الإظهار لم يكن بدّ من إطناب غير لازم.

قال صاحب تفسير المنار:

«إنّ من بلاغه الإيجاز فى الآيه التصريح فى مقام الإضمار بذكر الحجّ ثلاث مرّات، المراد بأولها: زمان الحجّ، و بالثانى: الحجّ نفسه المسمّى بالنسك، و بالثالث: ما يعمّ زمان أدائه و مكانه و هو أرض الحرم و ما يتبعها كعرفات». (٢)

٢. المراد من قوله: «فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ» أى ألزم نفسه بالشروع فى

ص: ٤٢٩

١- ١. البقره: ١٩٧. [١]

٢- ٢. تفسير المنار: ٢/٢٢٨.

الحجّ بالتيه قصداً باطناً و الإحرام فعلاً ظاهراً، و بالتلبيه نطقاً مسموعاً. (١)

٣. المشهور أنّ الرفث هو الجماع، و عن عبد الله بن عمر و طاوس و عطاء و غيرهم الرفث، الإفحاش للمرأة بالكلام (٢) أو مطلق الفحش (٣) و قيل غير ذلك.

٤. و فسّر فسوق بجميع المعاصي كلّها، و قال ابن زيد و مالك: فسوق الذبح للأصنام، و قال الضحاك: فسوق التنازب بالألقاب، و قال ابن عمر: فسوق السباب، و القول الأوّل هو الأصحّ، لأنّه يتناول جميع الأقوال.

و قد روى عنه صلى الله عليه و آله و سلم أنّه قال:

«من حجّ فلم يرفث و لم يفسق رجوع كيوم ولدته أمّه» و «الحجّ المبرور ليس له جزاء إلاّ الجنّة» أخرجه مسلم و غيره. (٤)

٥. و الجدال في اللغه هو المنازعه و المشاجره و المخاصمه.

يقال: جدلت الحبل فتلته، و الجديل زمام البعير.

و سمّيت المخاصمه مجادله لأنّ كلّ واحد من الخصمين يروم أن يفتل صاحبه عن رأيه.

و المهمّ في المقام هو تفسير قوله تعالى: «و لا جدال في الحجّ» و تعيين المقصود منه، و قد اتّخذته المخالف دليلاً على حرمة المظاهرات و إلقاء الخطب السياسيّه، و المناشدات الجماعيه و إظهار البراءه من الكفّار و المنافقين.

و لا يتبيّن مقدار دلالة الآيه على ما يرتثيه هؤلاء إلاّ بنقل جميع الاحتمالات التي ذكرها الكبار من المفسّرين و إليك بيانها:

ص: ٤٣٠

١-١. تفسير القرطبي: ٤٠٦/٢. [١]

٢-٢. المصدر نفسه. [٢]

٣-٣. تفسير الكشاف للزمخشري: ٢٦٤/١.

٤-٤. تفسير القرطبي: ٤٠٨/٢. [٣]

ما ذكره القاضى البيضاوى و مال إليه الرازى (1) من حمل قوله سبحانه: «فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ» على الخبر، و معناه أنّ الحج لا يثبت مع واحده من هذه الخلال بل يفسد، لأنه كالضد لها، و هى مانعه من صحته، و على ذلك يجب أن يحمل الألفاظ الثلاثة على أعمال تفسد الحج، و توجب القضاء من قابل إذا كان واجباً، فيفسر «الرفث» بالجماع، و «الفسوق» بالزنا، لأنه مفسده، و يحمل الجدل على خصوص الشك في الحج و وجوبه و صحته تشريعه و كونه عملاً موافقاً للعقل.

و الحاصل: إنّ الظاهر هو حصول المضاده بين هذه الأشياء و الحج الذى أمر الله تعالى به ابتداءً.

و على ذلك... فكما لا- يمكن الأخذ بمطلق «الفسوق» إذ ليس كل فسوق مفسداً كالكذب و الغيبه لا- يمكن الأخذ بمطلق «الجدال» إذ ليس كل جدال مفسداً غير مجامع مع الحج بل جدالاً خاصاً غير مجامع معه كالشك في وجوبه و صحته تشريعه، و القول بلغويه الطواف على الحجر و التراب و الأخشاب.

و هذا المعنى الذى اختاره القاضى و جنح إليه الرازى فى تفسيره، هو المختار لكثير من الفقهاء فى بعض التراكيب مثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» أو «لا صلاة إلا بطهور» و المقصود نفي الصحه بدونهما، و أنّ حقيقتهما تتقوم بهما، كما أنّ المقصود من الآية أيضاً نفي صحه الحج مع أحد هذه الأمور الثلاثة.

فلو صح ذلك الاحتمال، فلا يصح الاستدلال معه على ما يرتئيه هؤلاء من حرمة مطلق الجدل، و منه المظاهرات، إذ الآية بصدد بيان حرمة الجدل الذى لا يجتمع مع صحه الحج، و ليس بصدد بيان حرمة كل جدال و إن جامع مع صحته.

ص: ٤٣١

١- ١). مفاتيح الغيب: ١٧٥/٢ و [١] نقله عن القاضى أيضاً.

و المظاهرات على فرض كونها جدالاً (١) حراماً ليست مفسده للحج بالضروره.

المعنى الثانى

التفريق بين الأمور الثلاثة بحمل الأولين على النهى، وإن كان عدولاً عن ظاهر اللفظ أى: لا ترفثوا و لا تفسقوا، و حمل الثالث على الخبر، أى أنه لا جدال و لا خلاف فى وقت الحج و مكانه، و على هذا فالمراد: لا جدال و لا خلاف فى وقت الحج و مكانه، و هذا المعنى هو الذى أصّر عليه ابن جرير الطبرى فى تفسيره (٢) و ذكره الزمخشري (٣) و استشهدا عليه بوجهين:

الأول: إن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال: «مَنْ حَجَّ لِلَّهِ و لم يرفث و لم يفسق رجع كهيئته يوم ولدته أمه» و لم يقل «و لم يجادل» و فى هذا دلالة على أن الأولين بمعنى النهى عن الرفث و الفسوق، دون الثالث، و إلا كان عليه عطف الثالث عليهما بصورة النهى، بل هو بمعنى الخبر و نفى من الله جلّ و عزّ عن شهور الحج الاختلاف فى وقته و مكانه الذى كانت الجاهليه تختلف فيها بينها.

الثانى: إن قريشاً كانت تخالف سائر العرب فتقف بالمشعر الحرام و سائر العرب بعرفه، و كانوا يقدّمون الحجّ سنه و يؤخّرونه سنه و هو المعروف ب«النسيء» فردّ إلى وقت واحد، و ردّ الوقوف إلى عرفه، فأخبر الله تعالى أنه قد ارتفع الخلاف فى الحجّ، و قد أخبر الله عن النسيء بأنه «زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا و يُحَرِّمُونَهُ عَامًا». ٤

ص: ٤٣٢

١-١. سيوافيك انّ إعلان البراءه ليس من مصاديق الجدال.

٢-٢. تفسير الطبرى: ١٦٢/٢. [١]

٣-٣. تفسير الكشاف: ٢٤٦/١. [٢]

نعم رجع الحجّ إلى زمانه و مكانه في حجّه الوداع قال صلى الله عليه و آله و سلم: «إنّ الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السماوات و الأرض» و قال القرطبي:

يعنى رجع أمر الحجّ كما كان، أى عاد إلى يومه و وقته، و قال صلى الله عليه و آله و سلم لَمَّا حجّ: «خذوا عَنِّي مناسككم» فيبين بهذا مواقف الحجّ و مواضعه. (١)

فلو قلنا بهذا الوجه لما كان لقوله تعالى صلّه بما يرثيه الخطيب الخياط، إذ ليس هو بمعنى النهي حتّى يكون تكليفاً إلزامياً شاملاً لمطلق الجدل، بل هو كلام خبرى، و الخبر حقيقه تكوينيه و أنّ أمر الحجّ - بعد عمل رسول الله و تحديده المواقف و المشاعر، و تثبيته في شهر خاصّ - أصبح كالشمس في رائعه النهار فهو أرفع من أن يحوم حوله الشكّ من حيث الزمان و المكان. فأى صلّه لهذا الكلام بحرمة المجادله أوّلاً، و حرمة المظاهرات السياسيّه ثانياً، لو قلنا بأنّها من مصاديق الجدل.

قال ابن جرير:

«و أعجب الأقوال إلى في ذلك - إذ كان الأمر على ما وصفت - قراءه من قرأ «فلا رفث و لا فسوق و لا جدال في الحجّ» برفع الرفث و الفسوق و تنوينهما، و فتح الجدل بغير تنوين، و ذلك هو قراءه البصريين و كثير من أهل مكّه منهم عبد الله بن كثير، و ابن عمرو بن العلاء». (٢)

و إنّما رفع الأوّلان و نصب الثالث حملاً - للأوّلين على معنى النهي كأنّه قيل: فلا - يكوننّ رفث، و لا - فسوق، و الثالث على معنى الإخبار بانتفاء الجدل كأنّه قيل: و لا شكّ و لا خلاف في الحجّ، أى في موعده و زمانه.

ص: ٤٣٣

١-١). تفسير القرطبي: ٢/٤١٠. [١]

٢-٢). تفسير ابن جرير: ٢/١٦١.

ما اختاره كثير من المفسرين هو حمل النفي على النهى و الغايه هو النهى عن الأمور الثلاثة، و عندئذٍ يتوهم المستدل أن ظاهر الآيه هو النهى عن مطلق الجدل و منه المظاهرات السياسيه.

غير أنه يجب على المرید للحقيقه وقفه قليله حتى يتبين أمران:

١. إنَّ الجدل ينقسم إلى محرّم و مباح و مندوب، فهل المنهى عنه هو مطلق الجدل أو يختصّ بالقسم الأول منه؟ و كونه محرّمًا فى غير الحجّ يلازم كونه محرّمًا فيه أيضاً، بل تكون الحرمة أشدّ.

٢. إنَّ المظاهرات السياسيه، و إلقاء الخطب، و إيقاظ المسلمين عن غفلاتهم، و إظهار البراءه من أعدائهم الشرقيين و الغربيين، هل هى من مصاديق الجدل و موارده أو لا صلّه لها بذلك أبداً؟ و إليك بيان الأمرين:

إنَّ المراد بالجدال هنا هو المرء الذى يجب الاجتناب عنه فى الحجّ و غيره، و لكنّه فى الحجّ أولى.

قال الزمخشري:

«و لا - جدال: أى و لا مرء مع الرفقاء و الخدم و المكارين، و إنّما أمر باجتنب ذلك، و هو واجب الاجتناب فى كلّ حال، لأنّه فى الحجّ اسمح كلبس الحرير فى الصلاه، و التطريب فى قرآه القرآن». (١)

و قال فى المنار:

«الجدال: المرء و الخصام، فتكون هذه المناهى كلّها آداب لسانيه، و يجب أن

ص: ٤٣٤

يكون المرء في أوقات العبادة والحضور مع الله سبحانه على أكمل الآداب و أفضل الأحوال». (١)

قال الجصاص:

«الجدال: المراء، وقال ابن عباس: الجدال أن تجادل صاحبك حتى تغيبه. ثم قال: إن المٌحرم منهي عن السباب و المماراه في أشهر الحج و في غير ذلك و عن الفسوق، و إن كانت محظوره قبل الإحرام، فإن الله نص على حظرها في الإحرام تعظيماً لحرمة الإحرام، و لأن المعاصي في حال الإحرام أعظم و أكبر عقاباً في غيرها منها». (٢)

و يوضح ذلك اقتران «الجدال» مع «الفسوق» فهو يكشف عن كون الأمرين من قماش واحد و جنس واحد، فلا يصح تعميمه إلى مطلق الجدال المباح أو المندوب في الشريعة.

و في الشريعة الإسلامية أنواع جدال مباحه بل و مندوبه لا تعمها الآية.

أما المباح منها فهو ما ورد في قوله سبحانه:

«قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَ تَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ». (٣)

فلو حدث مثل هذا الأمر في الحج لم يكن محرماً لا من المتكلم و لا من المستمع.

و يدل على أن المراد من الجدال هو الجدال الممنوع و المراء اللانزم الاجتناب، أنهم فسروا الجدال في الآيه بأُمر لا تخرج جميعها عن الجدال و المراء الممنوع.

ص: ٤٣٥

١-١. تفسير المنار: ٢/٢٢٧-٢٢٨.

٢-٢. أحكام القرآن: ١/٣٠٨. [١]

٣-٣. المجادلة: ١. [٢]

قال الرازي: «ذكر المفسرون وجوهاً في هذا المجال:

١. هو الجدل الذي يخاف منه الخروج إلى السباب و التكذيب و التجهيل.

٢. قال محمّد بن كعب القرظي: إنّ قريشاً كانوا إذا اجتمعوا بمنى قال بعضهم: حجّنا أتمّ، و قال آخرون: بل حجّنا أتمّ، فنهاهم الله تعالى عن ذلك.

٣. قال مالك في الموطأ: الجدل في الحجّ أنّ قريشاً كانوا يقفون عند المشعر الحرام في المزدلفه بفزح و كان غيرهم يقفون بعرفات و كانوا يتجادلون يقول هؤلاء: نحن أصوب، و يقول هؤلاء: نحن أصوب، قال الله تعالى: «لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُكَ فِي الْأَمْرِ وَ ادْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ* وَ إِن جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ» ١ قال مالك: هذا هو الجدل.

٤. قال القاسم بن محمّد: الجدل في الحجّ أن يقول بعضهم: الحجّ اليوم، و آخرون: بل غدأ، و ذلك أنّهم أمروا أن يجعلوا حساب الشهور على رؤيه الأهل.

٥. قال القفال: يدخل في هذا النهي ما جادلوا فيه رسول الله حين أمرهم بفسخ الحجّ إلى عمره فشقّ عليهم ذلك، و قالوا: نروح إلى منى و مذاكيرنا تقطر متياً؟! فقال صلى الله عليه و آله و سلم: لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهدى و لجعلتها عمره، و تركوا الجدل حينئذٍ.

٦. قال عبد الرحمن بن زيد: جدالهم في الحجّ بسبب اختلافهم في أيّهم المصيب في الحجّ لوقت إبراهيم عليه الصلاة و السلام.

٧. إنّهم كانوا مختلفين في السنين فقليل لهم: لا جدال في الحجّ فإنّ الزمان

استدار و عاد إلى ما كان عليه الحجّ في وقت إبراهيم.

فهذا مجموع ما قاله المفسّرون في هذا الباب. (١)

فهذه الأمثلة تفيد أنّ المراد من الجدل في الآيه هو الجدل المنهى عنه سواء أ كان منهيّاً عنه بالنهي التحريمي أو النهي التنزيهي الكراهي.

و جاء في «الفقه على المذاهب الأربعة»: ويحرم الخروج عن طاعة الله تعالى بأى فعل محرّم، وإن كان ذلك محرماً في غير الحجّ، إلاّ أنّه يتأكّد فيه و تحرم المخاصمه مع الرفقاء و الخدم و نحوهم لقوله تعالى: «فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» و الجدل: المخاصمه. (٢)

و على ذلك فالجدال المباح و المناقشه من غير أن يثير غضب الآخر كالجدال الوارد في قوله سبحانه: «قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَ تَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ» خارج عن مصب الآيه، فلو كانت المرأه الشاكيه محرّمه، و قد رفعت أمرها إلى النبي و طلبت حقّها من زوجها، لم يُعيّد ذلك من الجدل المحرّم و المرء المنهى عنه و المخاصمه المبعوضه بل يعدّ طلباً للحقّ عن طريقه.

روى المفسّرون أنّ امرأه من الأنصار بعد ما ظاهر منها زوجها جاءت إلى النبي و قالت: إنّ زوجي تزوّجني و أنا شابهه غانيه ذات مال و أهل حتّى إذا أكل مالي و أفنى شبابي و تفرّق أهلي و كبر سنّي ظاهر منّي... إلى آخر ما ذكرته.

فإذا كان الجدل المباح خارجاً عنها فالجدال المندوب أولى بالخروج منه، كيف لا و قد أمر سبحانه نبيّه بالجدال المندوب في كتابه.

ص: ٤٣٧

١- ١). تفسير الإمام الفخر الرازي: ١/١٧٥.

٢- ٢). الفقه على المذاهب الأربعة: ١/٥٢٤. [١]

فلو طرحت فى أثناء الحجّ مسأله فقهيه أو عقائديه أو تفسيريه و عرض كلّ واحد رأيه فى المسأله و جادله الآخر بالتى هى أحسن، فلا- يكون ذلك حراماً محظوراً بل هو عمل بقوله: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِى هِيَ أَحْسَنُ...» . (١)

و لو جرى بحث فى مخيمات عرفات حول مسأله فقهيه أو كلاميه فأخذ أحد المسلمين موقفاً خاصاً، و دافع عن معتقده بالدليل و البرهان من دون إبراز مخاصمه أو لجاج أو عناد فلا شكّ فى جواز ذلك، و لا يعدّ ذلك داخلأ فى الجدل الوارد فى الآيه.

هذا ما لدى القوم و أمأ ما عند أهل البيت الذين هم أعدل الكتاب و قرناؤه فى لسان النبىّ الأعظم (٢) فقد فسّر الجدل المذكور فى الآيه بقول الرجل: لا و الله و بلى و الله، فإذا حلف بثلاث أيمان متتابعات صادقاً فقد جادل و عليه دم، و إذا حلف بيمين واحده كاذبه فقد جادل و عليه دم. (٣)

و أين هذا من تحريم مطلق الجدل الذى يدّعيه القوم؟! و إنّما المحرّم حسب رواياتهم هو الجدل الخاصّ كما عرفت.

لنفترض أنّ الآيه تعمّ جميع المجادلات المحرّمه فى غير الحجّ و المباحه و المنسوبه كافه، غير أنّ المراد هو مجادله الحاج مع الحاج الآخر، أو مجادله الحاج مع من فى الحرم، و أمأ المظاهرات التى تقوم بها جموع الحجّاج المسلمين و إعلان البراءه

ص: ٤٣٨

[١- ١]. النحل: ١٢٥. [١]

[٢- ٢]. تواتر عنه صلى الله عليه و آله و سلم: «إنى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى أهل بيتى ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا» و قد نشرت دار التقريب بين المذاهب الإسلاميه رساله خاصه فى تحقيق اسناده و متونه.

[٣- ٣]. نور الثقلين: ١/١٦٢، و [٢] لاحظ كتب الحديث كالوسائل و غيرهه. [٣]

من الكُفَّار و الغضب من ممارساتهم المعادية للإسلام و المسلمين، و الدعوه إلى الاتحاد و الوحده بين المسلمين لمواجهه الأخطار و التحديّات، فليس شيء من ذلك من الجدال أصلاً، فليس في ذلك المحتشّد إلا المسلمون و هم يد واحده و ليس في مقابلهم أحد من الكُفَّار و المنافقين حتّى يقع الجدال بين الطرفين.

ترى هل يعدّ ما فعله الإمام عليّ عليه السلام حيث قرأ آيات من سوره البراءه على الكُفَّار خلال موسم الحجّ بأمر رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم جدالاً؟ أم أنّه إعلان لبراءه الله و رسوله من الكُفَّار و المشركين، و أيّ فرق بين المقامين؟!

و إنّ المظاهرات التي يقوم بها المسلمون الحجّاج خلال الحجّ ليس إلاّ تجسيداً و تحقيقاً لما جاء في قول الله تعالى: «...أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ...» (١).

نعم إنّ السلطه بمنعها المسلمين من إعلان الغضب على الكُفَّار و الاستياء من أعمالهم الإجراميه توجد جواً من الجدال الممنوع، و تمنع المسلمين من أداء واجبههم الإسلامى، و تدفعهم إلى مناقشتهم و مجادلتهم، فتكون السلطات السعوديه هي المجادله و هي سبب الجدال.

فلو أُتيحت الفرصه لا تنفق الحجّاج على ضروره المشاركه في هذه التظاهرات الشاجبه لأعمال الكُفَّار و جرائم الملحدين، و لما حدث أيّ نقاش بينهم، و في الختام نسال الخياط: أنّه يقول في خطابه أنّ الحجّ مؤتمر سنوى يجتمع فيه المسلمون من كلّ فجّ عميق، لو كان الحجّ على ما زعم فما ذا يجب أن يطرح في هذا المؤتمر من مسائل؟

هل يجب أن تلقى كلمات بسيطه حول كراهه أكل البصل و الثوم لمن يريد

ص: ٤٣٩

دخول المسجد، أو غسل الأقدام و الأحذيه من الأ-تربه و العرق كما سمعناه مراراً من خطباء المسجد الحرام فى أيام الحجّ و جمعاتهم، و كأنّه ليست هناك مسأله إسلاميه غير هذا.

فإذا تبين لك أيها القارئ بطلان ما قاله الخياط و بطلان استدلاله، بل عدم علاقه الآيه بالمقام، ينبغى أن نقف معاً على فلسفه الحجّ الحقيقيه بصوره مفضّله و فى ضوء الآيات القرآنيه و الأحاديث الشريفه و الوقائع التاريخيه من سيره السلف و إليك ذلك إجمالاً.

ص: ٤٤٠

ما ذا يهدف إليه الحجّ؟ الحجّ عباده أوّلاً

لا شك أنّ أوّل ما يهدف إليه الحجّ و أهمّ ما تقصده مناسكه هو المزيد من توجيه العبد إلى الله، و دفعه إلى الخضوع له، و تقوية صلواته به سبحانه، و تعميق الإيمان في قلبه، و تكريس الاعتقاد بوحدانيته في ضميره.

و نقول بإيجاز: إنّ الهدف الأهمّ من الحجّ هو العباده و التعبد، ابتداءً من الإحرام للعمرة، و مروراً بالطواف بالكعبة المشرفة فالصلاه فالسعى فالتقصير ثمّ الإحرام ثانيه للحج فالوقوف بعرفة فالإفاضة إلى المزدلفه و الوقوف بها، فالذهاب إلى منى و المبيت بها ليالي، فالرمى فالنحر أو الذبح فالحلق فالطواف بالكعبة المعظمه أيضاً، و انتهاءً بالسعى بين الصفا و المروه، و ما يتخلّل كلّ ذلك، أو يصاحبه من أذعيه و أذكار، و امتناع عن محرّمات خاصّه، قربه إلى الله سبحانه و تعالى.

إنّها العباده في أفضل أشكالها.

و إنّها إظهار العبوديه في أعلى مظاهرها.

و إنّها الخضوع لذي الجلال في أسمى صوره و أنماطه.

و إنّها التضرّع إلى الله في أعمق أنواعه.

فالحجّ عباده جامعه تتوفّر فيها كلّ عناصر إظهار العبوديه، و كلّ أشكال الخضوع و الطاعه للربّ العظيم الكريم، من انقطاع عن الدنيا، و إعراض عن الشهوات و تضحيه بالمال، و تذللّ و ذكر، و تهليل و تسييح و تحميد و تكبير، و توحيد لله في الطاعه و الانقياد و الخضوع و الالتماس، و الاستعانه و العباده، و خروج عن إطار الرغبات الماديّه، و تناس موقت للمال و الولد و الأهل و الوطن في سبيل الله، و من أجل الله، و بأمر الله، و تقرباً إلى الله، و امتثالاً لحكم الله، و تنفيذاً لإرادته الله، و تلبيةً لنداء الله وحده لا شريك له.

إنّها عباده و لا شكّ، و لكن هل يتلخّص هدف الحجّ هذا المنسك العظيم في العباده المحضه؟

و هل فرض الحجّ على عامّه المسلمين رجالاً- و نساءً، شيباً و شبّاناً، و من كلّ لون و جنس، ليؤدّوا أمراً في مجال العلاقه برّبهم خاصّه، دون أن يكون لهذا الواجب المقدّس أيّ مفهوم اجتماعي، و أيّ ارتباط بحياتهم و شئونهم؟

و هل أصغر عمل عباديّ في الإسلام يخلو عن مفهوم اجتماعي، حتّى يخلو منه هذا المنسك العظيم، و هذه الفريضه الكبرى ذات الأجزاء و العناصر الكثيره، و ذات الطابع الاجتماعي- كصلاه الجمعة-!؟

إنّ الآيات القرآنيه، و السنّه الشريفه، و سيره السلف، و أقوال العلماء، كلّها تُجمع على أنّ هدف الحجّ لا ينحصر و لا يتلخّص في كونه مجموعاً من المراسم العباديه المحضه و تضرّع يُبيديه العبد بحياته الاجتماعيه، شأنه شأن غيره من الفرائض الإسلاميه كالصلاه و الصيام و الزكاه و الجهاد و غيرها التي لا تشتمل على الأمور التعبيديه فقط، بل تنطوي على أهداف اجتماعيه و آثار سياسيه في حياه المسلمين، أفراداً و شعوباً.

و هو أمر يؤيده العقل السليم و يؤكده المنطق المستقيم.

إنّ الإسلام دين شامل أى أنّه نظام عبادىّ و سياسىّ و اقتصادىّ و اجتماعىّ، و أنّه على العكس من اليهوديه و النصرانيه الحاضره و المبادئ البشريه الوضعيه، ليس إلّا مجموعه متناسقه من المعتقدات و القوانين و الأخلاق فى شتى حقول الحياه، بل و كلّ جزء من هذا الدين هو الآخر خليط مدروس، و مزيج محسوب من الأبعاد المختلفه، و تركيب متوازن من الفرد و الجماعه، و العباده و السياسه و الاقتصاد و الصحه، و الدنيا و الآخره.

بل العباده فى منطق هذا الدين يتسع نطاقها حتّى تشمل الحياه كلّها و تعمّ جميع الأعمال البشريه إذا كانت لأجل الله، فلا تقتصر على الشعائر التعبديه المعروفه من صلاه و زكاه و حجّ، إنّها تشمل كلّ عمل ترتقى به الحياه و يسعد به الناس.

و لهذا قال النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم لأبى ذر:

«ليكن لك فى كلّ شيء نيه صالحه حتّى فى النوم». (1)

فالحجّ كما نكتشف ذلك من الكتاب و السنّه و سيره السلف و أقوال العلماء المحقّقين لا يتلخّص فى كونه موسماً عبادياً- بالمفهوم المألوف عند كثيرين- بل هو إلى جانب ذلك مؤتمر سياسىّ عالمىّ و ملتقى اجتماعىّ عامّ يوفّر للمسلمين القادمين من شتى أنحاء المعموره فرصه التعارف و التآلف و اللقاء و الانتفاع بعضهم ببعض، و مداوله أمورهم، و حلّ مشاكلهم السياسيه و الاجتماعيه و الاقتصاديه فى جوّ من الأمن و القداسه و الصفاء و المحبّه.

و هذا هو ما نبتغى استعراضه و التدليل عليه فى هذه الصفحات القلائل مع

ص: ٤٤٣

الاعتراف بأنّ هذه المسأله و دراسه أبعاد الحجاج العباديه و السياسيه و الاجتماعيه أوسع بكثير من أن تستوعبها هذه الدراسه الموجهه، و لهذا نأمل أن يكون ما جاء في هذا الفصل مجرد دليل لا أكثر، و على المسلمين عامه، و الحجاج خاصه أن يحاولوا- بأنفسهم- التعرف على المزيد من الحقائق في هذا المجال و ذلك بالتدبر في هذه الفريضه و مناسكها، و التأمل في الآيات و الأحاديث الشريفه في هذا الصعيد.

أبعاد الحج الاجتماعي والسياسي في القرآن

لقد وصف القرآن الكريم «الحج» في عدّه مواضع بأن فيه ما ينفع الناس و يضمن مصالحهم، إذ قال تبارك و تعالى:

«وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ * لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ * ثُمَّ لِيُقْضَىٰ لَهُمْ وَأَلْفُوا نُدُورَهُمْ وَلِيُطَوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ * ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأُحِلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ * حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَىٰ بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ * ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ * لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ». ١

١. مشاهد المنافع في الحج

و الملاحظ في الآيه الثانيه من الآيات أمور ثلاثة:

أولاً: جعل المنافع إلى جنب ذكر الله و في مقابله و هو يوحى بأن الحج ذو

أحدهما عبادي و يتجسد في ذكر الله، و الآخر غير عبادي بالمعنى المصطلح المؤلف و يتمثل في المنافع.

ثانياً: تقديم «المنافع» على «ذكر الله» الذي يمثل الجانب العبادي.

ثالثاً: جعل المنافع مطلقه غير مقيدده، فلم يقل سبحانه: منافع اقتصاديه، ممّا يوحي بأن هذه المنافع تشمل المنافع الاقتصاديه و السياسيه و الاجتماعيه، و غيرها.

قال الإمام الراحل الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر الأسبق في تفسير الآيه:

«فالمنافع التي جعل الحج سبيلاً لشهودها و الحصول عليها- و هي أول ما ذكر في حكمه الحج- عامه مطلقه لم تُقيد بنوع دون نوع، و لا ناحيه دون ناحيه، و هي بعمومها و إطلاقها تشمل كل ما ينفع الفرد و الجماعه، و تصلح شأنهما، فطهاره النفس و التقرب إلى الله منفعه، و التشاور في رسم خطط العلم و الثقافه، و في جمع الكلمه على تركيز الدعوه، و العمل على إظهار الإسلام و أحكامه الرشيدَه منفعه، و إعداد العُدَد لنسج خيوط الشخصيه الإسلاميه من التحلل و الذوبان منفعه، و هكذا تتعدّد المنافع، و تنوّع على حسب مقتضيات الأحوال التي توحى بها الأزمنه و مواقف الناس من الناس». (1)

و قال أيضاً: «و الحج باعتبار مكانته في الإسلام، و غايته المقصوده منه للفرد و الجماعه جدير بأنه يتّجه إليه رجال العلم و الرأي، و رجال التربيه و الثقافه، و رجال النظام و الإداره، و رجال المال و الاقتصاد، و رجال الشرع

جدير أن تفد إليه الطبقات ذات الرأي و الحزم، ذات النظر و الاجتهاد، ذات الإيمان الصادق و الأهداف السياسيه التي يجب أن يقصدها المسلمون فى حياتهم، جدير أن يتجه إليه هؤلاء جميعاً فتراهم و قد نشرت مَكَّة أجنحتها عليهم، و جمعتهم بكلمه الله حول بيت الله يتعارفون و يتشاورون و يتعاونون ثم يعودون إلى بلادهم أمه واحده متّحده القلب، متّحده الشعور و الإحساس.

(١)

٢. الحج و صلته بالجهاد

هذا و الجدير بالذكر أن آيات الحج هذه تستمر حتى تنتهى و تتصل بقوله تعالى:

«إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ* أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ* الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَ لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتْ صَوَامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَ لَيُنصَرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ». ٢

و ليس من قبيل الصدفة-حاشا القرآن عن ذلك-أن تنتظم الآيات بهذا الشكل دون أن يكون بينها ارتباط.

إنّ وحده السياق و توارد هذه الآيات بهذا النحو يشعر بوجود صله قويه بين الحجّ و العمل السياسى و لا نريد القول بأن يتحوّل الحجّ إلى ساحه قتال، و لكن

ص: ٤٤٧

أقل ما يوحى به السياق هو أن يكون الحجّ مرحلة للإعداد للمواجهه.

إنّ أقل ما يمكن استفادته من هذا النظم و السياق الذى جمع بين آيات الحجّ و الجهاد، و مقاومه الظلم و النصر الإلهى للمظلومين هو أنّ الحجّ خير مكان لتعبئه المسلمين روحياً و نفسياً لمواجهه الظلم و الظالمين، و مقارعه الاستكبار و المستكبرين و الاستعمار و المستعمرين.

إنّه خير فرصه لأن يلوّح المسلمون المجتمعون هناك من كلّ قطر بما لديهم من قوه و شوكة، و يعلنوا عن موقفهم السياسى الموحد، و يلقنوا الأعداء درساً لا ينسوه و إن كان هذا لا ينحصر فى الحجّ، فمقارعه الظلم و الظالمين و الإعلان عن الاستياء ضدّ أعداء الله لا يخضع لحدود الزمان و المكان.

هذا و قد فسّر المفسّرون المنافع بما يعمّ أمور الدنيا و الدين، فعن ابن جرير الطبرى بعد نقله أقوالاً فى تفسير المنافع:

«و أولى الأقوال بالصواب قول من قال: عنى بذلك «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ» من العمل الذى يرضى الله و التجاره، و ذلك أنّ الله عمّ منافع لهم جميع ما يشهد له الموسم، و يأتى له مكّه أيام الموسم من منافع الدنيا و الآخره و لم يخصّص شيئاً من منافعهم بخبر و لا عقل فذلك على العموم فى المنافع». (١)

٣. الكعبه و «قياماً للناس»

ثمّ إنّ القرآن الكريم يصف الكعبه المشرفه بأنّها جعلت قياماً للناس إذ يقول:

«جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ...» . (٢)

ص: ٤٤٨

١- ١). تفسير الطبرى: ١٠٨/١٧. [١]

٢- ٢). المائدة: ٩٧. [٢]

و قد وردت كلمه «قيام» فى شأن المال أيضاً إذ يقول سبحانه:

«وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا...» . (١)

و هذا يوحى بوجه التشابه بين الحجّ و المال، فكما أنّ الاقتصاد و المال يقيم حياه الناس، و يضمن مصالح الأُمّه الإسلاميه فكذلك الحجّ، و هذا يعنى أنّ إطار الحجّ لا- يقتصر على العباده و التعيّد و الضراعه بل يتّسع حتّى يشمل كلّ ماله ارتباط بمصالح المسلمين ممّا يقيم حياتهم و كيانهم، و أىّ شىء يقيم حياتهم أفضل من العمل السياسى الذى يعنى مقاومه الاستعمار و الاستعباد و الاستغلال، و تحقيق الاستقلال فى جميع المجالات، و تنسيه المسلمين باستمرار على ما يدور حولهم من مؤامرات و كيد و مكر، و دفعهم إلى اتّخاذ موقف واحد موحد يجابه العدو و يصدّ المهاجم.

ثمّ إذا كان المال لا يجوز إعطاؤه للسفهاء الذين لا يعرفون كيف يتصرّفون فيه لعدم رشدهم أو لنقصان عقولهم، فلا يجوز بطريق أولى أن يُترك الحجّ لمن لا يعرفون قيمته و وزنه و أهميته فى حياه الأُمّه الإسلاميه.

و إليك ما قاله بعض المفسرين فى هذه الآيه: قال ابن جرير الطبرى:

«يقول تعالى ذكره: صيّر الله الكعبه البيت الحرام قواماً للناس الذين لا قوام لهم من رئيس يحجز قوئهم عن ضعيفهم، و مسيئهم عن محسنهم، و ظالمهم عن مظلومهم، و جعلها معالم لدينهم و مصالح أمورهم». (٢)

و فى تفسير المنار:

«أنّه جعلها قياماً للناس فى أمر دينهم المهذب لأخلاقهم المزكى

ص: ٤٤٩

[١- ١]. النساء: ٥. [١]

[٢- ٢]. تفسير الطبرى: ٤٩/٧. [٢]

لأنفسهم بما فرض عليهم من الحجّ الذي هو من أعظم أركان الدين لأنه عباده روحه ماله اجتماعيه».

وقال أيضاً:

«إنّ جعل الله تعالى هذه الأشياء-أى مناسك الحجّ-هو جعل تكويني تشريعي معاً و هو عامّ شامل لما تقوم به و تتحقّق مصالح دينهم و دنياهم». (١)

٤. البراءة عن المشركين

و لو تغاضينا عن كلّ ذلك هل يمكن أن نتغاضى عن أنّ سورة «البراءة» التي تعلن عن أوضح موقف سياسى تجاه المشركين نزلت لتتلى فى أيام الحجّ، و هو عمل سياسى بدون شك.

و لنستمع إلى الذكر الحكيم و هو يقول:

«بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * فَيَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَ أَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ * وَ أَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَ بَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ». ٢

و قد أمر النبي الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم علياً عليه السلام بأن يبلغ هذا الإنذار و النداء إلى المشركين فى أيام الحجّ ففعل الإمام على عليه السلام ذلك بشهادته كلّ المفسرين و المؤرخين و المحدثين.

ص: ٤٥٠

«إذا كان يوم النحر قام علي بن أبي طالب رضى الله عنه فأذن في الناس بالذى أمره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال:

يا أيها الناس أمرت بأربع:

١. أن لا يقرب البيت بعد العام مشرك.

٢. و لا يطوف بالبيت عريان.

٣. و لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمه.

٤. و أن يتم إلى كل ذى عهد عهده. و فى روايه أخرى: و من كان له عهد عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو إلى

مدته». (١)

و إن شئت قلت: إن قوله سبحانه: «بِرَاءةٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» و قوله عز من قائل: «وَ أَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُولُهُ» إن البراءة فى هاتين الآيتين لا تختص بمشركى قريش أو مشركى الجزيرة العربيه، و إنما البراءة فىهما هتاف إلهى يعم البراءة من مشركى العالم كله، الموجودين فى عصر الرساله و من بعدهم إلى يوم القيامة.

فالذكر الحكيم يؤدب الأمة الإسلاميه و ينص على وظيفتهم الدينيه و يلزمهم بإنشاء البراءة فى كل زمان من المشركين عامه، و على ذلك فلو قام ضيوف الرحمن كلهم بالبراءة من الملحدين و المشركين-المتسلطين على رقابهم- لأدوا واجبهم بشكل جماعى.

ص: ٤٥١

١ - ١). تفسير الطبري: ٤٧/١٠. و [١] الحديث مكرّر بأسناد مختلفه و متعدده، و تجد مثلها فى مسند أحمد و تفسير ابن كثير و

[٢] الدر المنثور [٣] فى تفسير الآيات و فى سنن الترمذى و البيهقى و غيرها.

و ربما يتخيل: أنّ البراءة و الاستنكار الواردين فى هذه الآيات مختصّان بعصر الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و لا يتجاوز غيره، إنّهُ قول بلا دليل، و هو يُشبهه بقول الذين يريدون أن يخصّصوا رساله الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و هدايه الذكر الحكيم بعصر خاصّ دون غيره.

إنّ المسلم الحرّ لا يشكّ بأنّ الشيوعيين و الملتفين حولهم أسوأ من المشركين الذين أوجب الوحي الإلهي البراءة منهم. كما لا اعتقد أن يشكّ المنصف فى أنّ الشيطان الأكبر-أمريكا-أسوأ من المشركين و أضرّ منهم.

ص: ٤٥٢

أبعاد الحجّ الاجتماعيّ والسياسيّه في السنّه

إنّ السنّه والسيره النبويه الشريفه هي الأخرى تشير إلى أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مارس الأعمال السياسيّه في الحجّ، هذا مضافاً إلى أنّ هناك أحاديث تفيد بأنّ الحجّ نوع من الجهاد لقوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«نعمّ الجهاد الحجّ». (١)

وقوله -عليه وآله السلام -:

«الحجّ جهاد». (٢)

وقوله -صلوات الله عليه وآله -:

«الحجّ جهاد كلّ ضعيف». (٣)

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم في جواب نسوه استأذنه في الجهاد:

«جهاد كلّ الحجّ». (٤)

وفي بعض الأحاديث قرّن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم الحجّ بالجهاد دون بقيه الفرائض، إذ

ص: ٤٥٣

١-١. صحيح البخاري: ٢٢١/٣، كتاب الجهاد.

٢-٢. سنن ابن ماجه: ٩٦٨/٢ و ٩٩٥، مسند أحمد: ٢٩٤/٦ و ٣٠٣.

٣-٣. مسند أحمد بن حنبل: ٢٩٤/٦ و ٣٠٣ و ٣١٤. [١]

٤-٤. مسند أحمد: ٧١/٦.

قال: «الغازى فى سبيل الله و الحاج و المعتمر وَفَدَّ اللهُ دعاهم فأجابوه و سألوه فأعطاهم». (١)

و هو يوحى بوجود الصلّه و أوجه التشابه فى الآثار و الأهداف بين هاتين الفريضتين.

و إن شئت قلت: إنّ ذلك يوحى بأنّ الحجّ ليس مجرد عباده-بالمعنى المتعارف-بل عمل مشابه للجهد فى الآثار و الأهداف، أى أنّه عباده و عمل سياسى، فهو موسم للعمل السياسى كما هو موسم للعباده و الضراعه و التوجه إلى الله بالتعبّد.

ثمّ إنّ السيره تحدّثنا بأنّ النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم خطب فى موضعين: عرفه (٢) و منى و أعلن فى خطبتيه عن مواقف و أحكام اقتصاديه و سياسيه و اجتماعيه إسلاميه هامه نذكر هنا مقاطع منها:

١. إنّ دماءكم و أموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، فى شهركم هذا، فى بلدكم هذا.

٢. ألا و إنّ كلّ شىء من أمر الجاهليه موضوع تحت قدميّ هاتين.

٣. و دماء الجاهليه موضوع و أوّل دم أضعه دم ربيعه بن الحارث- و كان مسترضعاً فى بنى سعد فقتلته هذيل-.

ص: ٤٥٤

١- ١). سنن ابن ماجه، المناسك: ٩٦٦/٢ برقم ٢٨٩٢.

٢- ٢). فى سنن الترمذى: عن جابر فى باب حجّه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال: لَمَّا كان يوم الترويه و توجّهوا إلى منى أهلوا بالحجّ، فركب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فصلّى بمنى الظهر و العصر و المغرب و العشاء و الصبح، ثمّ مكث قليلاً حتى طلعت الشمس و أمر بقبّه من شعر فضربت له ب«نَمْرَه» فسار رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم حتّى أتى عرفه فوجد، القبّه قد ضربت له فنزل بها حتّى إذا زاغت الشمس أمر بالقصواء فرحلت له فركب حتّى أتى بطن الوادى فخطب الناس

فقال... (سنن الدارمى: ٤٧/٢) [١]

٤. و ربا الجاهليه موضوع، و أول ربا أضعه ربا العباس بن عبد المطلب فإنه موضوع كله.

٥. إن كل مسلم أخو المسلم، و إن المسلمين إخوه، فلا يحل لامرئ من أخيه إلا أعطاه عن طيب نفسه منه.

٦. ثلاث لا يُغَلَّ عليهنَّ قلب امرئ مسلم: إخلاص العمل لله، و النصيحة لأئمة الحق، و اللزوم لجماعه المؤمنين.

٧. الناس في الإسلام سواء. لا فضل لعربي على عجمي إلا بتقوى الله.

٨. إن المسلم أخو المسلم لا يَغْتَنِّه و لا يخونه و لا يَغْتَابُه، و لا يحل له دمه و لا شيء منه إلا بطيبه نفسه.

٩. لا ترجعوا بعدي كفاراً مضلين، يملك بعضكم رقاب بعض.

١٠. إنكم مسئولون فليبلغ الشاهد منكم الغائب.

ثم استشهدهم على ما بلغ فشهدوا له بذلك. (١)

و لعل ما جاء و صحَّ عن الرسول صلى الله عليه و آله و سلم من الأدعية و الأذكار في الحجّ - تلك التي تتضمن معانٍ سياسيه إلى جانب معانيها التوحيديه - خير شاهد على أنّ الحجّ موسم مناسب لأن يظهر فيه المسلمون موقفهم من أعداء الله و الإسلام خاصّه و إذا عرفنا أنّه يستحبّ ترديد هذه الأدعية ضمن مناسك الحجّ مثل الدعاء التالي:

«لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، له الملك و له الحمد، يحيي و يميت و هو على كلّ شيء قدير». «لا إله إلاّ الله وحده و وحده، أنجز وعده، و نصر عبده، و هزم

ص: ٤٥٥

(١ - ١). و قد وردت هاتان الخطبتان اللتان دمجهما هنا في صحيح مسلم في حديث حجّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم و في سنن أبي داود، و سيره ابن هشام و غيرها.

هذا مضافاً إلى ما فى مناسك الحجّ من رمزيه، فكلّ منسك من هذه المناسك يرمز إلى شىء اجتماعى و سياسى و أخلاقى مضافاً إلى كونها عبادةً و انقياداً و إن لم يمكن الوقوف الكامل على كلّ ما تنطوى عليه هذه المناسك من معانٍ.

و قد أشار كثير من علماء الإسلام و المفكرين الإسلاميين إلى ما ترمز إليه هذه المناسك من أمور معنويه و اقتصاديه و اجتماعيه و سياسيه نحيل القارئ الكريم إليها رعايه للاختصار.

هذا مضافاً إلى أنّ هناك ما يدلّ على أنّ النبىّ صلى الله عليه و آله و سلم مزج الأعمال العباديه بالأهداف و الممارسات السياسيه فى الحجّ.

ففى البخارى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال:

«لَمَّا قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلِمَ لِعَامِهِ الَّذِي اسْتَأْمَنَ فِيهِ قَالَ: ارْمَلُوا- لِيُرَى الْمَشْرِكِينَ قُوَّتَهُمْ -». (٢)

قال ابن الأثير فى النهاية:

أمر النبىّ صلى الله عليه و آله و سلم بَرَمَلِ الطَّوَافِ أَصْحَابَهُ فِي عَمْرِهِ الْقَضَاءِ لِيُرَى الْمَشْرِكِينَ قُوَّتَهُمْ حَيْثُ قَالُوا: وَهَنْتَهُمْ حَمَى يَثْرِبَ وَ هُوَ مَسْنُونٌ فِي بَعْضِ الْأَطْوَافِ دُونَ بَعْضٍ.

و لما استقرّ أمر الإسلام و استتب قال عمر: فيم الرّمّان- أى الطواف بتلك الكيفيه- أو الكشف عن المناكب و قد أطأ الله الإسلام و نفى الكفر

ص: ٤٥٦

١- ١). سنن أبى داود: ٢١٣/٢، [١] المناسك، [٢] سنن الترمذى: ٢١٣/٢ الحج. [٣]

٢- ٢). صحيح البخارى: ١٨١/٥، باب عمره القضاء.

و أهله...».

و هذا يشير إلى أنه يجوز أن يضّم الحاج إلى مناسكه مقاصد سياسيه و أغراض جهاديه مثل إرهاب الأعداء و استنكار أعمالهم، و شجب مؤامراتهم و فضح خططهم.

ثمّ أ لا يدلّ اختيار الرسول صلى الله عليه و آله و سلم لسورتي التوحيد «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» و الكافرون «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» في صلاة الطواف (1) و استحباب قراءة تهمة للمسلم الحاج، و الحال أنّ هناك سوراً أخرى أو آيات أخرى قد تحتوى على معان و أبعاد أخلاقية و تربويه أكثر، و يشهد على أنّ الحجّ هذا المشهد الإسلامى العالمى، و هذا المجمع العام خير وقت لإعلان الموقف السياسى الصارخ ضدّ قوى الكفر و الاستكبار، كما و يوحى بذلك أنّ عمر بن الخطّاب كان يقول إذا كبر و استلم الحجر:

«بسم الله و الله أكبر على ما هداانا، لا إله إلاّ الله، لا شريك له، آمنت بالله و كفرت بالطاغوت». (2)

ثمّ إنّ الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام قال فى بيان فلسفه الحجّ ضمن ما قال:

«إنّ الله عزّ و جلّ خلق الخلق لا لعلّه إلاّ أنّه شاء ففعل فخلقهم إلى وقت مؤجّل، أمرهم و نهاهم ما يكون من أمر الطاعة فى الدين و مصلحتهم من أمر دنياهم، فجعل فيه الاجتماع من المشرق إلى المغرب ليتعارفوا... و لتعرف آثار رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و تعرف أخباره و لا تنسى، و لو كان كلّ قوم إنّما يتكلمون على بلادهم و ما فيها

ص: ٤٥٧

١- ١). راجع صحيح مسلم: ٤٠/٤ كتاب الحجّ باب حجّه النبىّ -صلى الله عليه و آله و سلم-.

٢- ٢). تاريخ مكّه: ٣٣٩/١ طبعه مكّه [١] المكرّمه عام ١٣٨٥هـ.

هلكوا و خربت البلاد و سقط الجلب و الأرباح، و عميت الأخبار و لم يقفوا على ذلك، فذلك علّه الحجّ» (١)

و عنه عليه السلام أنّه قال أيضاً:

«ما من بقعه أحبّ إلى الله من المسعى، لأنّه يذلّ فيه كلّ جبار» (٢)

ص: ٤٥٨

١-١. بحار الأنوار: ٣٣/٩٩ [١] عن علل الشرائع للصدوق.

٢-٢. بحار الأنوار: ٤٩/٩٩ [٢]

أبعاد الحجّ الاجتماعيّ و السياسيّ في سيره السلف

إنّ التاريخ يحدّثنا أنّ السلف الصالح لم يقتصر في الحجّ على المناسك و العباده بل استغلّوا هذه المناسبه للعمل السياسي كجزء طبيعي من هذه الفريضة لا كشيء زائد عليها أو أجنبي عنها.

فها هو الإمام الحسين بن علي سبط الرسول و حفيده-صلوات الله عليهم أجمعين-يحتجّ على حاكم جائر من حكام زمانه في منى أيام الحجّ.

فقد جمع عليه السلام بنى هاشم و رجالهم و نساءهم و مواليهم من حجّ منهم و من لم يحجّ و من الأنصار من يعرفونه و أهل بيته، ثمّ لم يدع أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و من أبنائهم و التابعين و من الأنصار المعروفين بالصلاح و النسك إلّا- جمعهم، فاجتمع عليه بمنى أكثر من ألف رجل، و الحسين عليه السلام في سرادقه عامّتهم التابعون و أبناء الصحابه، فقام الحسين عليه السلام فيهم خطيباً فحمد الله و أثنى عليه، ثمّ قال:

«أمّا بعد، فإنّ هذا الطاغية قد صنع بنا ما قد علمتم و رأيتم و شهدتم و بلغكم، و إنى أريد أن أسألكم عن أشياء فإن صدقت فصلّدقوني، و إن كذبت فكذبوني، اسمعوا مقالتي و اكنموا قولي ثمّ ارجعوا إلى أمصاركم و قبائلكم من أمتموه و وثقتم به فادعوهم إلى ما تعلمون فإنّي أخاف أن يندرس هذا الحقّ

و يذهب، و الله متمّ نوره و لو كره الكافرون». (١)

فما ترك الحسين شيئاً أنزل الله فيهم من القرآن إلا قاله... و قال:

«أنشدكم بالله إلا رجعتم و حدّثتم به من تثقون به».

ثم نزل و تفرق الناس على ذلك.

و ها هو عثمان بن عفان يكتب إلى جميع الأمصار الإسلامية أيام خلافته كتاباً قال فيه:

«إني آخذ عُمِّي إلى -أى ولا-تى -بموافاتي فى كلّ موسم- أى موسم الحجّ- و قد سلّطت الأُمّة على الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، فلا يُرفَع علىّ شىء و لا على أحد من عُمّالى إلا أعطيته، و ليس لى و لا لعُمّالى حقّ قِبَل الرعيه إلا متروك لهم، و قد رفع إلىّ أهل المدينة أنّ أقواماً يشتمون و يضربون فمن ادّعى شيئاً من ذلك فليواف الموسم- أى فليأت إلى الحجّ- يأخذ حقه حيث كان منى أو من عُمّالى، أو تصدّقوا إنّ الله يجزى المتصدّقين». (٢)

بل و وجد غير المسلمين فرصتهم فى الحجّ ليعرضوا على الخليفة شكواهم، فيقوم الخليفة بإنصافهم فى زمن الحجّ لا بعدئذٍ، فكُلنا يعلم قصّه ابن القبطى الذى سابق ابن والى مصر و فاتحها عمرو بن العاص فسبق القبطى فضربه ابن عمرو، فأنهى أبوه مظلمته إلى عمر فاقتصّ منه فى موسم الحجّ على مرأى و مسمع من ألوف الحجيج، ثمّ قال للوالى عمرو بن العاص كلمته أمام شهود المؤتمر الكبير:

«يا عمرو متى استعبدتم الناس و قد ولدتهم أمهاتهم أحراراً». (٣)

ص: ٤٦٠

١- ١). الاحتجاج للطبرسى: ٨٨/٢؛ كتاب سليم بن قيس: ١٨٣. [١]

٢- ٢). راجع العباده فى الإسلام: للدكتور يوسف القرضاوى.

٣- ٣). راجع المصدر السابق، و كذلك كتاب «ما ذا خسر العالم الإسلامى» لأبى الحسن الندوى نقلًا عن تاريخ ابن الجوزى.

وقد جاء في كتب الفريقين: أنّ هشام بن عبد الملك حجّ في خلافه أبيه و طاف بالبيت فأراد استلام الحجر فلم يقدر عليه من الزحام، فنصب له منبر فجلس عليه إذ أقبل عليّ بن الحسين عليهما السلام و عليه إزار و رداء، من أحسن الناس وجهاً و أطيهم رائحه و بين عينيه سجاده كأنها ركبته عز، فجعل يطوف بالبيت فإذا بلغ الحجر تنحى عنه الناس حتى يستلمه هيبة له و إجلالاً، فغاض ذلك هشاماً فقال رجل من أهل الشام لهشام: من هذا الذي قد هابه الناس هذه الهيبة و أفرجوا له عن الحجر؟ فقال هشام: لا- أعرفه، لئلا- يرغب فيه أهل الشام فقال الفرزدق- و كان حاضراً-: لكنّي أعرفه، فقال الشامي: من هو يا أبا فراس؟ فأنشأ قصيده نذكر بعض أبياتها هنا: هذا الذي تعرف البطحاء وطأته

إلى أن قال: فجده في قریش في أرومتها

و هكذا نجد هذا الشاعر الإسلامي الكبير يجابه ذلك الخليفة الجائر بهذه

القصيدته الحماسيه و يعرّف بالإمام الحقّ من آل الرسول في مواجهه سياسيه حاميه، الأمر الذي يدلّ على شرعيه هذا العمل في موسم الحجّ و جوازه لعدم إنكار أحد من المسلمين عليه، لا آنذاك و لا بعدئذٍ.

و بعبارة أخرى: إنّه يستغلّ تلك المناظره السياسيه القويه ليعرّف الإمام أمام جموع الحجيج الوافده إلى بيت الله الحرام، باعتباره وارثاً محقّقاً لآل رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و هذه الحادته تعطينا الدليل الناصح على أنّ العمل السياسى فى موسم الحجّ يعتبر قانونياً و شرعياً، و ذلك لأنّه لم يتمّ منع أو تحريم أداء مثل هذه الممارسات سواء فى تلك الأيام أو الأعوام التى أعقبت ذلك.

و يجدر هنا أن نشير إلى ما كتبه الكاتب الإسلامى المعاصر فضيله الدكتور يوسف القرضاوى فى كتابه القيم «العباده فى الإسلام» فى هذا الصدد:

«عرف الخلفاء قيمه هذا الموسم العالمى، فجعلوا منه ساحه لقاء بينهم و بين أبناء الشعب القادمين من كلّ فجّ عميق، و بينهم و بين ولائهم فى الأقاليم، فمن كانت له من الناس مظلّمه أو شكايه فليتقدّم بها إلى الخليفه ذاته بلا وساطه و لا حجاب، و هناك يواجه الشعب الوالى أمام الخليفه بلا تهيبّ و لا تحفّظ، فيغاث الملهوف و ينصف المظلوم و يردّ الحقّ إلى أهله، و لو كان هذا الحقّ عند الوالى أو الخليفه». (١)

فإذا كان الحجّ موسماً لبيان الظلمات و الشكاوى من الحكّام و الولاه المسلمين، أفلا يكون من الأولى أن يجوز فيه الشكوى من الاستعمار و أذنابه و عملائه، و استنصار المسلمين عليهم؟ و هل يجوز أن نشكو الوالى إذا تعدّى حدوده، و لا يجوز أن نشكو المستعمر الظالم و الأجنبيّ الغازىّ و هو يرتكب كلّ تلك الجرائم و المجازر؟

ص: ٤٦٢

أبعاد الحجّ السياسيّ والاجتماعيّه

في أقوال العلماء

لقد كتب العلماء و المفكرون الإسلاميون الكثير عن أهميه الحجّ سياسياً و اجتماعياً و اعتبروه خير موسم و أفضل فرصه للمسلمين للتعبير عن قوتهم و شوكتهم، و يقظتهم و وحدتهم بالقول و العمل بالشعار و الشعور.

فها هو العلامة محمد فريد و جدى يكتب في دائره معارفه، مادّه «حج» قائلاً:

«أما حكمه فرض الحجّ على المسلمين، فمما لا يتسع لبيانه مثل هذا المؤلف و مما يتبادر إلى الذهن من أمر الحجّ أنّ أصحاب السلطه في المسلمين لو أرادوا أن يستخدموه في إحداث الوحده الإسلاميه لنجحوا، فإنّ اجتماع عشرات الألوف من الوفود في صعيد واحد من سائر أقطار الأرض و اتجاه قلوبهم و آذانهم في ذلك الموقف المهيب لكلّ ما يلقى إليهم، يستوجب أن يتأثر الكلّ بروح واحده لا سيّما إذا دعوا إلى ما فيه خيرهم، فإذا رجعوا إلى أقطارهم و تشعبوا في قراهم و أمصارهم أذاعوا ما تعلموه بين إخوانهم و كانوا لهم كأعضاء مؤتمر عامّ شكّل من جميع الأجناس و الأجيال يجتمع أعضاؤه في كلّ عام مرّه. فأى أثر تقدّره لذلك الحادث

ص: ٤٦٣

الجليل فى حياه هذه الأئمه الضخمه، و أى نتائج جليله ترجوها منه إذا سوعد نهوض هذه الأئمه من رقدتها، فسيكون الحجج من أكبر عواملها و لا- يسبقن إلى فكر ك أن الأمم الأجنبيه المحتله لبعض بلاد المسلمين، تمنع رعاياها عن الحجج إذ ذاك، فإن حركه الحياه لو دبت فى الأمم فلا يستطيع أن يوقفها شيء و لله الأمر من قبل و من بعد». (1)

و جاء فى كتاب «الدين و الحجج على المذاهب الأربعة»:

«الحجج سبيل التعارف و التآلف و التعادل و توثيق العلاقات و الروابط و الصلات بين سائر الشعوب الإسلاميه فتألف قلوبهم و تتحد كلمتهم فيعملون ما يصلح شأنهم و يقوم ما اعوجج من أمرهم».

و كتب الأستاذ محمد المبارك المستشار فى جامعه الملك عبد العزيز يقول:

«و التجرد لمعنى العباده الخالصه واضح فى الحجج بالإضافة إلى المعنى الاجتماعى الرائع، فهو مؤتمر عالمى يجتمع المشتركون فيه على صعيد واحد لعباده إله واحد، و مع ذلك فإن هذه العباده المتجرده الخالصه ليست منعزله عن الحياه بل متصله بها، إذ يقول الله تعالى فى كتابه الكريم: «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَ يُذَكِّرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ» فشهود منافعهم معنى عام يمكن أن يشمل مختلف مصالح المسلمين».

فإذا كان العمل السياسى يجوز فى الحجج- كما عرفت من الكتاب و السنه و سيره السلف و أقوال العلماء الأجلاء، بل أن الحجج فرصه مناسبه لتخويف الأعداء و إرهابهم و شجب مؤامراتهم- فأى عدو أعدى علينا من الولايات المتحده التى

ص: ٤٦٤

(١-١). دائره المعارف: ٣/٣٥٠.

تتآمر ضدّ الإسلام و المسلمين على الدوام و تنهب خيراتهم و تسرق بتروولهم؟

و أئى عدوّ أعدى علينا من إسرائيل التى اغتصبت أرضنا و شرّدت شعبنا و قتلت و لا تزال تقتل أبناء فلسطين و تستبيح دماءهم و أعراضهم؟

و أئى عدوّ أعدى علينا من روسيا الّتى تعادى الإسلام و المسلمين فى العقيدة و فى كلّ شىء و التى قد مارست القتل العام بحقّ مسلمى أفغانستان و الشيشان، و تدافع عن الصرب الجناه فى تطهيرهم العرقى للمسلمين البوسنيين.

و أئى عدوّ أعدى علينا من بريطانيا الّتى أوجدت الدوله اللقيطه إسرائيل و تآمرت و لا تزال تتآمر ضدّنا فى حقد صليبيّ عريق؟

و أئى عدوّ أعدى علينا من فرنسا التى قتلت مئات الآلاف من شعبنا المسلم فى الجزائر و لا تزال لها مجازر و مؤامرات هنا و هناك فى بلاد المسلمين؟

و لما ذا نفرّق بين الولايات المتحده و روسيا و كلّهم ملّه واحده فى الكفر بديننا و التآمر البغيض علينا و قتل شعوبنا و سرقة ثرواتنا؟

و لما ذا نترك فرصه الحجّ العظيمه و الاجتماع المليونى الفريد من نوعه و الّذى تكون من ٤٠ قطراً إسلامياً، يذهب أدراج الرياح دون أن نستثمره لإيقاظ المسلمين و إيقافهم على جرائم الغرب و الشرق ضدّنا، و هل نحن عارفون بأحكام الحجّ أكثر من النبىّ صلى الله عليه و آله و سلم و السلف الصالح من بعده الذين كانوا يخلطون فى الحجّ بين العباده و العمل السياسى؟

و لما ذا لا نفسح المجال فى مكّه و المدينه و عرفات و منى لمظلومى فلسطين و الفليبين و العراق و إيران و أفغانستان و أفريقيا و لبنان و اريتريا و غيرها لبيّنوا ظلامتهم و يوقفوا المسلمين على ما يلاقونه من ظلم و حيف و قتل و جنايه الاستعمار و أذنابه و عملائه؟

ص: ٤٤٥

لما ذالـا- نـفـسـح المـجـال فـى مـكـه و المـدـينـه لـأن تـقـام مـؤـتـمـرات و نـدـوات لـا يـقـاف المـسـلـمـين عـلـى حـقـيـقـه الـاسـتـعـمـار الأـمـرـيـكـى و الـرـوسـى و الـبـرـيـطـانـى و الـفـرنـسـى و خـطـطـهـم الـجـهـنـمـيـه، و يـطـلـعـوهم عـلـى ما يـفـعـله هـؤـلـاء الـغـزاه الأـجـانـب مـن نـهـب و سـلب و قـتل و اسـتـغـلال؟

إلى متى يعطل الحج من آثاره الاجتماعيه و السياسيه نزولاً عند رغبه الأجانب؟

و إلى متى يجتمع هذا العدد الهائل من المسلمين من كل أنحاء العالم ثم ينفصّ دون أن يتعرّف الأخ على أخيه و دون أن يقف الأخ على آلام أخيه و آماله؟

و إلى متى نخسر هذه الفرصه العظيمه الّتي هيأها الإسلام لهذه الأُمّه؟

و إذا فاتنا الحجّ فأين يمكن الحصول على مثل هذا الجمع الحاشد و العدد الهائل، و هذه الجماهير المؤمنه المهّيأه للعمل و التجاوب مع أىّ نداء إسلامى يطلبهم للجهاد و يستحثّهم على النهوض؟

و كيف تسمح السلطه فى الحجاز أن يهدروا هذه الفرصه العظمى، و يحرموا المسلمين من الانتفاع بها كما أمر الله سبحانه: «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ» ؟

بل و كيف يسمح المسلمون لأنفسهم أن يتركوا فرصه الحجّ تذهب هدراً دون أن يستثمروها فى سبيل قضاياهم الملّحه و حلّ مشكلاتهم؟

«إنّما أشكو بثّى و حزنى إلى الله»

و آخر دعوانا

ان الحمد لله ربّ العالمين

جعفر السبحانى

قم- مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

ص: ٤٦٦

أشاره

١. فاطمه الزهراء عليها السلام الكوثر الفياض

٢. الشهيد الثاني

٣. الفقيه، المتكلم، الأديب، ميرزا يوسف القراجه داغى

ص: ٤٦٧

فاطمه الزهراء عليها السّلام

الكوثر الفيّاض

...نشأت في بيت النبوه، و رَضَعَتْ حَبَّ الإِيمَانِ و مَكَارِمِ الأَخْلَاقِ، و نَعِمَتْ بِحَنَانِ و الدِّيهِمَا الكَرِيمِينَ، فَصَارَ مُسْتَقَرَّهَا خَيْرَ مُسْتَقَرٍّ، و مِنْبَتُهَا خَيْرَ مَنْبَتٍ، فَهِيَ بِنْتُ النَّبِيِّ المِصْطَفَى، أَفْضَلُ الخَلِيقَةِ عَلَى البَاسِطَةِ، و خَاتَمُ الأَنْبِيَاءِ و أُمُّهَا خَدِيجَةُ سَيِّدَةِ النِّسَاءِ، عَدِيلُهُ مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ.

فَسَلَامَ اللَّهُ عَلَيْهَا حِينَ كَانَتْ نُورًا فِي الأَصْلَابِ الشَّامِخَةِ و الأَرْحَامِ المُطَهَّرَةِ و حِينَمَا كُتِبَ لَهَا الحَيَاةُ فِي أَحْضَانِ الطَّبِيعَةِ فَأَصْبَحَتْ مُظْهِرًا لِشَجَرَةِ الطَّبِيعَةِ الَّتِي أَصْلُهَا ثَابِتٌ و فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تَوْتَى أَكْلَهَا كُلَّ حِينَ يَأْذَنُ رَبُّهَا.

لَقَدْ آثَرَ اللَّهُ الزَّهْرَاءَ بِالنِّعَمِ الكَبِيرِ فَحَصَرَ فِي وُلْدِهَا ذَرِيَةَ نَبِيِّهِ المِصْطَفَى، و حَفِظَ بِهَا أَشْرَفَ سُلَالَةٍ عَرَفَتْهَا البَشَرِيَّةُ، مِنْذُ كَانَتْ، كَمَا كَرَّمَ اللَّهُ زَوْجَهَا-عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ- و جَعَلَ مِنْ صُلْبِهِ نَسْلَ خَاتَمِ الأَنْبِيَاءِ فَكَانَ لَهُ مِنْ هَذَا الشَّرْفِ، مَجْدُ الدَّهْرِ و عِزُّ الأَبَدِ. (١)

ص: ٤٦٩

(١-١). تراجم سيدات بيت النبوه، بقلم الدكتور بن شاطي.

و قد وصفها سبحانه بالكوثر فقال: مخاطباً لأبيها-الذى لم يزل يُستهزأ به بكونه أبت- «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ* فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ*
إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ».

و على الرغم من وضع طواغيت الزمان سيوفهم على نحور أولادها لاستئصالها، و قطع نسلها لكنّ قد غطّ البسيطة أولاد فاطمه و
نجم فيهم العلماء و الحكماء و الساسه كالباقر و الصادق و الكاظم و الرضا عليهم السلام. (١)

و قد أكرمها الله سبحانه بفضائل جمه و مآثر كثيره حتّى جعل بيتها من بيوت النبوه و ممّا أذن الله أن ترفع و يذكر فيها اسمه.

روى الحفاظ: لما قرأ النبي قوله سبحانه: «فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ...» في المسجد قام إليه رجل فقال: أى بيوت هذه يا رسول
الله قال: بيوت الأنبياء، فقام إليه أبو بكر، فقال يا رسول الله أ هذا البيت منها؟-مشيراً إلى بيت علي و فاطمه عليهما السلام-
قال: نعم، من أفاضلها. (٢)

فالزهراء عليها السلام جماع الفضائل، و موئل المكارم، و الشذا الفوّاح، و الأسوه المثلى لرواد الفضيله و بغاه الكمال من الرجال و
النساء.

و قد ألّفت حول حياه الزهراء عليها السلام كتب و رسائل كثيره تناولت كلّ ناحيه من نواحي حياتها و سيرتها العطره، إذ في كلّ
جانب من جوانب حياتها، دروس عبر، من ولادتها إلى شهادتها، من يوم زهرت السماوات السبع بنورها، إلى زمان دفنها ليلاً و سرّاً
و إعفاء قبرها، و قلما يتفق لكاتب القاء الضوء على أكثر جوانب حياتها فضلاً عن عامتها.

ص: ٤٧٠

١- ١). تفسير الرازي، تفسير سوره الكوثر.

٢- ٢). الدر المنثور: ٢٠٣/٦ [١] تفسير سوره النور؛ روح البيان: ١٧٤/١٨.

لكن مؤلفنا العلامة الحجّة الشيخ محمد جواد الطبسى -حفظه الله- قد ضرب في هذا الباب بسهم وافر وقد أعانه في هذا المجال، ولائه الشديد بآل طه و يس، و ذكاؤه الحادّ، و ذهنه المتوقد و سعيه الحثيث، و الغور في المصادر فقد فتح-مع ايجاز الكتاب- آفاقاً في حياه الصديقه الطاهره أمام جيل الشباب، المتعطش لمعرفة ما لها من الفضائل و المناقب و ما جرى عليها بعد رحيل أبيها من الحوادث و المكاره.

فلمؤلف منا، أصدق الشكر، و أعمقه و أجزله و للسيدة الزهراء أفضل التحيات، فسلام الله عليها يوم ولدت، و يوم استشهدت، و يوم تبعث راضيه مرضيه.

حرره ببنانه و يراعه المتمسك بولاء العتره الطاهره

جعفر السبحانى

قم مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

اربيع الأول من شهور عام ١٤٢٣

ص: ٤٧١

الشهيد الثاني (٩١١-٩٦٥هـ)

رائد النهضة العلميّة في القرن العاشر

قد حفل مسرح التاريخ بظهور شخصيات عظيمة يَضمُّ بهم الدهر إلا في فترات يسيره، و من أبرزها، شيخنا الإمام السعيد زين الدين بن علي بن أحمد بن جمال الدين الجبعي العاملي المعروف بالشهيد الثاني (٩١١-٩٦٥هـ). ولما يجد الباحث في التراجم، شخصيه فذّه، واسعه الأفق، و متنوعه الثقافه و غزيرها كشخصيته.

فهو في حقل التدريس رائد فياض بعلوم ناجعه ربّي خلالها جيلاً كبيراً من الفقهاء الذين سيّطرت أسماؤهم على أنصع صفحات التاريخ، كما أنّه في حقل التأليف و التصنيف نبراس مضيء و ضياء مشرق يأخذ بناصيه اللغه العربيّه في كلّ فنّ يريد الخوض فيه، و خلف تراثاً علمياً ضخماً في شتى الموضوعات التي ناهزت إلى ٧٥ كتاباً و رساله، نظير: «مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام» في خمسّه عشر جزءاً، «الروضه البهيّه في شرح اللمعه الدمشقيه» في عشره أجزاء، و الأخير لم يزل كتاباً دراسياً في الجامعات الإسلاميه منذ أُلّف إلى يومنا هذا، و كُتب عليه شروح و تعاليق متعدده، و سجل الشيخ المتتبع الطهراني في كتابه الذريعه ما يقرب من تسعين حاشيه و شرح لها. (١)

ص: ٤٧٣

و قد خاض المترجم قدس سره غمار علوم جمّه و برع فيها حتى أصبح يشار إليه بالبنان.

ففى الفقه فقيه متبحر، بارع ملّم بأراء أئمه الفقه و مذاهبه، يُفتى كلّ فرقه بما يوافق مذهبها و يدرّس فى المذاهب كتبها.

و فى أصول الفقه محقّق كبير يعرب عن مكانته، كتابه «تمهيد القواعد الأصوليه و العربيه لتفريع الأحكام الشرعيه» جارى به ما ألفه الأسنوى الشافعى (٧٠٤-٧٧٢هـ) فى هذا الباب، و رتبه على قسمين: مائه قاعده فى الأصول، و مائه قاعده فى القواعد العربيه، و رتب لها فهرساً مبسوطاً.

و فى الدرايه و الرجال فارس حلبتهما و مرتكز لوائهما، و يكفى فى ذلك كتابه «الدرايه» الذى هو شرح لكتابه «بدايه الدرايه» و هو لم يزل كتاباً دراسياً فى الحوزات العلميه.

و فى الأخلاق، أخلاقى كبير يكشف عنه كتابه المعروف «كشف الريبه فى أحكام الغيبه و النميمه» حيث تناول فيه الموضوعين بالتحليل.

و فى العلوم التربويه، باحث تربوى خبير بأساليب تربيّه الناشئه تربيّه صالحه تقودها إلى قمه الكمال، ناهيك عن كتابه «منيه المريد فى آداب المفيد و المستفيد» و هو كتاب تربوى لطيف لا يستغنى عنه الطالب و العالم، يحتوى على ما ينبغى أن يتحلّى به طلاب العلوم الدينيه و العلماء و القضاة، فهو إذن بحر لا يدرك ساحله. هو البحر من أى النواحي أتيته فلجته المعروف و الجود ساحله

(١)

فكأنه أمّه تجسدت فيه جهودها و ثقافتها، اقتداءً بأبيه إبراهيم الخليل عليه السلام كما قال سبحانه: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا و لَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ». ٢

ص: ٤٧٤

١- (١). الشعر لأبى تمام الطائى

فلا غرو في أن تناله سهام الحسد و الحقد للنيل منه و الطعن به و قد أسفرت عن استشهاد.

هذه ملامح موجزه لشخصيه الشهيد الثاني زهت بها كتب التراجم و السير لا سيما ما ألفه تلميذه المعروف ابن العودي، فقد صنف رساله في حياه و سيره أستاذة و أسماها ب«بغيه المرید في الكشف عن أحوال الشهيد»الذي رافقه مدّه مديده إلى أيام استشهاد، و مع الأسف أنه لم يصل الكتاب برّمته إلينا، بل وصل منه ما أدرجه حفيد صاحب المعالم، أعني: الشيخ علي بن محمد بن الحسن في كتابه«الدر المنثور»المطبوع المنتشر.

لكن الذي يجب التركيز عليه في حياه الشهيد الثاني هو رؤيته السياسيه و الاجتماعيه التي ظلت طيّ الخفاء.

فشيخنا المترجم له لم يكن منظوياً على نفسه بل منفتحاً على المجتمع الإسلامي فرسم بأفكاره و آرائه أصول الحكومه الإسلاميه التي دعا إليها الكتاب و السنّه منذ بعث النبي صلى الله عليه و آله و سلم، و بذلك أثبت أنّ الشريعه الإسلاميه ليست مجرد طقوس و أوراد بل هي شريعه جامعها لكافه مجالات الحياه و لو بذل المتتبع جهده في استخلاص آرائه في باب الحكومه و السياسه لخرج بنسخه تامه تبين فيها أصول الحكومه و قوامها، و إليك بعض ما وقفنا عليه من كلماته في هذا المضمار.

١.السلطه التنفيذيه

اشاره

إنّ السلطه التنفيذيه إحدى دعائم الحكم في العالم اليوم، و يكون مهمتها تنفيذ الأحكام و المقررات فالفقيه الجامع للشرائط هو رئيس السلطه التنفيذيه التي يقع على عاتقها مهمه إداره البلاد، و قد أشار الشهيد إلى ذلك في مواضع مختلفه من كتبه.

ص: ٤٧٥

فيقول في تفسير قول المحقق «من إليه الحكم وحق النيابة» المراد به الفقيه العدل الإمامي الجامع شرائط الفتوى، لأنه نائب الإمام عليه السلام و منصوبه. (١)

ثم إنه يعلق على قول المحقق «دفعت الزكاه إلى الفقيه المأمون» ويقول: المراد بالفقيه - حيث يطلق على وجه الولاية - الجامع لشرائط الفتوى، و بالمأمون من لا يتوصل إلى أخذ الحقوق مع غنائها عنها بالحيل الشرعية فإن ذلك و إن كان جائزاً إلا أن فيه نقصاً في همته و خطأ لمرتبه فإنه منصوب للمصالح العامه. (٢)

ولاية الفقيه و إجراء الحدود

إن الشهيد الثاني ممن يعتقد بإجراء الحدود الشرعية في عصر الغيبة و يراه من وظيفه السلطة التنفيذية التي يمارسها الفقيه في عصر الغيبة، و بذلك أضفى على الشريعة الإسلامية، الشمولية.

فقال عند قول المحقق: «و لا يجوز أن يتعرض لإقامه الحدود إلا عارف بالأحكام، مطلع على مأخذها عارف بكيفية إيقاعها على الوجوه الشرعية».

ما هذا لفظه: المراد بالعارف المذكور، الفقيه المجتهد و هو العالم بالأحكام الشرعية بالأدلة التفصيلية، و جملة شرائط مفصلة في مظانها - و هذا الحكم - و هو عدم جواز الحكم بغير المذكور موضع وفاق بين أصحابنا و قد صرحوا فيه بكونه إجماعياً. (٣)

ثم ذكر قدس سره الفرق بين الحكم و الإفتاء بما هو خارج عن موضوع البحث.

فالشاهد الثاني يذهب إلى أن الفقيه يمارس إجراء الحدود في عصر الغيبة

ص: ٤٧٦

[١ - ١]. مسالك الأفهام: ١/٤٧٦. [١]

[٢ - ٢]. مسالك الأفهام: ١/٤٢٧. [٢]

[٣ - ٣]. مسالك الأفهام: ٣/١٠٨. [٣]

بعامه شقوقها و فروعها، و هذه الصلاحيه خولها الشارع إلى الفقيه الجامع للشرائط.

ولاية الفقيه تابعه للمصالح

إن ولاية الفقيه عند الشهيد الثانى ليست ولاية فوضى يمارسها الفقيه كيف شاء و إنما هي ولاية نابعه من إحساس الحاجه و مصالح المسلمين، و بذلك تفترق ولايته عن ولاية المالك الشخصى.

يقول: إن ولاية الحاكم ليست كولاية المالك مطلقاً بل هي منوطه بالحاجه و المصلحه. (1)

ولاية الفقيه ولاية عامه

يعتقد الشهيد بعموميه الولاية في عصر الغيبه، و معنى ذلك أن الفقيه يحمل هموم المسلمين عامه و يعالج مشاكلهم حسب ما تقتضيه مصالح الزمان من استخدام الخبراء و اعمال أساليب في سبيل تحقق الهدف المنشود.

يقول: إن الفقهاء نواب الإمام عليه السلام على العموم بقول الصادق عليه السلام: «انظروا في رجل قد روى حديثنا و عرف أحكامنا فارضوا به حاكماً فأنى قد جعلته عليكم حاكماً» الحديث و غيره ممّا في معناه، و جعله حاكماً من قبله، على العموم الشامل للمناصب الجليله التي هي وظيفه الإمام كالقضاء و إقامة الحدود و غيرها، يدخل فيه الصلاه المذكوره (صلاه الجمعة) بطريق أولى، لأن شرطيتها به أضعف و من ثم اختلف فيها بخلاف هذه المناصب فإنها متوقّفه على إذنه قطعاً.

لا يقال: مدلول الإذن هو الحكم بين الناس، لأنه هو موضع سؤال السائل

ص: ٤٧٧

و الصلاة خارجه.

لأننا نقول موضع الدلاله كونه منصوباً من قبلهم عليهم السلام مطلقاً فيدخل فيه موضع النزاع، وإن حصل شك في الإطلاق فالطريق ما بيناه من أن ما تناوله النص أقوى من الصلاة و لا يقدح فيه كونه في زمن الصادق عليه السلام، لأن حكمهم و أوامرهم عليهم السلام شامله لجميع الأزمان و هو موضع نص و وفاق. (١)

و الباحث إذا سبر كتاب «المسالك» و «الروضه البهيه» و ما ألفه من الرسائل يجد نظير هذه الكلمات فيها.

هذا كله حول السلطه التنفيذيه المتمثله بولايه الفقيه.

و إليك الكلام في السلطه القضائيه.

٢. السلطه القضائيه

اشاره

يرى الشهيد الثانى ان السلطه القضائيه إحدى أركان الحكومه، و ان الإسلام أرساها و أحكم قواعدها و خولها إلى الفقيه الجامع للشرائط و أنه لا محيص للفقيه من ممارستها، لأنه من واجباته، فمن اعتزل عنها فأنما اعتزل بوجه غير مرضيه عنده.

يقول في هذا الصدد: عُرِف القضاء شرعاً بأنه ولاية الحكم شرعاً لمن له أهليه الفتوى بجزئيات القوانين الشرعيه، على أشخاص معينه من البريه، بإثبات الحقوق و استيفائها للمستحق.

و مبدؤه: الرئاسة العامه في أمور الدين و الدنيا.

و غايته قطع المنازعه.

ص: ٤٧٨

و خواصه: أنّ الحكم فيه لا- ينتقض بالاجتهاد، و صيرورته أصلاً ينفذه غيره من القضاة و إن خالف اجتهاده، ما لم يخالف دليلاً قطعياً و هو من متممات نظام النوع الإنساني و الأصل فيه- قبل الإجماع- الكتاب و السنه قال الله تعالى: «يا داوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْمَأْرُضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» ١ و قال تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» ٢ و الأخبار فيه كثيره و فعل النبي صلى الله عليه و آله و سلم و من بعده من الخلفاء بنصب القضاة أمر مشهور. (١)

أهميه القضاء عند الشهيد الثاني

يقول وظيفه القضاء من فروض الكفايه، لتوقف نظام النوع الإنساني عليه، و لأنّ الظلم من شيم النفوس فلا بدّ من حاكم يتصف للمظلوم من الظالم، و لما يترتب عليه من الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و قد روى أنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْدَسُ أُمَّهُ لَيْسَ فِيهِمْ مَنْ يَأْخُذُ لِلضَّعِيفِ حَقَّهُ» و لعظم فائدته تولاه النبي صلى الله عليه و آله و سلم و من قبله من الأنبياء بأنفسهم لأمتهم، و من بعدهم من هم خلفاؤهم.

و لما كان متوقفاً على نصب إمام فمن أمره به يجب عليه إجابته إليه، و من لم يأمره به لم يجز له تعاطيه، إلا على وجه التراضى. (٢)

إلى هنا تمّ بعض ما أردنا نقله من كلمات الشهيد الثاني حول الركنين الأساسيين من أركان الحكومه الإسلاميه.

١. السلطه التنفيذيه.

٢. السلطه القضائيه.

ص: ٤٧٩

١-٣. المسالك: ٣٢٥/١٣-٣٢٦. [١]

٢-٤. المسالك: ٣٣٦/١٣. [٢]

و أما السلطه التشريعيه فلم يتعرض لها الشهيد و هو نابع من صميم ولايه الفقيه، لأنّ الفقيه يعالج المشاكل بالأحكام الثانويه أولاً، و بترجيح الأهم بعد المهم ثانياً، و بما يدركه العقل من المصالح العامه ثالثاً، و بالرجوع إلى الخبراء رابعاً، فكلّ ذلك رهن سلطه تشريعيه ثابتة للفقيه تأخذ على عاتقها تخطيطاً لإجراء الأحكام في مختلف العصور.

بعض نظراته الفقيهيه

قد كان الدارج في العصور الغابره تسليط شخص أو أشخاص على أراضى مفتوحه عنوه من دون مبرّر و مسوغ سوى أنّهم من حواشى السلطه مع أنّها ليست ملكاً لفرد بل هي ملك لعامه المسلمين و لا يجوز التصرف فيها إلاّ للنبي و خلفائه.

يقول الشهيد في تفسير قول المحقّق:

و للنبي صلى الله عليه و آله و سلم أن يحمى لنفسه و لغيره من المصالح كالحمي لنعمة الصدقه و كذا عندنا للإمام العصر، و ليس لغيرهما من المسلمين أن يحمى لنفسه.

يقول: المراد بالحمي أن يحمى بقعه من الموات لمواش بعينها، و يمنع سائر الناس من الرعى فيها. و كان يجوز ذلك لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لخاصه نفسه، لأنّه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، و لكنّه لم يفعل، و إنّما حمى النقيع-بالنون- لإبل الصدقه و نعم الجزية و خيل المجاهدين في سبيل الله و كذا يجوز الحمي عندنا للإمام عليه السلام. (١)

مصارف بيت المال عند الشهيد

قال الشهيد الثاني عند قول المحقّق (و يجوز للمؤذن)، هذه المعدودات

ص: ٤٨٠

كلها من جمله مصالح الإسلام التي هي محلّ الرزق من بيت المال، و هو غير منحصر فيمن ذكر بل ضابطة: كل مصلحة دينيه و منه مدرس العلوم الشرعيه، و أئمة الصلوات، و العدل المرصد للشهادة و غير ذلك.

و المراد بصاحب الديوان من بيده الكتاب الذي يجمع فيه أسماء الجند و القضاء و المدرسين، و غيرهم من المرتزقه و من يكتبه و نحوهما، و والى بيت المال و خازنه و حافظ الماشيه و راعيها و نحوهما، و معلّم آداب الأمور الحكيمه و العلوم الأدبيه من النحو و اللغه و شبههما. (١)

صلاه الجمعة واجب عيني

قال في رسالته- في صلاه الجمعة :-

«إنّ الأصحاب اتفقوا على وجوبها عيناً مع حضور الإمام أو نائبه الخاص، و إنّما اختلفوا فيه في حال الغيبه و عدم وجود المأذون له فيها على الخصوص. فذهب الأكثر- حتى كاد أن يكون إجماعاً أو هو إجماع على قاعدتهم المشهوره من أنّ المخالف إذا كان معلوم النسب لا يقدر فيه- إلى وجوبها أيضاً مع اجتماع باقي الشرائط غير إذن الإمام، و الذي نعتمده من هذه الأقوال و نختاره و ندين الله تعالى به هو المذهب الأوّل، أي الوجوب العيني. ثم استدل للقول المختار بوجه. (٢)

نظراته الاجتماعيه

اشاره

إنّ للشهيد الثاني آراءً اجتماعيه نابعه من انفتاحه وسعه باعه و نظره إلى المجتمع نظره شموليه موضوعيه، و ليست هذه الآراء نابعه من ذهنه منقطعه عن

ص: ٤٨١

١- (١). المسالك: ٣٥٠/١٣. [١]

٢- (٢). رساله في صلاه الجمعة: ٣-٤.

النظر في الكتاب و السنّه، بل أنّه صقلها من خلال الغور في الكتاب و السنّه فهي آراء اجتماعيه و في الوقت نفسه فقيهه، و لنذكر نماذج لذلك.

١. تخويل حق الاستيطان للمرأة.

ذكر قدّس سرّه عند قول المحقّق: (إذا شرط أن لا يخرجها من بلدها) ما هذا لفظه: إنّ ذلك شرط مقصود للعقلاء، و الأغراض تتعلق باللبث في المنازل، و الاستيطان في البلدان التي حصل بها الأنس و النشوء، و ملازمه الأهل و رعايتهم مصلحتها، و ذلك أمر مهم، فجاز شرطه في النكاح توصّلاً إلى هذا الغرض المطلوب المشتمل على الحكمه الواضحه. (١)

٢. ما هو السبب لارتكاب الغيبه دون غيرها من المعاصي؟

يقول الشهيد الثاني: لأنّ مثل ذلك في المعاصي لا يخلّ عرفاً بمراتبهم و منازلهم من الرئاسات لخفاء هذا النوع من المنكر على من يرومون المنزله عنده من أهل الجهالات و لو وسوس إليهم الشيطان ان اشربوا الخمر أو زنوا بالمحصنات ما أطاعوه لظهور فحشه عند العامه و سقوط محلهم به لديهم، بل عند متعاطي الرذائل الواضحات و لو راجعوا عقولهم و استضاءوا بأنوار بصائرهم لوجدوا بين المعصيتين فرقاً شاسعاً و تفاوتاً شديداً، بل لا نسبة بين المعاصي المستلزمه للإخلال بحقّ الله سبحانه على الخصوص و بين ما يتعلّق مع ذلك بحقّ العبيد خصوصاً أعراضهم فإنّها أجلّ من أموالهم و أشرف، و متى شرف الشئ عظم الذنب في انتهاكه مع ما يستلزمه من الفساد الكلي. (٢)

ص: ٤٨٢

١- ١. المسالك: ٢٥٠/٨. [١]

٢- ٢. كشف الريبه: ٤.

إنَّ الشهيد الثاني يحذّر العلماء من التردد على بلاط السلطه الحاكمه، والخضوع لها و يقول: يجب أن يكون العالم عفيف النفس، عالى الهمه، منقبضاً عن الملوك و أهل الدنيا، لا يدخل إليهم طمعاً، ما وجد إلى الفرار منهم سبيلاً، صيانه للعلم عمّا صانه السلف. فمن فعل ذلك، فقد عرض نفسه و خان أمانته، و كثيراً ما يثمر عدم الوصول إلى البغيه و إن وصل إلى بعضها لم يكن حاله كحال المتعفف المنقبض، و شاهده مع النقل، الوجدان.

قال بعض الفضلاء لبعض الأبدال: ما بال كبراء زماننا و ملوكها لا يقبلون منّا، و لا يجدون للعلم مقداراً، و قد كانوا فى سالف الزمان بخلاف ذلك؟

فقال: إنَّ علماء ذلك الزمان كان يأتيهم الملوك و الأكابر و أهل الدنيا، فيبدلون لهم دنياهم و يلتمسون منهم علمهم فيبالغون فى دفعهم و ردّ مُنتهم عنهم، فصغرت الدنيا فى أعين أهلها و عَظُم قدر العلم عندهم، نظراً منهم إلى أنّ العلم لولا جلالته و نفاسته ما أثره هؤلاء الفضلاء على الدنيا و لولا حقاره الدنيا و انحطاطها لما تركوها رغبه عنها.

و لما أقبل علماء زماننا على الملوك و أبناء الدنيا و بذلوا لهم علمهم التماساً لدنياهم، عَظُمَت الدنيا فى أعينهم، و صغر العلم لديهم لعين ما تقدّم.

و قد سمعت جمله من الأخبار فى ذلك سابقاً، كقول النبى صلى الله عليه و آله و سلم: الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا فى الدنيا، قيل: يا رسول الله! و ما دخولهم فى الدنيا، قال: أتباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم. (١)

ثمَّ إنَّ الشهيد يحدد هذه الظاهره الاجتماعيه و يفصل المذموم عن الممدوح،

و يقول: إنَّ القدر المذموم من ذلك ليس هو مجرد اتِّباع السلطان كيف اتَّفَق، بل اتِّباعه ليكون توطئه له و وسيلة إلى ارتفاع الشأن، و الترفع على الأقران و عِظَم الجاه و المقدار و حبِّ الدنيا و الرئاسة و نحو ذلك، أمَّا لو اتبعه ليجعله وُصله إلى إقامة نظام النوع و إعلاء كلمه الدين و ترويض الحقِّ و قمع أهل البدع و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و نحو ذلك، فهو من أفضل الأعمال فضلاً عن كونه مُرخصاً، و بهذا يجمع بين ما ورد من الذمِّ و ما ورد أيضاً من الترخيص في ذلك، بل قد فعله جماعه من الأعيان كعلي بن يقطين و عبد الله النجاشي و أبي القاسم بن روح أحد أبواب الشريعة و محمد بن إسماعيل بن بزيع و نوح بن دراج و غيرهم من أصحاب الأئمّه، و من الفقهاء مثل السيدين الأجلين المرتضى و الرضى و أبيهما و الخواجه نصير الدين الطوسي، و العلامه جمال الدين ابن المطهر و غيرهم.

و قد روى محمد بن إسماعيل بن بزيع و هو الثقة الصدوق عن الرضا عليه السلام أنه قال:

«إنَّ لله تعالى أبواب الظالمين من نور الله به البرهان و مكن له في البلاد، ليدفع به عن أوليائه و يصلح الله به أمور المسلمين، لأنَّه ملجأ المؤمنين من الضرر، و إليه يفزع ذو الحاجه من شيعتنا، بهم يؤمّن الله روعه المؤمن في دار الظلمه، أولئك المؤمنون حقاً، أولئك أمناء الله في أرضه، أولئك نور الله تعالى في رعيتهم يوم القيامه، و يزهر نورهم لأهل السماوات، كما تزهو الكواكب الزاهره لأهل الأرض، أولئك من نورهم نور القيامه تضيء منهم القيامه، خُلِقُوا و الله للجنّه و خلقت الجنه لهم، فهنيئاً لهم، ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله» قال: قلت: بما ذا جعلني الله فداك؟

قال: «تكون معهم فتسرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا

المحافظة على الشعائر

ذكر الشهيد الثاني في المحافظة على الشعائر كلاماً ما هذا نصّه:

أن يحافظ على القيام بشعائر الإسلام و ظواهر الأحكام، كإقامه الصلوات في مساجد الجماعات محافظاً على شريف الأوقات، وإفشاء السلام للخاص و العام مبتدئاً و مجيئاً، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و الصبر على الأذى بسبب ذلك، صادقاً بالحقّ باذلاً- نفسه لله لا- يخاف لومه لائم متأسياً في ذلك بالنبي صلى الله عليه و آله و سلم و غيره من الأنبياء متذكراً ما نزل بهم من المحن عند القيام بأوامر الله تعالى. (٢)

هذه إمامه عابره بحياه شيخنا الإمام السعيد و آرائه السياسيه و الاجتماعيه و الإحاطه بملاحح حياته و سيرته رهن كتاب مفرد، و لعل من بين المشاركين المساهمين في المؤتمر من يكفيننا هذه المثونه.

و في الختام نتقدم بالشكر الجزيل لمؤسسى هذا المؤتمر و الذين ساهموا فيه بخطبهم و محاضراتهم و مقالاتهم.

و كنت أودُّ أن أشاركهم في الحفل الشريف غير أنّ العوائق حالت بينى و بين أمنيّتى «و ما كل ما يتمنى المرء يدركه».

فسلام الله على الإمام الشهيد السعيد، يوم ولد، و يوم استشهد، و يوم يبعث حياً.

جعفر السبحانى

قم- مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

٢٧ صفر المظفر من شهور عام ١٤٢٢ هـ.ق

ص: ٤٨٥

١- ١). منيه المريد: ٦٣- ٦٥، ط مجمع [١] الذخائر الإسلاميه.

٢- ٢). منيه المريد: ٦٤. [٢]

الفقيه، المتكلم، الأديب

ميرزا يوسف القزاجه داغى

(١٢٧٩ - ١٣٣٧)

شاعر مفلق، وخطيب مفوه، و متكلم بارع و فقيه واسع الاطلاع. ولد عام ١٢٧٩هـ فى مدينه تبريز فى بيت عريق بالعلم. كان والده هو العالم الفقيه، العابد، ميرزا على ابن العلامه محمد على القرجه داغى صاحب شرح تبصره العلامه الحلى. و لما أتم الأوليات فى موطنه، غادره إلى النجف الأشرف و ألقى فيها رحل الإقامه، و قرأ على الأساتذه: الفاضل الايروانى، و الشيخ محمد هادى الطهرانى. ثم عاد إلى موطنه قائماً بأعباء التدريس و الزعامه.

و كان قدس سرّه فى مجال الخطابه و الوعظ، خطيباً مضجعاً، و اعظاً مفوّهاً، يعظ بلسان ذلق - يأخذ بمجامع القلوب.

و فى مجال التأليف ألّف «لسان الحق أو مظالم المسيحيين فى الرد على النصارى و التثليث» طبع فى تبريز عام ١٣٣٦، كما ألّف «حكم ترجمه القرآن إلى سائر اللغات» التى كانت مسأله رائجه فى تلك الأيام فى الأوساط العلميه.

و أمّا فى مجال القريض و نضد الشعر، فهو واسطه عقده و مرتكز لواءه و قد

ص: ٤٨٧

كان هو و ابن عمه آيه الله ميرزا صادق التبريزى يتباريان فى إنشاد الشعر على ضفاف نهر الكوفه، و قد كان مترجمنا أشعر منه، و الثانى أفقه منه.

و الديوان الذى تركه شاهد على ذلك، فنظمه جميل، و قصائده جميله، و غالب قصائده فى مدح أهل البيت عليهم السلام مرتب على حروف الهجاء، و بعض قصائده فى أغراض أخرى و هى قليله بالنسبه إلى مدائح أهل البيت. و من السير فى شعره تعرف أنه شاعر و عالم.

و ها نحن نسرد شيئاً من شعره، و نقدم ما نظمه فى رثاء أستاذه الشيخ هادى الطهرانى، فيقول فى مستهل قصيدته: ما وقوفى على الطلول البوالى و سؤالى، و هل يفيد سؤالى؟

(بحر الخفيف)

إلى أن يقول فى حقه: عجباً للثرى و قد حلّ فيه

و يقول فى آخر القصيده: لا يطيبنّ للعيون كراها

ص: ٤٨٨

(مجزوء الرمل)

و من شعره المطرب قوله: عاد أيام التدانى

(بحر السريع)

وله من قصيده فريده فى مدح على عليه السلام: صيغت له ذات مقدسه من جوهر التقديس غذاها

هو-دونهم-ماض على سنن

[\(١\)](#)

ص: ٤٨٩

١-٢). لاحظ ديوانه المخطوط، ص ٧٦-٧٧

خرج فى سنة ١٣٣٧هـ قاصداً العتبات المقدسه فى العراق، فمرض فى الطريق، حتى إذا وصل مدينه الكاظميه فى ليله ١٦ صفر المظفر اشتدّ به المرض، و فى صبيحه ذلك اليوم انتقل إلى رحمه الله و دفن فى الرواق الشريف بجوار الكاظمين عليهما السلام و عمره ٥٨ سنه.

و تحتفظ مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام بنسخه من ديوانه فى ١١٤ صفحه بخط حفيده الشيخ على أصغر ابن ميرزا على بن ميرزا يوسف المترجم، و قد وافاه الأجل فى هذا العام (أى ١٤٢٣هـ) و أرجو من الله سبحانه أن يقبض أرباب الهمم و أصحاب الأدب على طبع ديوانه محققاً و مشكولاً، لأنه استخدم قريحته فى مدح أهل البيت و رثائهم.

و قد نقل الواعظ ميرزا على الخيابانى (المتوفى ١٣٦٧هـ) قسماً كبيراً من قصائده فى وقائع الأيام، الجزء المختص بالمحرم فلاحظ الصفحات ٦٢٤، ٤٢٣، ٣٨٠، ٧٠.

فسلام الله عليه و على ولائه

الخالص و تفانيه فى حب

آل البيت عليهم السلام

سلاماً لا نهايه له

ص: ٤٩٠

المسائل الخلافية

و

دورها في الاستنباط

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله، والصلاة والسلام على أفضل خليقته وأشرف بريته أبي القاسم محمد و على خلفائه المبشرين المعصومين، الموصوفين بكل جميل، ما تعاقب جيل بعد جيل.

أما بعد؛ فإنّ عدم محاباة العلماء بعضهم لبعض من أعظم مزايا هذه الأمة التي أعظم الله بها عليهم النعمة، حيث حفظهم عن وضمه محاباة أهل الكتابين، المؤدّيه إلى تحريف ما فيهما، و اندراس تينك الملتين، فلم يتركوا لقائل قولاً فيه أدنى دخل إلا بينوه، و لفاعل فعلاً. فيه تحريف إلا قوموه، حتّى اتّضحت الآراء و انعدمت الأهواء، و دامت الشريعة الواضحة البيضاء على امتلاء الآفاق بأضوائها، و شفاء القلوب بها من أدوائها، مأمونه من التحريف، مصونه عن التصحيف. (١)

ص: ٤٩١

(١ - ١). إبانة المختار لشيخ الشريعة الأصفهاني نقله عن بعض الأعلام في مقدمه الكتاب.

إن القرآن الكريم يُشيد بالوحده، واتفق الكلمه و الاعتصام بالعروه الوثقى، و رفض التشّت و التفرّق، و يندّد بالاختلاف و الفرقة، يقول سبحانه: «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَ لَا تَفَرَّقُوا». ١

فهذا المقطع من الآيه الكريمه بإيجازها يتكفل بيان أمرين:

١. يأمر بتوحيد الكلمه و الاعتصام بحبل الله.

٢. يزرع عن التفرّق و التشّت.

و هذان الأمران من الوضوح بمرتبته لا يختلف فيهما اثنان.

و مع الاعتراف بذلك كلّه فاختلاف الكلمه إنّما يضرّ إذا كان صادراً عن ميول و أهواء، فهذا هو الذى نزل الكتاب بدمّه فى غير واحده من آياته، يقول سبحانه: «إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَ كَانُوا شِيَعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ» ٢، و يقول: «وَ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَ اختلفوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ» ٣ فهؤلاء اختلفوا بعد ما تمّت عليهم الحجه و بانت لهم الحقيقه، فهذا النوع من الاختلاف آيه الأنانيه أمام الخضوع للحقائق الراهنه.

و أمّا إذا كان الاختلاف موضوعياً نابعاً عن حبّ تحزى الحقيقه و كشف الواقع، فهذا أمر ممدوح، و أساس للوصول إلى الحقائق المستوره، و إرساء لقواعد العلم و دعائه.

إنّ الاختلاف بين الفقهاء أشبه بالخلاف الذى وقع بين نبين كريمين: داود و سليمان-على نبينا و آله و عليهما السلام- فى واقعه واحده حكاهما سبحانه فى كتابه

العزیز و قال: «و داوود و سلیمان إذ يحكمان في الحزب إذ نفشت فيهم غنم القوم و كنا لحكمهم شاهدين * ففهمناها سليمان و كلاً آتينا حكماً و علماً». ١

و كما آتى سبحانه لكلّ منهما حكماً و علماً، فقد آتى لكلّ فقيه ربّانى فهماً و علماً، يدفعه روح البحث العلمى إلى إجراء المزيد من الدقّه و الفحص فى الأدلّه المتوفّره بين يديه، بغيه الوصول إلى الواقع، و هذا العمل بطبيعته يورث الاختلاف و تعدّد الآراء.

و لأجل ذلك نجم الاختلاف فى الشريعة بعد رحيل النبى صلى الله عليه و آله و سلم و اتّسعت شقّته فى القرن الثانى و الثالث.

و قد اهتمّ كثير من العلماء منذ وقت مبكّر بالمسائل الخلافية و صنّفوا فيها كتباً متوفّره، جمعوا فيها آراء الفقهاء فى مسائل خلافية إلى أن عادت معرفه العلم بالخلافيات علماً برأسه و أساساً لصحّه الاجتهاد، حتّى قيل: إنّ معرفه الأقوال فى المسأله نصف الاستنباط. و إليك فيما يلى أسماء بعض الكتب التى ألّفت فى الخلافيات، فمن السنّه:

١. «الموطأ» للإمام مالك (المتوفى ١٧٩ هـ) يذكر فيه أقوال الفقهاء السابقين فى مختلف أبوابه.

٢. كتاب «الأمم» اللذى جمع فيه البويطى ثمّ الربيع المرادى أقوال الإمام الشافعى، و قد ضمّ فصولاً عديده فى اختلاف أبى حنيفه و ابن أبى ليلى، و اختلاف أبى حنيفه و الأوزاعى، و اختلاف الشافعى مع محمد بن الحسن.

٣. «مسائل إسحاق الكوسج» قد تضمنت اختلاف الإمام أحمد مع معاصريه كابن راهويه و غيره.

٤. «اختلاف الفقهاء» تأليف الإمام أبي عبد الله محمد بن نصر المروزي (٢٠٢-٢٩٤ هـ) المطبوع بتحقيق الدكتور محمد طاهر حكيم، ط عام ١٤٢٠ هـ.

٥. «اختلاف الفقهاء» تأليف الإمام أبي بكر محمد بن المنذر النيسابوري الشافعي (المتوفى ٣٠٩ هـ).

٦. «اختلاف الفقهاء» تأليف الإمام محمد بن جرير الطبري (المتوفى ٣١٠ هـ).

ذكر في كتابه اختلاف مالك والأوزاعي والثوري والشافعي وأبي حنيفة مع أبي يوسف و محمد بن الحسن ثم أبي ثور، و ذكر بعض فقهاء الصحابة والتابعين و أتباعهم إلى المائة الثالثة، و لم يذكر فيه أحمد بن حنبل، و حكى أنه سئل عن سبب ذلك؟ فقال: لم يكن أحمد فقيهاً و إنما كان محدثاً.

و قد لعب بالكتاب طوارق الحدثان و لم يبق منه إلا القليل يبتدأ بكتاب المدبر فاليوم و الصرف و السلم و المزارعه و المساقاه و الغصب و الضمان، و المطبوع من الكتاب مجلد واحد يشتمل عليها.

٧. «اختلاف العلماء» تأليف الإمام أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي الحنفي (المتوفى ٣٢١ هـ) و اختصره الإمام أبو بكر أحمد بن علي الجصاص الحنفي (المتوفى ٣٧٠ هـ) و نشره الدكتور محمد صغير حسن.

٨. «اختلاف الفقهاء» تأليف محمد بن محمد الباهلي الشافعي (المتوفى ٣٢١ هـ).

٩. «الخلافيات» للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٣٨٤-٤٥٨ هـ) ناقش فيه أدلّة الحنفية و انتصر لمذهب الشافعية. و طبعت بتحقيق مشهور بن حسن آل سلمان.

١٠. «اختلاف العلماء» تأليف أبي المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة الحنبلي الوزير (المتوفى ٥٥٥ هـ).

هذه عشره كامله ذكرناها لإيقاف القارئ على أهميه معرفه الخلافات و عنايه الفقهاء بها. هذا ما لدى السنّه و أمّا الشيعه فهى بدورها قد اهتمت بهذا العلم أيضاً منذ عصر مبكّر و ألفت فيه كتباً، نذكر منها ما يلى:

١. كتاب «الاختلاف» لأبى عبد الله محمد بن عمر الواقدى (١٣٠ - ٢٠٧ هـ) ذكر ابن النديم: انه كان يتشيع، حسن المذهب، يلزم التقيه، و قال: و كتاب «الاختلاف» يحتوى على اختلاف أهل المدينه و الكوفه فى الشفعه و الصدقه و العمرى و الرقى و الوديعه و العاريه و البضاعه و المضاربه و الغصب و السرقة و الحدود و الشهادات، و على نسق كتب الفقه ما يبقى.

٢. «اختلاف الفقهاء» للقاضى أبى حنيفه نعمان بن أحمد المصرى المغربى (المتوفى ٣٦٣ هـ) نقله ابن خلكان عن ابن زولان فى كتابه «أخبار مصر»، قال: إنّه ينتصر فيه لأهل البيت عليهم السلام عبّر عنه فى «كشف الظنون» باختلاف أصول المذاهب.

٣. «مسائل الخلاف فى الفقه» للشريف المرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦ هـ) ذكره الشيخ الطوسى فى «الفهرست». و قد أحال المصنّف إليها فى كتاب «الناصرىات».

٤. «مسائل الناصريات» ألفتها الشريف المرتضى و فاءً لجده الناصر على الرغم من اختلاف المذهب بينهما، و يتجلّى فيه روح التفاهم و التسالم بين عالمين إمامى و زيدى، و هو لا يقتصر على المسائل الخلافيه بين الإماميه و الزيديه، بل يحوى جلّ الخلافات الفقيهيه على مستوى المذاهب.

٥. «الخلاف فى الأحكام» لشيخ الطائفه أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى (المتوفى ٤٦٠ هـ) و يقال له «مسائل الخلاف» و هو مرتّب على ترتيب

كتب الفقه، و قد صرح فيه بأنه ألفه بعد كتاب «التهذيب» و«الاستبصار» و ناظر فيه المخالفين جميعاً، و قد طبع مراراً.

٦. «المؤتلف من المختلف بين أئمة السلف» تأليف أمين الإسلام فضل بن الحسن الطبرسي (٤٧١-٥٤٨ هـ) و قد لخص به كتاب «الخلافة» للشيخ الطوسي و نشر في ثلاثة أجزاء، و أثبت هو في ذلك الكتاب أنّ الخلاف بين الشيعة و السنّة في المسائل الفقهية ليس على نحو التباين، بل كثيراً ما يوافق الشيعة مذهباً و يخالف مذهباً آخر، و هذا هو الأمر السائد في معظم المسائل الفقهية.

٧. «خلاف المذاهب الخمسة في الفقه» للشيخ تقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلّي (٦٤٧-٧٠٧ هـ) صاحب كتاب الرجال المشهور برجال ابن داود.

٨. «تذكرة الفقهاء» للعلامة حسن بن المطهر (٦٤٨-٧٢٦ هـ) و الكتاب مشحون بنقل أدلّة الفقهاء على اختلاف مذاهبهم، و قد طبع قديماً و يطبع حالياً طبعه جديده محقّقه من قبل مؤسسه آل البيت عليهم السّلام حيث صدر منه أكثر من ١٢ جزءاً.

٩. «منتهى المطلب في تحقيق المذهب» للعلامة الحلّي و هو أفضل ما ألف في الفقه المقارن نقلاً و تحقيقاً، يذكر آراء العلماء برحابه صدر و يناقش فيها، و الكتاب من حسنات الدهر. و قد طبع قديماً و حديثاً.

١٠. «مختلف الشيعة» له أيضاً و هو يختص ببيان اختلافات الشيعة في المسائل الفقهية، و قد طبع طبعات عديدة محقّقه. (١)

ص: ٤٩٦

١- ١). لاحظ في الوقوف على أسماء هذه الكتب و ميزاتها، كشف الظنون: ١/٦٤، مادة «اختلاف»؛ الذريعة: ١/٣٦٠، [١] نفس المادة و ٢٣٦/٧ مادة الخلاف، و مقدمه كتاب اختلاف الفقهاء للمروزي، و مقدمه الخلافات للبيهقي، و مقدمه اختلاف الفقهاء لأبي جعفر الطبري و غيرها.

هذا بعض ما يمكن أن يذكر في المقام، ولعلك تلمس بما ذكرناه اهتمام العلماء بالخلافيات، و جدير بالذكر أنّ الخلاف بين العلماء كان مرافقاً في الغالب برعايه أدب الخلاف و صحيح الحوار.

هذا البحث الموجز أوقفك على وجود الاختلاف في المسائل الفقيهيه في عصر الصحابه و التابعين و الفقهاء إلى يومنا هذا، إلا أنّ الكلام في أسباب الاختلاف و دوافعه، فهناك أمران:

الأول: ما هو الحافظ لاختلاف فقهاء السنّه أنفسهم بينهم حتّى أفردت كتب كثيره كما مرّت- لبيان اختلاف أئمه المذاهب السائده أو البائده؟!

الثاني: ما هو سبب الاختلاف بين الفقهيين: الإماميّ و السنّيّ؟

أمّا الأوّل فلا- نحوم حوله و نتركه عسى ان نستوفى حقه في مجال آخر، و أنّما المهم في المقام بيان سبب الاختلاف بين الفقه السنّي و الفقه الشيعيّ، مع أنّهما صنوان من أصل واحد يصدران عن الكتاب و السنّه، و مع ذلك نرى بين الفقهيين اختلافاً واضحاً.

إنّ هناك أسباباً للاختلاف في الفتاوى و الآراء لا يمكن استقصاؤها في هذا التقديم، و أنّما نذكر في المقام، العناصر التي تركت تأثيراً كبيراً على اتّساع الهوّه بين الفقهيين:

1. الاختلاف في ثبوت السنّه

اتّفقت الأئمّه الإسلاميه على حجّيه السنّه و أنّها مصدر ثان للتشريع بعد الذكر الحكيم، لكن الكلام في شرائط ثبوت السنّه النبويه.

ص: ٤٩٧

فالشيعة الإماميه اعتبروا وثاقه الراوى فى عامه سلسله السند من دون فرق بين الصحابى و التابعى و من تلاهم. فلا يأخذون بحديث إلا إذا أحرزت وثاقه الرواه جميعهم بلا استثناء.

و أمّا السنّه فقد اعتبروا إحرار الوثاقه فى سلسله السند إلا- فى الصحابه، لبنائهم على عداله كل صحابى، سواء عُرف أم لم يعرف، ووثق أم لم يوثق، صدر منه ما يخالف الكتاب و السنّه أم لم يصدر، فالكلّ عدول مطّهرون و فى غنى عن التوثيق و التعديل، فعند ذلك يظهر الاختلاف فى ثبوت السنّه.

فتكون النسبه بين النظرين عمومًا و خصوصًا مطلقًا، فالسنّه الثابته عند الشيعة ثابته أيضًا عند السنّى دون العكس.

٢. الاختلاف فى حجيه العقل

إنّ العقل أحد الحجج الأربع الذى اتفق فقهاء الشيعة على حجّيته فى موارد خاصه، و الاستدلال بالعقل يتم بأحد طرق ثلاثه:

أ. الاستقراء.

ب. التمثيل.

ج. القياس المنطقى.

فلاستقراء التام، أعنى: تتبع عامه الموارد، غير المورد الذى يريد إقامه الدليل عليه، حجه عند أكثر فقهاء السنّه أو جميعهم، و أمّا الناقص فلم يعتبروه إلا القليل منهم.

و أمّا التمثيل الذى هو عبارته عن القياس الأصولى، فأصحاب المذاهب الأربعة مجمعون على حجّيته خلافًا للشيعة و الظاهرية حيث حرّموا العمل بالقياس.

ص: ٤٩٨

إنّما الكلام في القياس المنطقي و هو الاحتجاج بحكم العقل في الحقل الّذى للعقل فيه إدراك و حكم، فهو حجه عند الشيعة الإماميه القائلين بالحسن و القبح العقليين دون الأشاعره نفاه التحسين و التقييح العقليين- و تنحصر حجه القول في مجال الاستنباط في مجالين:

الأوّل: إذا استقلّ العقل بحسن شيء أو قبحه مع قطع النظر عن كل شيء يترتّب عليه من المصالح و المفسد، فالشيعة على أنّه حجه في كشف حكم الشارع عليه بالوجوب و الحرمة، و هذا ما يعبر عنه بالمستقلّات العقلية.

الثاني: إذا كانت إحدى المقدّمتين عقليه، و الأخرى شرعيه كما في باب الملازمات العقلية، فإنّ العقل يحكم بثبوت التلازم بين وجوب الشيء و وجوب مقدّمته، و أنّ طالب الشيء طالب لمقدّماته أيضاً، أو يحكم بثبوت التلازم بين الأمر بالشيء و حرمة أضداده، و يكشف عن أنّ حكم الشرع في كلا الموردین أيضاً كذلك.

و من الواضح أنّه لا- يمكن التوضيل بهذا الحكم الكلّي، أي وجوب الوضوء إلّا- بعد تنصيب الشارع بوجوب الصلاه و توقّفها عليه، فيقال - إذا أريد ترتيب القياس و أخذ النتيجة: الوضوء ممّا يتوقّف عليه الواجب (الصلاه)، و هذه مقدّمه شرعيه، و كلّ ما يتوقّف عليه الواجب فهو واجب عقلاً و هذه مقدّمه عقليه، فينتج: الوضوء واجب عقلاً- و هذا ما يعبر عنه بغير المستقلّات العقلية. نعم يعلم وجوب الوضوء شرعاً بالملازمه بين حكمى العقل و الشرع.

و من عجيب الأمر أنّ الفقه السنّي يعمل بالاستقراء و القياس و كلاهما دليلان ظنيان و لا يأخذ بالقياس المنطقي- الّذى هو دليل قطعي- إلّا في فترات يسيره.

إن العترة الطاهرة بتنصيب النبي صلى الله عليه وآله وسلم قرناء الكتاب و أعداله حيث قال: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله و عترتي ما إن تمسيكنم بهما لن تضلوا». و الحديث متواتر أو متصافر رواه الفريقان. أخرجه مسلم في صحيحه و الترمذى في سننه و أحمد في مسنده إلى غير ذلك من المصادر المتوفرة. (١)

فعلى ذلك قولهم حجه قاطعه مصون من الخطأ كالكتاب العزيز بحكم أنهما عدلان و صنوان.

و الحديث يركز على أنّ المرجع العلمى بعد رحيل النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو الكتاب و العترة، و أنّ قول العترة قول الرسول و كلامه، و بقولهم تحفظ السنّة عبر القرون، غير أنّ أصحاب المذاهب الأربعة و غيرهم تلقوا روايات أهل البيت فتاوى خاصه لهم، فلم يعتبروها حجة شرعية على الجميع، و هذا النوع من التفسير لأحاديثهم مخالف لحديث الثقلين أولاً و كلامهم ثانياً، فإنّهم يعتبرون كل ما يروون، سنّة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يرويه كابر عن كابر إلى أن يصل إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

هذا هو النجاشى ينقل فى ترجمه محمد بن عذافر الصيرفى عن أبيه قال: كنت مع الحكم بن عتيه عند أبي جعفر عليه السلام، فجعل يسأله، و كان أبو جعفر عليه السلام مكرماً، فاختلفا فى شىء، فقال أبو جعفر عليه السلام: «يا بنى قم فأخرج كتاب علىّ عليه السلام» فأخرج كتاباً مدروجاً عظيماً، ففتحه و جعل ينظر حتى أخرج المسأله، فقال أبو جعفر عليه السلام «هذا خط علىّ عليه السلام و إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» و أقبل على

ص: ٥٠٠

١ - ١). لاحظ صحيح مسلم: ١٢٢/٧ و ١٢٣، باب فضائل على؛ سنن الترمذى: ٣٠٨/٢؛ مستدرک الصحيحين: ١٠٩/٣ و ١٤٨؛ مسند احمد: ١٧/٣ و ٢٦ و ٣٧١/٤، و ١٨/٥؛ الطبقات الكبرى لابن سعد: ٢/٢؛ حليه الأولياء: ٣٥٥/١ و ٦٤٩؛ و كنز العمال: ٤٧/١ و ٩٦.

الحكم، وقال: «يا أبا محمد اذهب أنت و سلمه بن كهيل و أبو المقدام حيث شئتم يمينا و شمالا، فوالله لا تجدون العلم أوثق منه عند قوم كان ينزل عليهم جبرئيل عليه السلام». (١)

فإذا كانت هذه مكانه أقوال أئمة أهل البيت فلا حجة للسني في الإعراض عن أحاديثهم و الالتجاء إلى قواعد، كالقياس و الاستحسان و المصالح المرسله و سد الذرائع و فتحها و قول الصحابي إلى غير ذلك من القواعد التي ألجأهم إلى تأسيسها و إرسائها قلّه النصوص النبويّه في الشريعة و الأحكام الفرعيّه.

و لكنهم لو رجعوا فيما لم يرد فيه نصّ في الكتاب و السنّه النبويّه إلى أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام، لاستغنوا عن إرساء هذه القواعد و العمل بالظنون التي لا تغني من الحق شيئا.

ففي هذه النقطة بالذات تتسع الشقّه بين الفقهاء، فقهاء الشيعة يعملون بكلا الثقليين، و لكن فقهاء السنّه يعملون بالكتاب دون الثقل الآخر و يعتبرون مكانه قواعد ظنيّه اخترعت لأجل إعواز النصوص، و قد كان لقلّه النصوص بعد رحيل الرسول صلى الله عليه و آله و سلم دور في توسيع الشقّه بين الصحابه، حتّى أنّ بعض المتورّعين من الصحابه ينهون عن السؤال عمّا ليس في الكتاب و السنّه.

روى الدارمي في سننه عن ابن عمر و قد جاءه رجل فسأله عن شيء، فقال له: و لا تسأل عمّا لم يكن.

و قال القاسم: إنكم تسألون عن أشياء ما كنّا نسأل عنها، و تنقرون عن أشياء ما كنّا ننقر عنها، تسألون عن أشياء ما أدري ما هي؟! و لو علمناها ما حلّ لنا أن نكتمها.

ص: ٥٠١

و قال عباده بن يسر الكندي: أدركت أقواماً ما كانوا يشددون تشديدكم، ولا يسألون مسائلكم. (١)

و لكن التورع عن الإجابة كان لبعض الصحابة دون الأ-كثريه، فجماهيرهم إذا لم يجدوا جمعوا رؤساء الناس فاستشاروهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قُضى به، و على ذلك جرى الخلفاء بعد الرسول. (٢)

يقول عبد الله بن مسعود: من عرض له منكم قضاء فليقضين بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله فليقضين بما قضى به نبيّه صلى الله عليه و آله و سلم، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله و لم يقض به نبيّه صلى الله عليه و آله و سلم فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله و لم يقض به نبيّه صلى الله عليه و آله و سلم و لم يقض به الصالحون فليجتهد برأيه، فإن لم يحسن فليقم و لا يستحي. (٣)

و في الحقيقة أنّ الفقه المبني على هذه الموازين غير المستندة إلى الكتاب و السنّه أشبه بالفقه الوضعي، لأنه من نتائج الفكر و ضرب الآراء بعضها على بعض.

و قد كان عمر بن الخطاب -و من جاء بعده- واقفاً على قيمه هذا النوع من الرأي، فقد روى أنّ رجلاً لقيه، فقال عمر بن الخطاب له: ما صنعت ؟

قال: قضى عليّ و زيد بكذا، قال: لو كنتُ أنا لقضيت بكذا، قال: فما يمنعك و الأمر اليك؟ قال: لو كنت أردّك إلى كتاب الله أو إلى سنّه نبيّه لفعلت، و لكنّي أردّك إلى رأي، و الرأي مشترك، فلم ينقض ما قال عليّ و زيد. (٤)

ص: ٥٠٢

١-١. سنن الدارمي: ٤٩/١ و ٥٠. [١]

٢-٢. اعلام الموقعين: ٦٢/١.

٣-٣. اعلام الموقعين: ٦٣، ٦٢/١.

٤-٤. اعلام الموقعين: ٦٥/١.

إشاره

هذا هو السبب الرابع لوجود الاختلاف بين الفقهاء، فالمرجع عند عدم النصّ في الفقه الشيعي، عبارته عن القواعد العامه الساريه في عامه أبواب الفقه على نظام خاصّ.

١. البراءه فيما إذا كان الشك في أصل التكليف، كما إذا شك المجتهد في وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال أو حرمة شيء من المأكولات والملبوسات، فالمرجع بعد التفحص في الكتاب والسنة و عدم العثور على الدليل هو أصل البراءه من الوجوب و الحرمة.

لقوله سبحانه: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» ١ و الرسول كناية عن البيان، و بهذا المضمون آيات أخرى.

و لقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، و النسيان، و ما أكرهوا عليه، و ما لا يعلمون...» (١).

٢. الاحتياط و الاشتغال فيما إذا كان الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف، كما إذا شك في أنّ الواجب هو القصر أو التمام، فالواجب عندئذ هو الجمع بينهما أخذاً بحكم العقل، و هو أنّ الاشتغال اليقيني بالواجب يقتضى البراءه اليقنيه، و هو لا يحصل إلا بالجمع بين الصلاتين.

و نظير ذلك إذا شك في القبلة في الصحراء مع عدم الأماره المورثه للاطمئنان فيصلّى إلى جهات أربع.

٣. التخيير: و مجراه عبارته عمّا إذا دار حكم الموضوع بين الوجوب و الحرمة،

ص: ٥٠٣

١-٢). الوسائل: ١١، الباب ٥٦، من أبواب جهاد النفس، الحديث ١. [١]

فيما أنّ الاحتياط غير ممكن فيحكم العقل بالتخير.

هذا كله فيما إذا لم يكن للحكم أو الموضوع حاله سابقه وإلا فتصل النوبه إلى الأصل الرابع، أعني:

٤. الاستصحاب: وهو الأخذ بحاله السابقه موضوعاً و حكماً، والدليل عليه قول الإمام الصادق عليه السلام «لا تنقضوا اليقين بالشك» إلى غيره من الأحاديث.

نعم ربّما يتمسّك ببعض هذه الأصول فقهاء السنّه، ولكنهم لم يبيّنوا مجاريها و شروطها و مراتبها على النحو المقرر في الفقه الشيعي.

و أمّا المرجع فيما لا- نص فيه عند أهل السنّه فهو القواعد التي أشرنا إليها في الأمر الثالث، فهم يعملون بالقواعد التاليه على اختلاف بينهم في حجيه البعض.

كالقياس و الاستحسان و المصالح المرسله و سد الذرائع أو فتح الذرائع و قول الصحابي و نظائرها، غير أنّ إثبات حجيه هذه الأصول و القواعد دونه خرط القتاد، فمعظم الفقه السنّي يستنبط من أمثال تلك القواعد، فلو كان لها مثل هذا الشأن لورد النص عليها في الكتاب و السنّه، مع أنّك لا- ترى فيهما دليلاً- واضحاً على حجيه هذه الأصول و أنّما ألجأهم إلى تأسيسها إعواز النصوص و رفض العقل في المجالين الماضيين خصوصاً الأوّل منهما، و الأدلّه التي زعموها قائمه على حجيه هذه الأصول ليست إلا انطباعات لهم من الكتاب و السنّه دون أن يكون الكتاب و السنّه مشيرين إليها.

هذه إمامه عابره لبيان ميزات الفقه الإمامي و أسباب الاختلاف مع نظيره السنّي.

و مع ذلك فإنّ وجود الشقّه بين الفقهاء لم يكن مانعاً عن موافقه المذهب الشيعي لأحد المذاهب الفقهيّه غالباً، إلا في نوادر الأمور و شواذها، كالعول

و التعصیب و الإیصاء بالوارث.

هذا و قد سمعتُ من الفقيه المعاصر الدكتور وهبه الزحيلي عند ما حلَّ ضيفاً علينا في مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام عام ١٤٢٢هـ. ق و دار الحديث بين الفقهين، فقال: إنَّ الخلاف بين الفقهين ليس بأكثر من وجود الخلاف بين فقهاء السنّه أنفسهم، بل الاختلاف في الأوّل أقلّ من الثاني.

و هذا قول من ألف دوره فقهيه و ألمّ بالأقوال و الآراء.

السيره الذاتيه لابن قطان الحلّي

الحلّه الفيحاء مدينه كبيره تقع بين الكوفه و بغداد، بناها سيف الدوله الأسدي لما نزل بها في محرم سنه ٤٩٥هـ، فبنى بها المساكن الجليله و الدور الفاخره، و تأتق أصحابه في مثل ذلك، فصارت ملجأً، و قد قصدها التجار فصارت أفخر بلاد العراق و أحسنها مده حياه سيف الدوله، فلما قتل بقيت على عمارتها. (١)

و قد بخس الحموي حق المؤسس أو لم تسنح له الفرصه لأداء حقّه، فلم يذكر عنه إلا شيئاً طفيفاً، مع أنّ لهذا الأمير، المساعى المشكوره و الأيادي البيض في تأسيس الحلّه الفيحاء و جعلها مقر إمارته و عاصمه ملكه، و إنشائه المعاهد العلميه فيها حتّى أصبحت محط رجال العلماء و دار هجره الأدباء بعد ما كانت قاعده إماره آبائه، بلده النيل، و كانت له رغبه باقتناء الكتب، فألف خزانه كتب قيمه.

فإذا كان هذا حال الأمير فبه يعرف حال الرعايا، فلم تزل تربيه الحلّه تربيه

ص: ٥٠٥

١- ١). معجم البلدان: ٢، [١] ماده «حلّه».

خصبه تُربّي العلماء والأدباء والشعراء في أحضانها، وكفى فخراً لها أنّ الفقيه البارِع محمد بن إدريس (المتوفّى ٥٩٨هـ) صاحب السرائر، ونجم الدين أبا القاسم جعفر بن الحسن المعروف بالمحقّق الحلّي (المتوفّى ٦٧٦هـ)، وابن أُخته نابغه الآفاق الإمام حسن بن المطهر الحلّي (المتوفّى ٧٢٦هـ)، وعشرات من أمثالهم من أبنائها.

وقد كانت مركزاً فكرياً وثقافياً في أكثر القرون، لا سيّما القرنين السابع والثامن، فقد كانت البلده في أوائل القرن الثامن و أواخر السابع تحتضن أكثر من ٤٤٠ مجتهداً. (١)

يقول الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء في مقدّمته على كتاب «البابليات» تأليف الشيخ محمد علي اليعقوبي:

وقد ساعد الحلّيين على هذه العبقرية و لطف القريحه و الأريحيّه، طيب التربّه و لطفه الهواء و عذوبه الماء، و من هنا شاع نعتها بالحلّه الفيحاء، و نبغ منها العشرات بل المئات من أساطين علماء الإماميه و دعائم هذا المذهب الحق، ناهيك ب ابن إدريس و المحقّق و أسرته الكرام بنى سعيد، و ابن عمه يحيى بن سعيد صاحب الأشباه و النظائر، و آل طاوس، و آل المطهر كالعلامه و أبيه سديد الدين و ولده فخر المحقّقين، أنّ كثيراً من أمثال هؤلاء الأمائل من مشايخ الإجازة. (٢)

مشايخ ابن قطّان

ففي هذه التربّه المباركه نبغ الفقيه البارِع محمد بن شجاع الأنصاري المعروف بشمس الدين بن القطّان الحلّي (الذي كان حيّاً عام ٨٣٢هـ) و اشتغل

ص: ٥٠٦

١-١. رياض العلماء: ٣٦١/١.

٢-٢. البابليات، قسم المقدمه، بقلم الشيخ كاشف الغطاء.

بالفقه و الحديث، و روى عن الفقيهين:

١. المقداد عبد الله الأسدى السيورى الحلى (المتوفى ٨٢٦هـ).

يقول العلامة بحر العلوم: و قد تكرر ذكره فى الإجازات، ففى إجازته الشهيد الثانى للشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثى والد الشيخ البهائى: و عن الشيخ شمس الدين بن داود، عن السيد الأجل المحقق السيد على دقماق الحسينى، عن الشيخ الفاضل المحقق شمس الدين محمد بن شجاع القطان، عن الشيخ المحقق أبى عبد الله المقداد بن عبد الله السيورى الحلى الأسدى، عن الشهيد.

ثم قال: رأيت أيضاً فى إجازته الشيخ شمس الدين محمد الشهير بـ «ابن المؤذن» شيخ الشهيد الثانى و ابن عم الشهيد الأول، قال: و أجزت له أن يروى عنى جميع كتب أصحابى الماضين، عن السيد على بن دقماق، عن شيخه الشيخ محمد بن شجاع القطان، عن شيخه أبى عبد الله المقداد. (١)

٢. زين الدين على بن الحسن الاسترآبادى (المتوفى حدود ٨٣٧هـ) من كبار علماء الإماميه، روى عنه شيخنا المترجم فى كتابه «نهج العرفان». (٢)

و يروى عنه السيد على بن محمد بن دقماق الحسينى (المتوفى ٨٤٠هـ)، كما مرّ ذكره فى الإجازات.

الإطراء عليه فى كتب التراجم

و الحق أنّ التاريخ بخس حقّ الرجل مع أنّا راجعنا أكثر من خمسة عشر مصدراً لم نظفر له بترجمه وافية. و نذكر ما قيل فى حقّه.

ص: ٥٠٧

١-١. رجال السيد بحر العلوم، [١] المعروف بالفوائد الرجالية: ٢٧٨/٣ - ٢٧٩.

٢-٢. كما فى الذريعة: ٤٢٢/٢٤. [٢]

قال الشيخ الحر العاملي في «أمل الآمل»: الشيخ شمس الدين محمد بن شجاع القطن فاضل صالح، يروى عن المقداد بن عبد الله السيوري. (١)

و بنفس هذا التعبير ذكره في «الرياض». (٢)

و المحدث القمي في «الفوائد الرضويه». (٣)

و السيد الخوئي في «معجم رجال الحديث». (٤) و باختلاف يسير في الكنى و الألقاب. (٥)

آثاره العلميه

قد ترك شيخنا المترجم آثاراً فقهيه و أخلاقيه عسى أن يقبض المولى سبحانه أصحاب الهمم العاليه للتفحص عنها في المكتبات و نشرها في الملاء العلمى مرفقاً بالتحقيق.

١. نهج العرفان في أحكام الإيمان: فرغ من تصنيفه ٨١٩هـ، و فرغ من تبييضه سنه ٨٣١هـ. ذكره شيخنا الطهراني في «الذريعة» و وصفه بقوله: رتب الكتاب على قاعدتين و خاتمه، فالقاعده الأولى في الإيمان، و فيها كُتب، أولها كتاب الإيمان، و فيه أبواب أولها حقيقه الإيمان، و رواياته عن الكليني و الصدوق و الطوسي بالاسانيد المتصله إلى الشهيد. يقول في أوله: «يقول الفقير إلى الله محمد بن شجاع الأنصاري مصنف الكتاب عفا الله عنه: إن هذا الحديث أبلغ ما سمع في هذا

ص: ٥٠٨

١-١. أمل الآمل: ٢/٢٧٥، [١] رقم الترجمة: ٨١١.

٢-٢. رياض العلماء: ٥/١٠٨.

٣-٣. الفوائد الرضويه: ٥٣٨.

٤-٤. معجم رجال الحديث: ١/١٧٦ رقم ١٠٩٤١.

٥-٥. الكنى و الألقاب: ٣/٧٠.

الباب. و ذكر في آخره أنه فرغ من تصنيفه في ١٩ شعبان من شهر سنة ٨١٩ هـ، و النسخه موجوده في الخزانة الغرويه بخط المؤلف. (١)

٢. المقنعه في آداب الحج: قال الأندى التبريزى في «الرياض»: رأيت في أردبيل بخط الشيخ زين الدين على بن الحسن بن علاه المجاز من أستاذة الفاضل المقداد في سنة ٨٢٢ هـ، و في آخر الكتاب: [هذا آخر كلام المصنّف دامت فضائله، حرّره العبد على بن حسن بن علاه في يوم الأحد الحادى عشر من شعبان سنة ٨٢٢ هـ]. (٢)

٣. معالم الدين في فقه آل ياسين: رتبّه على أربعة أقسام تبعاً لمن تقدّم عليه من كبار الفقهاء، كالمحقق الحلّي في «الشرائع» وغيره، و إليك الإمام بهذه الأقسام على وجه موجز:

الأول: في العبادات: ابتداء بكتاب الطهاره و أنهاء بكتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

الثانى: في العقود: ابتداء بكتاب الصلح و ختمه بكتاب النكاح.

الثالث: في الإيقاعات: ابتداء بكتاب الطلاق و ختمه بكتاب الكفّارات.

الرابع: في الأحكام: ابتداء بكتاب الموارث و ختمه بكتاب الديات.

و يعدّ الكتاب دوره فقهيه كامله، جرّد المؤلف فيه الفتاوى عن ذكر الروايات و استعراض الأقوال غالباً، و كرّس جهوده في الإشاره إلى عامّه مسائل الباب حتّى لا يفوته فرع مذکور في الكتب الفقهيه المتداوله، و قد سار على ضوء كتاب «القواعد» للعلامة الحلّي و «الدروس» للشهيد الأوّل غالباً، و «الشرائع»

ص: ٥٠٩

١-١. الذريعه: ٢٤/٤٢٢، [١] ماده «نهج».

٢-٢. الذريعه: ٢٢/١٢٤. [٢]

للمحقق الحلبي، و«التنقيح الرائع» لأستاذه الفاضل المقداد في بعض الأحيان.

وقد كان الكتاب موضع اهتمام كبار الفقهاء حتى أنّ الشيخ الأنصاري نقل آراء المؤلف في كتاب «المكاسب» (١)، ورساله الموسعه و المضايقه. (٢)

و أكثر ما أفتى به موافق للمشهور، إلاّ أنّه خالف في بعض الموارد، نذكر منها ما يلي:

١. أفتى بأنّ الحدث بين الصلاه و صلاه الاحتياط لا يبطل، فعليه الإتيان بصلاه الاحتياط بعد تحصيل الطهاره.

٢. لو كان في أوّل الوقت حاضراً و في آخره مسافراً أو بالعكس، فلو لم يصلّ أوّل الوقت و صلّى آخره، فهو مخير بين الإتمام و القصر.

و بذلك يعلم صحّه ما قاله العلامة بحر العلوم في حق الكتاب من أنّه قد يغرب في بعض التفاريع، قال قدّس سرّه:

وجدت في ظهر نسخه لهذا الكتاب: بلغ مقابله من أوّله إلى آخره مع النسخه التي قرئت على مصنّفه، و فيه خطّه طاب ثراه، و هو محمد بن

ص: ٥١٠

١- ١). المكاسب المحرمه، مسأله بيع كلب الماشيه: ٥٥ و نقل عنه أيضاً في الجواهر: ٢٩/٤٢٧. [١]

٢- ٢). رساله الموسعه و المضايقه ٢٥، المطبوعه ضمن الرسائل الفقهيّه للشيخ الأنصاري.

شجاع الأنصاري الحلبي، و يظهر من تتبع الكتاب فضيله المصنّف، و هو على طريقه الفاضلين [المحقّق الحلبيّ و العلامه الحلبيّ] في أصول المسائل، لكنّه قد يغرب في التفاريع، و الذي أرى صحه النقل عنه. (١)

و من غرائب الكلام ما ذكره إسماعيل باشا في «إيضاح المكنون» في الذيل على كشف الظنون حيث قال: معالم الدين في آل ياسين لشمس الدين محمد بن شجاع القطان الحلبيّ الشيعي من تلاميذ المفيد!! (٢)

فأين المؤلّف العدي كان حيّاً عام ٨٣٢ هـ من الشيخ المفيد الذي توفّي عام ٤١٣ هـ؟! و لعلّ «المفيد» مصحف «المقداد»، مضافاً إلى أنّه وصف الكتاب بأنّه «في آل ياسين» و الصحيح في فقه آل ياسين.

هذا و لشيخنا المترجم تراجم موجزه في كتب التراجم و الفهارس - وراء ما مرّ ذكره - (٣).

منهجيّه التحقيق

قد تقدّم في وصف الكتاب أنّه جرّد الفتاوى عن ذكر الروايات و استعراض الأقوال، و لذلك ركّز محقّق الكتاب العلامه الحجّبه الشيخ إبراهيم البهادري المراغي (حفظه الله) جهوده الحثيثة على تقويم النصّ و تمييز الصحيح عن السقيم، و تقطيع العبارات حسب مقاصدها، و تقدير كلمه أو جملة بين المعقوفتين يقتضيها سياق عبارته، و الاستعانه لتسهيل فهم مقاصد الكتاب بنقل عبارات الفقهاء في الهامش، إلى غير ذلك من الأمور التي تيسّر فهم مقاصد الكتاب.

هذا و قد اعتمد في تصحيح الكتاب و تحقيقه على نسخ ثلاث، هي:

١. نسخه مكتبه آيه الله الكليبايگاني المسجله برقم ٣٠١٤٣، فهي تشتمل على ٢٦٢ ورقه و كل ورقه على ١٩ سطراً، و رمز إليها المحقّق ب «أ».

ص: ٥١١

١- ١). رجال بحر العلوم: ٢٨٠/٣. [١]

٢- ٢). إيضاح المكنون: ٥٠٣/٤. [٢]

٣ - ٣). تنقيح المقال في علم الرجال: ١٣١/٣ برقم ٨٤٦؛ إيضاح المكنون: ٦٩٤/٢؛ أعيان الشيعة: ٣٦٣/٩؛ طبقات اعلام الشيعة: ١١٨/٤؛ معجم المؤلفين: ٦٤/١٠؛ فهرست نسخه های خطی: ٤١٤/١ برقم ٣٩٩؛ ريحانه الأدب: ١٥٧/٨؛ فرهنگ بزرگان: ١٥/٤؛ معجم دهخدا: ٣٤٠/٢.

٢. نسخه مكتبه آيه الله المرعشى المسجله برقم ٣٩٩ فى فهرس المخطوطات و قد سقطت من أولها ورقه فهى تشتمل على ١٩٨ ورقه، و كل ورقه على ١٨ سطرًا، و رمز إليها المحقق ب«ب».

٣. نسخه المكتبه الرضويّه فى مشهد، المسجله برقم ٧٨١، و تشتمل على ٣٣٥ ورقه و كلّ ورقه على ١٨ سطرًا، و هى بخط الناسخ محمد بن عراد الحسينى، و لم يذكر تاريخ نسخها، و هى ناقصه من أولها. و لكنّها أدقّ النسخ و أضبطها. و رمز إليها المحقق ب«ج».

و لم يقتصر المحقق فى تقويم النصّ على هذه النسخ، بل راجع الكتب التى سار المصنّف على ضوئها حين التأليف فميّز الصحيح من السقيم على ضوء عباراتها، كما أنّه استعان بها فى توضيح العبارات المغلقه.

فهاك نسخه صحيحه تامّه، هى حصيله جهود محقق صرف جُلّ عمره فى إحياء التراث الإسلامى و نشر فضائل أئمّه أهل البيت عليهم السّلام و آثار الفقهاء، و قد صدر له لحدّ الآن تحقيق الكتب التاليه:

١- الاحتجاج: لشيخنا أحمد بن على بن أبى طالب الطبرسى فى جزءين.

٢. إصباح الشيعة: للفقيه الأقدم قطب الدين البيهقى الكيدرى.

٣. إشاره السبق: تأليف الشيخ علاء الدين أبى الحسن على بن أبى الفضل، المعروف بالحلبى.

٤. جواهر الفقه: للقاضى ابن البراج.

٥. الرسائل الاعتقاديّه: للشيخ الطوسى.

٦. عمده عيون صحاح الأخبار فى مناقب إمام الأبرار على بن أبى طالب عليه السلام: لابن البطريق الحلّى فى جزءين.

ص: ٥١٢

٧. غنيه النزوع إلى علمى الأصول و الفروع: لابن زهره الحلبي فى جزءين.

٨. المسائل الميافارقيه: للسيد الشريف المرتضى.

٩. تحرير الأحكام: للعلامة الحلّى فى خمسة أجزاء سادسها الفهارس العامه للكتاب..

١٠. مضافا إلى هذا الكتاب المائل بين يديك و الذى يزفّه الطبع إلى القراء الكرام.

و نحن بدورنا نبارك له هذه الخدمات التى قدّمها إلى المكتبة الإسلاميه، و نرجو له من الله سبحانه مزيداً من التوفيق و دوام الصحه.

جعفر السبحانى

قم- مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

١٩ ربيع الثانى عام ١٤٢٣ هـ

ص: ٥١٣

أشاره

١. ظاهره الافتراء على الشيعة عبر التاريخ

٢. التحريف في كتب الحديث

٣. حوار مع الشيخ صالح بن عبد الله الدرويش حول نهج البلاغه

ص: ٥١٥

إنّ الكذب و الافتراء من الكبائر الموبقه التي نهى عنها الكتاب و السنّه، و الموضوع من الوضوح بمكان غنى عن الاستشهاد عليه بآيه أو روايه. و قد بلغ قبج الكذب إلى حدّ لا يجتمع مع الإيمان. قال على عليه السلام: «جانبوا الكذب فأنه بجانب للإيمان». (١)

و قد سار العقل جنباً إلى جنب الشرع فى التأكيد على ذم الظاهره المذكوره و التنديد بها، و تقبيح فاعلها على نحو لا يختلف فيه اثنان.

و أول من افترى عليه، هو رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم حتّى بلغ به الحال أن يرتقى المنبر و يخاطب جموع المسلمين بقوله: «من كذب علىّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار». (٢)

و لم يقتصر هذا الافتراء على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، بل تعدّاه إلى أهل بيته الطيبين الطاهرين عليهم السلام الذين أُثِر عنهم الروايات التاليه:

١-١. نهج البلاغه، الخطبه ٨٦. [١]

٢-٢. نهج البلاغه، الخطبه ٢١٠، و غيره [٢] من المصادر المتوفره.

١. روى زياد بن أبي الجلال قال: اختلف أصحابنا في أحاديث جابر الجعفي فقلت: أنا أسأل أبا عبد الله عليه السلام، فلما دخلت، ابتدأني، فقال:

«رحم الله جابر الجعفي كان يصدق علينا، لعن الله المغيرة بن سعيد كان يكذب علينا». (١)

٢. روى عيسى بن أبي منصور و أبو أسامة و يعقوب الأحمر، قالوا: كُنَّا جُلوساً عند أبي عبد الله عليه السلام، فدخل زرار بن أعين فقال له: إنَّ الحكم بن عتيبة روى عن أبيك أنه قال له: صلَّ المغرب دون المزدلفه؟ فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «بأيمان ثلاثه ما قال أبي هذا قط، كذب الحكم بن عتيبة على أبي». (٢)

ثم إنَّ خصوم أئمة أهل البيت و مناوئهم لم يقتصروا في الكذب على آل الرسول، بل عمَّ أيضاً شيعتهم، فافتروا عليهم -و كأنهم- يتقرَّبون بذلك إلى الله سبحانه.

و لأجل إيقاف القارئ على نماذج ممَّا افتروا به على الشيعة نأتى أولاً -بما افتروا به على بطل من أبطالهم في حقل الكلام و المناظرة، ثم نأتى ببعض ما افتروا به على الشيعة جمعاء ثانياً.

الافتراء على هشام بن الحكم

هل تعلم مَنْ هو هشام بن الحكم، و ما مكانته عند المتكلمين و الفلاسفة؟! هذا هو ابن النديم يعرفه بقوله:

هو من متكلمي الشيعة الإمامية و بطانتهم، و ممَّن دعا له الصادق عليه السلام و قال: «أقول ما قال رسول الله لحسان: لا تزال مؤيداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك» و هو الذي فتقَّ الكلام في الإمامه، و هذَّب المذهب و سهَّل طريق الحجاج إليه،

ص: ٥١٨

١- ١. رجال الكشي: ١٦٩، [١] رقم الترجمة: ٧٨.

٢- ٢. رجال الكشي: ١٨٢، [٢] رقم الترجمة: ٨٥.

و كان حاذقاً بصناعه الكلام، حاضر الجواب. (١)

و لأجل مكانه الرجل فى الكلام و براعته فى الحجاج يقول أحمد أمين فى حقّه: أكبر شخصيه شيعيه فى الكلام و كان جدّاً قوى الحجه، ناظر المعتزله و ناظروه، و نقلت له فى كتب الأدب مناظرات كثيره متفرقه تدلّ على حضور بديهته و قوه حججه.

و قد أفرد العلّامه الشيخ عبد الله نعمه كتاباً فى سيره هشام بن الحكم، فقد أغرق نزاعاً فى التحقيق و أغنانا عن كلّ بحث و تنقيب.

و مع هذا نرى أنّ ابن حزم ينقل عنه و يقول: قال جمهور متكلمى الرافضه كهشام بن الحكم الكوفى و تلميذه أبى على الصكاك و غيرهما يقول: إنّ علم الله تعالى محدث، و أنّه لم يكن يعلم شيئاً حتّى أحدث لنفسه علماً، و هذا كفر صريح، و قد قال هشام هذا فى عين مناظرته لأبى الهذيل العلاف أنّ ربه سبعة أشبار بشبر نفسه، و هذا كفر صريح. (٢)

و ليس ابن حزم وحيداً فى اختلاق هذه الفريه، بل سبقه ابن قتيبه فى «مختلف الحديث» (٣)، و الخياط فى «الانتصار» (٤) و هما عدوان لدودان لهشام بن الحكم لا يُعتمد عليهما فيما ينقلان عنه.

و قد دافع الشريف المرتضى فى كتاب الشافى عن هشام بن الحكم بما لا مزيد عليه، فمن أراد فليرجع إليه. (٥)

و قد تبعمهم الشهرستانى فى «الملل و النحل» و نسب إلى هشام بن الحكم ما لا يتفوّه به من له أدنى علم و ذكاء، حيث قال: قال هشام بن الحكم متكلم الشيعه:

ص: ٥١٩

١-١. فهرست ابن النديم: ٢٥٧. [١]

٢-٢. الفصل: ١٨٢/٤.

٣-٣. تأويل مختلف الحديث: ٦٨.

٤-٤. الانتصار: ٣٦. [٢]

٥-٥. الشافى فى الإمامه: ٨٣/١.

إنَّ اللهَ جسمٌ ذو أبعادٍ في سبعة أشبارٍ بشيرٍ نفسه في مكانٍ مخصوصٍ وجهه مخصوصه. (١)

وقال في موضعٍ آخر: إنَّ اللهَ على صورهِ إنسانٌ، أعلاه مجوَّفٌ، وأسفله مصمَّتٌ، وهو نورٌ ساطعٌ يتلألأُ، وله حواسٌ خمسٌ، و يدٌ و رجلٌ و أنفٌ و أذنٌ و عينٌ، و فمٌ، و له وفره سوداءٌ، و هو نورٌ أسودٌ لكِنَّه ليسٌ بلحمٌ و لا- دمٌ، و إنَّ هشاماً هذا أجاز المعصية على الأنبياء مع قوله بعصمه الأئمَّة. (٢)

كيف يرمون هشامٌ بهذه التُّهم و قد أفرد هو كتاباً باسم الدلالة على حدوث الأقسام، و كتاباً آخر أسماه «الرد على الزنادقة»، و كتاباً ثالثاً هو «الرد على أصحاب الطبائع»، و رابعاً في الرد على ارسطاطاليس في التوحيد، إلى آخر ما ذكره النجاشي في ترجمه الرجل. (٣) أفيصح في ميزان العقل من له هذه الثقافه، أن يتفوه بهذه السفاسف؟! كلاً لا.

قال العلامة الأميني -بعد ذكر نماذج من الآراء المختلفه و الأكاذيب عن كتاب الملل و النحل -هذه عقائد باطله، عزاها إلى رجالات الشيعة المقتضين أثر أنمتهم عليهم السلام اقتصاص الظل لذيده، فلا- يعتنقون عقيدته، و لا- ينشرون تعليماً، و لا يبثون حكماً، و لا يرون رأياً إلا و من ساداتهم الأئمَّة على ذلك برهنه دامغه، أو بيان شاف، أو فتوى سديده أو نظر ثاقب.

على أن أحاديث هؤلاء كلهم في العقائد و الأحكام و المعارف الإلهيه مبثوثة في كتب الشيعة تتداولها الأيدي، و تشخص إليها الأبصار، و تهش إليها الأفتنده فهي و ما نسب إليهم من الأقاويل على طرفي نقيض و هاتيك كتبهم و آثارهم الخالده لا

ص: ٥٢٠

١- ١. الملل و النحل: ١٦٥/١. [١]

٢- ٢. الملل و النحل: ١٦٥/١. [٢]

٣- ٣. النجاشي: الرجال: ٣٩٧/٢ برقم ١١٦٥.

ترتبط بشيء من هذه المقالات بل إنما هي تدحرها و تضادها بألسنه حداد. (١)

قد تقدّم إن الافتراء على الشيعة جمعاء يتجلى بصورتين، فتارة تتوجه سهام الاتهام إلى شخص، و أخرى تكون الشيعة عامتهم في معرض التهم و الافتراءات.

فتجد نماذج من هذه الافتراءات في: كتاب «العقد الفريد» لابن عبد ربّه، و «الانتصار» للخياط، و «الفرق بين الفرق» للبغدادي، و «منهاج السنه» لابن تيميه، و «البدايه و النهايه» لابن كثير، و «المحاضرات» للخضري المصري، و «السنه و الشيعة» للسيد محمد رشيد رضا، و «الصراع بين الإسلام و الوثنيه» للقصيمي، و «فجر الإسلام» لأحمد أمين، و «جوله في ربوع الشرق» محمد ثابت المصري، و أخيراً «الوشيعه في عقائد الشيعة» لموسى جار الله.

و أما الجّدّ الذين أخذوا يكتبون حول الشيعة و عقائدهم لا سيّما بعد انتصار الثورة الإسلاميه في إيران فكثيرون، و نالت كثير من أطروحاتهم رتب الشرف و ما هذا إلا لأن فيها تحاملاً واضحاً على الشيعة و عقائدهم.

فهذا هو ناصر القفاري ألف كتاباً باسم «أصول مذهب الشيعة الإماميه»، و الكتاب رساله تقدّم بها المؤلف لنيل درجه الدكتوراه في قسم العقيدته و المذاهب المعاصره لجامعه محمد بن سعود الإسلاميه، و قد أُجيزت هذه الرساله بمرتبه الشرف الأولى مع التوفير بطبعها و تبادلها بين الجامعات.

و يكفى في كونه عليه للسفاسف و الخزايا التي يندى لها جبين الإنسان ما يذكره في حقّ السيد الخميني قدّس سرّه و يقول: إنّ الخميني أدخل اسمه في أذان الصلاة و قدّمه على الشهادتين. (٢)

نحن لا نعلّق عليه شيئاً، فإنّ العيان لا يحتاج إلى البيان، هذا أذان الشيعة

ص: ٥٢١

١- (١). الغدير: ٢٠٥/٣. [١]

٢- (٢). أصول مذهب الشيعة الإماميه: ١١٥٤/٣.

يذاع من آلاف المآذن في المحافظات والمدن والإذاعات ليس فيه أثر لهذه الفريه، والسيد الخميني كان إنساناً مثالياً أفنى عمره في الذب عن حياض الإسلام، وهو أجل وأرفع من أن يأمر بالإتيان باسمه في الأذان؟!

الأكاذيب المفتعله لابن تيميه

و ها نحن نذكر هنا لمة من الأكاذيب المفتعله لابن تيميه مّمّا نسبها إلى الشيعة، نذكرها من دون أى تعليق، لأنّ بطلانها من الوضوح أغنانا عن إفاضه الكلام فى نقدها.

١. يقول: من حماقات الشيعة أنّهم يكرهون التكلم بلفظ العشره أو فعل شيء يكون عشره، حتّى فى البناء لا يبنون على عشره أعمده و لا- بعشره جذوع و نحو ذلك لبغضهم العشره المبشره إلا- على بن أبى طالب، و من العجب أنّهم يوالون لفظ التسعه و هم يبغضون التسعه من العشره. (١)

٢. يقول: من حماقاتهم اتّخاذهم نعجه و قد تكون نعجه حمراء لكون عائشه تسمّى حميراء، و يجعلونها عائشه، و يعذبونها بنتف شعرها و غير ذلك، و يرون أنّ ذلك عقوبه لعائشه. (٢)

٣. و اتّخاذهم حيساً مملوء سمناً ثمّ يشقون بطنه فيخرجون السمن فيشربونه، و يقولون هذا مثل ضرب عمر و شرب دمه. (٣)

٤. قال: و تاره يكتبون أسماءهم على أسفل أرجلهم، حتّى أنّ بعض الولاة جعل يضرب رجل من فعل ذلك، و يقول: إنّما ضربت أبا بكر و عمر، و لا أزال أضربهما حتّى أعدمهما. (٤)

٥. و منهم من يسمّى كلابه باسم أبى بكر و عمر و يلعنهما. (٥)

ص: ٥٢٢

١- ١. لاحظ منهاج السنه: ١١/١ و ٢٤-٣٠ و الجزء: ١٤٥/٢.

٢- ٢. لاحظ منهاج السنه: ١١/١ و ٢٤-٣٠ و الجزء: ١٤٥/٢.

٣- ٣. لاحظ منهاج السنه: ١١/١ و ٢٤-٣٠ و الجزء: ١٤٥/٢.

٤- ٤. لاحظ منهاج السنه: ١١/١ و ٢٤-٣٠ و الجزء: ١٤٥/٢.

٥- ٥. لاحظ منهاج السنه: ١١/١ و ٢٤-٣٠ و الجزء: ١٤٥/٢.

إلى غير ذلك من الخزيات و الحماقات التي نسبها إلى الشيعة و هم براء منه.

و أنت لا تجد على أديم الأرض إنساناً عاقلاً يحمل روح التشيع و يقوم ببعض هذه الأعمال أو يعتقد بها.

كان على ابن تيميه الذى نسب نفسه شيخاً للإسلام أن يذكر مصدر هذه الأقاويل و الخزايا و لا يفرق صفوف المسلمين بتلك الكلمات، و لكنّه يا للعجب أخذها حقائق راهنه و نشرها بين الأمة!!

و ليست هذه الافتراءات و الأكاذيب بعيداً عمن يعرّفه الحافظ ابن حجر فى كتابه «الفتاوى الحديثه» قال: «ابن تيميه عبد خذله الله و أضلّه و أعماه و أصمّه و أذله، و بذلك صرّح الأئمّه الذين بينوا فساد أحواله و كذب أقواله، و من أراد ذلك فعليه بمطالعه كلام الإمام المجتهد المتّفق على إمامته و جلالته و بلوغه مرتبه الاجتهاد أبى الحسن السبكي و ولده التاج و الشيخ الإمام العزّ بن جماعه، و أهل عصرهم و غيرهم من الشافعيّه و المالكيه و الحنفيّه، و لم يقصر اعتراضه على متأخري الصوفيّه، بل اعترض على مثل عمر بن الخطّاب و عليّ بن أبى طالب عليه السلام.

و الحاصل: أن لا يُقام لكلامه وزنٌ بل يُرمى فى كلّ عرٍ و حزن، و يُعتقد فيه أنّه مبتدعٌ ضالٌّ مضلٌّ غالٍ، عامله الله بعدله، و أجارنا من مثل طريقتة و عقيدته و فعله، آمين. إلى أن قال: إنّهُ قائلٌ بالجُبهه، و له فى إثباتها جزءٌ، و يلزم أهل هذا المذهب، الجسميّه و المحاذاهُ و الاستقراؤُ، أى فلعلّه فى بعض الأحيان كان يصرّح بتلك اللوازم فنُسبت إليه، سيّما و ممّن نسب إليه ذلك من أئمّه الإسلام المتّفق على جلالته و إمامته و ديانتته، و إنّهُ الثقة العدل المرتضى المحقّق المدقّق، فلا يقول شيئاً

إلا عن تثبت و تحقّق و مزيد احتياطٍ و تحرّ، سيّما إن نسب إلى مسلم ما يقتضى كفره و ردّته و ضلاله و إهدار دمه. (١)

الموضوعات لابن الجوزى

ثمّ إنى وقفت فى سيرى كتاب «الموضوعات» لابن الجوزى على أكاذيب و خزايا و مفتعلات نسبها إلى الشيعة بضررس قاطع، ثمّ رأيتها فى كتاب «العقد الفريد» (٢) فتبين لى أنّه أخذها من ذلك الكتاب من دون أن يذكر المصدر فالافتراءات فى الكتابين تتحد روحاً و معنى، و تختلف صورته و الغايه تشبيه الشيعة باليهود و بالتالى إثارة البغض على شيعة آل البيت عليهم السلام.

و من حسن الحظ أنّ لهذه الافتراءات جوله و لكن للحق دوله، و هى و إن كانت ربّما تنطلى على السّدج و البسطاء لكنّها تعود بالفائده على الشيعة، و ذلك عند ما يرجع القارئ المنصف من السنّه إلى كتب الشيعة أو يلتقى بهم، يسىء الظن بتلك التهم التى حيكت حول الشيعة، بل يسىء الظن أيضاً بكلّ ما جاء فى كتب أهل السنّه حول الشيعة و يفقد ثقته بعلمائهم، الأمر الذى يؤدّى إلى تعاطفه مع الشيعة أو اعتناقه مذهب التشيع.

و هذا صار سبباً لتحول عدد كبير من المفكرين إلى مذهب التشيع كما هو ملموس فى البلاد العربيه.

و ما ذكرناه هو ما لمسّه أيضاً الدكتور حسن فرحان المالكي فى لقاء أجرته معه «مجلة المجله»، حيث قال لما طرح عليه السؤال التالى:

ما هى الصورة الذهنيه الخاطئه عن الشيعة؟

ص: ٥٢٤

١- ١). الفتاوى الحديثه، ص ٨٦.

٢- ٢). العقد الفريد: ١٠٤/٢.

فأجاب بما هذا نصه: و من الأسباب العامه الرئيسييه فى تحول الدكتور التيجانى و غيره من السنّه إلى الشيعة، الصوره الذهنيه الخاطئه عن الشيعة التى صورناها تصويراً مشوّهاً بتعميم يخالف الحقيقه، فعند ما يأتى الدكتور التيجانى إلى الشيعة الذين ينشر غلاه السنّه بأنهم، أى الشيعة إنّما يعبدون علياً و يزعمون أنّ جبرئيل أخطأ، و أنّهم يريدون الكيد للإسلام من باب التشيع، و أنّهم يمتلكون مصاحف أخرى غير مصاحفنا، و أنّهم حاقدون على الإسلام و يتزاجون سفاحاً، إلى غير ذلك من التشويهات بل الافتراءات التى قد تزيد شباب السنّه شكوكاً إذا اكتشفوا الحقيقه و إذا فقدوا الثقه فى علمائهم و باحثيهم فلا ينتظر منهم العلماء إلاّ هذا التحول الحاد و الشكّ بالمنظومه السنيّه كلّها، بل و الحقد على هذا التواطؤ فى الكذب و التشويه و التعميم، فهذا من الأسباب العامه التى يتحمّلها المجتمع السنّى الذى يجب عليه أن ينقل الصوره كامله. (١)

«فَبَشِّرْ عِبَادِ* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ». (٢)

ص: ٥٢٥

١- ١). مجلّه المجله، العدد ١٠٨٢، الصادره بتاريخ ١١/١١/٢٠٠٠م.

٢- ٢). الزمر: ١٧-١٨. [١]

لابن الجوزى (٥١٠-٥٩٧هـ)

قد راج الكذب على لسان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حياته وبعد رحيله وقد تتبأ به في حديث متضافر أو متواتر وقال: «من تعمد على كذباً فليتبوأ مقعده من النار».

وأفضل دليل على وجود الكذب الهائل في الروايات هو أنّ أصحاب الصحاح والسنن أخرجوا رواياتهم من بين روايات كثيره هائله.

فقد أتى أبو داود في سننه بأربعة آلاف وثمانمائه حديث، وقال: انتخبته من خمسمائه ألف حديث. (١)

و يحتوي صحيح البخارى فى الخالص بلا تكرار على ألفى حديث و سبعمائه و واحد و ستين حديثاً اختاره من زهاء ستمائه ألف حديث. (٢)

و فى صحيح مسلم أربعة آلاف حديث أصول دون المكررات صنّفه من ثلاثمائه ألف. (٣)

و ذكر أحمد بن حنبل فى مسنده ثلاثين ألف حديث و قد انتخبه من أكثر من

ص: ٥٢٤

١- ١. طبقات الحفاظ: ١٥٤/٢؛ تاريخ بغداد: ٥٧/٩؛ [١] المنتظم لابن الجوزى: ٩٧/٥. [٢]

٢- ٢. إرشاد السارى: ٢٨/١؛ صفه الصفوه: ١٤٣/٤. [٣]

٣- ٣. المنتظم لابن الجوزى: ٣٢/٥؛ [٤] طبقات الحفاظ: ١٥٧، ١٥١/٢؛ شرح صحيح مسلم للنووى: ٣٢/١.

سبعمائه و خمسين ألف حديث، و كان يحفظ ألف ألف حديث. (١)

و كتب أحمد بن الفرات (المتوفى ٢٥٨هـ) ألف ألف و خمسمائه ألف حديث، فأخذ من ذلك ثلاثمائه ألف في التفسير و الأحكام و الفوائد و غيرها. (٢)

ثم إن أسباب الوضع مختلفه، نذكر منها ما يلي:

١. فسح المجال للأخبار و الرهبان لنقل ما في الكتب المحرّفة إلى الساحة الإسلاميه، فقد نشروا بدعاً يهوديه و سخافات مسيحيه و أساطير مجوسيه بين المسلمين، و تلقّاهوا المحدّثون حقائق راهنه، و نقلوها في كتب الحديث جيلاً بعد جيل.

٢. التجاره بالحديث، فقد وضعوا أحاديث للترّلف إلى أهل الدنيا و الطمع بها، ترى ذلك في الفضائل الموضوعه في حقّ الخلفاء، و لا سيّما معاويه و من بعده.

٣. وضع الحديث لنصره المذهب، فقد افتعلوا أكاذيب على لسان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم في مناقب أئمتهم، فهناك مناقب حكيت في أبي حنيفه (٣)، و أخرى في حقّ الإمام مالك (٤)، و ثالثه حول الإمام أحمد (٥)، كما حكيت في حقّ الإمام الشافعي (٦)، و كأنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم تتبأ بأنّ الأئمه الإسلاميه ستفترق في القرن الرابع و ما بعده إلى مذاهب أربعه فقيهه لا غير، فأخذ بتعريفهم قبل قرنين أو أكثر.

و هناك دواعٍ أخرى للوضع تركنا التعرض لها.

و لأجل ذلك قام غير واحد من المحدّثين بجمع الأخبار الضعاف و الموضوعات، و قد جمعوا اليسير منها نشير إلى بعضها:

ص: ٥٢٧

١-١. طبقات الذهبي: ١٧/٢.

٢-٢. الغدير: ٢٩٢/٥ - ٢٩٣. [١]

٣-٣. تاريخ بغداد: ٢٨٩/٢.

٤-٤. ابن الحوت: أسنى المطالب: ١٤.

٥-٥. مناقب أحمد: ٤٥٥.

٦-٦. أسنى المطالب: ١٤ [٢]

أ. «الموضوعات»: لمؤلفه أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (٥١٠-٥٩٧هـ)، طبع مرتين في ثلاثة أجزاء.

ب. «المقاصد الحسنه في كثير من الأحاديث المشتهره على الألسنه»: للشيخ أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن السخاوي (المتوفى ٩٠٢هـ)، رتبته على حروف أوائل الحديث.

ج. «اللاكي المصنوعه في الأحاديث الموضوعه»: للإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (٨٤٨-٩١١هـ).

د. «تميز الطيب من الخبيث مما يدور على ألسنه الناس من الحديث»: لعبد الرحمن بن علي الشيباني الشافعي (٨٦٦-٩٤٤هـ).

هـ. «سلسله الأحاديث الضعيفه و الموضوعه» تأليف محمد ناصر الدين الألباني المعاصر في ٥ أجزاء، كل جزء يشتمل على ٥٠٠ حديث، تحدت عن أسانيدھا و حكم عليها بالضعف أو النكاره أو الوضع أو البطلان، مع أنه لم يكن منصفاً في قضائه حيث يميل إلى التجسيم و النصب.

و لعلّ هناك كتباً أخرى ألفت في هذا المضمار لم نطلع عليها.

و الذي هداانا إلى تحرير هذه الرساله الموجزه هو ما وقفنا عليه في كتاب «الموضوعات» لابن الجوزي من التحامل على الشيعة، و هو بصدد تمحيص الصادق عن الكاذب، فنسب إلى الشيعة أموراً هم بُراء منها مع أنه كان يعيش في بغداد و كانت العاصمه (بغداد) يومذاك معقل الشيعة و فيها فطاحل الأمة.

و الحق أنّ سيره المؤلف في كتبه لم تكن على وتيره واحده، فكتابه «المنتظم» في عشرين جزءاً، من أفضل الآثار في تنظيم حياه العلماء و الفقهاء و غيرهم من الأعظم، و لكنّه في كتابه «مناقب أحمد بن حنبل» -لأجل نصره

مذهبه و إعلاء شأن إمامه-تشبّث بأضغاث أحلام واستدلّ بها، و على ضوء ذلك فلا-عجب في أن ينسب في كتاب «الموضوعات» أموراً تافهه إلى الشيعة، ليست لها مسحة من الحقّ و لا لمسّه من الصدق.

و قبل أن نناقش التهم التي رمى بها الشيعة، نشير إلى ما ذكره محقّق كتاب «الموضوعات» في مقدّمته حيث قال:

من أمثال ما وضعوه في مناقب علي (رض) من الأحاديث المكذوبه التي هي في مرتبه دون مراتب الغلو و الإطراء الشركي، التي غلوا بها فيه، ثمّ ذكر أحاديث عشره من الموضوعات في حقّ الإمام علي حسب زعمه.

نحن لا- نناقش موقف الرجل حول حال هذه الروايات و هل هي موضوعات أو لا؟ إنّما نركّز على أمر واحد، هل الموضوعات في مجال المناقب مختصه بحقّ الإمام علي عليه السلام، أو أنّها تعمّ الخلفاء الأربعة و العشره المبشّره و غيرهم من الأمويين و العباسيين؟ فإذا كان الحال كذلك فلما ذا اقتصر على الأوّل و لم يشر حتّى إلى شيء طفيف من الموضوعات في حقّ غيره؟! و ما هذا إلاّ أنّ الرجل في منأى عن حب أهل البيت لو لم نقل أنّ فيه روح النصب.

و ها نحن نذكر نموذجاً واحداً من الموضوعات، و إن شئت قلت: من أحاديث الغلو أو قصص الخرافه في حقّ الخليفة أبي بكر ذكره الشيخ إبراهيم العبيدي المالكي في كتابه «عمده التحقيق في بشائر آل الصديق» (١) كما نقله غيره. (٢)

روى أنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال يوماً لعائشه: إنّ الله تعالى لَمّا خلق الشمس خلقها من

ص: ٥٢٩

١-١. ص ١٨٤ هامش روض الرياحين لليافعي المطبوع بمصر، سنة ١٣١٥هـ.

٢-٢. لاحظ نزّه المجالس: ١٨٤/٢؛ [١] الغدير: ٧/٢٣٧. [٢]

لؤلؤه بيضاء بقدر الدنيا مائه و أربعين مره و جعلها على عجله، و خلق للعجله ثمانمائه و ستين عروه، و جعل فى كل عروه سلسله من الياقوت الأحمر، و أمر ستين ألفاً من الملائكه المقربين أن يجزّوها بتلك السلاسل مع قوتهم التى اختصهم الله بها، و الشمس مثل الفلك على تلك العجله و هى تدور فى القبه الخضراء، و تجلو جمالها على أهل الغبراء، و فى كل يوم تقف على خط الاستواء فوق الكعبه، لأنها مركز الأرض و تقول: يا ملائكه ربى إننى لأستحى من الله عز و جلّ إذا وصلت إلى محاذاه الكعبه التى هى قبله المؤمنين أن أجوز عليها، و الملائكه تجزّ الشمس لتعبر على الكعبه بكل قوتها فلا تقبل منهم و تعجز الملائكه عنها، فالله تعالى يوحى إلى الملائكه و حى إلهام فينادون: أيها الشمس بحرمه الرّجل الذى اسمه منقوش على وجهك المنير إلا رجعت إلى ما كنت فيه من السير. فإذا سمعت ذلك تحرّكت بقدره المالك.

فقال عائشه رضى الله عنها: يا رسول الله! من هو الرّجل الذى اسمه منقوش عليها؟ قال: هو أبو بكر الصديق يا عائشه! قبل أن يخلق الله العالم، علم بعلمه القديم أنه يخلق الهواء، و يخلق على الهواء هذه السماء، و يخلق بحراً من الماء، و يخلق عليه عجله مركباً للشمس المشرقه على الدنيا؛ و إنّ الشمس تتمرد على الملائكه إذا وصلت إلى الاستواء، و إنّ الله تعالى قدر أن يخلق فى آخر الزمان نبياً مفضلاً على الأنبياء و هو بعلك يا عائشه! على رغم الأعداء، و نقش على وجه الشمس اسم وزيره، أعنى: أبا بكر صديق المصطفى، فإذا أقسمت الملائكه عليها به زالت الشمس، و عادت إلى سيرها، بقدره المولى، و كذلك إذا مرّ العاصى من أمّتى على نار جهنّم و أرادت النار على المؤمن أن تهجم، فلحرمه محبه الله فى قلبه و نقش اسمه على لسانه ترجع النار إلى ورائها هاربه، و لغيره طالبه.

قال العلامة الأمينى: هناك مسأله لا أدرى من المجيب عنها، و هى أنّ إرادته

اللّه الفائقه على كلّ قوّه جامحه، و هي تمسك السماء بغير عمد ترونها و تسير الجبال تحسبها جامده و هي تمر مرّ السحاب صنع اللّه الذى أتقن كلّ شىء، لمّ لم تقم مقام أولئك المسخرين لجر الشمس حتى لا يوقفها تمرد، و لا تحتاج إلى عُرى و سلاسل أو الإقسام بمن كتب اسمه عليها؟! و ما الذى أحوج المولى سبحانه فى تسيير الشمس إلى هذه الأدوات من العجله و العرى و السلاسل و خلق أولئك الجم الغفير من الملائكّه و استخدامهم بالجر الثقيل، و هو الذى إذا أراد شيئاً أن يكون يقول له: كن فيكون!؟

ثمّ إنّ الشمس هالآ- كانت تعلم أنّ إرادته اللّه سبحانه ماضيه عليها يجريها إلى الغايه المقصوده، فما هذا التوقّف و التمرد و اللّه تعالى أعلم بعظمه الكعبه و شرفها منها و قد جعلها فى خطه سيرها، أنّى للشمس أن تجهل بها؟! و هي الشاعره بخط الاستواء و محاذاه الكعبه و وصولها إلى تلك النقطه المقدّسه و هي العارفه لمقامات الصديق و ان اسمه منقوش عليها، و أنّ من واجبها أن تنقاد و لا تجمع على من أقسم به عليها. (1)

أقول: أو ما كان فى وسع المحقّق أن يشير إلى شىء قليل من هذه الموضوعات أو قصص الخرافه فى حقّ أبى بكر أو فى غيره من الخلفاء الثلاث فى جانب ما ذكره من الأحاديث الموضوعه فى حقّ عليّ عليه السلام حتى يكون فى قضائه موضوعياً؟! فلنرجع إلى ما هو المقصود من وضع هذه الرساله؟

عقد ابن الجوزى فصلاً فى فضائل أبى بكر الموضوعه، كما عقد مثل هذا

ص: ٥٣١

الفصل فى حق عمر بن الخطاب، و عثمان بن عفان، و أخيراً عقد فصلاً فى باب فضائل على. و ذكر فى هذا الفصل ما لا يصح عنده من الفضائل فى حق على، و نحن نمّر على هذه الأحاديث و ما علق عليها، إنّما الكلام فى التّهم التى روى بها الشيعة و ألصقها بهم، فها نحن نذكر تلك التّهم مع إيضاح حالها.

التّهمة الأولى:

قال: محنه الرافضه محنه اليهود، قالت اليهود: لا يصلح الملك إلا فى آل داود، و قالت الرافضه: لا تصلح الإمارة إلا فى آل على.

إنّ المؤلف سوى بين شيعة على و محبيه الذين يجسدون قول الله تبارك و تعالى فيهم: «قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» ١، سوى بينهم و بين اليهود حيث إنّ الشيعة تقول: لا يصلح الملك إلا فى آل على نظير قول اليهود بأنّه لا يصلح إلا فى آل داود.

أقول: لا شك أنّ الشرائع السماويه تشترك فى كثير من الأمور و إن كان تختلف فى بعض آخر.

و هذا هو الذكر الحكيم يصوّر الشرائع السماويه بأنّها تتحد جوهرًا و تختلف فى الشريعة و المشرب، يقول سبحانه: «و أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيُبْلِيَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ». ٢

فلا- غرو في أن يشارك المسلمون أهل الكتاب في كثير من الفروع، فالجميع أمروا بالصلاه و الصوم و حرمة الربا و تحريم المحارم، أفيصح أن يقال: إن محنه أهل السنّه محنه اليهود قالت اليهود بالصلاه و الصوم و قالت السنّه بهما أيضاً؟!

فاشتراك الشيعة مع اليهود في اختصاص القيادة الإلهيه ببيت رفيع كبيت داود و بيت على عليه السلام يشبه باشتراك الجميع في الصلاه و الصوم.

أو ما كان في وسع الرجل أن يشبه قول الشيعة بقول إبراهيم حيث طلب أن تكون الإمامه في ذريته فاستجيبت دعوته إلا في حق الظالمين، قال سبحانه: «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ». ١

إنه سبحانه جعل النبوه و الكتاب في ذريه إبراهيم و قال: «وَ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ جَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَ الْكِتَابَ وَ آتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَ إِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ». ٢

فإذا جعل سبحانه السفاره الإلهيه في آل إبراهيم، فأى وازع من أن يجعل الخلافه الإسلاميه و الإمامه في أشرف و أرفع بيت و أفضل منبت و هو بيت على؟! أفيصح في منطق العقل تشبيه شيعة على و محبى أئمه أهل البيت باليهود لأجل اشتراكهم في هذا النوع من القول؟!

كيف يسوّى الشيعة باليهود في قولهم بأن الأماره لا تصلح إلا في آل على، و قد قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم على ما أخرجه مسلم في صحيحه: لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقى من الناس اثنان. (١)

ص: ٥٣٣

أخرج مسلم في صحيحه عن سماك بن حرب، قال: سمعت جابر بن سمره قال: سمعت رسول الله، يقول: لا يزال الإسلام عزيزاً إلى اثني عشر خليفة، ثم قال كلمه لم أفهمها.

قال: قلت لأبي: ما قال؟

فقال: كلهم من قريش. (١)

و أى فرق بين حصر الملك فى آل على الذين هم أحد بطون قريش و حصره فى قريش؟!

هذا و من سبر فى كتب العقائد يرى أنّ المتكلمين ذكروا من شرائط الخليفة أن يكون من قريش، و لم يذهب إلى خلافه إلا الخوارج.

قال الباقلانى (المتوفى ٤٠٣هـ): يشترط أن يكون قرشياً من صميم. (٢)

و قال عبد القاهر البغدادي (المتوفى ٤٢٩هـ) قال أصحابنا: إنّ الذى يصلح للإمامه ينبغى أن يكون فيه أربعة أوصاف- إلى أن قال:- الرابع:

النسب من قريش. (٣)

و قال أبو الحسن البغدادي الماوردي (المتوفى ٤٥٠هـ): و الشروط المعبره فى الإمامه سبعة- إلى أن قال:- السابع: النسب، و هو أن يكون من قريش. (٤)

و قال ابن حزم (المتوفى ٤٥٦هـ): يشترط فيه أمور: ١. أن يكون صلبه من قريش. (٥)

و قال القاضى سراج الدين الأرموى (المتوفى ٦٨٩هـ): صفات الأئمه تسع-

ص: ٥٣٤

١- ١). المصدر نفسه، باب الناس تبع لقريش.

٢- ٢). التمهيد: ١٨١.

٣- ٣). أصول الدين: ٢٧٧. [١]

٤- ٤). الأحكام السلطانية: ٦.

٥- ٥). الفصل: ١٨٦/٤.

إلى أن قال:-التاسع: أن يكون قرشياً. (١)

أو يظن ابن الجوزى فى حق هؤلاء مثل ما ظنه فى حق الشيعة حيث إنهم أيضاً قالوا مثل قول اليهود لا يصلح الملك إلا فى قریش؟

التهمة الثانية:

قالت اليهود: لا جهاد فى سبيل الله حتى يخرج المسيح الدجال، وقالت الرافضة: لا جهاد حتى يخرج المهدي. (٢)

يلاحظ عليه: أنه لو صح ما نسبته إلى اليهود فقياس الرافضة-حسب تعبيره-باليهود قياس مع الفارق، فإن اليهود يقولون: لا جهاد فى سبيل الله حتى يخرج المسيح الدجال، فعندئذ يجاهدون لقتله وإعدامه ثم يتخلون عن الجهاد؛ وأما الشيعة فهم يقولون-على فرض صحه النسبه-: لا جهاد فى سبيل الله حتى يخرج المهدي فيجاهدوا فى ركابه إلى استقرار حكومته فى الأرض و تجسم ما وعد به سبحانه على الأمم و قال: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فى الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ بَرِئُهَا عِبَادِى الصَّالِحُونَ» ٣

فشتان بين قوم لا يجاهدون إلا فى وقت خاص لقتل عدوهم المزعوم، و بين قوم ينتظرون ظهور إمامهم المهدي الذى وعد الله به الأمم حتى يجاهدوا فى كلّ وعر و حزن فى أقاصى العالم و أقطاره لاستقرار حكومته الإلهية حتى ترفرف رايه الإسلام خفاقه على ربوع الأرض.

و هناك نكته أخرى غفل عنها ابن الجوزى، و هى ان الشيعة تقول بالجهاد

ص: ٥٣٥

١-١. مطالع الأنوار: ٤٧٠.

٢-٢. الموضوعات: ٣٣٨/١-٣٣٩.

الابتدائي و يطلق عليه بالجهاد التحريري و هو مشروع عندهم للغايات التاليه:

١.تحرير البشريه من الشرك.

٢.إزالة الرقابہ المفروضه على الشعوب فى استماع قول الحقّ.

٣.انقاذ المستضعفين من براثن الظالمين.

إلى غير ذلك من مبررات الجهاد الابتدائي قبالة الجهاد الدفاعي.

غير أنّ جمهور فقهاء الإماميه ذهبوا إلى أنّه لا- جهاد إلاّ- بإذن إمام معصوم.و على ضوء ذلك فالشرط الرئيسى هو إذن الإمام،سواء أ كان حاضراً أم غائباً،غير أنّ تحصيل الإذن فى زمان الغيبه أمر مشكل،فكم فرق بين أن يقال لا جهاد إلاّ مع إمام حاضر أو نقول:لا جهاد إلاّ بإذن الإمام المعصوم؟! و إن كان تحصيل إذنه حضوراً أسهل من تحصيله فى زمان الغيبه.

هذا و أنّ لفيفاً من فقهاء الشيعة ذهبوا إلى كفايه إذن الإمام العادل و إن لم يكن معصوماً،و المسأله محرره فى محلّها.

التهمه الثالثه:

اليهود يؤخرون صلاه المغرب حتّى تشتبك النجوم و كذلك الرافضه.

يلاحظ عليه:ما نسبه إلى اليهود ممّا لا- نحوم حوله،و أمّا ما نسبه إلى الرافضه فهى فريه واضحه،و قد جاءت الروايات على خلافه،فهذا هو الإمام الصادق عليه السلام قال:«ملعون ملعون من أخر المغرب طلباً لفضلها».

و قيل له:إنّ أهل العراق يؤخرون المغرب حتّى تشتبك النجوم،فقال:«هذا من عمل عدو الله أبى الخطاب».

ص:٥٣٦

و في روايه أخرى قال: «من آخر المغرب حتى تشتبك النجوم من غير عله فأنا إلى الله منه برىء».

و في روايه رابعه عن ذريح، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إن أناساً من أصحاب أبى الخطاب يُمسون بالمغرب حتى تشتبك النجوم، قال:

«أبرأ إلى الله ممن فعل ذلك متعمداً».

إلى غير ذلك من الروايات التي نقلها الشيخ الحرّ العاملي في «وسائل الشيعة» في كتاب الصلاة، أبواب المواقيت. (١)

إن ابن الجوزى نسب رأى طائفه بئده هالكه من الشيعة إلى عامتهم مع أن أئمتهم قد تبرءوا من الخطايه مره بعد أخرى.

التهمة الرابعه:

اليهود يُؤلون عن القبله شيئاً و كذا الرافضه.

يلاحظ عليه: أننا نترك الحديث حول ما نسبته إلى اليهود كسابقتها، لكن ما نسبته إلى الشيعة نسبه خاطئه بعيده عن الصواب، فهم لا يؤلون بوجههم عن صوب القبله، بل يؤلون من القبله إلى القبله، هذه هي مجمل القضية، و إليك التفصيل.

قد وردت الروايات أن من توجه إلى القبله من أهل العراق و المشرق قاطبه، فعليه أن يتياسر قليلاً ليكون متوجهاً إلى المسجد الحرام. (٢)

و قال المحقق في «الشرائع»: و أهل العراق و من والاهم يجعلون الفجر على

ص: ٥٣٧

١- ١). الوسائل: ٦، الباب ١٨ من أبواب المواقيت، الحديث ١٢ و لاحظ الأحاديث ٦، ٧، ٨.

٢- ٢). نهايه الشيخ: ٦٣، باب معرفه القبله و أحكامها. [١]

المنكب الأيسر، والمغرب على الأيمن، والجدي على محاذي خلف المنكب الأيمن، وعين الشمس عند زوالها على الحاجب الأيمن، ويستحب لهم التياسر إلى يسار المصلّي منهم قليلاً. (١)

قال ابن فهد الحلبي في شرحه على النافع المختصر: حضر المحقق الطوسي ذات يوم حلقه درس المحقق رحمه الله بالحله، فقطع المحقق الدرس تعظيماً له وإجلالاً لمنزلته، فالتمس منه الخواجه إتمام الدرس، فجرى البحث في مسأله استحباب التياسر للمصلّي بالعراق، فأورد المحقق الخواجه بأنّه لا وجه لهذا الاستحباب، لأنّ التياسر إن كان من القبلة إلى غير القبلة فهو حرام وإن كان من غيرها إليها فهو واجب.

فأجاب المحقق بأنّه من القبلة إلى القبلة، فسكت الخواجه، ثمّ إنّ المحقق ألّف رساله لطيفه في المسأله و أرسلها إلى المحقق الطوسي فاستحسنها. (٢)

و حاصل الجواب: منع الحصر بل التياسر في القبلة، ولا مانع من أن يختصّ بعض جهات القبلة بمزيد الفضيله على بعض، أو يكون الانحراف لأجل الاستظهار، بسبب الانحراف، والثاني هو الأظهر كما يظهر من الروايه و أنّه لأجل تحصيل اليقين باستقبالها. توضيحه: أنّ لفقهائنا قولين:

أحدهما: أنّ الكعبه قبله لمن كان في الحرم و من خرج عنه، و التوجه إليها متعيّن على التقديرات، فعلى هذا لا معنى للتياسر أصلاً.

ثانيهما: أنّها قبله لمن كان في المسجد، و المسجد قبله لمن كان في الحرم، و الحرم

ص: ٥٣٨

١-١. شرائع الإسلام: ١/٦٦. [١]

٢-٢. روضات الجنان: ٢/١٨٨. [٢]

قبله لمن خرج عنه، و على هذا، فالآفاقى لا- يتوجه إلى الكعبة بل إلى الحرم، حتى أن استقبال الكعبة فى الصف المتطاوول متعذر لأنّ عنده جهه كل واحد من المصلين، غير جهه الآخر، إذ لو خرج من وجه كل واحد منهم خط مواز، للخط الخارج من وجه الآخر، لخرج بعض تلك الخطوط عن ملاقاه الكعبة، فحينئذ يسقط اعتبار الكعبة بانفرادها فى الاستقبال، و يعود الاستقبال مختصاً باستقبال ما اتفق من الحرم. (١)

ثم إن القول باستحباب التياسر شيئاً طفيفاً مبنى على هذا القول. و وجهه ما روى عن الإمام الصادق عليه السلام و قد سُئل عن سبب التحريف عن القبلة ذات اليسار؟ فقال: «إنّ الحرم عن يسار الكعبة ثمانيه أميال و عن يمينها أربعة أميال، فإذا انحرف ذات اليمين خرج عن حدّ القبلة و إن انحرف ذات اليسار لم يكن خارجاً عن القبلة». (٢)

و هذا الحديث يؤذن بأنّ المقابلة قد يحصل معها احتمال الانحراف.

و قد عرفت أنّ المسأله اختلافيه و أنّ التياسر مبنى على كون الحرم هو القبلة للآفاقى، و هذا أمر مختلف فيه، و لأجل ذلك استشكل فيه غير واحد من الفقهاء، منهم المحقق الأردبيلي، فمن أراد التفصيل فليُنظر «مجمع الفائده و البرهان». (٣)

و على كلّ تقدير فهل يصحّ لمؤرخ موضوعى أن يتهم الشيعة بهذه التهمه و يلحقهم باليهوديه مع أنّك عرفت أنّ المسأله لها جذور فى الحديث و الفقه، و أنّها اختلافيه حسب اختلاف الرؤى فى القبلة.

ص: ٥٣٩

١- ١. المهذب البارع: ١/٣١٣-٣١٤.

٢- ٢. من لا يحضره الفقيه: ١/١٧٨، الحديث ٢، الباب ٤٢ من أبواب القبلة.

٣- ٣. مجمع الفائده و البرهان: ٢/٧١-٧٤.

التهمة الخامسة:

اليهود تسدل أبوابها و كذلك الرافضة.

هكذا في النسخة المطبوعه في دار الفكر، و يحتمل أن يكون مصحّف: تسد، و الظاهر أنّ مراد ابن الجوزى اتّهام الشيعة بالبخل حيث يسدّون أبوابهم، أو يسدلون الستار لئلا يدخل عليهم أحد فيأكل على مائدتهم.

و هل ابن الجوزى جرب ذلك في عامّه ربوع الأرض التي تقطن فيها الشيعة أو جرّبها في مورد دون مورد؟!!

و هل تكون هذه التجربه الناقصه حجّه على الكل؟! و لعمر الحقّ إنّ كلامه هذا أشبه بالمهزله، فإنّ طائفه الشيعة من أسخى الطوائف حيث يوقفون الأموال الطائله و يبذلونها بين الفقراء، و يساهمون في المشاريع الخيرية أكثر من سائر الطوائف، و الشاهد عليه أنّهم يعطون كلّ سنه خمس أرباحهم إلى إمامهم لصرفه في الأمور الخيرية و ترويج الشريعة إلى غير ذلك.

و لو حاول ابن الجوزى أن يعرف البخلاء و السفهاء، فعليه أن يرجع إلى كتاب «البخلاء» للجاحظ و هو و ابن الجوزى كلاهما صنوان من أصل واحد، فعند ذلك يعرف من البخيل هل هم الشيعة أو غيرهم؟!!

التهمة السادسة:

اليهود حرّفوا التوراه و كذلك الرافضة حرّفوا القرآن.

اتّفق المسلمون على أنّ القرآن الموجود بين أيدينا هو القرآن المنزل على قلب سيّد المرسلين دون أن يكون فيه نقص أو زياده، و لم يخالف في ذلك إلاّ شذاذ من الفريقين حيث تمسّكوا بروايات ضعيفه تنتهى إلى الضعاف.

ص: ٥٤٠

و قد ذهب مشايخ الشيعة تبعاً لأئمتهم إلى عدم طرء النقص و التحريف على القرآن الكريم و ذلك بالبيان التالى:

إنّ القرآن الكريم كان موضع عناية للمسلمين من أول يوم أُتوا به، فقد كان المرجع الأوّل لهم فيهتمون به قراءه و حفظاً، كتابه و ضبطاً، فتطرق التحريف إلى مثل هذا الكتاب لا يمكن إلاّ بقدره قاهره حتّى تتلاعب بالقرآن بالنقص، و لم يكن للأمويين و لا للعباسيين تلك القدره القاهره، لأنّ انتشار القرآن بين القراء و الحفاظ، و انتشار نسخه على صعيد هائل قد جعل هذه الأمانه الخبيثه فى عداد المحالات.

إنّ للسيد الشريف المرتضى بياناً فى المقام نأتى بنصه، يقول: إنّ العلم بصحّه نقل القرآن كالعلم بالبلدان و الحوادث الكبار، و الوقائع العظام، و الكتب المشهوره و أشعار العرب المسطوره، فإنّ العنايه اشتدت و الدواعى توفرت على نقله و حراسته، و بلغت إلى حد لم يبلغه غيره، لأنّ القرآن معجزه النبوه، و مأخذ العلوم الشرعيه و الأحكام الدينيه، و علماء المسلمين قد بلغوا فى حفظه و حمايته العنايه، حتّى عرفوا كلّ شىء اختلف فيه من إعرابه و قراءته و حروفه و آياته، فكيف يجوز أن يكون مغيّراً و منقوصاً مع العنايه الصادقه و الضبط الشديد؟!

قال: و العلم بتفسير القرآن و أبعاضه فى صحّه نقله كالعلم بجملته، و جرى ذلك مجرى ما علم ضروره من الكتب المصنّفه ككتاب سيويه و المزنى، فإنّ أهل العنايه بهذا الشأن يعلمون من تفصيلهما ما يعلمونه من جملتهما، و معلوم أنّ العنايه بنقل القرآن و ضبطه أصدق من العنايه بضبط كتاب سيويه و دواوين الشعراء. (١)

ص: ٥٤١

١-١). مجمع البيان: ١/١٥ نقلاً عن المرتضى.

هذا و أنّ علماء الشيعة الذين هم المراجع في العقائد و الأحكام صرحوا بيطلان التحريف من لدن عصر الفضل بن شاذان (المتوفى ٥٢٦٠هـ) إلى يومنا هذا، وقد ذكرنا نصوصهم في كتاب مصادر الفقه الإسلامى و منابعه. (١)

كما أجبنا في ذلك الكتاب عن الشبهات التي صارت سبباً لاحتلال طرود التحريف إلى القرآن الكريم.

نعم، توجد في كتب الفريقين روايات يستشتم منها طرود التحريف، و هي لا تختص بفرقة دون أخرى، هذا هو الإمام البخارى ينقل في صحيحه:

خطب عمر عند منصرفه من الحجّ و قال: إياكم أن تهلكوا عن آيه الرجم، يقول قائل لا نجد حدّين في كتاب الله، فقد رجم رسول الله و رجمنا، و الذى نفسى بيده لو لا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله تعالى لكتبتها: «الشيخ و الشيخه إذا زنيا فارجموهما البتة» فأنا قد قرأناها. (٢)

و بما أنّنا قد استوفينا الكلام في هذا الموضوع نقتصر على ذلك المقدار، فمن أراد التفصيل فعليه الرجوع إلى المصادر التالية. (٣) هذا و قد ألف غير واحد من أصحابنا رسائل خاصة في هذا الموضوع، نخصّ بالذكر:

١. «آلاء الرحمن» للشيخ الحجة البلاغى.

٢. «البيان في تفسير القرآن» للعلامة الحجة السيد أبو القاسم الخوئى.

٣. «الميزان في تفسير القرآن» (سوره الحجر) للعلامة الطباطبائى.

٤. صيانته القرآن عن التحريف، تأليف المحقق المعاصر محمد هادى معرفه.

ص: ٥٤٢

١- ١. مصادر الفقه الإسلامى و منابعه: ٤٩- ٥٢. [١]

٢- ٢. صحيح البخارى: ٢٠٨/٨- ٢١١.

٣- ٣. مصادر الفقه الإسلامى و منابعه: ٣٢- ٧٨؛ [٢] ارشاد العقول: ١/١٣٧- ١٥٢. [٣]

اليهود يستحلّون دم كلّ مسلم و كذلك الرافضه.

اللّهم ما أجرأه على الفريه و الافتعال! ما أجرأه على الكذب و إصاق التهم بشيعة آل البيت الذين يقتدون بالنبي و أهل بيته فى كلّ جليل و دقيق!

و هذا هو إمام الشيعة بل إمام المسلمين جعفر الصادق عليه السلام يقول: «الإسلام شهاده أن لا إله إلا الله، و التصديق برسول الله، به حقنت الدماء، و عليه جرت المناكح و المواريث». (١)

و روى التميمى عن الإمام الرضا عليه السلام، عن آباءه، عن على عليه السلام قال: قال النبي: «أمرت أن أقاتل الناس حتّى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد حرم على دماؤهم و أموالهم». (٢)

و روى البرقى مسنداً عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «الإسلام يحقن به الدم، و تؤدى به الأمانه، و يستحلّ به الفرج، و الثواب على الإيمان». (٣)

و هذه كتب الشيعة فى العقائد و الفقه مشحونه بذكر أركان الإيمان و هى التوحيد و الرساله و المعاد، فمن آمن بها فهو مسلم محقون الدم و له من الأحكام ما لسائر المسلمين، و بما أنّ المسأله من البدايه بوضوح نطوى الكلام عنها، و من أراد التفصيل فعليه أن يرجع إلى كتاب «الإيمان و الكفر على ضوء الكتاب و السنّه» بقلم المؤلّف.

ص: ٥٤٣

١-١. بحار الأنوار: ٢٤٨/٦٨، الحديث ٣. [١]

٢-٢. البحار: ٢٤٢/٦٨. [٢]

٣-٣. البحار: ٢٤٣/٦٨. [٣]

اليهود لا يرون طلاق الثلاث بشيء و كذلك الرافضه.

نحن لا- نتكلم فيما نسبه إلى اليهود، لأنّ القضاء فيه رهن الوقوف على أحكامهم، غير أنّ ما نسبه إلى الشيعة صحيح، ولكنهم لا يقيمون وزناً للطلاق الثلاث تبعاً للكتاب و السنّه و يرون من يقول بها، منحرفاً عن المصدرين.

إنّ الكتاب و السنّه يدلّان على بطلان الطلاق ثلاثاً و أنّه لا يحسب إلاّ طلاقاً واحداً، إذ يجب أن تكون الطلقه واحده بعد الأخرى يتخلّل بينها رجوع أو نكاح، فلو طلق ثلاثاً مرّه واحده أو كرر الصيغه في مجلس واحد فلا يقع الثلاث و عند بعضهم يقع طلاقاً واحداً.

ثمّ إنّ الاستدلال على المسأله عن طريق الكتاب و السنّه خارج عن وضع الرساله، و قد أشبعنا البحث فيها في كتاب «الاعتصام بالكتاب و السنّه»، غير أنّنا نذكر طائفه من الروايات النبويه ليّتضح من خلالها أنّ الشيعة لا تميل عن السنّه قيد شعره.

١. أخرج النسائي عن محمود بن لبيد، قال: أخبر رسول الله عن رجل طلق امرأته ثلاث تطلقات جميعاً، فقام غضبان ثم قال: «أيلعب بكتاب الله و أنا بين أظهركم؟!» حتّى قام رجل و قال: يا رسول الله أ لا أقتله؟ (١)

إنّ محمود بن لبيد صحابي صغير و له سماع، و روى أحمد باسناد صحيح عنه، قال: أتانا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فصلّى بنا المغرب في مسجدنا فلما سلم منها قال: اركعوا هاتين الركعتين في بيوتكم للسبحه بعد المغرب. (٢)

ص: ٥٤٤

١-١. سنن النسائي: ١٤٢/٦؛ الدر المنثور للسيوطي: ٢٨٣/١. [١]

٢-٢. مسند أحمد بن حنبل: ٤٢٨/٥. [٢]

٢. روى ابن إسحاق، عن عكرمه، عن ابن عباس، قال: طلق «رُكَّانَه» زوجته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله رسول الله: «كيف طَلَّقْتَهَا؟» قال: طَلَّقْتَهَا ثلاثاً في مجلس واحد. قال: «إنَّما تلك طلقه واحده فارتجعها». (١)

٣. أخرج الإمام أحمد باسناد صحيح عن ابن عباس، قال: طلق ركانه بن عبد يزيد أخو بني مطلب امرأته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، قال: فسأله رسول الله: «كيف طَلَّقْتَهَا؟» قال: طَلَّقْتَهَا ثلاثاً، قال، فقال: «في مجلس واحد؟» قال: نعم، قال: «فإنَّما تلك واحده فأرجعها إن شئت»، قال: فأرجعها، فكان ابن عباس يرى أنَّما الطلاق عند كلِّ طهر. (٢)

الاجتهاد مقابل النص:

التحق النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالرفيق الأعلى وقد حدث بين المسلمين اتجاهان مختلفان، وصرعان فكريان، فعلى عليه السلام ومن تبعه من أئمة أهل البيت كانوا يحاولون التعرف على الحكم الشرعي من خلال النص الشرعي آية وروايه ولا يعملون برأيهم أصلاً، وفي مقابلهم لفيف من الصحابة يستخدمون رأيهم للتعرف على الحكم الشرعي من خلال التعرف على المصلحة ووضع الحكم وفق متطلباتها.

و على ضوء ذلك فالتاريخ يشهد بأن أول من ترك النص وأخذ بالاجتهاد في هذه المسألة هو عمر بن الخطاب، وقد صارت البدعة بمرور الزمان سنّه والسنة بدعه، وإن كنت في شك من ذلك فاقرأ هذه النصوص:

ص: ٥٤٥

١- ١. بدايه المجتهد: ٦١/٢.

٢- ٢. مسند أحمد بن حنبل: ٢٦٥/١. [١]

١. أخرج مسلم عن ابن عباس، قال: كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و أبي بكر و سنتين من خلافه عمر: طلاق الثلاث واحده، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم. (١)

٢. أخرج مسلم عن ابن طاوس عن أبيه: أن أبا الصهباء قال لابن عباس: أتعلم أنما كانت الثلاث تجعل واحده على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم و أبي بكر و ثلاثاً من خلافه عمر؟ فقال: نعم. (٢)

٣. و أخرج مسلم أيضاً: أن أبا الصهباء قال لابن عباس: هات من هناتك، أ لم يكن الطلاق الثلاث على عهد رسول الله و أبي بكر واحده؟ قال: قد كان ذلك، فلما كان في عهد عمر تتابع الناس في الطلاق فأجازه عليهم. (٣)

٤. أخرج البيهقي، قال: كان أبو الصهباء كثير السؤال لابن عباس، قال: أما علمت أن الرجل كان إذا طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها، جعلوها واحده على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم و أبي بكر و صدرأ من إماره عمر فلما رأى الناس قد تتابعوا فيها، قال: أجيزوهن عليهم. (٤)

فأى الفريقين - يا ابن الجوزي - أحق بالأمن، أمّن يتبع السنّه اللّاحبه و الطريق المهيع أو من يجتهد أمام النص؟! و الله سبحانه يقول: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ». ٥

ص: ٥٤٦

١-١. صحيح مسلم: ٤، باب الطلاق ثلاث، الحديث ١-٣.

٢-٢. المصدر السابق.

٣-٣. المصدر السابق.

٤-٤. سنن البيهقي: ٣٣٩/٧؛ الدر المنثور للسيوطي: ٢٧٩/١. [١]

وقد حاول غير واحد من المتفكّه أن يبرّروا فتوى الخليفة أمام الكتاب و السنّه و لكن خابت محاولاتهم، فهذا هو ابن قيم الجوزيه أحد المتحمسين في الدفاع عن الخليفة في هذه الفتيا يقول: لم نجد بدأ من القول بأن المصلحه في زماننا هذا على عكس ما كان عليه زمن الخليفه، و أنّ تصحيح التطبيق ثلاثاً، جرّ الويلات على المسلمين في أجوائنا و بيئاتنا و صار سبباً لاستهزاء الأعداء بالدين و أهله، و أنّه يجب في زماننا هذا الأخذ بنصّ الكتاب و السنّه، و هو أنّه لا يقع منه إلا واحد. (١)

التهمة التاسعه:

اليهود يبغضون جبرئيل و يقولون هو عدونا من الملائكه، و كذلك الرافضه يقولون غلط بالوحي.

لا شكّ أنّ اليهود يبغضون جبرئيل و غيره بنصّ القرآن الكريم، قال سبحانه: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَ هُدًى وَ بَشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ». ٢

و أمّا سبب عداوتهم لجبرئيل فقد فصل الكلام فيه فخر الدين الرازي في تفسيره، و من أسباب عداوتهم زعمهم أنّ أمين الوحي جبرئيل خان حيث أمر أن يجعل النبوه فينا [اليهود] فجعلها في غيرنا. (٢)

و هذا يعرب عن أنّ مسأله «خان الأمين» فكره يهوديه قد أخذها عدو آل

ص: ٥٤٧

١-١. اعلام الموقعين عن ربّ العالمين: ٣٦/٣.

٢-٣. تفسير الفخر الرازي: ١٩٥/٢. [١]

البيت من اليهود و نسبها إلى الشيعة أو إلى الرافضة على حدّ تعبير ابن الجوزي، و الشيعة براء من هذه التهمة، فلا تجد أى أثر لهذه الفريه فى كتبهم.

و من هوان الدنيا على الكاتب الإسلامى -كابن الجوزى- أن يعتمد على أسطوره تاريخيه لاكتها اليهود فإأخذها من يد اليهود و ينسبها إلى شيعة آل البيت الذين ليس لهم ذنب سوى جبههم لأهل البيت عليهم السلام الذين أذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهيراً.

التهمه العاشره:

فضلت صنف من اليهود أو النصرارى على الرافضة بخصلتين سُئلت اليهود مَنْ خَيْرُ أهل مَلتكم، قالوا: أصحاب موسى. و سئلت النصرارى، فقالوا: أصحاب عيسى، و سئلت الرافضة من شرّ أهل مَلتكم، فقالوا حوارىّ محمد، و أمرُوا بالاستغفار لهم فسبّوهم.

إنّ هذا الكلام يشتمل على فريتين:

الأولى: سألت الرافضة من شرّ أهل مَلتكم، فقالوا: حوارى محمد.

الثانيه: أمرُوا بالاستغفار لهم فسبّوهم.

أمّا الأولى فهى فريه شائنه لا تجد أى سند لها فى كتب الشيعة، فإنّ لصحابه النبى صلى الله عليه و آله و سلم عند الشيعة منزله خاصه لأنهم رأوا نور الوحي و استضاءوا به و آمنوا بالنبى صلى الله عليه و آله و سلم و نصرّوه.

و هذا هو إمام الشيعة على أمير المؤمنين عليه السلام يصف الصحابه بقوله:

١. لقد رأيت أصحاب محمّد صلى الله عليه و آله و سلم فما أرى أحداً يُشبههم منكم، لقد كانوا يُصبحون شعثاً غبراً، و قد باتوا سُجداً و قياماً، يراوون بين جباههم، و خدودهم،

و يقفون على مثل الجمر من ذكر معادهم! كأنّ بين أعينهم رُكْب المِغْزَى من طول سجودهم! إذا ذكر الله همّلت أعينهم حتّى تَبَلَّ جيوبهم، و مادوا كما يُميد الشجر يوم الريح العاصف خوفاً من العقاب و رجاءً للثواب. (١)

٢. و قال الإمام زين العابدين عليه السلام: اللهم و أصحاب محمد صلى الله عليه و آله و سلم خاصة الذين أحسنوا الصحبه، و الذين أبلوا البلاء الحسن في نصره، و كانفوه و أسرعوا إلى وفادته، و سابقوا إلى دعوته، و استجابوا له حيث أسمعهم حجه رسالاته، و فارقوا الأزواج و الأولاد في إظهار كلمته، و قاتلوا الآباء و الأبناء في تثبيت نبوته، و انتصروا به، و من كانوا منطوين على محبته، يرجون تجاره لن تبور في مودته، و الذين هجرتهم العشائر إذ تعلقوا بعروقه، و انتفت منهم القربات إذ سكنوا في ظل قرابته، فلا تنس اللهم ما تركوا لك و فيك، و أرضهم من رضوانك و بما حاشوا الخلق عليك، و كانوا مع رسولك، دعاه لك إليك، و اشكرهم على هجرهم فيك ديار قومهم و خروجهم من سعه المعاش إلى ضيقه، و من كثرت في إعزاز دينك من مظلومهم.

اللهمّ و أوصل إلى التابعين لهم بإحسان الذين يقولون ربّنا اغفر لنا و لإخواننا». (٢)

هذا كلّه حول الفريه الأولى، و أمّا الفريه الثانيه من أنّهم أمروا بالاستغفار فسبّوهم فيا ليت أنّه تكفّل عناء البحث وراء هذه المسأله في كتب الشيعة، دون أن ينسبه إليهم دون دليل.

و الحقّ أنّ الشيعة لا يسبّون أحداً من الصحابه، فإنّ سباب المؤمن فسوق، و لكنّهم لا يعتقدون بعداله الصحابه كلّهم، و لا يغالون في حقّ من عدّ من

ص: ٥٤٩

١-١. نهج البلاغه: الخطبه ٩٧. [١]

٢-٢. الصحيفه السجديه: الدعاء ٤. [٢]

الصحابه بحجّه أنّهم رأوا أو سمعوا حديث النبي أو عاشروه، بل يعتقدون أنّ الصحابه كالتابعين ففيهم الصالح و الطالح و العادل و الفاسق، و يشهد على ذلك القرآن الكريم حيث يصف بعضهم بالفسق و يقول: «إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ». ١

إنّ القول بعداله جميع الصحابه لم يظهر في عهد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و لا في عهد الخلفاء و إنّما ظهر في عهد الأمويين للحيلولة دون التفاف الرأى العام حول أئمه أهل البيت عليهم السلام.

غير أنّ ابن الجوزى أعرف بصحاح أهل السنّه و مسانيدهم، و قد تعرضت هذه الكتب للصحابه بالطعن و الارتداد، و لأجل إيقاف القارئ على شىء ممّا جاء فى هذه الكتب من الطعن على الصحابه، نذكر بعض ما روى فى ذلك المجال، و من أراد التفصيل فليرجع إلى كتاب «جامع الأصول» لابن الأثير: ١١٩/١١.

١. روى عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أنا فرطكم على الحوض، و ليرفعنّ إلىّ رجال منكم، حتّى إذا أهويت إليهم لأناولهم اختلجوا دونى، فأقول: أى رب، أصحابى، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك. (١)

٢. روى أنس بن مالك أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال: ليردّنّ علىّ الحوض رجال ممّن صاحبني حتّى إذا رأيتهم و رفعوا إلىّ اختلجوا دونى، فلاقولنّ: أى ربّ، أصحابى، أصحابى، فليقالنّ لى: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك. (٢)

٣. روت عائشه، قالت: سمعت رسول الله، يقول- و هو بين ظهراى

ص: ٥٥٠

١-٢). أخرجه البخارى و مسلم.

٢-٣). أخرجه البخارى و مسلم.

أصحابه -: إننى على الحوض أنتظر من يرد على منكم، فوالله ليقطعنّ دونى رجال، فلأقولنّ: أى ربّ، منى و من أمتى! فيقول: إنك لا تدرى ما عملوا بعدك ما زالوا يرجعون على أعقابهم. (١)

٤. روت أسماء بنت أبى بكر، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: إننى على الحوض، أنظر من يرد على و سيؤخذ ناس دونى، فأقول: يا ربّ، منى و من أمتى، و فى روايه، فأقول: أصحابى، فيقال: هل شعرت ما عملوا بعدك؟ و الله ما برحوا يرجعون على أعقابكم. (٢)

٥. روى سعيد بن المسيب أنّه كان يحدث عن أصحاب النبى صلى الله عليه و آله و سلم قال: يرد على الحوض رجال من أصحابى، فيحلثون عنه، فأقول: يا ربّ، أصحابى، فيقول: إنك لا علم لك بما أحدثوا بعدك. إنهم ارتدّوا على أديبارهم القهقرى. (٣)

٦. روى أبو هريره، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و الذى نفسى بيده، لأذودن رجلاً عن حوضى، كما تزداد الغريبه من الإبل عن الحوض. (٤)

بالله عليك يا ابن الجوزى من السابّ لأصحاب النبى صلى الله عليه و آله و سلم، فهل هناك سب فوق الارتداد، و المرتد خارج عن ربه الإسلام، كافر بالله و رسله و كتبه، ضالّ مضلّ ملعون فى الدنيا و الآخرة!؟

نعم هناك فرق بين وصف ما ارتكبه بعض الصحابه من الأعمال

ص: ٥٥١

١-١. أخرجه مسلم.

٢-٢. أخرجه البخارى و مسلم.

٣-٣. أخرجه البخارى.

٤-٤. أخرجه البخارى و مسلم.

المشينه و بين سبهم،فالسبّ يضاد روح الإسلام،و لكن وصف الرجل بما له من الأعمال الحسنه و السيئه هو طريقه المحقق المتحرى للحقائق.

عفا الله عنّا و عن ابن الجوزى حيث جرّنا إلى تحرير هذه الكلمات التى ربّما تعكر صفو المياه و ترخى عرى الوحده الإسلاميه، و استغفر الله لى و له.

ص: ٥٥٢

١ ما أشبه الليله بالبارحه

و ربما يتصوّر القارئ أنّ ابن الجوزى رمى الشيعة بهذه التهم بعد ان لمسها بعينه و شاهدها. و لكن الغريب حقاً أنّه لم يعيش مع الشيعة قط ليرى تلك الأمور بأتم عينيه، بل نقلها من كاتب متساهل هو ابن عبد ربّه الأندلسى فى كتابه «العقد الفريد» دون أى تحقيق و تتبع، فإنّ الثانى سعى أن يشبهه الرافضه حسب تعبيره باليهود من جهات شتى و كأنّهم هم اليهود، و إليك نزرًا ممّا اختلقه من التشبيه حيث قال:

١. الرافضه يهود هذه الأئمه ييغضون الإسلام كما ييغض اليهود النصرانيه.... (١)

و كلامه هذا لا يوافق كلام صاحب الرساله فى حق شيعة على حيث قال: أنت و شيعتك هم الفائزون ذكره صلى الله عليه و آله و سلم فى تفسير قوله: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» ٢ . (٢)

٢. محنه الرافضه محنه اليهود قالت اليهود لا يكون الملك إلاّ فى آل داود و قالت الرافضه لا يكون الملك إلاّ فى آل على. (٣)

ص: ٥٥٣

١-١. العقد الفريد: ١٠٤/٢. [١]

٢-٣. تفسير الدر المنثور [٢] فى تفسير الآيه.

٣-٤. العقد الفريد: ١٠٤/٢. [٣]

و هذا المورد بعينه كسائر الموارد اجتره ابن الجوزى و أعاد ذكره فى كتابه تقليداً لا تحقيقاً، و غافلاً عن الحديث المتضافر عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم الذى رواه بضع و عشرون صحابياً حيث قال: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا إِن تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا بَعْدِي: كِتَابُ اللَّهِ وَ عِترَتِي أَهْلُ بَيْتِي، وَ أَنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ». نقله ابن حجر فى صواعقه عن بضع و عشرين صحابياً. (١)

٣. اليهود يؤخرون صلاه المغرب حَتَّى تشتبك النجوم و كذلك الرافضه.

و قد سبق منّا الحديث عنه، فلاحظ.

٤. اليهود لا ترى الطلاق الثلاث شىء و كذا الرافضه.

و قد سبق منّا الحديث عنه و أنّ ما نسبته إلى الرافضه كان الأولى أن ينسبه إلى القرآن الكريم حيث إنه سبحانه يقول: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» إلى أن يقول: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ». ٢

قال العلامة الأمينى: و من جليه الحقائق أنّ تحقّق المرتين أو الثلاث يستدعى تكرر وقوع الطلاق، كما يستدعى تخلل الرجعه بينهما أو النكاح، فلا يقال للمطلّقه مرتين بكلمه واحده أو فى مجلس واحد إنّما طلقت مراراً، كما إذا كان زيد أعطى درهمين لعمرو بعتاء واحد، لا يقال إنه أعطى درهمين مرّتين و هذا معنى يعرفه كلّ عربى صميم. (٢)

٥. اليهود لا ترى على النساء عدّه و كذلك الرافضه.

٦. اليهود تستحل دم كلّ مسلم و كذا الرافضه.

ص: ٥٥٤

[١- ١]. الصواعق المحرقة: ٢٢٨. [١]

[٢- ٣]. الغدير: ١٢٣/٣. [٢]

٧. اليهود حرّفوا التوراه و كذلك الرافضه حرّفت القرآن.

٨. اليهود تبغض جبرئيل و تقول هو عدونا من الملائكه و كذلك الرافضه تقول: غلط جبرئيل فى الوحى إلى محمد بترك على بن أبى طالب.

٩. اليهود لا تأكل لحم الجزور و كذا الرافضه.

و جاء بعد ابن الجوزى شيخ البدع و الضلاله ابن تيميه فى «منهاج السنه» الذى هو أولى أن يسمّى منهاج البدعه، فسار على منهاج سلفه فرأى أنّ ما افتعله أسلافه شيئاً قليلاً فحاول أن يضيف عليها تهماً أخرى، فقال:

اليهود يستحلّون أموال الناس كلّهم و كذلك الرافضه.

اليهود تسجد على قرونها فى الصلاه و كذلك الرافضه.

اليهود لا تسجد حتّى تخفق برءوسها مراراً تشبيهاً بالركوع و كذلك الرافضه.

اليهود يرون غش الناس و كذلك الرافضه. (١)

إلى غير ذلك من الخرافات و السفاسف ممّا لا يحتاج إلى النقد و الرد لمن ألقى السمع و هو بصير.

و نمر على تلك السفاسف مرار الكرام و نقول:

«هَلْ أُتْبِئُكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ * تَنَزَّلُ عَلَى

كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ * يُلْقُونَ السَّمْعَ وَ أَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ». (٢)

و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

ص: ٥٥٥

١- ١. منهاج السنه: ٧/١-٨.

٢- ٢. الشعراء: ٢٢١-٢٢٣. [١]

التحريف لغه هو التغيير و التبديل، قال ابن منظور: تحريف الكلم عن مواضعه، تغييره. (١)

و فى الاصطلاح: كل دخل و تصرف فى كلام الغير و أثره على نحو يخالف مرماه فهو تحريف.

إنّ التراث الإسلامى الذى توارثناه عبر الأجيال-خلفاً عن سلف-أمانه إلهيه فى أعناقنا، له ما لغيره من الأحكام و لا محيص عن حفظ هذا التراث و الاهتمام به، و أى دخل و تصرف فيه على نحو يؤدى إلى تحويره، يُعدّ خيانه للأمانه.

و قد قال سبحانه: «يا أَيُّهَا النَّاسُ . إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا». ٢

و قال: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ». (٢)

و قال أيضاً: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ

١-١. لسان العرب: ٣، [١] ماده «حرف».

٢-٣. المؤمنون: ٦. [٢]

و من أشدّ أنواع ذلك تحريف كتب التفسير و الحديث و التاريخ التى هى المعوّل فى الوقوف على أصول الدين و فروعه و سيره النبى الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم.

و قد أخبر سبحانه فى غير واحد من الآيات أنّ عمله التحريف بدعه يهوديه توارثتها تلك الطائفة خلفاً عن سلف، فحرّفوا الكلم عن مواضعه حسب أهوائهم و ما تملّيه عليهم مصالحتهم.

و قد ندّد الله سبحانه بهذا العمل الإجرامى الذى كانت اليهود تقوم به من حين إلى حين آخر فى غير واحد من الآيات.

قال سبحانه: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَ وَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ». ٢

فكانت اليهود يقومون بكتابه الكتب السماويه و لكن بالتغيير و التبديل ثم يضيفونها إلى الله سبحانه ليشتريه العوام فى مقابل الثمن البخس مع أنّهم تركوا فيه الحقّ و أظهروا الباطل ليأخذوا على ذلك شيئاً.

و قال تعالى: «فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ». ٣

فالآيه بصدد التسليه للنبي صلى الله عليه و آله و سلم فتقول: لا تعجبن يا محمد من هؤلاء اليهود الذين همّوا أن يبسطوا أيديهم إليك و إلى أصحابك و ينكثوا العهد الذى بينك

و بينهم و يغدروا بك، فإن ذلك دأبهم و عادات أسلافهم، فقد أخذت ميثاقهم على طاعتي فى زمن موسى و بعثت منهم اثنى عشر نقيباً فنقضوا ميثاقى و عهدى، فلعنّتهم بنقضهم ذلك العهد و الميثاق. و كان من فعالهم أنهم نبذوا الكتاب و ضيعوا حدوده و فرائضه و كتموا صفات النبى صلى الله عليه و آله و سلم فى كتبهم و قد كانوا يعرفونه كما يعرفون أبناءهم.

يقول سبحانه: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ». (١)

و قد بلغ خبثهم بمكان عند ما أمروا بطلب الغفران و حطّ الذنوب عند دخول الباب، غيروا و بدّلوا كلام الله سبحانه، فقالوا مكان الحطّة، الحنطه يقول سبحانه:

«وَ إِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَ قُولُوا حِطَّةً نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَ سَيَتْرِكُنَا الْمُحْسِنِينَ». ٢

أجمع المفسرون على أنهم أمروا بدخول الأرض المقدّسه و هى «بيت المقدس» أو «أريحا» قرب بيت المقدس، و قد أمروا أن يسجدوا عند الدخول و يقولوا: «حطه»، فقالوا سخرية: «حنطه».

«فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ». ٣

و لسنا بصدد بيان ما نزل من الآيات حول التحريف و الطرق التى سلكتها اليهود فى تحريف الكتب السماويه بالإنكار تارة مع وجودها فيها، و حذفها

ص: ٥٥٩

أخرى، إلى غير ذلك من ألوان التحريف.

فإذا كان هذا حال التحريف و موقفه من الذكر الحكيم، فعلى المسلم الواعى أن يتعد عن تلك الوصمه و يبلغ فى حفظ تراثه سواء أوافق أهواءه أم خالفها، فإنه أمانه إلهيه يجب أداؤها إلى الجيل الآتى.

لكن ما عشت أراكم الدهر عجباً، نرى أن طائفه من الكُتاب و المحققين أو النساخ و أصحاب دور النشر فى مصر و سوريه و بيروت دأبوا على تحريف التراث حيثما خالف هواهم، و بما أننا لمسنا ذلك فى موارد كثيره، فهذا يصدنا عن القول بأنها هفوه قلم أو صدرت منهم اشتهاً و عفواً لا قصداً، و ها نحن نستعرض فى هذه مقاله بعض الموارد التى طرأ عليها التحريف ليقف القارئ على أن ما ادعيناها ليس دعوى بلا برهان .

ص: ٥٦٠

تفسير ابن كثير و حديث يوم الدار

حياه محمد و حديث يوم الدار

ذكر المفسرون أنه بعد ما نزل قوله سبحانه: «وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» ١ دعا النبي صلى الله عليه وآله وسلم علياً عليه السلام و خمسه و أربعين رجلاً من سراه بنى هاشم و وجوههم، و عزم على أن يصدع لهم من أمر رسالته فى خلال تلك الضيافه، و أمر علياً عليه السلام بإعداد الطعام و اللبن، و بعد أن فرغوا من الطعام تكلم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال:

«إِنَّ الرَّائِدَ لَا يَكْذِبُ أَهْلَهُ، وَاللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ خَاصَّةً وَ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً، وَاللَّهُ لَتَمُوتُنَّ كَمَا تَنَامُونَ وَ لَتُبْعَثَنَّ كَمَا تَسْتَيْقِظُونَ وَ لَتَحَاسِبُنَّ بِمَا تَعْمَلُونَ وَ أَنَّهَا الْجَنَّةُ أَبَدًا وَ النَّارُ أَبَدًا».

ثم قال:

«يا بنى عبد المطلب إنى و الله ما أعلم شاباً فى العرب جاء قومه بأفضل ممّا جئتكم به، انى قد جئتكم بخير الدنيا و الآخرة، و قد أمرنى الله عزّ و جل أن أدعوكم إليه، فأيتكم يؤمن بى و يؤازرنى على هذا الأمر على أن يكون أخى و وصيى و خليفتى فيكم؟».

ص: ٥٦١

قال على عليه السلام فأحجم القوم عنها جميعاً، وقلت و إنى لأحدثهم سنّاً، و أرمصهم عيناً، و أعظمهم بطناً، و أحمشهم ساقاً: «أنا يا نبي الله أكون وزيرك عليه» فأخذ برقبتي ثم قال: «إن هذا أخي و وصيّي و خليفتي فيكم، فاسمعوا له و أطيعوا» قال: فقام القوم يضحكون و يقولون لأبي طالب:

قد أمرك أن تسمع لابنك و تطيعه. (١)

لقد ذكر محمد بن جرير الطبري في تاريخه حديث يوم الدار بشكل مفصل و لكنّه حرّف الحديث عن مواضعه في تفسيره، فعند ما حاول أن يفسر قوله «وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» ذكر ما مرّ من التاريخ و لكنّه بدّل تصريح الرسول بالوصاية و الخلافة لعلّي، إلى الكنايه، و إليك لفظه:

فقال يا بني عبد المطلب: إنّي و الله ما أعلم شاباً في العرب جاء قومه بأفضل ممّا جئتكم به إنّي قد جئتكم بخير الدنيا و الآخرة و قد أمرني الله أن أدعوكم إليه.

فأيكم يؤازرنى على هذا الأمر على أن يكون أخي و كذا و كذا.

فأحجم القوم عنها جميعاً. قلت - (يعنى علياً و إنى لأحدثهم سنّاً...-: أنا يا نبي الله أكون وزيرك فأخذ برقبتي ثم قال:

إنّ هذا أخي و كذا و كذا فاسمعوا له و أطيعوا له. (٢)

و لا ريب أنّ الذي دفع الطبري أو ناسخ كتابه- على احتمال قويّ- إلى أن يرتكب مثل ذلك التحريف هو تعصبه المذهبي، فبما أنّه لا يعتبر الإمام

ص: ٥٦٢

١- ١). تاريخ الطبري: ٦٢/٢-٦٣؛ تاريخ الكامل: ٢/٤٠-٤١؛ مسند أحمد: ١/١١١، إلى غير ذلك من المصادر المتوفرة في المقام.

٢- ٢). تفسير الطبري: ٧٥/١٩. [١]

علياً عليه السلام خليفه رسول الله بلا فصل، و من جانب آخر أنّ تينك الكلمتين: «خليفتي و وصيي» تصرّحان بخلافه على للنبي صلى الله عليه و آله و سلم بلا فصل، غير الحديث نصره لمذهبه.

٢. و لقد فعل ابن كثير (المتوفى ٥٧٧٤هـ) نظير هذا في تاريخه و في تفسيره (١) و سلك نفس الطريق الذي سلكه - من قبل - سلفه الطبرى أو ناسخ كتابه ضارباً عرض الجدار مبدأ أمانه النقل.

و نحن لا نعذر ابن كثير في عمله هذا أبداً، لأنه قد اعتمد في رواياته التاريخيه، في تاريخه و تفسيره معاً، تاريخ الطبرى لا تفسيره، و لا شكّ أنّه قد مرّ على هذه القصة في تاريخ الطبرى، و لكنّه مع ذلك حاد عن الطريق السوى فأعرض عن نقل روايه التاريخ في هذه الحادثه و عمد - بصوره متوقعه - إلى نقل روايه التفسير.

٣. و الأءعجب من تينك الخيانتين ما ارتكبه في عصرنا الحاضر وزير المعارف المصريه الأسبق الدكتور هيكل في كتابه «حياه محمّد»، و فتح بعمله باب التحريف في وجه الجيل الحاضر.

إنّ المؤلف هاجم في مقدّمته جماعه المستشرقين بشده و انتقدهم بعنف لتحريفهم الحقائق التاريخيه، و اختلاقهم لبعض الوقائع في حين لم يقصر هو عنهم في هذا السبيل و ذلك:

أولاً: نقل الوقعه المذكوره (دعوه الأقرين المعروفه) بحادثه «يوم الدار» أو حديث «بدء الدعوه» في الطبعة الأولى من كتابه المذكور بصوره مبتوره و مقتضبه

ص: ٥٤٣

(١ - ١). لاحظ تفسير ابن كثير: ٢٣١/٥ في تفسير الآيه، و تاريخه: ٣٨/٢ ط دار الكتب اللبنانيه.

جداً و اكتفى من الجملتين الأساسيتين بذكر واحده منها فقط و هى قول النبي للأقرين الحضور فى ذلك اليوم: «من يؤازرنى يكون أخى و وصيى و خليفتى» بينما حذف بالمره الجمله التى قالها رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لعلى بعد أن قام للمرّه الثالثه و أعلن مؤازرته للنبي و هى قوله صلى الله عليه و آله و سلم:

«إنّ هذا أخى و وصيى و خليفتى».

ثانياً: أنه خطأ فى الطبعات الثانيه و الثالثه و الرابعه، خطوه أبعد حيث حذف كلتا الجملتين معاً، و بهذا قد وجه ضربه قاضيه إلى قيمه كتابه . (١)

و للقارئ أن لا يُحمّل وزر التحريف إلى أبى جعفر الطبرى على وجه القطع و اليقين لاحتمال صدوره من ناسخى تفسيره و لكن نزعات ابن كثير الأمويه تورث الاطمئنان بأنّه كان من فعله لا من جانب نساخ كتابه، كما نقول باطمئنان خاص أنّ وزر التحريف فى كتاب «حياه محمد» على مؤلفه محمد حسين هيكل، فقد طرأ التغيير على كتابه و هو على قيد الحياه، و قيل أنه تعرّض لضغوط كبيره من قبل علماء الأزهر فلم يجد بداً من التحريف و التغيير فى الطبعات اللاحقه.

«فَوَيْلٌ لَهُمْ مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ

وَ وَيْلٌ لَهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ» . (٢)

ص: ٥٦٤

١- ١). راجع حياه محمد: ١٤٢، الطبعة الثالثه عشر، مكتبه النهضه المصريه، القاهره-١٩٦٨م.

٢- ٢). البقره: ٧٩. [١]

أهل البيت عليهم السّلام

إنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يكتف بتنصيب عليّ منصب الإمامه و الخلافه، كما لم يكتف بإرجاع الأُمّه الإسلاميه إلى أهل بيته و عترته الطاهره، و لم يقتصر على تشبيههم بسفينه نوح في الحديث المعروف: «مثل أهل بيتي كسفينه نوح من ركبها نجا و من تخلف عنها غرق» (١)، بل قام ببيان عدد الأئمه الذين يقومون بأمر الخلافه بعده، واحداً بعد واحد حتّى لا يبقى لمرتاب ريب، و لا لشاك شك، و قد جاء ذلك في الصحاح و المسانيد بصور مختلفه و نشير إلى حديث واحد.

أخرج مسلم عن جابر بن سمره قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: لا يزال الإسلام عزيزاً إلى اثني عشر خليفه، ثم قال كلمه لم أفهمها فقلت لأبي: ما قال؟ قال: قال: كلهم من قريش. (٢)

و أئمه الشيعة الاثنا عشر الذين أشار إليهم النبيّ في كلامه هم:

١. أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (المولود قبل البعثة بعشر سنوات و المستشهد عام ٤٠ هجرى) و المدفون في النجف الأشرف.

ص: ٥٦٥

١- ١). الصواعق المحرقة: ١٨٤ و ٢٣٤ ط المحمديه [١] بمصر؛ إسعاف الراغبين: ١٠٩، و غيرهما.

٢- ٢). صحيح مسلم: ٣/٦، باب الناس تبع لقريش من كتاب الإماره.

٢.الإمام الحسن بن علي المجتبي (٣-٥٥٠هـ.ق) المدفون في البقيع بالمدينه.

٣.الإمام الحسين بن علي سيد الشهداء (٤-٥٦١هـ.ق) المدفون في كربلاء.

٤.الإمام علي بن الحسين بن علي زين العابدين(٣٨-٥٩٤هـ.ق) المدفون في البقيع.

٥.الإمام محمد بن علي باقر العلوم (٥٧-١١٤هـ.ق) المدفون في البقيع.

٦.الإمام جعفر بن محمد الصادق (٨٣-١٤٨هـ.ق) المدفون في البقيع.

٧.الإمام موسى بن جعفر الكاظم(١٢٨-١٨٣هـ.ق) المدفون في الكاظميه قرب بغداد.

٨.الإمام علي بن موسى الرضا (١٤٨-٢٠٣هـ.ق) المدفون في خراسان بإيران.

٩.الإمام محمد بن علي الجواد(١٩٥-٢٢٠هـ.ق) المدفون في الكاظميه.

١٠.الإمام علي بن محمد الهادي(٢١٢-٢٥٤هـ.ق) المدفون في سامراء بشمال بغداد.

١١.الإمام الحسن بن علي العسكري (٢٣٣-٢٦٠هـ.ق) المدفون في سامراء.

١٢.الإمام محمد بن الحسن المعروف بالمهدي، والحجّه-عجل الله فرجه الشريف-و هو الإمام الثاني عشر، و هو حيّ حتى يظهر بأمر الله(طبقاً للوعود الوارده في القرآن في سوره النور:٥٤،و سوره التوبه:٣٣ و سوره الفتح:٢٨ و سوره

الصف: ٩) و يقيم الحكومه الإلهيّه على كلّ الكره الأرضيّه. (١)

و لقد جاءت تفاصيل حياه أئمّه الشيعة الاثني عشر في كتب التاريخ و السير و إنّ الإمام الثاني عشر لا يزال حيّاً، و يتولّى منصب الإمامه بإرادته الله تعالى.

ثمّ إنّ الشيخ عبد الوهاب الشعراني عقد باباً في كتاب «اليواقيت و الجواهر في بيان عقائد الأكاير» لبيان أشراف الساعه التي أخبر بها الشارع و كلّها تقع قبل قيام الساعه، و عدّ من ذلك خروج المهدي، و قال: و هو من أولاد الإمام الحسن العسكري و مولده عليه السلام ليلاه النصف من شعبان سنه ٢٥٥هـ و هو باق إلى أن يجتمع به عيسى ابن مريم عليه السلام فيكون عمره إلى وقتنا هذا و هو سنه ٩٥٨هـ، ٧٠٦ سنين، ثمّ قال:

عبارة الشيخ محيي الدين في الباب السادس و الستين و ثلاثمائه من الفتوحات هكذا:

و اعلموا أنّه لا- بد من خروج المهدي لكن لا- يخرج حتّى تمتلئ الأرض جوراً و ظلماً فيملؤها قسطاً و عدلاً، و لو لم يكن من الدنيا إلّا يوم واحد طول الله تعالى ذلك اليوم حتّى يلي ذلك الخليفه، و هو من عتره رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من ولد فاطمه رضى الله عنها، جدّه الحسين بن علي بن أبي طالب و والده حسن العسكري بن الإمام علي النقي (بالنون) ابن محمد النقي (بالتاء) بن الإمام علي الرضا بن الإمام موسى الكاظم بن الإمام جعفر الصادق بن الإمام محمد الباقر بن الإمام زين العابدين علي بن الإمام الحسين بن الإمام علي بن أبي طالب رضى الله عنه يواطئ اسمه

ص: ٥٦٧

١- ١). قد وقع بعض الاختلاف في تواريخ وفيات و مواليد بعض الأئمّه، و قد ذكرنا أحد الأقوال فمن شاء فليرجع إلى المصادر.

اسم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يبايعه المسلمون بين الركن والمقام يُشبهه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في أخلاقه والله تعالى يقول: «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» .

ثم ذكر أوصاف المهدي بقوله: هو، أجسى الجبهه، أقنى الأنف، أسعد الناس به أهل الكوفة، يقسم المال بالسوية، و يعدل في الرعيه.... (١)

هذا و إذا رجعنا إلى «الفتوحات المكية» المطبوعه بمصر المحميه التي أعاد طبعها دار صادر في بيروت وجدناها محرفه مبدله، و إليك نص ما جاء فيها:

اعلم أيدينا الله إن لله خليفه يخرج و قد امتلأت الأرض جوراً و ظلماً فيملؤها قسطاً و عدلاً، لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد طوّل الله ذلك اليوم حتى يلى هذا الخليفه من عتره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من ولد فاطمه يواطئ اسمه اسم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جدّه الحسن بن علي بن أبي طالب، يبايع بين الركن و المقام، يُشبه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في خلقه (بفتح الخاء) و ينزل عنه في الخلق (بضم الخاء) لأنه لا يكون أحد مثل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في أخلاقه و الله يقول فيه: «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» . (٢)

و أنت إذا قارنت ما نقله الشعراني في كتابه و ما هو الموجود حالياً في الفتوحات المكية التي نقلنا نصها، ترى أنّ الكاتب حذف أسماء الأئمه برأسها، كما أنه حرّف كلمه الحسين بالحسن حيث قال: جدّه الحسن بن علي بن أبي طالب، و كان عليه أن يقول جدّه الحسين، و هذا تحريف في تحريف.

«وَلَا يُبَيِّنُكَ مِثْلُ خَيْرٍ» . (٣)

ص: ٥٤٨

١- ١). الجواهر و اليواقيت: ١٤٣/٢، طبعه عام ١٣٧٨هـ الموافق ١٩٥٩م.

٢- ٢). الفتوحات المكية: ٣/٣٢٧. [١]

٣- ٣). فاطر: ١٤. [٢]

و تحريف حديث الغدير

إنَّ أحمد بن أبى يعقوب المشتهر بابن واضح العباسى (المتوفى ٢٩٠هـ) صاحب التاريخ المعروف بتاريخ يعقوبى ذكر فى فصل ما نزل من القرآن بالمدينه قوله: وقد قيل انَّ آخر ما نزل عليه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضَيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا» و هى الروايه الصحيحه الثابته الصريحه و كان نزولها يوم النصّ على أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام بغدير خم. (١)

و لكن جاء فى طبعه دار صادر، فقال بعد نقل الآيه «هى الروايه الصحيحه الثابته الصريحه و كان نزولها يوم النفر على أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام بعد ترحم» فقد حرّف لفظين:

١. حرّف «يوم النص» إلى «يوم النفر».

٢. حرّف «بغدير خم» إلى «بعد ترحم». (٢)

«وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا». (٣)

ص: ٥٦٩

١- ١). تاريخ يعقوبى: ٣٥/٢، [١] المكتبه الحيدريه، النجف، ١٣٨٣هـ-١٩٦٤م.

٢- ٢). تاريخ يعقوبى: ٤٣/٢، [٢] دار صادر، بيروت.

٣- ٣). الكهف: ١٠٤. [٣]

إشاره

إنّ بعض ما تقدّم من التحريف كان يرجع إلى تحريف الأحاديث و التاريخ إمّا من جانب المؤلّفين أو من جانب النساخ.

و هناك لون آخر من التحريف خارج عن هذا الإطار و هو أنّ داخل أصحاب دور النشر في مصر و دمشق و بيروت (١)، عناصر مشبوهه تسعى في تغيير و حذف ما ورد في كتب السلف نزولاً عند رغباتها أو رغبات المؤسسات التي تُمولّها، و هذا خطر كبير يهدّد تراثنا الإسلامى العريق حيث أضحي عرصه لتجوال حفته من المرتزقه، الذين باعوا دينهم بدنياهم، و إليك نموذجاً من هذا النوع من التحريف.

إنّ الأحاديث الشريفه التي رواها المحمّدثون حول زياره رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم على حد تغنينا عن التحقيق في سندها و رواتها بسبب كثرتها و تواترها، و قد سجّلها الحفّاظ من جميع المذاهب الإسلاميه في كتبهم و صحاحهم، و هي بمجموعها تدلّ على أنّ زياره قبر رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كانت من المستحبات الثابته لديهم، و لو أردنا أن نذكر كلّ تلك الأحاديث لطال بنا المقام و نكتفي بذكر واحد منها.

عن عبد الله بن عمر: أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال:

ص: ٥٧٠

(١- ١). و لعلّ منه ما مرّ من طروء التحريف إلى تاريخ اليعقوبي.

«من زار قبري وجبت له شفاعتي».

جاء هذا الحديث في كتاب «الفقه على المذاهب الأربعة»: ٥٩٠/١، وقد أفتى علماء المذاهب الأربعة وفقاً لهذا الحديث، وللاطلاع على مصادره راجع كتاب «وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى» ج ٤، ص ١٣٣٦.

و مما لا شك فيه أنّ حديثاً يرويّه الحفاظ والعلماء منذ منتصف القرن الثاني الهجري حتّى هذا اليوم لا يمكن أن يكون مزوراً لا أساس له.

إنّ الإمام النووي الدمشقي (٦٣١-٦٧٦هـ) ألف كتاب «الأذكار النووية» واستعرض فيه زيارة قبر النبي و أذكارها و عقد لها فصلاً كالتالي:

فصل في زيارة قبر رسول الله و أذكارها

اعلم أنّه ينبغي لكلّ من حجّ أن يتوجّه إلى زيارة رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، سواء أ كان ذلك في طريقه أم لم يكن، فإنّ زيارته صلى الله عليه و آله و سلم من أهمّ القربات و أربح المساعي و أفضل الطلبات، فإذا توجّه للزيارة أكثر من الصلاة عليه صلى الله عليه و آله و سلم في طريقه، فإذا وقع بصره على أشجار المدينة و قرأها و ما يعرّف بها، زاد من الصلاة و التسليم عليه صلى الله عليه و آله و سلم، و سأل الله تعالى أن ينفعه بزيارته صلى الله عليه و آله و سلم و أن يسعده بها في الدارين.

و ليقول: اللَّهُمَّ افْتَحْ عَلَيَّ أَبْوَابَ رَحْمَتِكَ وَ ارزُقْنِي فِي زيارته قَبْرِ نَبِيِّكَ صلى الله عليه و آله و سلم ما رَزَقْتَهُ أولِيَاءَكَ وَ أَهْلَ طَاعَتِكَ وَ اغْفِرْ لِي وَ ارْحَمْنِي يا خَيْرَ مَسْئُولٍ. (١)

هذا هو نص الكتاب في الطبعة الأولى التي حقّق نصوصها و خرّج أحاديثها و علق عليها «محيي الدين متقى» و قام بطبعها دار ابن كثير دمشق-بيروت.

ترى فيها أنّ عنوان الفصل هو:

ص: ٥٧١

١. فصل في زياره قبر رسول الله.

٢. و نصّ على أنّ المقصد من قطع الفيافي هو زياره رسول الله حيث قال: «ان يتوجّه إلى زياره رسول الله».

٣. و نصّ به أيضاً في سؤال الزائر: و سأل الله أن ينفعه بزيارته صلى الله عليه وآله وسلم.

٤. و ورد النصّ به أيضاً في دعاء الزائر حيث قال: قوله: «و ارزقني في زياره قبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم».

و لكن يا للأسف نرى تحريفات في طبعه أخرى قام بتصحيحها عبد القادر الارناءوط و نشرتها دار الهدى، الرياض، عام ١٤٠٨هـ. و إليك نصّ الطبعه:

فصل في زياره مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

«اعلم أنّه يُستحب لمن أراد زياره مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يكثر من الصلاه عليه صلى الله عليه وآله وسلم في طريقه، فإذا وقع بصره على أشجار المدينة و حرمها و ما يعرّف بها، زاد من الصلاه و التسليم عليه صلى الله عليه وآله وسلم و سأل الله تعالى أن ينفعه بزيارته لمسجده صلى الله عليه وآله وسلم و أن يُسعده بها في الدارين و ليقل:

اللَّهُمَّ افْتَحْ عَلَيَّ أَبْوَابَ رَحْمَتِكَ، وَ ارزُقْنِي فِي زيارِهِ مَسْجِدَ نَبِيِّكَ صلى الله عليه وآله وسلم ما رَزَقْتَهُ أوليائِكَ وَ أَهْلَ طَاعَتِكَ، وَ اغْفِرْ لِي وَ ارْحَمْنِي يا خَيْرَ مَسْئُولٍ. (١)

فقد غير المواضع الأربعة:

١. غير الفصل، إلى زياره مسجد رسول الله.

٢. و غير المقصود من السفر حيث قال: من أراد زياره مسجد رسول الله.

ص: ٥٧٢

١- (١). الأذكار النوويه: ٢٩٥، نشر دار الهدى، الرياض، الطبعه الثانيه، ١٤٠٨، تحقيق عبد القادر الارناءوط.

٣. كما حرف سؤال السائل، وقال: أن ينفعه زيارته لمسجده.

٤. حرف دعاء الزائر وقال: في زياره مسجد نبيك صلى الله عليه وآله وسلم.

كل ذلك لما أنّ الوهايبه لا- تقيم لزياره النبي صلى الله عليه وآله وسلم و لا- لآله و لا لأصحابه و زناً على الرغم من أنّها لا تحرمها.

و هناك سبب آخر دعاهم إلى التحريف و هو زعمهم بأنّ شدّ الرحال إلى زياره النبي صلى الله عليه وآله وسلم حرام، و عنوان الفصل و المضمون الوارد فيه يشير إلى استحباب شدّ الرحال إلى زياره الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. فخا الأمانه الإلهيه لنصره المذهب.

حيا الله الأمانه الإسلاميه.

«أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ». (١)

ص: ٥٧٣

و حديث «و هو وليكم بعدى»

إنَّ البخارى و إن ذكر شيئاً من فضائل على و أهل بيته و أصحابهم، إلاّ أن قلمه يرتعش عند ما يصل إلى فضائلهم فيعبث بالحديث مهما أمكن، و إليك نموذجين:

إنَّ حديث الولاية، يعنى قول النبى صلى الله عليه و آله و سلم فى حقّ على عليه السلام: «على منى و أنا من على، و هو وليكم من بعدى» من الأحاديث المتضافره الذى أخرجه غير واحد من أئمة الصحاح و السنن و حفاظ الحديث، و قد نقله جم غفير من كبار أئمة الحديث فى كتبهم، ربّما يبلغ عددهم حسب ما استخرجه المحقّق المتتبع السيد حامد حسين اللكهنوى (المتوفى ١٣٠٦هـ) فى كتابه «عبارات الأنوار» إلى ٦٥ محدثاً و حافظاً، و على رأسهم:

١. سليمان بن داود الطيالسى (المتوفى ٢٠٤هـ).

٢. أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبى شيبه (المتوفى ٢٣٩هـ).

٣. أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤١هـ).

٤. محمد بن عيسى الترمذى (المتوفى ٢٧٩هـ).

٥. أحمد بن شعيب النسائى (المتوفى ٣٠٣هـ).

إلى غير ذلك من أئمة الحفاظ والمحدثين (١)، وإليك نص الحديث:

١. أخرج النسائي في خصائصه قائلاً: حدثنا واصل بن عبد الأعلى، عن ابن فضيل، عن الأعرج، عن عبد الله بن بريده، عن أبيه، قال: بعثنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى اليمن مع خالد بن الوليد، وبعث علياً على جيش آخر، وقال: إن التقيتما فعلياً على الناس، وإن تفرقتما فكل واحد منكما على جنده، فلقينا بني زيد من أهل اليمن، وظفر المسلمون على المشركين، فقتلنا المقاتله وسينا الذريه، فاصطفى عليّ جاريه لنفسه من السبي، فكتب بذلك خالد بن الوليد إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأمرني أن أنال منه. قال: فدفعت الكتاب إليه و نلت من عليّ، فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقلت: هذا مكان العائذ، بعثني مع رجل و ألزمتني بطاعته فبلغت ما أرسلت به. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لي: «لا تقعنّ يا بريده في عليّ، فإنّ عليّاً منّي و أنا منه، و هو وليكم بعدى». (٢)

٢. و أخرج أحمد في مسنده عن ابن عباس، عن بريده، قال: غزوت مع عليّ اليمن فرأيت منه جفوه، فلمّا قدمت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذكرت عليّاً فتنقصته فرأيت وجه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يتغير، فقال: «يا بريده أ لست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟»، قلت: بلى يا رسول الله، قال: «من كنت مولاه فعليّ مولاه». (٣)

و ما جاء في الحديث الذي أخرجه النسائي من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «عليّ منّي و أنا من عليّ و هو وليكم بعدى» لا ينافي المنقول في مسند أحمد، و لعلّ الرسول جمع بين الكلمتين، أو أنّ الراوى نقل بالمعنى فقال: من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه.

و عليّ كلّ حال فالحديث كان مذيلاً بما يدلّ على ولايته بعد رحيل

ص: ٥٧٥

١-١. لاحظ نفحات الأزهار في خلاصه عبقات الأنوار: ٥١/١٥-٥٤. [١]

٢-٢. خصائص علي بن أبي طالب: ١٦٧، تحقيق محمد باقر المحمودى، [٢] الطبعة الأولى-١٤٠٣هـ.

٣-٣. مسند أحمد بن حنبل: ٣٤٧/٥. [٣]

و يؤيد ذلك أنّ الإمام أحمد أخرج الحديث عن عمران بن حصين بالشكل التالي:

٣. قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سريره وأمر عليهم على بن أبي طالب (رضي الله عنه) فتعاقد أربعة من أصحاب محمد أن يذكروا أمره لرسول الله، قال عمران: وكنا إذا قدمنا من سفرنا بدأنا برسول الله، فسلمنا عليه، قال: فدخلوا عليه، فقام رجل منهم، فقال يا رسول الله: إنّ علياً فعل كذا وكذا، فأعرض عنه.

ثم نقل قيام الثلاثة الباقين وتكرارهم ذلك القول وإعراض الرسول عنهم، حتى انتهى إلى قوله: فأقبل رسول الله على الرابع وقد تغير وجهه، فقال: «دعوا علياً، إنّ علياً مني وأنا منه، وهو ولي كل مؤمن بعدى». (١)

٤. وأخرج الترمذي عن عمران بن حصين ونقل الحديث مثل ما نقل أحمد بن حنبل، إلى أن قال: فقام الرابع، فقال مثل ما قالوا، فأقبل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - والغضب يُعرف في وجهه - فقال: «ما تريدون من علي! ما تريدون من علي! ما تريدون من علي! إنّ علياً مني وأنا منه وهو ولي كل مؤمن بعدى». (٢)

تري أنّ الرواية تنصّ على الولاية الدالّة على أنه الإمام بعد رحيل الرسول لكن البخاري كعادته أخرج الحديث عن بريده، فذكر شيئاً من الحديث وحذف بيت القصيد منه، فأخرج الحديث عن عبد الله بن بريده عن أبيه بالنحو التالي:

قال: بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم علياً إلى خالد ليقبض الخمس و كنت أبغض علياً، وقد اغتسل، فقلت لخالد: ألا ترى إلى هذا، فلمّا قدمنا على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذكرت ذلك له.

١-١. مسند أحمد: ٤/٤٣٧. [١]

٢-٢. سنن الترمذي: ٥/٦٣٢. [٢]

فقال: «يا بريده أتبغض علياً؟» فقلت: نعم، قال: «لا تبغضه فإنَّ له في الخمس أكثر من ذلك». (١)

ترى أنَّه حذف الفقرة الأخيرة من الحديث التي هي بمنزلة بيت القصيد منه و هي: «انَّ علياً منِّي و أنا منه، و هو وليكم بعدى».

و من المؤسف أنَّ الشيخين: البخارى و مسلماً لم ينقلا عن على عليه السلام في صحيحهما إلا ثلاثة و أربعين حديثاً (٢)، و في الوقت نفسه نقلا عن أبي هريره ما يناهز ستمائه و سبعة أحاديث (٣). و الأوّل باب علم النبي و أوّل من آمن به و لازمه منذ نعومه أظفاره إلى رحيل النبي صلى الله عليه و آله و سلم، و الثانى أسلم سنه سبع، و أدرك من عصر النبوه أربع سنين و قضى سنه منها فى البحرين و صاحب النبي قرابه ثلاثة أعوام.

«تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيزَى». (٤)

ص: ٥٧٧

١-١. صحيح البخارى: ١٦٣/٥، باب بعث على بن أبى طالب و خالد ابن الوليد إلى اليمن قبل حجه الوداع.

٢-٢. الجمع بين الصحيحين للحميدى: ١٥٧/١-١٧٣.

٣-٣. الجمع بين الصحيحين: ٣/٥-٣٢٢.

٤-٤. النجم: ٢٢. [١]

و حديث «تقتلك الفئة الباغية»

أخرج الفريقان عن غير واحد من الصحابة قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعمار: «أبشر تقتلك الفئة الباغية» غير أن البخارى لعب بالحديث فنقله بصورة بتراء.

أخرج البخارى عن عكرمه -مولى ابن عباس- رضى الله عنهما، قال: قال لى ابن عباس و لابنه على: «انطلقا إلى أبى سعيد، فاسمعا من حديثه، فانطلقنا، فإذا هو فى حائط يصلحه، فأخذ رداءه فاحتبى، ثم أنشأ يحدثنا حتى أتى على ذكر بناء المسجد، فقال: كُنَّا نحمل لبنة لبنة، و عمّار لَبَنَتَيْنِ لَبَنَتَيْنِ. فرآه النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فجعل ينفضُ التراب عنه و يقول: ويح عمّار، يدعوهم إلى الجنة، و يدعوهم إلى النار. قال: يقول عمار: أعوذ بالله من الفتن». (١)

و فى روايه له: أن ابن عباس قال له و لعلّى بن عبد الله: «اثبيا أبا سعيد، فاسمعا من حديثه. قال: فأثينا، و هو و أخوه فى حائط لهما، فسلمنا.

فلما رأنا جاء فاحتبى و جلس، و قال: كُنَّا نَنقل لَبَنَ المسجد لَبَنَةً لَبَنَةً. و كان عمّار ينقل لَبَنَتَيْنِ لَبَنَتَيْنِ. فمرّ به النبي صلى الله عليه وآله وسلم، و مسح عن رأسه الغبار، و قال: ويح عمّار؛ يدعوهم إلى

ص: ٥٧٨

اللّٰه، و يدعونه إلى النار. فقال عمّار: أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الْفِتَنِ». (١)

قال الحميدى فى الجمع بين الصحيحين: فى هذا الحديث زياده مشهوره، لم يذكرها البخارى أصلاً من طريقى هذا الحديث، و لعلها لم تقع إليه فيهما، أو وقعت فحذفها لغرض!!! قصده فى ذلك. و أخرجها أبو بكر البرقانى، و أبو بكر الإسماعيلى قبله. و فى هذا الحديث عندهما: «أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال: ويح عمّار تقتله الفئة الباغية، يدعوهم إلى الجنة، و يدعونه إلى النار».

قال أبو مسعود الدمشقى فى كتابه: لم يذكر البخارى هذه الزيادة، و هى فى حديث عبد العزيز بن المختار، و خالد بن عبد الله الواسطى و يزيد بن زريع، و محبوب بن الحسن؛ و شعبه. كلّهم عن خالد الحدّاء عن عكرمه. و رواه إسحاق عن عبد الوهاب، هكذا. و أمّا حديث عبد الوهاب الذى أخرج به البخارى، دون هذه الزيادة، فلم يقع إلينا من غير حديث البخارى. هذا آخر ما قاله أبو مسعود. (٢)

و قال ابن الأثير - بعد نقل كلام الحميدى حسب ما نقلناه :-

قلت أنا: و الذى قرأته فى كتاب البخارى من طريق أبى الوقت عبد الأول السجزي رحمه الله من النسخه التى قرئت عليه و عليها خطه. أما فى متن الكتاب فبهدف الزيادة و قد كتب فى الهامش هذه الزيادة، و صحح عليها. و جعلها فى جملة الحديث، و أنّها من روايه أبى الوقت هكذا، بإضافتها إلى الحديث. و ذلك فى موضعين من الكتاب. أوّلهما: فى «باب التعاون فى بناء المسجد من كتاب الصلاة» و الثانى: فى «باب مسح الغبار عن الرأس فى كتاب الجهاد» و ما عدا هذه النسخه،

ص: ٥٧٩

١-١. صحيح البخارى، الجهاد: ٣٠/٦ (٢٨١٣).

٢-٢. الجمع بين الصحيحين: ٤٦١/٢ رقم ١٧٩٤.

فلم أجد الزيادة فيها، كما قاله الحميدى، و من قبله. و الله أعلم. (١)

و على أى تقدير فقد جاءت الزيادة فى الموردین التالیین فى النسخ المطبوعه مشيراً بلفظه «لا»، «إلى» أنها غير موجوده فى النسخه الأصلية.

١. كتاب الصلاة باب التعاون فى بناء المسجد، رقم ٤٤٧.

٢. كتاب الجهاد، باب مسح الغبار، رقم ٢٨١٢، ط دار الفكر.

كما جاء فى فتح البارى: ١/٤٣٠ باب التعاون على بناء المسجد.

ص: ٥٨٠

(١ - ١). جامع الأصول: ٣١/١٠ باب فضائل عمّار.

و حديث

«خير نساء العالمين أربع»

أخرج الحاكم في «المستدرک» عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «فاطمه سيده نساء أهل الجنة إلا ما كان من مريم بنت عمران». قال: هذا حديث صحيح الاسناد و لم يخرجاه.

و قال: و إنما تفرد مسلم بإخراج حديث أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: خير نساء العالمين أربع. (١) و لم أجد فيما بأيدينا من نسخ صحيح مسلم أى أثر من هذا الحديث.

ص: ٥٨١

و حديث

«المهدى و هو من ولد فاطمه»

أخرج المتقى الهندى عن صحيح مسلم و سنن أبى داود قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «المهدى من عترتى من ولد فاطمه». (١)
و قال ابن حجر الهيثمى فى «الصواعق المحرقة»: «و من ذلك ما أخرجه مسلم و أبو داود و النسائى و ابن ماجه و البيهقى و آخرون:

«المهدى من عترتى من ولد فاطمه». (٢)

و لم نعثر عليه فى صحيح مسلم مع الفحص الأكيد.

ص: ٥٨٢

١-١. كنز العمال: ١٤/٢٦٤، رقم ٣٨٦٦٢.

٢-٢. الصواعق المحرقة: ١٦٣، ط مكتبه [١] القاهره، عام ١٣٨٥.

و خبر

«إسقاط فاطمه محسنًا»

روى ابن شهر آشوب فى فصل «حليه فاطمه و تواريخها (فاطمه) و قال: أولادها: الحسن و الحسين و المحسن، سقط و فى معارف القتيبي: إن محسنًا فسد من زخم «قنفذ» العدو، و زينب و أم كلثوم. (١)

و قال أبو عبد الله محمد بن يوسف بن محمد القرشى الكنجى الشافعى المقتول ٦٥٨هـ، فى كتاب «كفايه الطالب فى مناقب على بن أبى طالب»... و زاد على الجمهور و قال: إن فاطمه عليها السلام أسقطت بعد النبى صلى الله عليه و آله و سلم ذكرًا كان سماء رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم محسنًا، و هذا شىء لم يجد عند أحد من أهل النقل إلا عبد الله بن قتيبه. (٢)

و لكن فى المطبوع من المعارف: «عند ذكر ولد على بن أبى طالب» و أمّا محسن بن على فهلك و هو صغير. (٣)

ص: ٥٨٣

-
- ١-١. المناقب لابن شهر آشوب، طبع بيروت، دار الأضواء، ج ٣/٤٠٧، و [١] طبعه قم: ٣/٣٥٨.
 ٢-٢. كفايه الطالب فى مناقب على بن أبى طالب [٢] فى فصل ذكر عدد أولاده، ص ٣٧٢ ط بيروت، عام ١٤١٣هـ.
 ٣-٣. المعارف: ١٢٢، [٣] دار الكتب العلميه، بيروت، عام ١٤٠٧.

الصواعق المحرقة

و حديث

«ذكر عليّ عبادته»

إنّ كتاب «الصواعق المحرقة» تأليف أحمد بن حجر الهيتمي المكي (٨٩٩-٩٧٤هـ) طبع عام ١٣١٢هـ في مصر في المطبعة الميمنية، و جاء فيها نفس الحديث في صفحته ٧٤ السطر ٣٤.

أخرج الديلمي عن عائشة أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: خير إخوتي عليّ، و خير أعمامي حمزه، ذكر عليّ عبادته.

و لكنّه حرف في الطبعة التي حقّقها عبد الوهاب عبد اللطيف عام ١٣٨٥هـ، و إليك ما جاء في هذه الطبعة:

أخرج الديلمي عن عائشة أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «خير إخوتي عليّ، و خير أعمامي حمزه» (١).

ص: ٥٨٤

الصواعق المحرقة

و حديث

«كانت لعلی ثمانیه عشر منقبه»

جاء فى الطبعة اليمينية،الصفحة ٧٦،السطر ١٤ الحديث التالى:و أخرج ابن عساكر عنه قال:ما نزل فى أحد من كتاب الله تعالى ما نزل فى عليّ.و أخرج منه أيضاً قال:نزل فى عليّ ٣٠٠ آيه.و أخرج الطبرانى عنه قال:«كانت لعلی ثمانیه عشر منقبه ما كان لأحد من هذه الأمة».

و أخرج أبو يعلى عن أبى هريره...الخ.

و لكنّه حُرّف فى الطبعة الثانيه التى مرّ الإيعاز إليها،و جاء الحديث فيها صفحہ ١٢٧،السطر ١٢،بالنحو التالى:أخرج ابن عساكر عنه قال:

ما نزل فى أحد من كتاب الله تعالى ما نزل فى عليّ.و أخرج عنه أيضاً،قال:نزل فى عليّ ثلاثمائه آيه.و أخرج أبو يعلى عن أبى هريره...

الخ.

ترى أنّ قوله:«كانت لعلی ثمانیه عشر منقبه ما كان لأحد من هذه الأمة»حذف من الأساس.

ص:٥٨٥

التحريف فى دواوين الشعراء

إنّ للتحريف ألواناً مختلفه و من أقسامها تحريف قصائد شعراء الشيعة فى مدائح أئمه أهل البيت، و ها نحن نذكر فى هذه العجالة طروء التحريف على دواوين شعراء الشيعة الذين كان لقصائدهم صدى واسع فى العصور الغابره، و ربما كان لقصيده منهم أثر ديوان كامل فى إثارة العواطف و إنارة العقول و حشد الرأى العام ضد الظالمين.

١. التحريف فى ديوان الكميت

و هذه هى قصيده الشاعر المفلح الكميت (٦٠-١٢٦هـ) التى مستهلها: نفى عن عينك الأرق الهجوعا و همّ يمتري منها الدموعا

فقد عاثت فى طبعها يد النشر الأمينه على ودائع العلم فنقصت منها شيئاً كثيراً لا يستهان به.

قال العلامة الأمينى: و قد آن ليد التنقيب أن تميظ الستار عن هذه الجنايات المخبئه فانّ المطبوع من القصيده فى ليدن سنه ١٩٠٤ يتضمن ٥٣٦ بيتاً، و المشروحه بقلم الأستاذ محمد شاکر الخياط ٥٦٠ بيتاً، و المشروحه بقلم الأستاذ

ص: ٥٨٦

الرافعى ٤٥٨ بيتاً ثم ذكر موارد التحريف فى هذه الطبعات. (١)

٢. التحريف فى ديوان حسان

و يقول فى حق ديوان حسان: إن لحسان فى مولانا أمير المؤمنين عليه السلام مدائح جمه غير أن يد الأمانه لم تقبض عليها يوم مدّت إلى ديوانه، فحرّفت الكلم عن مواضعها، و لعبت بديوان حسان كما لعبت بغيره من الدواوين و الكتب و المعاجم التى أسقطت منها مدائح أهل البيت عليهم السلام و فضائلهم، و الذكريات الحميده لأتباعهم، كديوان الفرزدق الذى اسقطوا منها ميميته المشهوره فى مولانا الإمام زين العابدين عليه السلام مع إشاره الناشر إليها فى مقدمه شرح ديوانه و قد طفحت بذكرها الكتب و المعاجم، و كديوان كميته فأنه حرّفت منه أبيات كما زيدت عليه أخرى، و كديوان أمير الشعراء أبى فراس، و كديوان كشاجم الذى زحزحوا عنه كميته مهمه من مراثى سيدنا الإمام السبط الشهيد سلام الله عليه، و كتاب «المعارف» لابن قتيبه الذى زيد فيه ما شاء الهوى للمحرّف و نقص منه ما يلائم خطته، بشهادته الكتب الناقله عنه من بعده، إلى غير هذه من الكتب التى عاثوا فيها لدى النشر أو حرفوها عند النقل. (٢)

٣. التحريف فى ديوان أبى تمام

أبو تمام هو حبيب بن أوس أحد رؤساء الإماميه كما قال الجاحظ (٣)، و الأوحى من شيوخ الشيعة فى الأدب فى العصور المتقدمه، صاحب الديوان

ص: ٥٨٧

١-١. الغدير: ١٨١/٢. [١]

٢-٢. الغدير: ٤٢/٢. [٢]

٣-٣. رجال النجاشى برقم ٣٦٥.

المعروف و قد جاءت فيه رائيته التي مستهلها. أظليه حيث استنتت الكتب العُفر

و جاء فيها قوله: و يوم الغدير استوضح الحقّ أهله بضحايا لا فيها حجاب و لا ستر

و قد نقل النجاشى عن زميله أحمد بن الحسين الغضائرى أنّه رأى نسخه عتيقه من ديوان شعر أبى تمام كتبت فى أيامه أو قريباً منه و فيها قصيده يذكر فيها الأئمه حتى انتهى إلى أبى جعفر الثانى لأنّه توفّى فى أيامه. (١)

و لكن ليس فى ديوانه أى قصيده تعرب عن ولائه و عقيدته سوى الرائيه.

قال المحقق الأمينى: إنّ يد الأمانه فى طبع الكتب حذفت تلکم القصائد عند تمثيل الديوان إلى عالم الطباعه كما صنعت مع غيره أيضاً، أو أنّها لم تصل إليها عند النشر، أو أنّ المطبوع اختصار أبى العلاء المعرى.

كيف و يقول النجاشى له شعر فى أهل البيت كثير.

هذه نماذج من التحريفات التى عاثت بدواوين شعراء الشيعة و آثارهم.

٤. التحريف فى «روح المعانى» للآلوسى

و من أقبح التحريفات حذف فصل خاص من الكتاب لأنّه لا يوافق

ص: ٥٨٨

(١-١). رجال النجاشى برقم ٣٦٥.

عقيدته الناشر، وإن كنت في شك من هذا فاقراً ما نتلوه عليك في صنيعة نعمان الآلوسى ولد علامه العراق الشيخ محمود الآلوسى مؤلف تفسير «روح المعانى».

يقول مؤلف ردود على شبهات السلفيه: إن التحريف و حذف الأحاديث شأن السلفيه و ديدنهم، إن نعمان الآلوسى حرّف تفسير والده المكرم علامه العراق الشيخ محمود الآلوسى (تفسير روح المعانى) و لو لا تحريفه لكان التفسير الفريد و جامع الجوامع، و أمّا الحذف و النسخ للعبارات و الأحاديث فحدث عنه و لا- حرج: و لقد طبعوا المغنى لابن قدامه الحنبلى فحذفوا منه مبحث «الاستغاثه»، و طبعوا شرح صحيح مسلم فسلخوا منه أحاديث الصفات، هذا ما عثرنا عليه من خيانتهم العلميه و قبيح عملهم، و سيحاسبهم الله على سوء صنيعهم و هو مطلع عليه و إن خفى عنا. (١)

و فى ذيل مقالات الكوثرى لأحمد خيرى قوله فى نعمان: و هو ليس بأمين على تفسير والده، و لو قابله أحدهم بالنسخه المحفوظه اليوم بمكتبه راغب پاشا باسطنبول و هى النسخه التى أهداها إلى السلطان عبد الحميد خان لوجد ما يطمئن إليه. (٢)

«فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا

الصَّلَاةَ وَ اتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ». (٣)

ص: ٥٨٩

١- ١). الردود على الشبهات السلفيه: ٢٤٩.

٢- ٢). تبديد الظلام للكوثرى، مكتبه الأندلس بجمص، سوريا.

٣- ٣). مريم: ٥٩. [١]

تحريف السنّه

للابتعاد عن الشيعة

إنّ الشريعة الإسلاميه خاتمه الشرائع، و نبيها خاتم الأنبياء صلى الله عليه و آله و سلم، و كتابه خاتمه الكتب، و شريعته خالده، فحلال محمد حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة، من غير فرق بين الواجب و الحرام و السنن و الطقوس، فليس على المسلم تغيير أحكامه في أىّ مجال من المجالات.

و لكننا نرى أنّ بعض أهل السنّه رجّحوا ترك السنّه النبويه، و سمّوها البدعه بحجه أنّ طائفه من المسلمين ملتزمون بالعمل بها، فلأجل الابتعاد عن التشابه بها أخذوا بالبدعه و تركوا السنّه، و لنذكر نماذج لهذا النوع من البدعه.

١. تسطيح القبر سنّه ترفض لأنّها شعار الشيعة

قال الشيخ محمد بن عبد الرحمن الدمشقى:

السنّه فى القبر، التسطيح. و هو أولى على الراجح من مذهب الشافعى. (١)

و قال أبو حنيفه و مالك و أحمد: التسنيم أولى، لأنّ التسطيح صار شعاراً

ص: ٥٩٠

١- (١). الدمشقى: رحمه الأئمه فى اختلاف الأئمه: ١/٨٨، فى هامش الميزان للشعرانى.

وقال الغزالي و الماوردى: إنَّ تسطیح القبور هو المشروع، لكن لَمَّا جعلته الرافضه شعاراً لهم عدلنا عنه إلى التسنيم.

وقال مصنّف «الهدايه» من الحنفية: إنَّ المشروع التختّم فى اليمين، و لكن لَمَّا اتّخذته الرافضه جعلناه فى اليسار. (١)

وقال الرافعى: إنَّ النبى سَطَّح قبر ابنه إبراهيم، و عن القاسم بن محمد قال: رأيت قبر النبى و أبى بكر و عمر مسطّحه.

وقال ابن أبى هريره: إنَّ الأفضل الآن العدول من التسطیح إلى التسنيم، لأنَّ التسطیح صار شعاراً للروافض، فالأولى مخالفتهم، و صيانه الميت و أهله عن الاتّهام بالبدعه.

و مثله ما حكى عنه أنّ الجهر بالتسميه إذا صار فى موضع شعاراً لهم، فالمستحب الإسرار بها مخالفه لهم. و احتجّ له بما روى أنّ النبى صلى الله عليه و آله و سلم كان يقوم إذا بدت جنازه، فأخبر أنّ اليهود تفعل ذلك، فترك القيام بعد ذلك مخالفه لهم.

و هذا الوجه هو الذى أجاب به فى الكتاب و مال إليه الشيخ أبو محمد و تابعه القاضى الرويانى لكن الجمهور على أنّ المذهب، الأول.

قالوا: و لو تركنا ما ثبت فى السنّه، لإطباق بعض المبتدعه عليه، لجرّنا ذلك إلى ترك سنن كثيره، و إذا اطرّد جرّنا على الشىء خرج عن أن يعدّ شعاراً للمبتدعه. (٢)

ص: ٥٩١

١-١. الغدير: ٢٠٩/١٠. [١]

٢-٢. العزيز فى شرح الوجيز: ٤٥٣/٢.

قال الإمام الرازي: روى البيهقي عن أبي هريره قال: كان رسول الله يُجهر في الصلاة ب«بسم الله الرحمن الرحيم» وكان عليّ رضى الله عنه يُجهر بالتسميه وقد ثبت بالتواتر، وكان علي بن أبي طالب يقول: يا من ذكره شرف للذاكرين، ومثل هذا كيف يليق بالعاقل أن يسعى في إخفائه.

وقالت الشيعة: السنّه، هي الجهر بالتسميه، سواء أكانت في الصلاة الجهرية أو السريه، وجمهور الفقهاء يُخالفونهم - إلى أن قال - : إن علياً كان يُبالغ في الجهر بالتسميه، فلما وصلت الدوله إلى بنى أميه بالغوا في المنع من الجهر، سعيّاً في إبطال آثار عليّ رضى الله عنه (١).

٣. الصلاة على المؤمن مفرداً سنّه ترفض

قال الزمخشري في تفسير قوله سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ».

فإن قلت: فما تقول في الصلاة على غيره؟

قلت: القياس جواز الصلاة على كل مؤمن لقوله تعالى: «هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ» وقوله تعالى: «وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صِلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ» وقوله: اللهم صلّ على آل أبي أوفى، ولكن للعلماء تفصيلاً في ذلك وهو أنها إن كانت على سبيل التبع كقولك: صلى الله على النبي وآله فلا كلام فيها، وأمّا إذا أفرد غيره من أهل البيت بالصلاه كما يفرد هو فمكروه، لأن ذلك صار شعاراً لذكر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولأنه

ص: ٥٩٢

يؤدى إلى الاتهام بالرفض. (١)

و في «فتح الباري»: اختلف في السلام على غير الأنبياء بعد الاتفاق على مشروعيته في الحي، فقيل يشرع مطلقاً، وقيل بل تبعاً و لا يفرد لواحد لكونه صار شعاراً للرافضة، و نقله النووى عن الشيخ أبى محمد الجوينى. (٢)

و معنى ذلك أنه لم يجد مبرراً لترك ما شرّعه الإسلام، إلاّ عمل الرافضة بسنه الإسلام، و لو صحّ ذلك، كان على القائل أن يترك عامه الفرائض و السنن التى يعمل بها الروافض.

و قد عذب عليه أنّ الإمام البخارى ذكر فى صحيحه عليّاً مقروناً بالسلام عليه فى خمسه و ثلاثين موضعاً كما أحصاه بعض المعاصرين.

٤. ترك المستحبات إذا صارت شعاراً للشيعة

قال ابن تيميه -عند بيان التشبه بالروافض-: و من هنا ذهب من ذهب من الفقهاء إلى ترك بعض المستحبات إذا صارت شعاراً لهم، فأنه و إن لم يكن الترك واجباً لذلك، لكن فى إظهار ذلك مشابهه لهم فلا يتميّز السنّى من الرافضى، و مصلحه التمييز عنهم لأجل هجرانهم و مخالفتهم أعظم من مصلحه هذا المستحب. (٣)

٥. ترك فعل الخيرات و إقامه المآتم يوم عاشوراء

حكى البرسوى عن كتاب «عقد الدرر و اللاكى و فضل الشهور و الليالى»، للشيخ شهاب الدين الشهير بالرسام: المطلب الثالث

ص: ٥٩٣

١- (١). الكشاف: ٥٤٩/٢. [١]

٢- (٢). فتح الباري: ١١/١٤.

٣- (٣). منهاج السنّه: ١٤٣/٢.

المستحب في ذلك اليوم-يوم عاشوراء-فعل الخيرات من الصدقه و الصوم و الذكر و غيرهما،و لا ينبغي للمؤمن أن يتشبه بيزيد الملعون في بعض الأفعال،و بالشيعة و الروافض و الخوارج أيضاً.يعنى لا يجعل ذلك اليوم يوم عيد أو يوم ماتم،فمن اكتحل يوم عاشوراء فقد تشبه بيزيد الملعون و قومه،و إن كان للاكتحال في ذلك اليوم أصل صحيح،فإن ترك السنه سنه إذا كان شعاراً لأهل البدعه؛كالتختم باليمين فإنه في الأصل سنه،لكنه لما كان شعار أهل البدعه و الظلمه صارت السنه أن يجعل الخاتم في خنصر اليد اليسرى في زماننا كما في شرح القهستاني.

و من قرأ يوم عاشوراء و أوائل المحرم مقتل الحسين رضى الله عنه،فقد تشبه بالروافض،خصوصاً إذا كان بألفاظ مخله بالتعظيم لأجل تحزين السامعين،و في كراهيه القهستاني:لو أراد ذكر مقتل الحسين ينبغي أن يذكر أولاً مقتل سائر الصحابه لئلا يشابه الروافض.

و قال الغزالي:يحرم على الواعظ و غيره روايه مقتل الحسين و حكايته و ما جرى بين الصحابه من التشاجر و التخاصم،فأنه يهيج بغض الصحابه و الطعن فيهم و هم أعلام الدين،و ما وقع بينهم من المنازعات فيحمل على محامل صحيحه،و لعل ذلك لخطأ في الاجتهاد لا لطلب الرئاسة و الدنيا كما لا يخفى. (١)

و لكن ما قيمه اجتهاد،بزر سفك دماء آلاف من المسلمين في حرب الجمل و صفين!!

«قُلْ كُلُّ مُتَرَبِّصٍ فَتَرَبِّصُوا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ

أَصْحَابُ الصُّرَاطِ السَّوِيِّ وَ مَنْ اهْتَدَى». (٢)

ص: ٥٩٤

١-١. روح البيان: ١٤٢/٤. [١]

٢-٢. طه: ١٣٥. [٢]

و مضاعفاته الخطيره على التراث

إنَّ التحريف بمعنى قلب الحقائق و عرض غير الواقع بصوره الواقع شيمه كثير من المحدثين و الرواه الذين ملئت أسماؤهم و رواياتهم كتب الرجال و الحديث، و هذا هو الحاكم يذكر أسماء كبار من المحدثين رووا عن أناس ما سمعوا منهم و هم يدعون السماع بظاهر ألفاظهم، يقول:

فليعلم صاحب الحديث انَّ الحسن لم يسمع من أبي هريره و لا- من جابر و لا- من ابن عمر و لا- من ابن عباس شيئاً قطّ، و أنَّ الأعمش لم يسمع من أنس، و أنَّ الشعبي لم يسمع من صحابي غير أنس، و أنَّ الشعبي لم يسمع من عائشه و لا من عبد الله بن مسعود و لا من أسامه بن زيد و لا من عليّ إنّما رآه رؤيه و لا من معاذ بن جبل و لا من زيد بن ثابت، و أنَّ قتاده لم يسمع من صحابي غير أنس، و أنَّ عامه حديث عمرو بن دينار عن الصحابه غير مسموعه، و أنَّ عامه حديث مكحول عن الصحابه حواله، و أنَّ ذلك كلّه يخفى إلّا على الحفاظ للحديث. (١)

إنَّ التدليس نوع من الكذب و الدجل يروى الحاكم عن حماد بن زيد أنّه

ص: ٥٩٥

يقول: المدلس متشبع بما لم يعط، وينقل عن عبد الصمد بن عبد الوارث يحدث عن أبيه، قال: التدليس ذلّ، قال سليمان: التدليس والغش والغرور والخداع والكذب، يحشر يوم تبلى السرائر في نفاذ واحد. (١)

وقال بعد ذكر أقسام التدليس وأسماء طائفه من المدلسين، قال ما هذا لفظه:

وقال أبو عبد الله: قد ذكرت في هذه الأجناس الستة أنواع التدليس ليتأمله طالب هذا العلم فيقيس بالأقل على الأكثر ولم استحسّن ذكر أسامي من دلس من أئمة المسلمين صيانته للحديث ورواته غير أنّي أدلّ على جملة يهتدى إليها الباحث عن الأئمة الذين دلسوا والذين تورّعوا عن التدليس. (٢)

ومع أنّ الذهبي ممن يكن للحديث والمحدثين احتراماً خاصاً، ويحاول الستر على كثير من معائبهم ومطاعنهم، وعلى الرغم من ذلك فقد ألفت كتاباً في الضعفاء جاء فيه بأسماء ٧٨٥٥ راوياً ومحدثاً ضعيفاً لا يحتجّ بحديثه ولا يؤخذ به، وكفى في ذلك الرجوع إلى كتابه «المغنى في الضعفاء» تحقيق أبي الزهراء حازم القاضي.

وأقياً خصوص الكذابين والوضّاعين الذين صرح أئمة الرجال بوصفهم وكذبهم فحدث عنه ولا حرج، وقد جمع العلامة الأميني أسماء ٧٠٠ كذاب ووضّاع في موسوعته الغدير. (٣)

ينقل ابن حبان في كتابه المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين عن

ص: ٥٩٦

١-١. معرفه علوم الحديث: ١١١ و ١٠٣.

٢-٢. معرفه علوم الحديث: ١١١.

٣-٣. الغدير: ٢٠٨/٥-٢٧٥. [١]

يحيى بن معين قال: كتبنا عن الكذابين و سَجَرْنَا به التَّنُور فأخرجنا به خبزاً نضيجاً، و لما توفَّى يحيى بن معين فى مدينه الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و حمل على نعش، فرأيتهم ينادون: معاشر الناس هذا ذاب الكذب عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كذا و كذا عاماً. (١)

و ما ذكرناه هذا هو الذى خرج من قلم هؤلاء عفواً، و لو كانوا بصدد رفع الستر عن الواقع لوقفت انّ الدجل و الكذب و الوضع شيمه كثير من الرواه و المحدثين، غير انّ حبّ الستر حال دون بيان الحقائق.

قال الذهبى: ثمّ من المعلوم أنّه لا بدّ من صون الراوى و ستره،... و لو فتحت على نفسى تليين هذا الباب لما سلم معى إلا القليل، إذ الأكثر لا يدرون ما يروون، و لا يعرفون هذا الشأن، إنّما سَمِعُوا فى الصغر، و احتيج إلى علوّ سندهم فى الكبر، فالعمده على من قرأ لهم، و على من أثبت طباق السماع لهم، كما هو مبسوط فى علوم الحديث. (٢)

و يقول أيضاً فى كتاب «معرفه الرواه المتكلم فيهم»: لو فتحنا هذا الباب (جرح الأئمه) على نفوسنا، لدخل فيه عدّه من الصحابه و التابعين و الأئمه، فبعض الصحابه كفر بعضهم. (٣)

فإذا كنتم الحاكم النيسابورى أسامى من دلّس من أئمه المسلمين، صيانه للحديث، و منع صون الراوى و ستره، الباحث الكبير مثل الذهبى، عن الإصحاح بالحقيقه، أو تليين هذا الباب على حدّ تعبيره - فهل تبقى ثقّه بالصحاح و المسانيد و السنن؟!

ص: ٥٩٧

١-١. المجروحين لابن حبان، ص ٥٦.

٢-٢. ميزان الاعتدال: ٤/١.

٣-٣. معرفه الرواه: ٤٥.

هذا و ذاك مما يلزم الباحث دراسته تاريخ الحديث من جديد، و وضع ضوابط خاصه فى تمييز حديث المصطفى و سنّه أبى القاسم صلى الله عليه و آله و سلم عمّا وضع على لسانه.

و إلى الله المشتكى

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ

بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تَصِيبُوا قَوْمًا بِيْجَاهِهِ

فَتُصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ». (١)

ص: ٥٩٨

١-١). الحجرات: ٦. [١]

حوار

إشارة

مع الشيخ

صالح بن عبد الله الدرويش

(القاضي بالمحكمة الكبرى بالقطيف)

حول «تأملات في نهج البلاغة»

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خليقته محمد وآله الطاهرين و من اتبعهم و والاهم بإحسان إلى يوم الدين.

أمّا بعد؛ فإن الحوار عبارته عن تبادل الكلام بين شخصين أو أكثر، إما لغاياته إظهار الحق و إبطال الباطل، أو لإثبات قوله، و إبطال قول صاحبه.

فالأول هو الجدل بالحق الذي دعا إليه الكتاب العزيز بقوله: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» ١.

و الثاني هو الجدل المنهى عنه في غير واحد من الأحاديث والآثار، و يطلق عليه «المراء».

ص: ٥٩٩

وقد كان الحوار شعار الأنبياء، وواقع رسالتهم في التبليغ والدعوة إلى الله، ومارسه المسلمون وأصحاب الفكر والنظر منهم - خلا- بعض الحنابلة كالبرهاري ومن تبعه (١)-قروناً متطاولة، وكان شعار الجميع قوله سبحانه: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» ٢.

وقد عرض القرآن الكريم جانباً من مناظرات الأنبياء وحواراتهم، كما تكفّلت كتب الحديث والتاريخ بعرض جانب آخر منها، ورائدنا في ممارسه هذا الأسلوب الحضاري هو النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم الذي نقل لنا التاريخ حواراه مع نصارى نجران وخروجه منه ظافراً، وغير ذلك من الحوارات. (٢)

ومما لفت نظري في هذه الأيام، هو اطلاعي على كتاب «تأملات في نهج البلاغه»، تصدّرته مقدمه لأحد علماء الحنابلة، يدعو فيها إلى تحكيم لغة الحوار، ويتمنى شيوعها في الأوساط الإسلاميه بعد غيابها في هذه الأيام، ويؤكد أن الكتاب المذموم هو بصدد التقديم له ألف على هذا الغرار.

فشكرت الله سبحانه على هذه النعمه، بالتزام جانب المرونة من أحد علماء الحنابلة، وكلّي أمل أن يكون هذا خطوه على طريق الانفتاح على الآخرين، والتخفيف من سوره العنف السائده في كتاباتهم وأقوالهم وأفعالهم.

وقد وضعتُ هذا المؤلف لمناقشه ما ورد في الكتاب الآنف الذكر من موضوعات، مستعيناً باللغه الهادئه والحوار البناء.

فأقدم كتابي هذا إلى فضيله الشيخ صالح بن عبد الله الدرويش ومؤلف

ص: ٦٠٠

١-١). راجع كتاب السنه: ٧١، للبرهاري.

٢-٣). انظر حواراه مع الأنصار في غزوه حنين.

الكتاب- لو كانا شخصين-راجيا إمعان النظر فيما طرحتُ فيه من أفكار، فإن أصبتُ في أنظاري فذلك من فضل ربي و إن أخطأت فالرجاء إرشادي إليه، و قد قال الإمام الصادق عليه السلام: أَحَبُّ إخواني من أهدى إليّ عيوبي.

جعفر السبحاني

قم-مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

١٧ جمادى الأولى من شهر عام

١٤٢٣ هـ

ص:٦٠١

إشارة

فی المقدمه

تمهید:

أشار فضيله الشيخ صالح بن عبد الله الدرويش فی تقديمه للرساله إلى توحيد الكلمه و وحده الصف تجاه الاعداء لقوله تعالى: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا».

و قد استوقفني فی مقدمته نقطتان جدیرتان بالاهتمام نرکز عليهما على وجه الاختصار:

الأولى:

الواقع المأساوى للأُمَّه الإسلاميه من حيث ضعفها و انقساماتها و كثره ما يحيط بها من فتن و بلايا، و فى الوقت نفسه أسباب الضعف كثره من أهمها: كثره الاختلافات فى الأُمَّه، فنجد الانقسامات فى السنّه و الشيعه. و مع هذه الاختلافات قلّ الساعى للإصلاح و جمع الكلمه و وحده الصف.

الثانيه:

إنّ الأُمَّه الإسلاميه تفتقد لغه الحوار و الخطاب و نحن بأمسّ الحاجه إلى هذا الأسلوب، و الرساله التى بين يدي القارئ أُلّفت بلغه الحوار و الطرح، و قد حرص المؤلف على الاختصار و سهوله العبارة.

هاتان النقطتان تمثّلان خلاصه ما جاء فى مقدمه فضيله الشيخ.

و نحن بدورنا نؤيد موقفه فى كلتا النقطتين، و نأسف للوضع المزرى

للمسلمين و واقعهم المتخلف، و قله المصلحين على هذا الصعيد. هذا من جهه، و من جهه اخرى نبارك له موقفه الداعي إلى فتح باب الحوار. و مع هذا فلنا مع سماحته وقفه قصيره في هذا المقام.

على هامش المقدمه:

اشاره

١- إن ظاهر كلام الشيخ أنه من دعاه الوحده و بتعبير آخر من دعاه التقريب بين المسلمين و تضيق الشقه بينهم. و هذا الموقف الذى يتخذه فضيله الشيخ يناقض بالتمام موقف إمام مدرسه الوهابيه: محمد بن عبد الوهاب (١١١٥-١٢٠٦ هـ) فى كتابه «كشف الشبهات»، فيأته - سامحه الله - قد كفر فيه المسلمين قاطبه إلما من التف حوله من الأعراب الذين شاركوا معه فى سفك دماء الأبرياء و نهب أموال القبائل المجاوره، ففضيله الشيخ إذن بين أحد أمرين:

إمّا أن يرفع رايه الإصلاح و التقريب بين المسلمين عملا بقوله سبحانه: «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَ لَا تَفَرَّقُوا» و يرفض نهج الشيخ محمد بن عبد الوهاب بضرر قاطع، و إمّا أن يتخذه قدوه و سيفاً بتاراً على رقاب المخالفين من الشيعة و السنه، ليخلو الميدان لأتباعه، و يكافح كلّ دعوه ترفع لواء التقريب بين المذاهب.

٢- ما ذكره فضيله الشيخ من غياب لغه الحوار أمر لا غبار عليه، و لكن الذى ألفت إليه نظره السامى هو أنّ الشيعة قد فتحت هذا الباب على مصراعيه و آيه ذلك كتاب «المراجعات» الذى يمثل حواراً بناءً بين علمين كبيرين من أعلام الأئمة. أحدهما من الشيعة و الآخر من السنه - رحمهما الله -.

و قد ترك الحوار نتائج بناءه اعترف بها كلّ من طالع الكتاب و عرف صدق نوايا المتحاورين و حرصهما على جمع الكلمه، لكن الرقابه حالت دون انتشار هذا

النوع من الكتب فى الأوساط السنّيه لا سيّما فى المملكه العربيه السعوديه، و مع ذلك فهل تبقى فائده للحوار؟!

و مهما يكن من أمر فنحن نزولاً عند رغبه الشيخ نذكر مضامين الكتاب بأوجز العبارات و نناقشها بلغه هادئه. نبتدى بكلام الشيخ ثم نعقبه بكلامنا.

و الرساله و إن لم تكن بقلم الشيخ بحسب الظاهر، و لكن التقديم لها حاك عن تأييده الضمنى للأفكار و المضامين المطروحه فيها، فكأنّ الشيخ نطق بها بلسان الحال لا بلسان المقال، و لأجل ذلك اتّخذناه طرفاً للحوار، و الله من وراء القصد.

ص: ٦٠٤

يقول الشيخ:

قال بعض علماء أهل السنّه عن «نهج البلاغه»: «...ألّفه لهم الشريف الرضى و أعانه عليه أخوه المرتضى، و طريقتهما فى تأليفه أن يعمدا إلى الخطبه القصيره المأثوره عن أمير المؤمنين فيزيدان عليها... و أنّ الصحيح من كلام أمير المؤمنين فى نهج البلاغه قد يبلغ عشره أو نصف عشره، و الباقي من كلام الرضى و المرتضى (١). و قيل أيضاً: إنّ الذى ألّفه هو الشريف المرتضى المتوفى سنه (٤٣٦ هـ).

فبالرغم من هذه الشقه البعيده من السنين بينهما و بين على عليه السلام إلّا أنّهما يرويان عنه مباشره بدون إسناد.

و قد انتهج مثل ذلك، صاحب الكتاب المسمى «مستدرک نهج البلاغه»؟! فكيف لهذا المعاصر (٢) أيضاً أن يروى عن على عليه السلام الذى عاش فى القرن الأول الهجرى و هو قد عاش فى القرن الرابع عشر بدون ذكر المصادر أو الاسناد؟! و ما يدرينا لعلّه بعد سنين أو قرون من يأتى و يروى عن على عليه السلام و بالطريقه نفسها (٣).

ص: ٦٠٥

١-١. مختصر التحفه الاثنى عشرية: شاه عبد العزيز الدهلوى: ٥٨.

٢-٢. هو الهادى بن عباس كاشف الغطاء (١٢٨٩-١٣٦١ هـ).

٣-٣. تأملات فى كتاب نهج البلاغه: ٩.

إنّ كلام الشيخ يدور على محاور ثلاثه:

الأول: أنّ الشريف الرضى هو الذى أبدع نهج البلاغه و أعانه عليه أخوه المرتضى، بل قيل إنّ المؤلّف هو الشريف المرتضى.

الثانى: كيف يروى الشريف الرضى عن على عليه السلام مباشرة بلا اسناد مع وجود شقه بعيده بينه و بين على؟!

الثالث: قد انتهج مؤلّف «مستدرک نهج البلاغه» ذلك المنهج و هو من أبناء القرن الرابع عشر.

و ها نحن نأخذ بمناقشه المحاور واحداً بعد الآخر.

1. إنّ الشريف الرضى هو الجامع لا المنشئ

إنّ نهج البلاغه اسم وضعه الشريف الرضى لكتاب جمع فيه المختار من كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فى جميع فنونه، و جعله يدور على أقطاب ثلاثه:

الخطب و المواعظ، و العهود و الرسائل، و الحكم و الآداب. و قد بيّن ذلك الرضى نفسه فى مقدّمه الكتاب و قال: «علماً بأنّ ذلك يتضمّن من عجائب البلاغه و غرائب الفصاحه و ثواب الكلم الدينيه و الدنيويه ما لا يوجد مجتمعاً فى كلام و لا مجموع الأطراف فى كتاب. (1)

و لم يشكّ أحد من أعلام الفكر و جهابذه العلم أنّ الرضى هو الجامع لكلمات أمير المؤمنين عليه السلام.

و ليس الشريف الرضى قدس سره أوّل و آخر من جمع كلام الإمام على عليه السلام

ص: ٦٠٦

فى المحاور الثلاثة، بل سبقتة أمه كبره فى ذلك المضمار، كما لحتة أمه أخرى.

هذا هو المسعودى (المتوفى ٣٤٦ هـ) يقول: و الذى حفظ الناس من خطبه فى سائر مقاماته أربعائه و نيف و ثمانون خطبه (١).

و لأجل إيقاف القارئ على العنايه البالغه بجمع كلام أمير المؤمنين عليه السلام قبل صدور نهج البلاغه، نورد-على سبيل المثال لا الحصر - أسماء من تصدوا لذلك، و هم:

- خطب على؛ لأبى إسحاق إبراهيم بن الحكم بن ظهير الفزارى الكوفى المفسر من رجال القرن الثامن (٢).

- كتاب الخطب؛ لأبى إسحاق إبراهيم بن سليمان بن عبد الله بن خالد النهى-نسبه الى منهم، بطن من همدان-الكوفى الخزاز، و له مقتل أمير المؤمنين من رجال القرن الثانى (٣).

- كتاب رسائل على و حروبه؛ لأبى إسحاق إبراهيم بن محمد بن سعيد الثقفى الكوفى (المتوفى ٢٨٣ هـ)، و له كتاب كلام على فى الشورى، و له كتاب بيعه أمير المؤمنين، و له كتاب مقتل أمير المؤمنين (ذكرها الطوسى) (٤).

- خطب أمير المؤمنين؛ لأبى يعقوب إسماعيل بن مهران بن محمد السكونى الكوفى، المتوفى بعد سنه ١٤٨ هـ (ذكره النجاشى و الطوسى) (٥).

- خطب أمير المؤمنين على المنابر فى الجَميع و الأعياد و غيرها؛ لزيد بن وهب الجهنى الكوفى، المتوفى سنه ٩٦ هـ. (ذكرها الطوسى) (٦).

ص: ٦٠٧

١-١. مروج الذهب: ٢/٤٣١. [١]

٢-٢. رجال النجاشى: ١٥، الفهرست: ٣٥. [٢]

٣-٣. رجال النجاشى: ١٨، الفهرست: ٣٨. [٣]

٤-٤. الفهرست: ٣٦. [٤]

٥-٥. رجال النجاشى: ٢٦، الفهرست: ٤٦ و ٥٢. [٥]

٦-٦. الفهرست: ١٣٠. [٦]

- خطب أمير المؤمنين؛ لأبي الخير صالح بن أبي حمّاد الرازي، المتوفى بعد سنة ٢١٤ هـ، من أصحاب الإمام العسكري عليه السلام. (ذكره النجاشي) (١).

- خطب عليّ؛ لأبي أحمد عبد العزيز بن يحيى بن أحمد بن عيسى الجلودى الأزدي البصري المتوفى سنة ٣٣٢ هـ، وله كتاب شعر عليّ، و له كتاب ذكر كلام عليّ في الملاحم، و له كتاب قول عليّ في الشورى، و له كتاب ما كان بين عليّ و عثمان من الكلام، و له كتاب الأدب عن عليّ، و كتب أخرى فيها آثار الإمام عليه السلام: رسائل عليّ، و مواظ عليّ، و خطب عليّ. (ذكرها النجاشي) (٢).

- خطب أمير المؤمنين؛ لأبي بشر (أبي محمد) مسعده بن صدقه العبدى الكوفى، الراوى عن الإمام الكاظم عليه السلام، المتوفى سنة ١٨٣ هـ.

(ذكره النجاشي) (٣).

- خطب و كتب أمير المؤمنين عليّ عليه السلام؛ لأبي المفضل نصر بن مزاحم المنقرى الكوفى العطار، المتوفى سنة ٢١٢ هـ، (ذكره النجاشي) (٤).

- خطب عليّ عليه السلام؛ لأبي منذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي، المتوفى سنة ٢٠٦ هـ، كان والده محمد من أصحاب الإمام الباقر و الصادق عليهما السلام، و له تفسير القرآن، توفى سنة ١٤٦ هـ، و جدّه السائب، و أخوه عبيد و عبد الرحمن، و أبوهم بشر شهد الجمل و صفين مع أمير المؤمنين عليه السلام. (ذكره النجاشي) (٥).

و قد أنصف الأستاذ على العرشى الحنفى فى «استناد نهج البلاغه» بقوله: «ليس بخافٍ على أبناء العلم و المولعين به أنّ معظم محتويات نهج البلاغه توجد فى كتب المتقدمين و لو لم يذكرها الشريف الرضى، و لو لم يعر بغداد ما عراها من

ص: ٦٠٨

١-١. رجال النجاشي: ١٩٨.

٢-٢. رجال النجاشي: ٢٤٠-٢٤٢.

٣-٣. رجال النجاشي: ٤١٥.

٤-٤. رجال النجاشي: ٤٢٨.

٥-٥. رجال النجاشي: ٤٣٤-٤٣٥؛ و فهرست ابن النديم: ١٤٠٦. [١]

الدمار على يد التتر، و لو بقيت خزانة الكتب الثمينه التي أحرقها الجهلاء لعثرنا على مرجع كل مقوله مندرجه فى نهج البلاغه»
(١).

و أمّا ما أُلف بعد نهج البلاغه فى خطب الإمام عليه السلام و رسائله و كلمه، فحدّث عنه و لا حرج. و لسنا فى حاجه إلى ذكر أسمائهم و كتبهم، فقد تكفّلت بعض المصادر بإيراد ذلك، فراجعها (٢).

و قد اشتهر من بين هذه الكتب كتاب نهج البلاغه، لأنّ جامعه كان صائغاً يعرف الذهب الخالص من غيره.

نعم، من أوائل من بذر بذره التشكيك فى «نهج البلاغه» و فيمن جمعه هو ابن خلكان (٦٠٨-٦٨١هـ)، حيث قال عند ترجمه السيد المرتضى:

«و قد اختلف الناس فى كتاب (نهج البلاغه) المجموع من كلام الإمام على بن أبى طالب-رضى الله عنه- هل هو جمعه أم جمع أخيه الرضى؟ و قد قيل: إنّه ليس من كلام على، و إنّما الذى جمعه و نسبه اليه هو الذى وضعه، و الله أعلم (٣).

أقول: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» إنّ ابن خلكان قد تبع الظن و بذر بذره التشكيك و لم يأت على ذلك بأى دليل، و أعجب من ذلك أنه نقل اختلاف الناس فيمن هو الجامع أو المؤلف هل هو السيد المرتضى أو الرضى؟ مع أنه لم يختلف اثنان إلى عصر ابن خلكان فى أنّ الجامع هو الرضى و قد صرح به فى غير واحد من آثاره (٤).

ص: ٦٠٩

١-١. استناد نهج البلاغه: ٢٠.

٢-٢. ارشاد المؤمنين إلى معرفه نهج البلاغه المبين: ٢١٥/١-٢١٦، و مصادر نهج البلاغه و أسانيده: ٥١/١-٦٥. [١]

٣-٣. وفيات الاعيان: ٣/٣. [٢]

٤-٤. لاحظ المجازات النبويه: ٤٠ و حقائق التأويل: ١٦٧. و كلاهما من تأليفات الرضى.

إن من يحمل نزعه أمويه و يكون مغزماً بشعر يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، لا يستضيء بنور نهج البلاغه، بل تحمله نزعاته إلى بذر الشك فيه، كيف و هو يصف نفسه بأنه أول من جمع شعر يزيد بن معاوية و اعتنى به و هو صغير الحجم في ثلاثه كراريس!؟ ثم قال: و كنت حفظت جميع ديوان يزيد لشده غرامى به سنة ٦٣٣ هـ بمدينة دمشق و عرفت صحيحه من المنسوب إليه.

و كان ابن خلكان مستهزئاً بالقيم الأخلاقية، حيث ابتلى في أواخر أيامه بحب أحد أولاد الملوك، و هو مسعود بن الملك المظفر، حتى أن الغلام زاره في بعض الأيام فبسط له ابن خلكان الطرحه (١) و قال له: ما عندى أعز من هذا تطأ عليه و لما فشا أمرهما، و علم به أهله، منعه من الركوب إليه، فقال ابن خلكان في ذلك أشعاراً ذكر بعضها ابن شاعر في (فوات الوفيات) و قد شغفه حبه، و تيممه هواه حتى امتنع من النوم فكان يدور الليل كله، و يكرر قول ابن سكره الهاشمى: أنا و الله هالك

إلى أن يصبح على هذه الحال، و يروى أنه مات و هو ينشدهما، و كان ذلك آخر ما نطق به (٢).

قل لنا يا صاحب الفضيله أى الرجلين أحق بالتباع؟ هل هذا الرجل الذى تعرّفنا عليه عن كتب، أو السيد الرضى الذى يعرّفه الثعالبي فى اليتيمه

ص: ٦١٠

١-١). الطرحه هى الطيلسان و هو كساء أخضر يلبسه القضاة و المشايخ يوم ذاك.

٢-٢). فوات الوفيات: ١/١٠١ و ١٠٢.

بقوله: هو اليوم أبداع أبناء الزمان، وأنجب سادة العراق، يتحلى مع محتده الشريف، ومفخره المنيف، بأدبٍ ظاهرٍ، وفضلٍ باهرٍ و
حظٍّ من جميع المحاسن وافر. (١)

و يعرفه ابن الجوزى بقوله: كان الرضى نقيب الطالبين ببغداد حفظ القرآن في مدّه يسيره بعد أن جاوز ثلاثين سنه و عرف من
الفقه و الفرائض طرفاً قوياً و كان عالماً فاضلاً و شاعراً مترسلاً، عفيفاً عالى الهمة متديناً. (٢)

إلى غير ذلك من كلمات الثناء التى يضيق المقام بنقل قليل منها.

أضف إلى ذلك أنه لو كانت هذه الخطب و الرسائل و الكلم من منشآت الرضى فلما ذا نسبها إلى الإمام أمير المؤمنين، بل كان
الأولى أن ينسبها إلى نفسه فيما يصلح أن يكون راجعاً إليه كخطبه فى التوحيد و الأخلاق و السياسه و الآداب.

ليس فى النهج دخيل

إنّ كلام صاحب الفضيله ربّما يعرب أن فى «نهج البلاغه» دخيلاً، حيث نقل عن عبد العزيز الدهلوى أن الصحيح من كلام أمير
المؤمنين قد يبلغ عشره أو نصف عشره و الباقي من كلام الرضى و المرتضى.

قد عرفت أنّ ابن خلّكان نسب الجميع إلى الشريفين، و هذا القائل نسب ما وراء العشر أو نصف العشر إليهما.

أقول: إنّ الدسّ فى الخطب البليغه التى هى فى أقصى مراتب الفصاحه و المحتويه على كنوز علوم الحكمة و المعرفه ليس
كالدسّ و الإدخال فى الحديث

ص: ٦١١

١-١. ديوان الشريف الرضى: ٤٢/٢. [١]

٢-٢. المنتظم: ١١٥/١٥ برقم ٣٠٦٥. [٢]

و الروايه،و لا يتمكن من هذا الأمر كل من عرف اللغه العرييه و مارس الأدب و الشعر.

ثم إن هذا الدسّ إمّا أن يكون من الشريفين أو من غيرهما،و كلا الاحتمالين باطلان جدّاً،أمّا الأول،فيكفى في ذلك ما ذكره ابن الخشّاب، في ردّ من زعم أن إحدى الخطب منحوّله،فقال:لا- و الله و إني لأعلم أنّها كلامه (الإمام)،كما أعلم أنّك مصدّق.قال:فقلت له:إنّ كثيراً من

الناس يقولون إنّها من كلام الرضى؛فقال:أنتى للرضى و لغير الرضى هذا النفس و هذا الاسلوب؟! قد وقفنا على رسائل الرضى،و عرفنا طريقته و فنّه في الكلام المنتور،و ما يقع مع هذا الكلام في خلّ و لا خمر (١).

و أفاض ابن أبى الحديد في بيان هذا المعنى،فقال:لا يخلو إمّا أن يكون كلّ نهج البلاغه مصنوعاً منحوّلاً أو بعضه،و الأوّل باطل بالضروره لأننا نعلم بالتواتر صحه إسناد بعضه إلى أمير المؤمنين عليه السلام...و الثانى يدلّ على ما قلناه،لأنّ من قد أنس بالكلام و الخطابه،و شدا طرفاً من علم البيان،و صار له ذوق في هذا الباب لا بد أن يفرّق بين الكلام الركيك و الفصيح،و بين الفصيح و الأفصح،و بين الأصيل و المولّد،و إذا وقف على كراس واحد يتضمّن كلاماً لجماعه من الخطباء أو لاثنين منهم فقط،فلا بدّ أن يفرّق بين الكلامين و يميّز بين الطريقتين...و أنت إذا تأملت نهج البلاغه وجدته ماءً واحداً و نفساً واحداً و أسلوباً واحداً،كالجسم البسيط الذى ليس بعض من أبعاضه مخالفاً لباقي الأبعاض في الماهيه. (٢)

و أمّا الثانى أى أن يكون الدسّ من جانب غيرهما،فهو من المحالات العاديّه،إذ لا نعرف في التاريخ شيعياً قبل زمن الشريف أو في عصره بلغ في

ص:٦١٢

١-١. شرح نهج البلاغه:٢٠٥/١.

٢-٢. شرح نهج البلاغه:١٢٨/١٠.

الفصاحه و البلاغه شأواً يقتدر به أن يساجل أمير المؤمنين عليه السلام في فصاحته، و يأتي بمثل كلامه و يُدخله فيه، و لو كان في الشيعة أو في الصوفيه من لديه هذه القدره لاشتهر أمره و عُرف خيره و لعدّ من أعظم الخطباء و أكابر الحكماء.

مصادر نهج البلاغه

إن الشريف الرضى ذكر الخطب و الرسائل و الكلم القصار مجرّده عن المصادر و الأسانيد، و ذلك للغرض الذي كان يتوخاه و هو أن يخرج للناس جانباً من كلام أمير المؤمنين عليه السلام الذي يتضمن من عجائب البلاغه و غرائب الفصاحه و جواهر العربيه و ثواقب الكلم الدينيه و الدنيويّه ما لا يوجد مجتمعاً في كلام و لا مجموع الاطراف في كتاب (1).

و مع ذلك فإن جميع ما نقله الشريف الرضى، موجود في الكتب المؤلفه قبل الرضى، فالمصادر التي يجد الباحث مجموع النهج فيها، موجوده الآن و متوفّره، و هي على أقسام:

1- ما أُلّف قبل سنه أربعمائنه التي هي عام صدور نهج البلاغه.

2- ما أُلّف بعد زمن الشريف و لكن روت كلام الإمام بأسانيد متصله لم تمرّ في طريقها على الرضى و لا على كتابه.

3- كتب صدرت بعد الرضى و لكنها نقلت كلام الإمام بصوره تختلف عمّا في النهج.

و قد وُفق الله سبحانه العالم المتتبع الموفق السيد عبد الزهراء لاستخراج عامّه مصادر نهج البلاغه من تلك المصادر المتوفّره و قد بلغ عددها حسب ما ذكره

ص: ٦١٣

إلى ١١٤ مضافاً إلى ما ذكره الرضى من المصادر، ومع هذا فهل يصحّ لباحث أن يشكّ في نهج البلاغه؟ (١) وليس يصحّ في الافهام شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

المحور الثانى: كيف يروى الشريف عن على عليه السلام مباشرة؟

هذا هو المحور الثانى من كلام فضيله الشيخ و هو أنه يتعجب من روايه الرضى الذى ولد عام ٣٥٩ هـ و توفى عام ٤٠٦ هـ عن أمير المؤمنين عليه السلام الذى توفى عام ٤٠ هـ؟

إنّ كتاب «نهج البلاغه» وما أدراك ما نهج البلاغه-دونه أكثر المصادر شأنًا و استعرضته الافكار و نخبه الآراء-، و قد أظهره الشريف فى عصر ازدهرت فيه الآداب، و نبغ النوابع، و أنتج للأمة العربيه أعظم ثروه علميه. فهو كان على يقين من صدور هذه الخطب عن إمام الفصاحه و البلاغه، و كانت المصادر الداله على صدورها عن الإمام عليه السلام متوفّره، فلأجل ذلك لم يكن يشكّ فيها ذو مسكه، فلأجل ذلك حذف المصادر و أتى بلبّ اللباب، فلو لم يكن على يقين منه و ثقّه به، لما حذف الأسانيد و المصادر.

و ممّا يؤيد ذلك أنه يذكر لخصوص بعض الخطب و الكتب و الكلم القصار مصدرها، و ذلك فيما لم تثبت عنده نسبتته إلى أمير المؤمنين عليه السلام بخلاف غيره فأنّه كان على ثقّه منه و يقين، فلم يكن محتاجاً إلى ذكر مصدر له، تكون العهده عليه فى النقل و النسبه، و كان هذا إحدى السنن الدارجه بين القدماء فى التأليف.

ص: ٦١٤

و ها نحن نذكر بعض المصادر التي أشار إليها الرضى فى ذيل بعض الخطب و الرسائل و الكلم:

- كتاب البيان و التبيين لعمر بن بحر الجاحظ.
- كتاب المقتضب للمبرد فى باب اللفظ بالحروف.
- كتاب المغازى لسعيد بن يحيى الأموى.
- كتاب الجمل للواقدى.
- كتاب المقامات فى مناقب أمير المؤمنين لأبى جعفر الاسكافى.
- تاريخ ابن جرير الطبرى.
- حكاية أبى جعفر محمد بن على الباقر عليهما السلام.
- روايه اليمانى عن ابن قتيبه.
- ما وجد بخط هشام بن الكلبي.
- خبر ضرار بن حمزه الضبابى.
- روايه أبى جحفه.
- حكاية ثعلب.

٣- مؤلف مستدرک نهج البلاغه يروى عن على عليه السلام مباشرة

هذا هو المحور الثالث فى كلام الشيخ، يتعجب من عمل الشيخ هادى كاشف الغطاء الذى يروى عن على مباشرة، و لكن التعجب فى غير محلّه لأنّه ألفه على منوال نهج البلاغه مرتباً كتابه على الأبواب الثلاثة. ففضيله الشيخ يتعجب كيف يروى المؤلف الذى عاش فى

القرن الرابع عشر عن الإمام العذى عاش فى القرن الأوّل؟! و لكن الشيخ لم يقرأ مقدّمه الكتاب و لو قرأها لما تفوّه بذلك!! فإنه صرّح فى مقدّمه كتابه أنّه ألف هذا الكتاب ناهجاً منهج السيد الشريف، جرياً على سنته، لأنّه- كما يقول- قدوتى فى هذا المشروع الجليل و أسوتى فى هذا العمل الصالح...الخ.

ص: ٦١٦

يقول الشيخ:

فبالرغم من مكانه هذا الكتاب عند الشيعة و المكانه التي يُعطونها لعلی لكن النهج خالٍ عن التنصيص بالإمامه، فلو كان الإمام علی منصوصاً من جانب الله سبحانه لاستدلّ به الإمام في خطبه و رسائله.

المناقشه:

يبدو أن فضيله الشيخ لم يمعن النظر في «نهج البلاغه»، أو لم يقرأ منه إلّا صحائف قليله، و لو طالع الكتاب برمته لما تسرّع في هذا الحكم، فإنّ في خطب الإمام احتجاجاً على إمامته و إمامه أهل البيت عليهم السلام بالوصايه، و نحن نذكر فقرات من خطبه و كلماته في مواطن مختلفه:

١- [يقول في حق آل النبي: لا يُقاسُ بآل محمد من هذه الأُمّه أحد، و لا يسوّى بهم من جرت نعمتهم عليه أبداً، هم أساس الدين و عماد اليقين. إليهم يَفىء الغالى، و بهم يلحق التالى، و لهم خصائص حق الولاية، و فيهم الوصيه و الوراثه. الآن إذ رجع الحق إلى أهله و نُقل إلى منتقله (١)].

ص: ٦١٧

١- (١). نهج البلاغه: الخطبه ٢، ط عبده. [١]

فقوله: «فيهم الوصيه» دليل على أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم أوصى بخلافتهم وإمامتهم، كما أنّ قوله «فيهم الوراثه» دليل على ميراث المال، ويا للأسف فإنّ الأئمّه -لا- كلّها- تركت كلا- الأمرين وراء ظهرها. والدليل على أنّ المراد من الوصايه هو الخلافه، قوله في ذيل الخطبه «الآن إذ رجعت الحق إلى أهله و نقل إلى منتقله» فما هو المراد من الحق الذي كان خارجاً ثمّ رجعت إلى أهله؟ أليس هو الإمامه و الخلافه التي عُيِب عنها الإمام طيله ٢٥ سنة ثمّ رجعت إليه بعد تلك الفتره؟

٢- أين الذين زعموا أنّهم الراسخون في العلم دوننا، كذبوا بغياً علينا أن رفعنا الله و وضعهم و أعطانا و حرمهم و أدخلنا و أخرجهم، بنا يُستعطي الهدى و يُستجلى العمى. إنّ الأئمّه من قريش غُرسوا في هذا البطن من هاشم لا تصلح على سواهم و لا تصلح الولاه من غيرهم. (١)

و أيّه كلمه أوضح من قوله «إنّ الأئمّه من قريش»؟ و بما أن قريشاً كانت ذات بطون، حدّد الإمام البطن الذي غُرس فيه الإمامه بقوله:

«غرسوا في هذا البطن من هاشم».

و فيه تصريح بأنّ الإمامه لا تصلح إلّا في قريش من بطن هاشم خاصه، و لم يدع أحد من بنى هاشم الإمامه إلّا أمير المؤمنين عليه السلام.

و لئلا كان هذا الكلام صريحاً في التنصيص على الإمامه لم يجد ابن أبي الحديد شارح كتاب نهج البلاغه بداً من الإذعان به، حيث قال:

و إنّ صحّ أن عليّاً عليه السلام قاله، قلتُ كما قال، لأنّه ثبت عندى أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إنّه مع الحق و إنّ الحق يدور معه حيثما دار» (٢).

ص: ٦١٨

١- ١. نهج البلاغه، الخطبه ١٤. [١]

٢- ٢. شرح نهج البلاغه: ٨٨/٩.

٣- فوالله ما زلت مدفوعاً عن حقي مستأثراً عليّ، منذ قبض الله نبيه صلى الله عليه وآله وسلم حتى يوم الناس هذا (١).

ما هو الحق الذي استأثره الناس على علي عليه السلام منذ أن قبض الله نبيه صلى الله عليه وآله وسلم حتى يوم الناس هذا؟ فلو كان المراد من الحق، هو الحق الناتج عن بيعه الناس فلم يكن هناك أيه بيعه عامه لعلى يوم ذاك حتى يكون الإمام ذا حق من تلك الجهة، فيتعين أن يكون هو الحق الذي حبا الله به علياً في غير واحد من المواضع، كحديث يوم الدار، وغزوه خيبر، وغزوه تبوك، وغدير خم إذ نصبه إماماً بمرأى و مسمع جموع غفيره من الناس.

إن الإمام يذكر في هذه الخطبة التي أخذنا منها ذلك المقطع، عصيان طلحة و الزبير عليه و هو يضرب بالمقبل إلى الحق، المدبر عنه، ثم خروجهما يقول: ليس هذا أول مره هُضم فيها حقه، بل هُضم منذ أن قبض نبيه صلى الله عليه وآله وسلم.

٤- وقد قال قائل: إنك على هذا الأمر يا ابن أبي طالب لحريص، فقلت: بل أنتم و الله لأحرص و أبعد، و أنا أخص و أقرب، و إنما طلبت حقاً لي و أنتم تحولون بيني و بينه، و تضربون وجهي دونه، فلما قرعته بالحجة في الملاء الحاضرين، هبّ كأنه بُهت لا يدري ما يجيبني به.

اللهم إني استعينك على قريش و من أعانهم؟ فإنهم قطعوا رحمتي و صغروا عظيم منزلتي، و أجمعوا على منازعتي أمراً هو لي، ثم قالوا: لا إن في الحق أن تأخذه، و في الحق أن تتركه (٢).

إن الإمام يذكر في هذه الخطبة ما جرى في يوم السقيفة، حيث قال له أبو

ص: ٦١٩

(١- ١). نهج البلاغه، الخطبه ٥. [١]

(٢- ٢). نهج البلاغه، الخطبه ١٦٧، ط عبده. [٢]

عبده بن الجراح: إنك على هذا الأمر لحريص، فأجابه الإمام بقوله: «بل أنتم والله لأحرص وأبعد، وأنا أخص وأقرب».

ثم يقول «وإنما طلبت حقاً لى و أنتم تحولون بينى وبينه و تضربون وجهى دونه»، فما هو الحق الذى كان الإمام يطلبه و أصحاب السقيفه يحولون بينه و بينه و يضربون وجهه دونه؟! أليس هو التنصيب من الله سبحانه عن طريق نبيه على خلافته و قيادته، و إلّا لم يكن هناك حق حتى يطلبه على عليه السلام، بل كان عليه أن يصبر حتى يتم أمر البيعه فعندئذ يتبين صاحب الحق عن غيره.

هذا غيظ من فيض مّا صرح به الإمام على خلافته و إمامته بالحق الثابت له، و لو أنّ فضيله الشيخ يتأمل هذه الفقرات و غيرها لأدعن بأن الإمام يعرّف نفسه وصياً للرسول فى أمر الخلافة، و إماماً للمسلمين بعد رحيل الرسول، و كونه ذا حق ثابت و قد حيل بينه و بين حقه، و ها نحن نذكر مقاطع أخرى على وجه الإيجاز، و ربّما سبق ذكره فى بعض ما تقدم أيضاً تاركين التفصيل إلى وقت آخر.

قال ابن الحديد: و اعلم أنّه قد تواترت الأخبار عنه عليه السلام بنحو من هذا القول، نحو قوله: «ما زلت مظلوماً منذ قبض الله رسوله حتى يوم الناس هذا».

و قوله: «اللهم أخز قريشاً، فإنّها منعتنى حقى، و غضبتنى أمرى».

و قوله: «فجزى قريشاً عنى الجوازى، فإنّهم ظلمونى حقى، و اغتصبونى سلطان ابن أُمى».

و قوله، و قد سمع صارخاً ينادى: أنا مظلوم، فقال: «هلمّ فلنصرخ معاً، فإنّى ما زلت مظلوماً».

و قوله: «و انه ليعلم أنّ محلى منها محلّ القطب من الرحى».

و قوله: «أرى تراثى نهبا».

و قوله: «أصغيا يانائنا، و حَمَلا الناسَ على رقابنا».

و قوله: «إِنَّ لنا حقاً إن نُعْطَه نأخذُه، و إن نمنعه نركب أعجاز الإبل و إن طال الشُّرى».

و قوله: «ما زلت مستأثراً على، مدفوعاً عما أستحقه و استوجبه». (١)

و لعلّ هذا المقدار يكفي في إقناع الشيخ و من على طريقته بأنّ الإمام احتجّ على إمامته و خلافته في مواضع مختلفه من النهج.

و هنا نكته أُخرى و هي أنّ «نهج البلاغه» ليس كتاباً عقائدياً يشرح كل عقيدته و يبرهن عليها، و إنّما هو مجموع خطب و رسائل و كلم، انتخبها الرضى من كثير من خطبه و رسائله و كلمه.

و كتاب كهذا لا يمكن أن نتوقع منه أن يلج في كل صغير و كبير- و إنّ كانت الولاية الإلهيه لعلّي من مهامّ الأمور-.

ص: ٦٢١

١- ١). شرح نهج البلاغه: ٣٠٦/٩.

يقول الشيخ:

ففى نهج البلاغه خطبه لعلى حينما دعوه إلى البيعه بعد مقتل عثمان-رضى الله عنه-قال فيها:دعونى و التمسوا غيرى،فإننا مستقبلون أمراً له وجوه و ألوان،لا- تقوم له القلوب،ولا- تثبت عليه العقول...إلى أن قال:و إن تركتمونى فأنا كأحدكم و لعلّى أسمعكم و أطوعكم لمن وليتموه أمركم،و أنا لكم وزيراً خيراً لكم منى أميراً». (١)

فله العجب إذ لو كان أمر الإمامه أو الخلافه كما يصورها الشيعة بأنها نص إلهى فى على عليه السلام و أبنائه الأحد عشر من بعده...كيف يستطيع على عليه السلام أن يقول دعونى و التمسوا غيرى؟ هل يتهم الشيعة الإمام على عليه السلام بعصيان الله؟ أين جبهم لعلّى؟

إنّ علياً عليه السلام هنا يقرر أن الخلافه يجوز أن تكون له أو لغيره،و يقول نفسه عن نفسه:أكون مقتدياً خيراً لى من أن أكون إماماً،فهو لا يرى الأمر كما يراه الشيعة (٢).

ص:٦٢٢

١-١. نهج البلاغه،الخطبه ٨٨،ط عبده. [١]

٢-٢. تأملات فى كتاب نهج البلاغه:١٠-١١.

كان على فضيله الشيخ أن يتأمل مورد صدور الكلام من الإمام، وأنه في أي موقف رفض بيعه القوم و قال: «دعوني و التمسوا غيري». و أي خلافه رفضها، و قال في حقها ما قال؟

إن الذين أرادوه على البيعه هم الذين بايعوا الخلفاء السابقين، و كان عثمان منهم، و قد منع حق كثير منهم في العطاء، فلما قتل قالوا لعلي:

نبايعك على أن تسير فينا بسيره أبي بكر و عمر لأنهما لا يستأثران بالمال لأنفسهما و لا لأهلتهما فطلبوا من علي عليه السلام البيعه على أن يسير بسيرتهما، فاستعفاهم و سألهم أن يطلبوا غيره ممن يسير بسيرتهما، ثم ذكر عدم قبوله في ذيل كلامه و هو «إنا مستقبلون أمراً له و جوه و ألوان لا تقوم له القلوب و لا تثبت عليه العقول، و ان الآفاق قد أغامت و المحججه قد تنكرت» مشيراً إلى أن الشبهه قد استولت على العقول و القلوب، و جهل أكثر الناس محججه الحق، ففي مثل هذه الظروف لا أفدر ان أسير فيكم بسيره الرسول في أصحابه مستقلاً بالتدبير، لفساد أحوالكم، و تعذر صلاحكم.

و قد صدق الخُبر الخَبر، فلما قام الإمام بالأمر و قسم الأموال بينهم بالعدل، نكثت طائفه، و مرقت أخرى، و قسط آخرون (1).

فالذي رفضه الإمام هو الخلافه التي يتقمصها الإمام عن طريق البيعه، و أما الخلافه الالهيه التي ألبسها الله سبحانه إياه يوم الغدير و غيره فلم تكن مطروحه لدى البائعين و الإمام، حتى يستقبلها أو يقبلها.

ص: ٦٢٣

فالخلافه التي ينحلها الناس عن طريق البيعه، فالإمام وغيره أمامها سواء، وفي حقها قال: دعوني و التمسوا غيري. و أمّا الخلافه الإلهيه التي تدعيها الشيعة بفضل النصوص الكثيره فهي غنيه عن البيعه، غير خاضعه لإقبال الناس و إدبارهم. و ليست الناس أمامها سواء، بل تختص بمن خصه سبحانه بها، و ليس لمن خصّه بها رفضها و لا استقالتها. و الإمامه بهذا المعنى لم تكن مطروحه حين الحوار حتى يرفضها الإمام.

و ليس هذا أول كلام للإمام و آخره حول رفضه بيعه القوم و إنّ أصروا عليه و تداكوا عليه تداكّ الأبل على حياضها يوم وُردها، يقول:

«و بسطتم يدي فكففتها، و مددتموها فقبضتها ثم تداككتم على تداكّ الأبل الهيم على حياضها يوم وُردها، حتى انقطعت النعل، و سقط الرداء، و وطئ الضعيف و بلغ من سرور الناس بيعتهم إيّاي أن ابتهج بها الصغير، و هدج إليها الكبير، و تحامل نحوها العليل، و حسرت إليها الكعاب». (١)

قال ابن أبي الحديد في شرح مفردات الخطبه:

التداك: الازدحام الشديد، و الأبل الهيم: العطاش.

و هدج إليها الكبير: مشى مشياً ضعيفاً مرتعشاً، و المضارع يهدج، بالكسر.

و تحامل نحوها العليل: تكلف المشى على مشقه.

و حسرت إليها الكعاب: كشفت عن وجهها حرصاً على حضور البيعه، و الكعاب: الجاربه التي نهد ثديها، كعُب تكعُب (بالضم).

قوله: «حتى انقطع النعل و سقط الرداء» شبيه بقوله في الخطبه الشقشقيه: «حتى لقد وطئ الحسان و شقّ عطفای» (٢).

ص: ٦٢٤

١- ١. نهج البلاغه: الخطبه ٢٢٤، ط عبده. [١]

٢- ٢. شرح نهج البلاغه: ١٣/٣-٤.

أقول: إنَّ الذين جاءوا لمبايعه على من الصحابه و التابعين، إنَّما حاولوا أن يبايعوه كما بايعوا الخلفاء الماضين، فالخليفه فى هذا المقام يستمد شرعيه خلافته من بيعه الناس، و هى التى وقف منها الإمام موقفاً رافضاً لعدم رغبته فيها، و علماً منه بأنَّ المبايعين لا يطبقون عدله وقضاءه.

و أين ذلك من الإمامه الإلهيه الثابته له بتنصيب النبى صلى الله عليه و آله و سلم فى غير واحد من المواقف؟! فإنَّ المبايعين فى تلك الظروف العصيبه لم يكن لهم هم سوى تنصيب الخليفه من دون نظر إلى الإمامه المنصوصه لعلى عليه السلام. حتّى يستقبلها الإمام أو يقبلها.

و فى الختام نوذّ الإشاره إلى نكته، و هى أنّ البيعه التى تمّت لعلى عليه السلام على النحو الذى وصفها الإمام عليه السلام كانت ظاهره استثنائيه لم يكن لها مثيل فى من سبقه من الخلفاء، و مع ذلك نرى أنّه لما استتب الأمر للإمام عليه السلام ظهرت بوادر التمرد و العصيان عليه، و التى شغلت باله عليه السلام منذ تولّيه منصب الخلافه و حتّى استشهاده عليه السلام.

ثمَّ إنّ الإمام فى نهايه الأمر بيّن وجه قبوله لبيعه هؤلاء (مع عدم رغبته فى الخلافه) فى خطبه أخرى، حيث يقول:

أما و الذى فلق الحبه، و برأ النسمة لو لا حضور الحاضر و قيام الحجه بوجود الناصر، و ما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظّه ظالم، و لا - سغب مظلوم، لألقىت حبلها على غاربها، و لسقيت آخرها بكأس أولها، و لألفيتم دنياكم هذه أزهد عندى من عفته عنز (١).

ص: ٦٢٥

و هذه الفقرات تعرب عن وجه قبول الخلافه و مبايعه الناس، كما تعرب عن مكانه الحكم عند الإمام عليه السلام.

استدلال آخر بكلام على عليه السلام:

قال فضيله الشيخ:ورد في نهج البلاغه قول على عليه السلام و هو يذكر أمر الخلافه و الإمامه:رضينا عن الله قضاءه، و سلمنا لله أمره...فنظرت في أمرى، فإذا طاعتى سبقت بيعتى و إذا الميثاق فى عنقى لغيرى» (١).

المناقشه:

إن فضيله الشيخ-سامحه الله-لم ينقل كلام الإمام على عليه السلام على ما هو عليه، و حذف منه جُملاً لها مدخلية تامه فى فهم مراده، و وضع مكانها عدّه نقاط، فكلام الإمام فى النهج على النحو التالى:

«رضينا عن الله قضاءه، و سلمنا لله أمره، أترانى أكذب على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و أنا أوّل من صدّقه، فلا أكون أوّل من كذب عليه».

«فنظرت فى أمرى فإذا طاعتى قد سبقت بيعتى، و إذا الميثاق فى عنقى لغيرى».

و لكل من الفقرتين موضوع خاص. فالموضوع فى الفقرة الأولى يتعلّق بالتبؤ عن المستقبل و الإخبار عن الملاحم التى تعلّمها من رسول الله.

فى حين يتعلّق الموضوع فى الفقرة الثانية، بالخلافه.

و فضيله الشيخ-عفا الله عنه-، اقتطع جزءاً من الفقرة الأولى-أعنى

ص: ٦٢٦

(١- ١). تأملات فى كتاب نهج البلاغه: ١٢. [١] لاحظ نهج البلاغه [٢] طبعه عبده رقم ٣٦.

قوله: «رضينا عن الله قضاءه، و سلمنا لله أمره»- و ضمّه للفقره الثانيه حتى يتم استدلاله على ما يرتئيه. غافلاً عن أنّ التنقيب ورائه و الله من وراء القصد.

إذا تبين ذلك، نقول: إنّ كلام الإمام يدور حول محورين:

الأول: إنّ الإمام عليه السلام كان يتنبأ بالملاحم التي سمعها من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، و لما تفرّس في قوم من عسكره أنّهم يتهمونه فيما يخبرهم به عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من أخبار الملاحم و الغائبات، أجابهم بقوله: «رضينا عن الله قضاءه»- إلى قوله: فلا أكون أول من كذب عليه».

فليس لقوله: «رضينا عن الله» أى صله بالخلافه، و إلّا انقطعت الصله بينه و بين قوله: «أترانى أكذب على رسول الله، و الله لأننا أول من صدّقه...».

الثاني: إنّ الإمام عليه السلام كان يصف حاله بعد رحيل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، حيث إن الغالبية نسيّت أو تناسّت وصيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حق على و إمامته و خلافته في غير واحد من مواقفه و مع ذلك فقد أوصاه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و عهد إليه أن لا ينازع في أمر الخلافه مع القوم طلباً للمصلحه، فالإمام يحكى هذه الحقيقه بقوله:

«فإذا طاعتي سبقت بيعتي» أى وجوب طاعه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، و وجوب امتثالي أمره، سابق على بيعتي للقوم، فلا سبيل لى إلى الامتناع من البيعه، لأنّه صلى الله عليه وآله وسلم أمرنى بها.

«و إذا الميثاق فى عنقى لغيرى»، أى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أخذ على الميثاق بترك الشقاق و المنازعه، فلم يحلّ لى أن أتعدى أمره أو أخالف نهيه (1).

و أين هذا الكلام من نفى الوصايه الإلهيه؟! بل هو دليل على أنّ الإمام عليه السلام أمسك و لم ينازع لأجل مصلحه عامّه بعد رحيل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فلو قام على أخذ حقّه

ص: ٦٢٧

لكانت المصيبة عليه أعظم من ذهاب الحق الذي كان له. وها نحن نأتى بكلمه للإمام عليه السلام يصف فيها حاله بعد السقيفه وانه مع اعتقاده بخلافته وإمامته صبر و أمسك يده لمصالح عاليه.

١- يقول في خطبه: فنظرت فإذا ليس لى معين إلا أهل بيتى فضننت بهم عن الموت، و اغضيتُ عن القذى، و شربتُ على الشجى، و صبرت على أخذ الكظم، و على أمرٍ من طعم العلقم. (١)

و طلع الفجر:

إنّ القضاء البات فى موضوع يقتضى جمع كل ما يمت بصله إلى الموضوع من أقوال المتكلم، و عند ذاك يتخذ الباحث موقفاً حاسماً، و يُدلى برأيه القاطع حسب شهاده القرائن بعضها على بعض.

و أما القضاء بملاحظه بعض ما يرجع إلى الموضوع و تناسى غيره فهو ليس قضاء صحيحاً.

إنّ فضيله الشيخ ورد من الطريق الثانى حيث أخذ ببعض الكلم و لم يرفع إبهام البعض بالبعض الآخر. و كان عليه أن يرجع فى الموضوع إلى الخطبه الثالثه المعروفه بالشقشقيه، فإنّ الإمام بين فيها موقفه من خلافه الخلفاء، و قد قال ابن الخشاب فى حق هذه الخطبه: إنى وقفت عليها فى كتب صنفت قبل أن يخلق الرضى بمائتى سنه، و لقد وجدتْها مسطوره بخطوط أعرفها و أعرف خطوط من هو من العلماء و أهل الادب قبل أن يخلق النقيب أبو أحمد والد الرضى.

و قال ابن أبى الحديد: قد وجدت أنا كثيراً من هذه الخطبه فى تصانيف

ص: ٦٢٨

١- (١). نهج البلاغه: الخطبه ٢٥، ط عبده. [١]

شيخنا أبي القاسم البلخي إمام البغداديين من المعتزله، و كان في دوله المقتدر قبل أن يخلق الرضى بمدّه طويله، و وجدت أيضاً كثيراً منها في كتاب أبي جعفر بن قبه أحد متكلمي الإماميه، و هو الكتاب المشهور المعروف بكتاب «الإنصاف» و كان أبو جعفر من تلامذه الشيخ أبي القاسم البلخي و مات في ذلك العصر قبل أن يكون الرضى؛ موجوداً (١).

و ها هو الإمام بيّن موقفه من خلافة الخلفاء و يقول:

«أما و الله لقد تَقَمَّصَهَا ابن أبي قحافه، و إنّه ليعلم أنّ محلّي منها محلُّ القُطبِ من الرّحى، ينحدِرُ عَنِّي السَّيْلُ، و لا- يرقى إليّ الطيرُ، فسدتُ دونها ثوباً، و طويتُ عنها كسحاً، و طفقتُ أرتنى بين أن أصول بيدٍ جدّاء، أو أصبر على طخيه عمياء، يهرمُ فيها الكبيرُ، و يشيبُ فيها الصّغيرُ، و يكدحُ فيها مؤمنٌ حتّى يلقى ربّه، فرأيتُ أنّ الصّبر على هاتَا أحجى، فصبرتُ و في العينِ قَدْيٌ، و في الحلقِ شجّاً أرى تُراثي نهباً.

حتّى مضى الأوّل لسبيله، فأدلى بها إلى ابن الخطّابِ بعده (ثمّ تمثّل بقول الأعشى): شتّان ما يومى على كورها و يومٌ حيّان أخى جابرٍ

فيا عجباً بينا هو يستقلها في حياته! إذ عقدها لآخر بعد وفاته، لشدّ ما تشطّرا ضرعيها، فصيرها في حوزة خشناء، يغلظُ كلّمها و يخشُنُ مسّها، و يكثرُ العثارُ فيها، و الاعتذارُ منها، فصاحبها كراكب الصعبه، إنّ أشنق لها خرم، و إنّ أسلس لها تقحّم، فمنى الناس - لعمرُ الله - ببخبطٍ و شماسٍ، و تلوّنٍ و اعتراضٍ، فصبرتُ على طول المدّه، و شدّه المحنه.

ص: ٦٢٩

حتى إذا مضى لسبيله، جعلها في جماعه زعم أنني أحدهم، فيا لله وللشورى، متى اعترض الريب في مع الأول منهم؟ حتى صرت أقرن إلى هذه النظائر، لكنني أسففت إذ أسفوا، و طرت إذ طاروا، فصغا رجل منهم لضغنه، و مال الآخر لصهره، مع هن و هن.

إلى أن قام ثالث القوم نافجاً حُضنيه، بين نثيله و معتلفه، و قام معه بنو أبيه يخضمون مال الله خُضمة الإبل نبتة الربيع، إلى أن انتكث عليه فتله، و أجهز عليه عمله، و كبت به بطنته.

فما راعني إلا و الناس كعُرف الضبع إلى، ينثالون على من كل جانب، حتى لقد وُطئ الحسان، و شق عطفای... (١)

أفيصح-بعد هذا التصريح... أن موقف الإمام بالنسبة إلى الخلفاء موقف المادح الذي لا يرى في حياتهم و خلافتهم ما يؤخذ عليهم؟!

ص: ٦٣٠

إشارة

ثناء الإمام عليه السلام على الخلفاء

يقول الشيخ:

ورد في النهج أنّ عمر بن الخطاب-رضى الله عنه- لما استشار عليّاً عند انطلاقه لقتال فارس، وقد جمعوا للقتال، أجابه: «إنّ هذا الأمر لم يكن نصره ولا- خذلانه بكثرة ولا- قله وهو دين الله تعالى المذى أظهره... والعرب اليوم وإن كانوا قليلاً فهم كثيرون بالإسلام عزيزون بالاجتماع، فكن قطباً واستدر الرحي بالعرب» (١).

المناقشه:

إنّ الإمام عليه السلام قد كشف النقاب عن موقفه في التعامل مع الخلفاء كافة في كلامه الآتي، وذلك لأنّه شهد-بعد إقصائه عن الحكم و استتباب الأمر للخليفة الأول-استفحال المؤامرات الداخليه والخارجيه ضد الإسلام وأهله، فأحس أنّ وظيفته في هذا الموقف العصيب هي نصره الإسلام والمسلمين، والتعاون مع الخلفاء بغيره تحقيق مصالح الإسلام العليا، والقضاء على المؤامرات التي استهدفتها، فهذا هو الحافز الذي دعا بالإمام إلى التعاون مع الخلفاء.

ص: ٦٣١

(١-١). تأملات في نهج البلاغه: ١٤. و [١] لاحظ نهج البلاغه: الخطبه ١٤٢ و [٢] شرح نهج البلاغه: ٩٥/٩.

إنَّ المسأله الّتي حازت على اهتمام الإمام على عليه السلام فى كلامه المتقدّم، هى مسأله الإسلام الكبرى، و ما دام الخليفه الثانى أو أى شخص آخر يقود هذا الركب فالإمام عليه السلام يبذل له النصيح و المشوره، و هذه الحقيقه جاءت فى كتاب الإمام إلى أهل مصر مع مالك الأشتر لَمَّا ولّاه إمارتها، فقال:

فو الله ما كان يُلقى فى روعى و لا يخطر ببالى أنّ العرب تُزعج هذا الأمر من بعده صلى الله عليه و آله و سلم عن أهل بيته و لا أنّهم مُنحّوه عَنّى من بعده، فما راعنى إلّا انثيال الناس على فلان يبايعونه، فأمسكت يدى حتى رأيت راجعه الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دين محمد صلى الله عليه و آله و سلم فخشيتُ إن لم أنصر الإسلام و أهله أن أرى فيه ثلماً أو هدماً، تكون المصيبه به على أعظم من فوت ولايتكم الّتى إنّما هى متاع أيام قلائل يزول منها ما كان كما يزول السراب أو كما يتفشع السحاب، فنهضتُ فى تلك الأحداث حتى زاح الباطل و زهق، و اطمأنّ الدين و تنهته (١).

و بالجمله فالظروف السائده آنذاك فرضت على الإمام عليه السلام التعاون معهم و الإشاره بالحق و الصلاح عند الاستشاره، و الإدلاء بالحق عند طلبه، و ليس فى هذا أى مدح لشخص الخليفه، و لو كان فى كلامه تكريم فأنّما هو لمقام الخلافه سواء أ تقمّصها عمر بن الخطاب أم غيره.

و منه يظهر وجه كلام الإمام لَمَّا استشاره عمر بن الخطاب فى الخروج إلى غزوه الروم، فقال الإمام عليه السلام:

و قد توكّل الله لأهل هذا الدين بإعزاز الحوزه، و ستر العوره، و العدى نصرهم و هم قليل لا يتتصرون، و منعهم و هم قليل لا يمتنعون، حتى لا يموت... الخ (٢).

ص: ٦٣٢

[١- ١]. نهج البلاغه: الخطبه ٦٢، ط عبده. [١]

[٢- ٢]. نهج البلاغه: الخطبه ١٣٠، ط عبده. [٢]

لم يكن الإمام عليه السلام-نعوذ بالله-بالذى يُضمّر حقداً أو ضغينه حتى يَضنَّ بنصيحهٍ أو مشورهٍ فيها عزُّ للإسلام و حفظ لكيان المسلمين، فهو عليه السلام مثال الإنسان الكريم النفس، العالى الهمة، الذى يقهر ذاته، و يذوب إخلاصاً لمبادئه، و يفيض حباً و رأفه و حناناً، فلا غرو إذن أن يسجل مثل هذه المواقف الرائعة، و أن يشير بحكمته البالغه إلى ما فيه صلاح الإسلام و المسلمين.

ص: ٤٣٣

إشارة

احتجاج الإمام بمبايعه الناس لأبي بكر و عمر

يقول الشيخ:

و أورد المرتضى فى النهج عن على عليه السلام فى كتابه الذى كتبه إلى معاويه:

«إنّه بايعنى القوم الذين بايعوا أبا بكر و عمر و عثمان على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار و لا للغائب أن يرد، و إنّما الشورى للمهاجرين و الأنصار، فإن اجتمعوا على رجل و سمّوه إماماً كان ذلك لله رضىّ فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعه ردّوه إلى ما خرج منه، فإن أبى قاتلوه على أتباعه غير سبيل المؤمنين و ولّاه الله ما تولّى» (١).

و هنا يستدل الإمام على صحه خلافته و انعقاد بيعته بصحه بيعه من سبقه، و هذا يعنى بوضوح أنّ علياً كان يعتقد بشرعيه خلافه أبى بكر و عمر و عثمان (٢).

المناقشه:

لقد سها قلم الشيخ و قال: قال المرتضى مكان أن يقول قال الرضى، كما أنّه حذف من آخر الخطبه ما بيّن مقصود الإمام الذى لا صلة له بما

ص: ٦٣٤

١- ١). نهج البلاغه: ٤٤٦، [١] قسم الرسائل: ٦، ط محمد [٢] عبده.

٢- ٢). تأملات فى نهج البلاغه: ١٦. [٣]

يرتبه المستدل. و هو قوله:

و لعمرى-يا معاويه-لئن نظرت بعقلك دون هواك لتجدنى أبرا الناس من دم عثمان، و لتعلمنّ أنّى كنت فى عزله عنه، إلّا أن تتجنّى فتجنّ ما بدا لك و السلام (١).

و ليس فضيله الشيخ أوّل من استدلّ بهذا الكلام على أنّ بيعه المهاجرين و الأنصار طريق إلى الإمامه و الخلافه، بل استدلّ شيوخ المعتزله به على مقاصدهم، و لكنهم-سامحهم الله-غفلوا عن الظروف التى أدلى بها الإمام عليه السلام كلامه هذا.

كما غفلوا عن مخاطبه، و تصوّروا أنّ الإمام يُدلى بقاعده كلاميه عامه حول الإمامه، مفادها أنّ الشورى حق للمهاجرين و الأنصار، فإذا اجتمعوا على رجل و سمّوه إماماً كان ذلك إماماً و لله فيه رضا.

و هذا التفسير لكلام الإمام عليه السلام مرفوض جدّاً، إذ ليس الإمام بصدد تبين قاعده كلاميه، بل هو بصدد الاحتجاج على خصم عنود لدود بايع الخلفاء السابقين الذين استمدوا شرعيه خلافتهم من بيعه المهاجرين و الأنصار و لكنّه لم يبايع عليّاً و خالفه و نازعه.

فالإمام يحتجّ على هذا الشخص «بأنّ بيعتى بالمدينه لزمتهك و أنت بالشام، لأنّه بايعنى القوم الذين بايعوا أبا بكر و عمر و عثمان على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار و لا للغائب أن يرد».

فهذا النوع من الاحتجاج هو الجدل الذى دعانا إليه الذكر الحكيم و قال:

«ادْعِ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ

ص: ٦٣٥

فالاستدلال بالبرهان هو الدعوه بالحكمه، كما أنّ الدعوه بالنصائح هي الدعوه بالموعظه الحسنه، والاستدلال على الخصم بعقائده و أفكاره و أعماله هو الجدل بالتي هي أحسن.

فالإمام ورد من الطريق الثالث فاحتج على الخصم بما هو موضع قبوله، فلذلك بدأ رسائله بقوله:

«فإنّ بيعتي بالمدينه لزمتهك و أنت بالشام لأنه بايعنى القوم» (١).

و ختمها بقوله: «و لعمرى يا معاويه لئن نظرت بعقلك دون هواك لتجدنى أبرا الناس من دم عثمان، و لتعلمنّ أنّى كنت فى عزله عنه، إلّا أن تتجنّى فتجنّ ما بدا لك و السلام». (٢)

و الرساله طويله لخصها الرضى، لأنه يقتصر على الموضوع البليغ من كلامه و من قرأ كتاب الإمام إلى خصمه بتمامه لوقف على أنّ الإمام اتخذ موقف المجادل الذى يحتج على خصمه بمقبولاته و أفكاره، و لا يعدّ مثل ذلك دليلاً على أنه من مسلماته و مقبولاته.

و ها نحن نذكر ما تركه الرضى من الرساله ليكون دليلاً على صدق ما بيناه قال الإمام فى ذيل كلامه السابق:

«و إنّ طلحه و الزبير بايعانى ثم نقضا بيعتى، و كان نقضهما كرههما،

ص: ٦٣٦

١- ٢) . إنّ قوله: «فإنّ بيعتى بالمدينه» و ان لم يكن موجوداً فى نسخه «نهج البلاغه» [١] لكنه جاء فى سائر المصادر. لاحظ كتاب صفين: ٢٩ [٢] لنصر بن مزاحم.

٢- ٣) . نهج البلاغه: [٣] قسم الرسائل: ٦.

فجاهدتهما على ذلك حتى نجا الحق و ظهر أمر الله و هم كارهون. فادخل فيما دخل فيه المسلمون؛ فإن أحب الأمور إليّ فيك العافية، إلا أن تتعرض للبلاء. فإن تعرضت له قاتلتك و استعنت الله عليك. و قد أكثرت في قتله عثمان فادخل فيما دخل فيه المسلمون، ثم حاكم القوم إليّ أحملك و إيّاهم على كتاب الله. فأما تلك التي تريدها فخُذعه الصبي عن اللبن. و لعمري لئن نظرت بعقلك دون هواك لتجدني أبرأ قريش من دم عثمان. و اعلم أنّك من الطلقاء (1) الذين لا تحلّ لهم الخلافة، و لا تعرض فيهم الشورى. و قد أرسلت إليك و إلى من قبلك جرير بن عبد الله، و هو من أهل الإيمان و الهجرة. فبايع و لا قوه إلا بالله».

ص: ٦٣٧

١- ١). الطلقاء: جمع طليق، و هو الأسير الذي أطلق عنه إسهاره و خلّى سبيله. و يراد بهم: الذين خلّى عنهم رسول الله يوم فتح مكة و أطلقهم و لم يسترقهم.

إشاره

وصف الخليفه بأعلى الصفات

يقول الشيخ:

و فى النهج عن على عليه السلام: «لله بلاء فلان لقد قوم الأود، و داوى العمد، و أقام السنه، و خلف البدعه، و ذهب نقى الثوب، قليل العيب، أصاب خيرها و اتقى شرها، أدى لله طاعته و اتقاه بحقه، رحل و تركهم فى طرق متشعبه، لا يهتدى إليها الضال، و لا يستيقن المهتدى» (١).

ثم قال: لقد وصف الإمام عمر بن الخطاب من الصفات بأعلى مراتبها و ناهيك بها (٢).

تنبيه:

قبل مناقشه كلام الشيخ نذكر بعض التصرفات التى جاءت فى نقل الكلام، و هى أمور:

١- بلاء فلان، و فى النهج «بلاد فلان».

٢- «خلف البدعه» و فى النهج «خلف الفتنه».

ص: ٤٣٨

١- ١). نهج البلاغه، الخطبه ٢٢٣، [١] شرح محمد عبده.

٢- ٢). تأملات فى نهج البلاغه: ١٨.

٣- «اتقى شرها» و فى النهج «سبق شرّها».

٤- «لا يهتدى إليها الضال» و فى النهج «لا يهتدى فيها الضال».

و لعل النسخه المتوفره عند الشيخ كانت على غرار ما كتب. و لكن الأولى و الأصح لا يخفى على من له إلمام بالكلام الفصيح.

تفسير مفردات الخطبه:

١- يقال: لله بلاد فلان: يراد البلاد التى أنشأته و انبنته، و ربّما يقال: «لله در فلان» و يراد: لله الشدى الذى أرضعه. و لو كانت النسخه لله بلاء فلان فهى بمعنى لله ما صنع.

٢- «الأود»: العوج.

٣- «العمد»: انفضاخ سنام البعير. و المراد فى المقام «العله».

٤- أصاب خيرها: خير الولايه.

٥- سبق شرّها: مات قبل استفحاله.

٦- و أتقاه بحقه: أى بادر حقه و القيام به (١).

المناقشه:

اختلف شراح نهج البلاغه فى المكنى عنه بهذا الكلام و لهم فيه آراء:

١- ذهب قطب الدين الراوندى إلى أنه عليه السلام مدح به بعض أصحابه بحسن السيره. و أنّ الفتنه هى التى وقعت بعد رسول الله من الاختيار و الإثره.

٢- و ذهب ابن أبى الحديد إلى أنّ المكنى عنه هو عمر بن الخطاب قال: و قد

ص: ٦٣٩

وُجِدَتْ النسخة التي بخط الرضى أبى الحسن جامع نهج البلاغه و تحت «فلان» «عمر» حدثنى بذلك فخار بن معد الموسوى.

٣- يظهر من الطبرى أنه ليس من كلام الإمام، بل هو من كلام «ابنه أبى حثمه». و أنّ الإمام صدّقها فى كلمتين «ذهب بخيرها، نجا من شرها» أى ذهب بخير الولايه و نجا من شرها الّذى ابتلى به عثمان. روى عن صالح بن كيسان عن المغيره بن شعبه قال: لما مات عمر-رضى الله عنه- بكّته ابنه أبى حثمه فقالت: وا عمراه، أقام الأود، و أبرأ العمد، أمات الفتن، و أحيا السنن، خرج نقي الثوب، بريئاً من العيب.

قال: و قال المغيره بن شعبه لَمّا دفن عمر أتيت عليه السلام و أنا أحبُّ ان أسمع منه فى عمر-رضى الله عنه- شيئاً، فخرج ينفذ رأسه و لحيته و قد اغتسل و هو ملتحف بثوب لا يشك أنّ الأمر سيعود إليه، فقال: يرحم الله ابن الخطاب لقد صدّق ابنه أبى حثمه: لقد ذهب بخيرها و نجا من شرها. أما و الله ما قالت و لكن قوّلت (١).

و الظاهر طرؤ النقص على عبارته الطبرى، إذ كيف ارتجل الإمام بكلامه و قال: رحم الله ابن الخطاب من دون أن يتكلم المغيره بن شعبه بكلام حول عمر، و هذه قرينه على أنّ المغيره عند ما واجه عليه أخبره بما سمعه من ابنه أبى حثمه، فحلف الإمام بأنّها ما قالت و لكن قوّلت.

و يريد أنّ الكلام لم يكن من إنشائها، بل من إنشاء شخص آخر، و قد علّمه إياها لكى تندب به الخليفه. و لعلّه عليه السلام يشير بذلك إلى التواطؤ الذى كان بينها و بين المغيره، و سيوافيك أنّها كانت نادبه.

ص: ٦٤٠

و لقد كان للخليفة يد بيضاء على المغيره بدرء الحد عنه لَمَا اتَّهَم بالزنا فى عصر الخليفه و هو أمير على الكوفه، فقد شهد عليه بالزنا: أبو بكره و نافع و شبل بن معبد، و قالوا بأنَّهم رأوه يولجه و يخرجه، فلَمَّا قدم الرابع (زياد بن أبيه) للشهاده، حاول الخليفه أن يدرا عنه الحد بالشبهه، فخاطبه بقوله: إنَّى لأرى رجلاً لم يخز الله على لسانه رجلاً من المهاجرين... (١).

و لقد جازاه المغيره بما قام به بعد وفاته.

و قال ابن شَبَّه (٢): بلغنا أنّ عبد الله بن مالك بن عيينه الأزدي حليف بنى المطلب، قال: لَمَّا انصرفنا مع عليّ -رضى الله عنه- من جنازه عمر -رضى الله عنه- دخل فاعتسل، ثم خرج إلينا فصمت ساعه، ثم قال: «الله بلاء نادبه عمر قالت: وا عمراه أقام الأود، وا عمراه، ذهب نقي الثوب، قليل العيب، وا عمراه أقام السنّه و خلّف الفتنه. ثم قال: و الله ما درت هذا و لكنها قَوْلته، و صدقت و الله أصاب عمر خيرها و خلّف شرها.... (٣)

بالله عليك يا صاحب الفضيله، هل يصح الاستدلال بكلام لم يُعرف قائله، و هل هو من نسج المغيره أو من نسج غيره؟! و قد ألقى إلى النادبه توخيّاً لمصالح معينه، و خلافاً لنهى عمر عن ندب الموتى.

و من المحتمل جداً أن يكون تكرار الإمام لكلام النادبه من باب إظهار التعجب منه، إذ سيره الخليفه لم تكن تنسجم و مضامين ذلك الكلام.

ص: ٦٤١

١- ١). سير أعلام النبلاء: ٢٨/٣ رقم الترجمة ٧؛ الأغاني: ١٤/١٤٦؛ [١] تاريخ الطبرى: ٢٠٧/٤؛ [٢] الكامل: ٢٢٨/٢. [٣]

٢- ٢). أبو زيد عمر بن شَبَّه النميرى البصرى: (١٧٣-٢٦٢ هـ).

٣- ٣). تاريخ المدينه المنوره: ٣/٩٤١-٩٤٢، تحقيق فهم محمد شلتوت.

و فى نهايه المطاف نقول: إن حياه الخليفه كانت مزيجاً من الإيجابيات و السلبيات، و من أبرز صفاته أنه لم يكن مستأثراً بيت المال، و لا مُسلطاً بنى عدى على رقاب الناس، و لا مترفعاً على المهاجرين و الأنصار، إلى غير ذلك من الصفات البارزه التى تعد من سمات خلافته؛ مقابل خلافه عثمان الذى استأثر بيت المال، و حمل بنى أبى معيط على رقاب الناس، و سلم الأمور بيد مروان بن الحكم اللعين بن اللعين على لسان رسول الله (1)، إلى غير ذلك من الأمور التى أثارَت غضب المهاجرين و الأنصار و من تبعهم من سائر البلاد، فقتل فى عقر داره بمرأى و مسمع منهم.

فلو صحَّ صدور هذا الكلام من الإمام و أغمضنا النظر عمّا حوله من الشكوك و الإبهامات، فقد صدر منه لغايه الإعجاز إلى الحكم الذى سوف يُبتلى به المسلمون و لذلك وصفه بقوله «و خَلَفَ الفتنه» و هى التى رافقت خلافه عثمان، فقد كان مشغولاً بحب بنى أبيه، آل أميه و تفضيلهم على الناس، و قد تنسَّب ذلك فى قلبه و كان معروفاً به من أوّل يومه، و لذلك قال عمر بن الخطاب لابن عباس: لو وليها عثمان لحمل آل أبى معيط على الناس، و لو فعلها لقتلوه. (2)

و بكلمه قصيره: إن المدح و التنزيه نسيان، و ليسا بمطلقين، يعلم ذلك من التدبّر فى كلامه عليه السلام.

ص: ٦٤٢

١- ١). المستدرک للحاکم: ٤٨١/٤.

٢- ٢). انساب البلاذرى: ١٦/٥ و [١] قد رويت كلمه الخليفه بصوره مختلفه لاحظ الغدير: ٢٨٩/٨.

إشارة

مدح عثمان على لسان الإمام

يقول الشيخ:

جاء في «نهج البلاغه» على لسان عليّ بخصوص عثمان رضى الله عنهما:

«و الله ما أدري ما أقول لك؟ ما أعرف شيئاً تَجْهَلُهُ، ولا أدلّمك على أمر لا تعرفه، إنك لتعلم ما نعلم، ما سبقناك إلى شيء فَنُخْبِرُكَ عنه، ولا خلونا بشيء فنبلّغك، وقد رأيت كما رأينا وسمعت كما سمعنا و صحبت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما صحبتنا، و ما ابن أبي قحافه و لا ابن الخطاب بأولى بعمل الحق منك، و أنت أقرب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و شيجه رحم منهما و قد نلت من صهره ما لم ينال».

فانظر هذا المدح و الثناء على عثمان من علي رضى الله عنهما و انظر إلى قوله: «و ما ابن أبي قحافه و لا ابن الخطاب، بأولى بعمل الحق منك» فهذه شهادة على أنّ أبا بكر و عمر رضى الله عنهم كانا على الحق و عملا به و ليسا بأولى من عثمان - رضى الله عنه - في ذلك، فهو لعمل الحق أهل. (١)

المناقشه:

إنّ فضيله الشيخ ذكر كلام الإمام مبتوراً و قد حذف صدره، كما حذف

ص: ٦٤٣

١- (١). تأملات في كتاب نهج البلاغه: ٢٠. [١]

ذيله، مع أنّ صدر كلامه و ذيله يشهدان بوضوح أنّ الإمام بصدد بذل النصح للخليفة بُغية معالجه المشاكل التي حاقت بالخلافه قبل ان تستفحل الفتنة التي أودت بحياته، و ما وصفه بكونه «أقرب إلى رسول الله و شيعته رحم منهما و قد نال من صهره ما لم ينال» إلا لأجل تشجيعه على إخماد نار الفتنة، و تنشيط عزمه، على إقامة السنّه و إمامته البدعه التي غطت حياه الخلافه في عصره.

و لأجل إيقاف القارئ على مقاصد الإمام في كلامه هذا نأتى بنصّ كلامه مشفوعاً بمقدمه الرضى:

و من كلام له عليه السلام لعثمان بن عفان. قالوا:

لما اجتمع الناس إلى أمير المؤمنين عليه السلام، و شكوا إليه ما نقموه على عثمان، و سألوه مخاطبته عنهم و استعتابه لهم، فدخل عليه السلام على عثمان، فقال:

«إِنَّ النَّاسَ وَرَائِي وَ قَدْ اسْتَسْفَرُونِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُمْ؛ وَ وَاللَّهِ مَا أَدْرِي مَا أَقُولُ لِمَكَ! مَا أَعْرِفُ شَيْئاً تَجْهَلُهُ، وَ لَا أَدُلُّكَ عَلَى أَمْرٍ لَا تَعْرِفُهُ!»

إِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نَعْلَمُ؛ مَا سَبَقْنَاكَ إِلَى شَيْءٍ فَخَبَرَكَ عَنْهُ، وَ لَا خَلَوْنَا بِشَيْءٍ فَتَبَلَّغَكَهُ؛ وَ قَدْ رَأَيْتَ كَمَا رَأَيْنَا، وَ سَمِعْتَ كَمَا سَمِعْنَا، وَ صَحِبْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلِمَ كَمَا صَحَبْنَا. وَ مَا ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ وَ لَا ابْنُ الْخَطَّابِ بِأَوْلَى بِعَمَلِ الْحَقِّ مِنْكَ، وَ أَنْتَ أَقْرَبُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلِمَ وَ شَيْجَةَ رَحِمَ مِنْهُمَا، وَ قَدْ نَلْتَ مِنْ صِهْرِهِ مَا لَمْ يَنَالَا؛ فَاللَّهُ اللَّهُ فِي نَفْسِكَ، فَانْكَبْ وَ اللَّهُ مَا تُبْصِرُ مِنْ عَمِي، وَ لَا تُعْلَمُ مِنْ جَهْلٍ؛ وَ إِنَّ الطَّرِيقَ لَوَاضِحُهُ، وَ إِنَّ أَعْلَامَ الدِّينِ لِقَائِمُهُ.

فَاعْلَمْ أَنَّ أَفْضَلَ عِبَادِ اللَّهِ عِنْدَ اللَّهِ إِمَامٌ عَادِلٌ؛ هُدًى وَ هَدًى، فَأَقَامَ سُنَّتَهُ مَعْلُومَةً، وَ أَمَاتَ بَدْعَهُ مَجْهُولَةً؛ وَ إِنَّ السُّنَنَ لَنِيرَةٌ لَهَا أَعْلَامٌ، وَ إِنَّ الْبَدْعَ لظَاهِرَةٌ لَهَا أَعْلَامٌ؛ وَ إِنَّ شَرَّ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ إِمَامٌ جَائِزٌ ضَلَّ وَ ضَلَّ بِهِ؛ فَأَمَاتَ سَنَّهُ مَأْخُودَةً، وَ أَحْيَا

بدعته متروكة! وإننى سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: يؤتى يوم القيامة بالإمام الجائر، وليس معه نصيرٌ ولا عاذرٌ، فيلقى فى نار جهنم، فيدور فيها كما تدور الرّيحى؛ ثمّ يرتبط فى قعرها.

وإننى أشدك الله أن لا تكون إمام هذه الأمة المقتول! فإنه كان يقال: يقتل فى هذه الأمة إمامٌ يفتح عليها القتل و القتال إلى يوم القيامة، ويلبس أموراً عليها، ويبثُّ الفتن فيها، فلا يبصرون الحقَّ من الباطل؛ يموجون فيها موجاً، و يمرجون فيها مرجاً. فلا تكوننَّ لمروان سيّفه يسوقك حيث شاء بعد جلال السنن، و تقضى العمر».

فقال له عثمان-رضى الله عنه:-

كلم الناس فى أن يؤجلونى، حتى أخرج إليهم من مظالمهم.

فقال عليه السلام:

«ما كان بالمدينة فلا أجل فيه؛ و ما غاب فأجله ووصولُ أمرِك إليه». (1)

أقول: إن من أمعن فى خطبه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام و أحاط بالظروف الحرجه التى صدرت فيها، يقف على أن الإمام عليه السلام ليس بصدد مدح الخليفة و تنزيهه عمّا نقم عليه الناس، و إنما كان يتوخى تحقيق هدفين:

الأول: إعادته الخلافة الإسلامية إلى مسارها الصحيح بعد أن زاغت عنه بممارسه الجهاز الحاكم

للأعمال المنافية لأهدافها الكبرى، كالاستئثار بأموال المسلمين، و تعيين أغلمه بنى أميه و شبابها المترف فى الولايات و الأعمال، و توطيد السبل لطغيانهم و استطالهم على الناس، و غير ذلك من الأمور التى فتحت باب الفتن و الجور على مصراعيه.

ص: ٦٤٥

(١- ١). نهج البلاغه، الخطبه ١٥٩؛ [١] شرح النهج: ٢٦١/٩-٢٦٢. [٢]

فكان في تيه الإمام بكلامه هذا أن يقوم الخليفة بتغيير الوضع السائد، بعزل ولاء الجور وإعطاء أزمه الأمور إلى الصالحين من الأمة، و تقسيم بيت المال على المسلمين بالعدل و الإنصاف.

الثاني: إنقاذ الخليفة من القتل بيد الثائرين من المهاجرين و الأنصار و من تبعهم من سائر الأمصار الإسلامية، و لم يكن من مصلحه الإسلام قتل الخليفة، و لذلك كان الإمام عليه السلام يخاطب عثمان بقوله: «و إني أنشدك الله أن لا تكون إمام هذه الأمة المقتول».

هذان هما الهدفان اللذان كان الإمام عليه السلام يتوخاهما، و يدل على ما ذكرنا، الأمور التاليه:

١- أن الإمام عليه السلام كان يندد بأعمال عثمان و ينقم عليه في غير موقف من موافقه، فيقول عند بيان الدافع الحقيقي وراء قتل عثمان:

«اشْتَأْتُرْ فَأَسَاءَ الْأَثْرَةَ، وَ جَزِعْتُمْ فَأَسَأْتُمْ الْجَزَعَ، وَ لِلَّهِ حُكْمٌ وَاقِعٌ فِي الْمُسْتَأْتُرِ وَ الْجَزَاعِ».

٢- لما سير عثمان أبا ذر ذلك الصحابي العظيم لتنديده بأعمال عثمان و ولاته، خرج على يشايعه، و قال له:

«يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنَّكَ غَضِبْتَ لِلَّهِ فَارْجُ مِنَ غَضَبِهِ لَهْ. إِنَّ الْقَوْمَ خَافُوكَ عَلَى دُنْيَاهُمْ، وَ خِفْتَهُمْ عَلَى دِينِكَ، فَاتُّرِكَ فِي أَيْدِيهِمْ مَا خَافُوكَ عَلَيْهِ وَ اهْرَبْتَ بِمَا خِفْتَهُمْ عَلَيْهِ، فَمَا أَحْوَجَهُمْ إِلَى مَا مَنَعْتَهُمْ وَ مَا أَغْنَاكَ عَمَّا مَنَعُوكَ».

فمع هذه العبارات الواضحه، كيف ينتظر من الإمام بعد ذلك أن ينزّه

ص: ٦٤٦

١- ١). نهج البلاغه: الخطبه ٢٩، [١] شرح محمد عبده.

٢- ٢). نهج البلاغه: الخطبه ١٢٦، [٢] شرح محمد عبده.

الخليفه عمّا نُقم عليه، و يبالغ فى إطرائه و الثناء عليه، و كأنّه لم يجترح آثاماً، و لم يُحدث أحداثاً، أو يُبدع بدعاً؟!

٣- روى الطبرى عن الواقدى، أنّ عبد الله بن محمد حدّثه عن أبيه، قال: لما كانت سنة ٣٤ هـ، كتب أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم بعضهم إلى بعض أن أقدموا، فإن كنتم تريدون الجهاد فعندنا الجهاد و كثر الناس على عثمان و نالوا منه أقبح ما نيل من أحد، و أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يرون و يسمعون ليس فيهم أحد ينهى و لا يذب إلّا نفيّر: زيد بن ثابت و أبو أسيد الساعدى و كعب بن مالك و حسان بن ثابت، فاجتمع الناس و كلّموا على بن أبى طالب، فدخل على عثمان، فقال: «الناس ورائى و قد كلّمونى فيك، و الله ما أدرى ما أقول لك، و ما أعرف شيئاً تجهله، و لا- أدلك على أمر لا تعرفه، إنك لتعلم ما نعلم، ما سبقناك إلى شىء فنخبرك عنه، و لا خلونا بشىء فنبلّغك، و ما خُصّصنا بأمر دونك...» (١).

إنّ الإمام عليه السلام باعتباره سفير الناس إلى الخليفة لأطلاعه على تدمّرهم منه و نقتهم عليه، كان يتوخّى أفضل السبل لإنجاز مهمّته المتمثّله فى نصح الخليفة و إرشاده، و تليين موقفه المتصلّب الرافض لاستعتابهم و تلييه مطالبهم، و لهذا بدأ عليه السلام كلامه بهذا الأسلوب الرقيق الذى يحرك فى النفس نوازع الخير من خلال التذكير بذلك العهد الذى أظلتهم فيه رحمه الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و عدله و استقامته و خلقه المعطار.

ثمّ أعقبه بكلام يحمل فى طياته تحذيراً شديداً من مغبّه التمادى فى سلوك طريق الضلال و الإضلال و فى إمامه السنّه و إحياء البدعه.

و قد نجح الإمام عليه السلام بهذا الاسلوب-الذى يجمع بين الترغيب و التحذير-

ص: ٦٤٧

١- (١). تاريخ الطبرى: ٣/٣٧٥، [١] حوادث سنة ٣٤ هـ.

فى تحقيق أهدافه الساميه فى كبح روح العناد لدى الخليفه، و دفعه إلى استعتاب الثائرين، و آيه ذلك النجاح تأثر الخليفه بكلامه و إقباله عليه، الأمر الذى حداه إلى مخاطبه الإمام بقوله: كَلَّمَ النَّاسَ فِي أَنْ يُؤَجِّلُونِي حَتَّى أَخْرَجَ إِلَيْهِمْ مِنْ مِظَالِمِهِمْ.

و على ضوء ما تقدّم، يُعلم مغزى كلام الإمام عليه السلام و أنه ليس بصدّد الحديث عن وفور علم عثمان، و إنّما بصدّد لفت نظره و تذكيره بمصاحبه للرسول الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم، من أجل حثّه على مراعاة العدل و مجانبه الظلم و الجور و الرفق بالرعيه و إنصافهم و غير ذلك من الأمور العامه الّتى ينبغى أن يكون قد وعها من حديث رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و سيرته العظيمة. و عليه فإن ما استنتجه فضيله الشيخ من أنّ كل ما يعلمه الإمام يعلمه عثمان، ليس فى محلّه، و بعيد عن الصواب، لغفلته أو تغافله عن ملاحظه الظرف الّذى صدر فيه كلام الإمام عليه السلام.

و نحن إذا غضضنا الطرف عن مسأله اختصاص الإمام برسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و ملازمته له من لدن أن كان وليداً إلى آخر لحظات حياته صلى الله عليه و آله و سلم و انتهاله من نمير علمه و بحر عطائه، و لم نأخذ بعين الاعتبار أيضاً مسأله الاختلاف الطبيعى بين الأشخاص فى المواهب و القابليات و الملكات، و رجعنا إلى التاريخ، فإننا لم نجد فيه من يدعى المساواه بين علم عثمان و علم أبى بكر و عمر فضلاً عن المساواه بينه و بين علم على الّذى شاع فيه القول: إنّه أفصح الناس بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و أكثرهم علماً و زهداً و تنمراً فى ذات الله تعالى.

قيل لعطاء بن أبى رباح: أ كان فى أصحاب محمد صلى الله عليه و آله و سلم أعلم من على؟ قال: لا و الله لا أعلم. (١)

و قالت عائشه: على أعلم الناس بالسنة. (٢)

ص: ٦٤٨

[١-١]. أسد الغابه: ٢٢/٤. [١]

[٢-٢]. مختصر تاريخ دمشق: ٢٥/١٨.

و قال سعيد بن المسيب: كان عمر يتعوذ من معضله ليس لها أبو حسن. (١)

أمّا قوله عليه السلام: «و ما ابن أبي قحافه و لا ابن الخطاب أولى بعمل منك، و أنت أقرب إلى رسول الله وشيجه»، فيمكن بيانه على النحو التالي:

لا يشك أحدٌ في أنّ سيره أبي بكر و عمر في خطوطها العامه كانت أفضل من سيره عثمان، و لهذا أراد الإمام بهذا القول أن يحثّه على انتهاج سيرتهما، و أن ينأى بنفسه عن استئثار بنى أبيه و أقاربه بالأموال و الولايات و المناصب، و أن يعدل في الرعيه، و يرفع عنها مظالمها، و هذا لا يعنى أنّه عليه السلام كان راضياً عن سيره الشيخين في تفاصيلها، لأنّ هذا المعنى خارج عن موضوع الكلام.

و ممّا يؤكد ما نذهب إليه، هو أن الخلافه كانت من على طرف الثمام (٢)، و لكنّه عليه السلام رغب عنها بعد أن اشترط عليه عبد الرحمن بن عوف الاقتداء بسيره الشيخين!!

فلو كانت سيرتهما مستضيئه بالكتاب و السنّه في كلّ تفاصيلها، لما كان هناك مساع لرفضه عليه السلام لهذا الشرط.

ص: ٦٤٩

١- ١). أسد الغابه: ٢٢/٤-٢٣؛ [١] تهذيب الكمال: ٤٨٥/٢٠.

٢- ٢). جمع الثمامه، نبت، سهل التناول مثل يضرب لكل أمر يسهل تناوله.

مدح الإمام و ثناؤه على أصحاب النبي -صلى الله عليه و آله و سلم-

يقول الشيخ:

ورد في «نهج البلاغة» خطبه على عليه السلام و التي تدور حول مدح و ثناء على أصحاب النبي صلى الله عليه و آله و سلم و نعرض هنا جزءاً منها:

«لقد رأيت أصحاب محمد صلى الله عليه و آله و سلم فما أرى أحداً منكم يشبههم، لقد كانوا يصبحون شعثاً غبراً، و قد باتوا سجيلاً و قياماً، يراوحون بين جباههم و خدودهم، و يقفون على مثل الجمر من ذكر معادهم، كأن بين أعينهم ركب المعزى من طول سجودهم، إذا ذكر الله هملت أعينهم حتى تثلّ جيوبهم، و مادوا كما يמיד الشجر يوم الريح العاصف، خوفاً من العقاب و رجاءً للثواب» (١).

و قال أيضاً مادحاً أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: أين القوم الذين دُعوا إلى الإسلام فقبلوه، و قرءوا القرآن فأحكموه، و هيجوا إلى القتال فَوَلَّهوا و لَهَ اللقاح إلى أولادها، و سلبوا السيوف أغمادها، و أخذوا بأطراف الأرض زحفاً زحفاً، و صفاءً صفاءً، بعضٌ هلك، و بعضٌ نجا، لا يُيسِّرون بالأحياء، و لا يُعزِّون بالموتى، مَرَّةُ العيون من البكاء، خُمصُ البطون من الصيام، ذُبُلُ الشفاه من الدعاء، صُفْرُ الألوان من السَّهَر، على و جوههم غبره الخاشعين، أولئك إخواني الذاهبون، فحقَّ

ص: ٦٥٠

١- ١). نهج البلاغة: الخطبة ٩٣، [١] شرح محمد عبده؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٧/٧. [٢]

لنا أن نظماً إليهم، و نَعَضَّ الأيدي على فراقهم» (١).

و قد نقل الشيخ الخطبتين، و فيهما بعض التصحيف، و تمَّ تصحيحهما على الأصل.

المناقشه:

اشاره

أولاً: إنّ الإمام عليه السلام ليس بصدّد الثناء على عامّه أصحاب الرسول صلى الله عليه وآله و سلم حتّى يستدلّ بكلامه على عداله الجميع، إذ أين هذه السمات الوارده فى الخطبتين من الأعراب و الطلقاء و المرتدّين؟! و أنّما يشنى على صنف خاص منهم، و هم الذين آمنوا و جاهدوا إبان ضعف الإسلام و خموله و كانوا أرباب زهد و عباده و جهاد فى سبيل الله، نظراء:

- مصعب بن عمير القرشى، من بنى عبد الدار.

- سعد بن معاذ الأنصارى من الأوس.

- جعفر بن أبى طالب.

- عبد الله بن رواحه الأنصارى، من الخزرج

- عمّار بن ياسر.

- أبو ذر الغفارى.

- المقداد الكندى.

- سلمان الفارسى.

- حَبّاب بن الأرتّ و نظرائهم مضافاً إلى جماعه من أصحاب الصُّفّه و فقراء المسلمين أرباب

ص: ٦٥١

(١- ١). نهج البلاغه: الخطبه ١١٧، [١] شرح محمد عبده؛ شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد: ٢٩١/٧. و [٢] لاحظ تأملات فى كتاب نهج البلاغه: ٢١. و [٣] قد نقل الكاتب الخطبتين، و فيهما بعض التصحيف، و تمَّ تصحيحهما على الأصل.

العباده الذين قد جمعوا بين الزهد و الشجاعه.

فإطراء هؤلاء و هذه سماتهم و صفاتهم لا- يكون دليلاً- على إخلاص صحابه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قاطبه، و سيوافيك أنّ الإطراء على جميع الصحابه لا يعدّ دليلاً على إطراء كلّ واحد واحد منهم.

و ثانياً: نحن نشاطر فضيله الشيخ فى أنّه لا يجوز سب المؤمن فضلاً عن سب أصحاب النبي صلى الله عليه و آله و سلم، الذين رأوا نور الوحي و استضاءوا به خصوصاً من شهد بدرًا و أحداً و الأ-حزاب و اتّبعوا النبي صلى الله عليه و آله و سلم طيله حياته و أحسنوا الصحبه معه.

و للأئمه المعصومين كلمات أخرى غير ما ذكره فضيله الشيخ حول الصحابه، من قوله فى كتب الشيعة، و هذا هو الإمام زين العابدين يقول فى دعائه: «اللّهم و أصحاب محمد صلى الله عليه و آله و سلم خاصه الذين أحسنوا الصحبه و الذين أبلوا البلاء الحسن فى نصره، و كانوا و أسرعو إلى وفادته، و سابقوا إلى دعوته...» (١).

و مع الإيمان بهذا كله، فلنا وقفات مع فضيله الشيخ:

الأولى: حب الصحابه كرامه للمحب

لا- أظن أنّ أحداً يؤمن بالله و رسوله و يحب الله و رسوله يبغض الصحابه و يسبّهم، لأنّهم صحابه نبيهم، لأنّ الإيمان بالرسول و الحب له لا يجتمع مع بغض من أعانه و فدّاه بنفسه و نفيسه قبل الهجره و بعدها، من غير فرق بين من آمن بمكه و عُذّب و قتل أو مات، و بين من هاجر إلى المدينه و شارك النبي صلى الله عليه و آله و سلم فى غزواته و شايعه فى ساعه العسر كالبدرين و الأحدثين و غيرهم من الصحابه الذين حفل القرآن الكريم و التاريخ بذكرهم و ذكر تضحياتهم، و هذا شىء لا يختلف فيه اثنان

ص: ٦٥٢

[١- ١]. الصحيفه السجديه: الدعاء الرابع. [١]

من المسلمين، فرمى الشيعة بسب الصحابه فريه ليس فيه مريه، خصوصاً أنّ قسماً من صحابه النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانوا رؤاد التشيع و أتباع على عليه السلام قبل رحيل الرسول و بعده، و لآزموه إلى أن وافاهم الأجل، و قد تكفل التاريخ بذكر أسمائهم، و عقدنا البحث في سيرهم في كتاب مفرد.

و هذه التهمه أشاعها أعداء أهل البيت عليهم السلام لا سيما الأمويين ثم العباسيين و من تبعهم، و ما ذلك إلا لأن الشيعة منذ ظهورهم لم يوالوا السلطات الزمنيه قط، بل قاموا بوجهها، و لذلك رمتهم السلطات الظالمه بهذه التهمه، و هم منها براء كبراءه يوسف مما اتهم به.

و يشهد على ذلك كلمات الإمام في «نهج البلاغه»، و دعاء الإمام زين العابدين عليه السلام في صحيفته السجديه كما مرت الإشاره إلى ذلك.

الثانيه: إن النقد الموضوعى لأعمال الصحابه على ضوء الكتاب و السنه لا يعنى سبهم،

فإن سباب المسلم فسوق، كما أنّ دراسه حياه الصحابي وفق المعايير العلميه و التي قد تنتهي بنتيجه قاسيه في حق الصحابي لا تعد سباً. و ها نحن نذكر أسماء عدد قليل من الصحابه الذين رأوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم و عاشوا معه و صحبوه و مع ذلك يندد بهم القرآن الكريم و السنه النبويه و التاريخ الصحيح.

١- الوليد بن عقبه الفاسق

إنّ القرآن الكريم يحث المؤمنين و في مقدّماتهم الصحابه الحضور، على

التحرّز من خبر الفاسق حتّى يتبيّن، فمن هذا الفاسق الذى أمر القرآن بالتحرز منه؟ اقرأ أنت ما نزل حول الآية من شأن النزول و احكم بما هو الحق.

قال سبحانه: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» ١.

اتفق المفسرون على أنّ الآية نزلت فى حقّ الوليد بن عقبه بن أبى معيط و قد سوّد الرجل صحائف حياته بأعمال سيئه سجلها التاريخ، و قد أمّ المصلين فى مسجد الكوفه و هو سكران، إلى غير ذلك من موبات الأعمال التى تعدّ من مسلمات التاريخ.

٢- أبو الغاديه قاتل عمّار

يعرّفه ابن حجر بقوله: أبو الغاديه الجهنى، اسمه: يسار، سكن الشام، و روى أنّه سمع النبى صلى الله عليه و آله و سلم يقول: إنّ دماءكم و أموالكم حرام، و قال الدورى عن ابن معين: أبو الغاديه الجهنى قاتل عمّار، له صحبه.

و العجب أنّ ابن حجر مع ذكره هذا و نقله عن البخارى و مسلم، يقول: إنّّه كان متأولاً، و للمجتهد المخطئ أجر (١).

و يا للعجب يقطر التاريخ ظلماً و دماً باسم الدين و الاجتهاد و إصلاح الأمور!! و كلّما كثر الذنب، ازداد الاجر للمجتهد.

٣- مسلم بن عقبه قاتل أهل المدينه

مسلم بن عقبه الأشجعى من صحابه النبى صلى الله عليه و آله و سلم، ذكره ابن حجر فى

ص: ٦٥٤

(١- ٢). الإصابه: ١٥٠/٣، باب الكنى. [١]

«الإصابة» برقم ٧٩٧٧، وكفى في حقه ما ذكره الطبري في حوادث سنة ٦٤ هـ، يقول: ولما فرغ مسلم بن عقبة من قتال أهل المدينة وإنهاب جنده أموالهم ثلاثاً، شخّص بمن معه من الجند متوجّهاً إلى مكة، فلما وصل إلى قفا المشلل نزل به الموت، وذلك في آخر محرم من سنة ٦٤ هـ (١).

٤- بسر بن أبي أرطأه ذابح ولدى عبيد الله بن العباس

كان من أصحاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، شهد فتح مصر واحتفظ بها، وكان من شيعة معاوية، وكان معاوية وجهه إلى اليمن والحجاز في أول سنة أربعين وأمره أن ينظر من كان في طاعه على فيوقع بهم، ففعل ذلك.

وقد ارتكب جرائم كثيرة ذكرها التاريخ، ولما كانت تمسّ عدالة الصحابة وكرامتهم أعرض ابن حجر عن استعراضها مكتفياً بالقول: وله أخبار شهيره في الفتن لا ينبغي التشاغل بها!!

ومن جرائمه التي لا تستقال ولا تغتفر ذبحه ولدى عبيد الله بن العباس.

قال الطبري: أرسل معاوية بن أبي سفيان بعد تحكيم الحكيمين بسر بن أبي أرطأه فساروا من الشام حتى قدموا المدينة، وعامل على المدينة يومئذ أبو أيوب الأنصاري ففرّ منهم أبو أيوب. ثم صعد بسر على المنبر ونادى: يا أهل المدينة والله لو لا ما عهد إليّ معاوية ما تركت بها محتلاً إلا قتلته - إلى أن قال: - ثم مضى بسر إلى اليمن وكان عليها عبيد الله بن عباس، فلما بلغه مسيره فرّ إلى الكوفة واستخلف عبد الله بن عبد المدان الحارثي على اليمن، فأتاه بسر فقتله وقتل ابنه، ولقي بسر ثقل عبيد الله بن عباس وفيه ابنان له، فذبحهما (٢).

ص: ٦٥٥

١- ١. تاريخ الطبري: ٣٨١/٤، [١] حوادث سنة ٦٤.

٢- ٢. تاريخ الطبري: ١٠٧/٤، [٢] حوادث سنة أربعين؛ سير اعلام النبلاء: ٤٠٩/٣، برقم ٦٥.

٥- معاوية بن أبي سفيان رأس الفئة الباغية

نحن لا- نصف معاوية بالأحاديث الدائمة في حقّه و بينها صحاح و حسان، بل نكتفى بالأمر المتواتر و هو أنّه كان يرأس الفئة الباغية التي قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم في حقّها: ويح عمار تقتلك الفئة الباغية، يدعوهم إلى الجنة و يدعونه إلى النار». (١)

هذه نماذج من الصحابه الذين ألبسهم أهل السنّه ثوب العداله بل العصمه، فلا تراهم يذكرون شيئاً مما يرجع إلى موبقات أعمالهم.

إنّ القرآن الكريم يذكر من بين الصحابه فئات و يصفهم بأنهم:

١- المنافقون المعروفون (٢).

٢- المنافقون المختفون (٣).

٣- مرضى القلوب (٤).

٤- السماعون (٥).

٥- خالطوا العمل الصالح بغيره (٦).

٦- المشرفون على الارتداد (٧).

٧- المؤلّفه قلوبهم (٨).

٨- المولّون أمام الكفّار (٩).

٩- الفاسقون (١٠).

و مع هذا التقسيم و التصنيف كيف يمكن أن نصف عامه الصحابه

ص: ٦٥٦

١- ١). صحيح البخارى، الجهاد: ٣٠/٦ رقم ٢٨١٣. و لاحظ الجمع بين الصحيحين للحميرى: ٢/٤٧ رقم ١٧٩٤.

٢- ٢). المنافقون: ١.

٣- ٣). التوبه: ١٠١.

٤- ٤). الأحزاب: ١٢.

٥-٥) .التوبه:٤٧.

٦-٦) .التوبه:١٠٢.

٧-٧) .الأعراف:١٥٤.

٨-٨) .التوبه:٦٠. [١]

٩-٩) .الأنفال:١٥-١٦.

١٠-١٠) .الحجرات:٦.

بالعدل و التقى؟! و هذا لا- يعنى أن كلهم-نعوذ بالله-كانوا كذلك،بل نقول:إن حكمهم حكم التابعين،فالشيعة لا تفرق بين الصحابي و التابعى،و لا تعدّ وصف أعمالهم بما ثبت فى التاريخ الصحيح سباً لهم،و لا تغضّ النظر عن التاريخ الصحيح.

و أما ما ورد فى القرآن من قوله تعالى: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ» و قوله: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ» .

و قول النبى صلى الله عليه و آله و سلم:إنّ الله اطّلع على أهل بدر-أن كان الخبر صحيحاً-فكلّه مشروط بسلامه العاقبه،و لا يجوز أن يخبر الحكيم فرداً غير معصوم بأنّه لا عقاب عليه فليفعل ما شاء.

و بعبارة أخرى:كلّ ما ورد من الثناء على المهاجرين و الأنصار فى الكتاب العزيز فآتما هو ثناء على مجموعهم لا على كلّ فرد فرد منهم و إن تبين فسقه و بانت زلّته،و كم له فى الذكر الحكيم من نظير:

١-أنّه سبحانه أثنى على بنى إسرائيل فى غير واحد من الآيات و قال: «يا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَ أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» ١.

٢-و قال تعالى: «وَ لَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّةَ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» ٢.

أفيصح لأحد أن يستدلّ بهذه الآيات على تنزيه كلّ فرد من بنى إسرائيل!؟

٣-و قال تعالى فى حق أمّه نبيّنا: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّهٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» ٣.

فألا يه تصف الأمة المرحومه بأنها خير أمة و لكنّها ليست بصالحه للاستدلال على صلاح كلّ مسلم و فلاحه.

و نحن لم نزل نسمع من كلّ من يحاول إثبات عداله كلّ صحابي، الاستدلال بهذه الآيات و لكنّهم غفلوا عن نكات:

الأولى: إنّ الآيات نزلت في حقّ المهاجرين و الأنصار فأين هي من الأعراب و الطلقاء و المرتدّين و المنافقين المندسّين في الصحابه؟!؟

الثانية: أنّها ثناء على مجموعه و لا- يخص كلّ فرد فرد منهم، فإذا أثنى الشاعر على الأمة العربية فأنّما يريد المجموعه من الأمة لا كلّ فرد فرد حتّى أولئك الخونه الذين باعوا الأراضى الإسلاميه بثمان زهيد.

الثالثه: الإمساك عمّا شجر بين الصحابه من الخلاف

ثمّ إنّ كثيراً من المحدثين و المؤرّخين لمّا وقفوا على الموبقات التي ارتكبتها بعض صحابه النبي صلى الله عليه و آله و سلم بعد رحيله، أسسوا هنا أصلاً مفاده ضروره الإمساك عمّا شجر بين الصحابه من الخلاف، و ربّما يقولون تلكك دماء طهر الله منها أيدينا فلا نلوّث بها ألسنتنا!!! و القول منسوب إلى عمر بن عبد العزيز و ربّما ينسب إلى الإمام أحمد بن حنبل.

و أنت خبير بأنّها تغطيه و تعميّه على الحقائق الثابته. لما ذا أوجبوا الإمساك عمّا شجر بينهم من الخلاف، و هم بين ظالم و مظلوم، و هذه الشريعة الغزّاء تدعونا إلى أن نكون للظالم خصماً، و للمظلوم عوناً.

على أنّ الكلام المنسوب لعمر بن عبد العزيز أو أحمد بن حنبل يوهم بأنّ تلكك الدماء كلّها قد سفكت بغير حق، فكأنّ القاتلين و المقتولين في الحروب

الثلاثة: الجمل و صفيين و النهروان كلهم طغاه و بغاه، يجب أن لا نلوّث ألسنتنا بدمائهم.

هذا غيض من فيض ممّا يمكن أن يقال فى الصحابه، و لو أردنا ان نفصّل البحث فيهم و نسرّد أسماء من ظهر منهم الظلم و الفسق - كالحكم بن أبى العاص، و ابنه مروان بن الحكم، و وحشى بن حرب قاتل حمزه، و عبد الله بن وهب الراسبى من رءوس الخوارج و أمثالهم - لاحتجنا إلى كتاب مفرد، و عند ذاك أذعنت أنّ الحقّ مع الشيعة حيث تنظر إلى الصحابه و التابعين بنظره واحده، و تكيّلهما بكيل واحد و لا ترى دراسه أحوال الصحابه بالمعايير الصحيحه، سبّاً لهم، و ذلك اقتداءً بالكتاب العزيز أولاً، و السنّه النبويه ثانياً، و السلف الصالح ثالثاً، فإنّ الجميع يحفل بذكر الفضائل و المناقب، كما يحفل بذكر مساوئ الأعمال و قبائح الأفعال.

ص: ٦٥٩

إشاره

إِنَّ عَلِيًّا لَمْ يَكْفُرْ أَحَدًا مِّمَّن قَاتَلَهُ

يقول الشيخ:

إِنَّ عَلِيًّا لَمْ يَكْفُرْ أَحَدًا مِّمَّن قَاتَلَهُ حَتَّى وَ لَا الْخَوَارِجَ، وَ لَا سَبَّ ذَرِيَّةِ أَحَدٍ مِنْهُمْ، وَ لَا غَنَمَ مَالِهِ، وَ لَا حَكَمَ فِي أَحَدٍ مِّمَّن قَاتَلَهُ بِحَكْمِ الْمُرْتَدِّينَ كَمَا حَكَمَ أَبُو بَكْرٍ وَ سَائِرُ الصَّحَابَةِ فِي بَنِي حَنِيفَةَ وَ أَمْثَالِهِمْ مِنَ الْمُرْتَدِّينَ، بَلْ كَانَ يَتَرْضَى عَنْ طَلْحَةَ وَ الزَّيْبِرِ وَ غَيْرِهِمَا مِّمَّن قَاتَلَهُمْ، وَ يَحْكُمُ فِيهِمْ وَ فِي أَصْحَابِ مَعَاوِيَةَ مِّمَّن قَاتَلَهُمْ بِحَكْمِ الْمُسْلِمِينَ، وَ قَدْ ثَبَتَ بِالنَّقْلِ الصَّحِيحِ عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ وَ غَيْرِهِمْ أَنَّ مَعَاوِيَةَ نَادَى يَوْمَ الْجَمَلِ لَا يُتَّبَعُ مَدْبِرٌ، وَ لَا يُجْهَزُ عَلَى جَرِيحٍ وَ لَا يَغْنَمُ مَالٌ. وَ اسْتَفَاضَتْ الْآثَارُ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ عَنِ

قَتْلَى مَعَاوِيَةَ: إِنَّهُمْ جَمِيعًا مُسْلِمُونَ لَيْسُوا كُفَّارًا وَ لَا مُنَافِقِينَ. وَ هَذَا ثَبَتَ بِنَقْلِ الشَّيْخِ عَنِ نَفْسِهَا (١).

المناقشه:

ما ذكره فضيله الشيخ لا غبار عليه، و نحن الشيعة لا نكفر أحداً من الصحابه و لا التابعين و لا سائر الفرق ممن يشهدون بالأصول الثلاثة:

ص: ٦٦٠

١- التوحيد.

٢- رساله النبي الخاتم.

٣- المعاد.

و هذا هو معيار الإيمان و الكفر فى كتبهم و تقتصر هنا على كلمتين لعلمين من قدماء الإماميه:

قال ابن ميثم البحرانى (المتوفى ٦٧٩ هـ) شارح النهج: الكفر إنكار صدق الرسول و إنكار شىء مما علم مجيئه به بالضروره. (١)

و قال الفاضل المقداد (المتوفى ٨٢٨ هـ): الكفر اصطلاحاً هو إنكار ما علم ضروره مجيء الإسلام به (٢).

و لو حاولنا أن نذكر نصوص علمائنا القدامى فى معيار الإيمان و الكفر لطلال بنا الكلام فى المقام مع أن أساس رساله قائم على الإيجاز و الاختصار.

و ها نحن نردف النصين المذكورين بنصين آخرين لأشهر مراجع الفتيا بين الشيعة فى هذه الأعصار:

قال السيد الطباطبائى: و المراد بالكافر من كان منكرًا للألوهيه أو التوحيد أو رساله أو ضروريًا من ضروريات الدين مع الالتفات إلى كونه ضروريًا بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار رساله (٣).

و قال السيد الإمام الخمينى: الكافر: هو من انتحل غير الإسلام، أو انتحله و جحد ما يعلم من الدين ضروره بحيث يرجع جحوده إلى إنكار رساله أو تكذيب النبي صلى الله عليه و آله و سلم أو تنقيص شريعته المطهره (٤).

ص: ٦٦١

١- ١. قواعد المرام: ١٧١. [١]

٢- ٢. إرشاد الطالبين: ٤٤٣. [٢]

٣- ٣. العروه الوثقى، كتاب الطهاره، [٣] قسم النجاسات الثامن: الكافر: ٢٤.

٤- ٤. تحرير الوسيله: ١/١١٨. [٤]

و على ذلك، فأبناء الفرق الإسلاميه سَيِّئهم و شيعيَّهم محكومون بالإسلام ما داموا يستظلون بخيمه التوحيد و الرساله و الاعتقاد بالمعاد و لا ينكرون شيئاً من ضروريات الدين التي ربّما يرجع إنكارها إلى انكار الرساله.

فأين التكفير الذي يفترى على الشيعة بالنسبه إلى سائر الفرق؟! و قد عرفت أنّ وصف الأعمال و دراسه حياه الصحابي و التابعي لا- يمتُّ إلى السبِّ و لا- إلى التكفير، و لو كان هناك خطب فأتما هو في كتب الآ-خرين و أفعالهم، و بما أنّ فضيله الشيخ من الحنابله نذكر شيئاً قليلاً من تكفيراتهم المرّوعه لطوائف من المسلمين، حتّى يتبين الداعى إلى وحده الكلمه عن مفزق الجماعه و الصفوف!!

مسلسل التكفير في كتب الحنابله:

اشاره

إنّ فضيله الشيخ رمى الشيعة تلويحاً بتهمه تكفير البعض، و قد عرفت أنّ الشيعة بريئه من هذه التهمه، و أنّ كل من آمن بالأصول الثلاثه و لم ينكر شيئاً من ضروريات الدين فهو مسلم، و المسلم أخو المسلم من غير فرق بين شيعيَّهم و سَيِّئهم، و يجب على الجميع الاعتصام بحبل الله و الوقوف بوجه كل من يتربّص بالإسلام الدوائر.

و لكن ألفتُ نظر الشيخ لنكته مهمه و هى وجود مسلسل التكفير في كتب الحنابله بالنسبه إلى بعض أئمه المذاهب الفقيهيه و سائر المسلمين، و ها نحن نذكر نماذج لهذا الموضوع:

١- تكفير أبى حنيفه و الحنفيه:

هذا هو عبد الله بن أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٩٠ هـ) كُفر في كتابه

ص: ٦٦٢

«السنة» أبا حنيفة و عزفه بالنحو التالي: كافر، زنديق، مات جهمياً، ينقض الإسلام عروه عروه، ما ولد في الإسلام أشأم و لا أضرّ على الأمة منه، و أنه أبو الخطايا، و أنه يكيد الدين، و أنه نبطى غير عربى و أنّ الخيّارين خير من أتباع أبى حنيفة، و أنّ الحنفيه أشدّ على المسلمين من اللصوص، و أنّ أصحاب أبى حنيفة مثل الذين يكشفون عوراتهم فى المساجد! و أنّ أبا حنيفة سيكبه الله فى النار، و أنه أبو جيفه، و أنّ المسلم يؤجر على بغض أبى حنيفة و أصحابه... (١)

و ربّما يتصوّر القارئ أن التكفير يختصّ بالولد و أنّ الوالد-أعنى الإمام أحمد-منزّه عن هذه الوصمه، و لكنّه لو رجع إلى كتبه المطبوعه باسمه يرى أنّ الولد تبع والده فى التكفير.

٢- تكفير من قال: القرآن كلام الله:

هذا هو الوالد يقول: من زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمى كافر، و من زعم أنّ القرآن كلام الله و وقف و لم يقل ليس بمخلوق فهو أخبث من قول الأوّل، و من زعم أنّ ألفاظنا به و تلاوتنا له مخلوقه و القرآن كلام الله فهو جهمى، و من لم يكفر هؤلاء القوم كلّهم فهو مثلهم (٢).

تجد أنّ الإمام يكفر من قال بأنّ القرآن كلام الله و وقف، بل يراه أخبث ممّن يقول بأن القرآن مخلوق، و حتّى يكفر من لم يكفرهم.

و عندئذ نسال فضيله الشيخ: أنّ مسأله خلق القرآن و عدمه أو حدوث القرآن و قدمه، مسأله ليس لها جذور فى الكتاب و السنّه و إنّما طرحت فى أيام خلافه المأمون و كانت بصمات يوحنا النصرانى

ص: ٦٦٣

١- ١). كتاب السنّه: ١٨٤/١-٢١٠، و لكلامه صله فمن أراد فليرجع إلى نفس الكتاب.

٢- ٢). طبقات الحنابلة لابن أبى يعلى: ٢٩/١. [١]

الدمشقي (١) عليها واضحه، أليس اللازم على الإمام أحمد-حسب أصول المحدثين و السلفيين- أن لا يخوض في هذه المسأله عند المرور عليها و يسكت عن وصف القرآن بالقدم أو الحدوث؟!

و ربما يتصوّر القارئ أن مسلسل التكفير قد انتهى في أوساط الحنابله بموت الوالد و الولد، و لكن المتتبع في التاريخ يرى استمرار التكفير على يد علماء الحنابله. كابن تيميه و تلميذه ابن القيم و نذكر من الاخير شيئاً.

٣- التكفير عند ابن قيم الجوزيه:

لقد نحا ابن قيم الجوزيه (المتوفى ٧٥١هـ) منحى أستاذه ابن تيميه في تكفير المسلمين فأطلق على المسلمين قاطبه اسم «المعطله» و على منهجه و منهج أستاذه اسم «المثبه» حيث اختلفا مع سائر المسلمين في مفاد الصفات الخبريه كيد الله، و عين الله، و غيرهما، فالمسلمون على إجراء هذه الصفات على الله سبحانه مع تجريدتها من التشبيه و التجسيم، و لكنهما يصرّان على إجرائها على الله سبحانه بنفس معانيها اللغويه من دون تجريد عن التجسيم و التشبيه، و لذلك يطلقون على فرق المسلمين من الأشاعره و المعتزله و الإماميه اسم «المعطله».

يقول ابن القيم في نونيته المعروفه، المشحونه بالتشبيه و التجسيم: لكن أخو التعطيل شر من أخى الإشراك بالمعقول و البرهان

ص: ٦٦٤

١- ١). و هو من حفده سرجون بن منصور الرومى النصرانى المشرف على الشؤون الماليه للدوله الأمويه في عصر معاويه و من بعده إلى زمن عبد الملك. و قد بسطنا في كتابنا «بحوث في الملل و النحل» ج ٣- [١] الكلام في تاريخ مسأله حدوث القرآن و قدمه و أنها من أين نشأت؟ و كيف دخلت في حوزة الإسلام؟

٤- تشبيه الروافض باليهود و النصارى:

إن من البحوث الدارجة في كتب الحنابلة هو تشبيه الشيعة أو الروافض حسب مصطلحهم باليهود و النصارى، و هذا هو ابن الجوزى (٥١٠-٥٩٧هـ) قد فتح باباً في كتاب «الموضوعات» في تشبيه الروافض باليهود و النصارى، و ذكر هناك وجوهاً عشرة تجمعهم، فقال:

١- محنه الرافضه، محنه اليهود قالت اليهود لا يصلح الملك إلّا في آل داود و قالت الرافضه لا تصلح الإمارة إلّا في آل علي.

٢- و قالت اليهود لا جهاد في سبيل الله حتى يخرج المسيح الدجال و قالت الرافضه لا جهاد حتى يخرج المهدي... (١)

و قد سبقه إلى ذلك ابن حزم الظاهري (المتوفى ٤٥٦هـ) فذكر نفس الوجوه التي اعتمد عليها ابن الجوزى في «الموضوعات» و الظاهر أنّ ابن الجوزى أخذها عن ابن حزم «يُوحى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُوراً» ٣.

قل لنا يا صاحب الفضيله: هل رأيتم شيعياً يُشبهه أخاه السنّي باليهود و يخلق له وجوهاً عشره، كيف يطيب لكم إخراج هذه الكتب و طبعتها و نشرها

ص: ٦٦٥

و قراءتها دون أن تؤدوا واجبكم أمام هذه التهم؟! أفرأيتم شيعياً، يصلّي إلى غير الكعبة، أو ينتحل غير دين الإسلام، أو يختلف في القرآن أنه كلام الله سبحانه النازل على قلب سيد المرسلين ليكون من المنذرين، أو يختلف في الصلوات الخمس، أو في حج بيت الله الحرام، وما ضاهاها من الأصول والفروع.

نعم يفارق الشيعة إخوانهم السنّة في مسائل اجتهادية، فهم مثلاً يمسحون الأرجل مكان غسلها-تبعاً لظاهر الكتاب- ولا يروون المسح على الخفين مجزئاً، ويجهرون بالبسملة في الصلوات الجهرية، ويقولون بجواز الجمع بين الصلاتين في السفر والحضر من دون عذر؛ أخذاً بما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم متضافراً: «جمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الظهر والعصر جميعاً، والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر»، و يروون القصر والإفطار في السفر عزيمة لا رخصه، و يقيمون نوافل رمضان (التراويح) فرادى في البيوت عملاً بوصيه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، و يصدرون في هذه الموارد و نظائرها عن الكتاب و السنّة.

نعم لو لا الدعايات الخادعة، من الأمويين و العباسيين ثم العثمانيين عبر القرون في تشويه سمعه الشيعة، لعلمتم أنّ الشيعي هو الأخ الذي افتقدتموه طيله قرون، و التشيع و التسنن صنوان من أصل واحد، و الاختلاف بين الشيعة و السنّة، ليس بأكثر من الاختلاف بين المذاهب الأربعة. يعرف ذلك من له إلمام بالفقهاء على المذاهب الخمسة.

و هذا هو ابن جبرين المعاصر، جلس على منصفه الفتيا في السعوديّة و كفر الشيعة في جواب سؤال رُفِع إليه، فقال في جواب السؤال:

أما بعد؛ فلا يحل ذبح الرافضي و لا أكل ذبيحته، فإنّ الرافضة غالباً مشركون، حيث يدعون على بن أبي طالب دائماً في الشده و الرخاء حتى في عرفات

سبحان الله تُؤكل ذبيحه اليهودى و النصرانى فى الحرمين الشريفين، و فى عامّه بلادهم مع أنّها ذبيحه لم يذكر عليها اسم الله، و لكن لا تباح ذبيحه من آمن بالله رباً، و بمحمد رسولاً، و بالإسلام ديناً، و بالقرآن كتاباً، و بالكعبه قبله!!

و قد حكى بعض المعاصرين فى كتاب له أنّه رأى رساله عنوانها «بذل المجهود فى مشابهه الراضيه لليهود» و أضاف قائلاً:

نشأنا هنا فى الخليج عامه و فى المملكه خاصه على أن الشيعة فيهم معظم صفات اليهود و النصرارى و أنّهم أسوأ من اليهود و النصرارى بخصلتين حتى طبعت فى ذلك الكتب و نوقشت الرسائل العلميه! مع أنّ كل هذا أخذناه من ابن تيميه، فقد ذكره ابن تيميه فى مقدمه منهاج السنه معتمداً على روايه مكذوبه من روايه أحد الكذّابين و اسمه عبد الرحمن بن مالك بن مغول رواها عن والده عن الشعبى، و هما بريتان من تلك الروايه.

أبعد مسلسلات التكفير و التفسيق هذه، يصح لشيخنا القاضى أن يشتكى الشيعة بتكفيرهم و تفسيقهم الآخرين، فأى الفريقين أولى بالإثم، فاقض بوجدانك الحرّ؟!!!

حرام على بلبله الدوح

قل لنا يا صاحب الفضيله: أنتم من قضاه المحكمه الكبرى فى القطيف- حسب العنوان المكتوب على غلاف رساله- و القطيف جزء من المنطقه الشرقيه،

ص: ٦٦٧

١ - ١). الجواب المؤرخ: ١٤١٢/٢/٢٢ هـ و قد أَلفنا رساله مفرده فى رد ما افترى على الشيعة فى هذه الفتيا القصيره، و طبعت باسم: «القول المبين فى الرد على ابن جبرين».

يغلب عليها التشيع من العصور الأولى إلى يومنا هذا، فلما ذا تصادرون الكتب الشيعيه، وفي الوقت نفسه، تدخل المجلات الغربيه التي رسالتها الدعوه إلى الخلاء و الانحلال الأخلاقي، بوفره من دون رقابه؟! أ حرام على بلابله الدوح حلال للطير من كل جنس

هذا و قد أصبحت الرياض -بحمد الله- عاصمه للثقافه عام ٢٠٠٠ م، و مع هذا، لا تزال الكتب الشيعيه حتى المصاحف المطبوعه في إيران، و الصحف السجديه تصادر بلا اكتراث من قبل رجال الجمارك، و يُمنع الزائرون من إدخالها.

و قد اقتصرْتُ في هذا المقام على بثّ القليل من الشكوى، و نحيل الباقي إلى آونه أُخرى. فدع عنك نهياً، صَيِّح في حجراته و لكن حديثاً ما حديث الرواحل

اللهم ارزق المسلمين توحيد الكلمه، كما رزقتهم كلمه التوحيد، و اجعل الجميع صفاً واحداً أمام الأعداء و أرنا الحقّ و وقفنا لاتباعه، و أرنا الباطل و أعنا على اجتنابه بمنّك و جودك و إحسانك.

ص: ٦٦٨

يقول الشيخ:

إنّ عليّاً يذم الذين ادعوا التشيع له و خالفوا أوامره من شيعة الكوفة حتى قال فيهم:

١- «لَوِدِدْتُ أَنْ مَعَاوِيَةَ صَارَفَنِي بِكُمْ صَرَفَ الدِّينَارِ بِالدَّرْهِمِ، فَأَخَذَ مِنِّي عَشْرَةَ مِنْكُمْ، وَأَعْطَانِي رِجَالاً مِنْهُمْ. يَا أَهْلَ الكُوفَةِ مَنِيْتُ مِنْكُمْ بِثَلَاثٍ وَ اثْنَتَيْنِ: صَمَّ ذُووِ أَسْمَاعٍ، وَ بَكْمَ ذُووِ كَلَامٍ، وَ عَمَى ذُووِ أَبْصَارٍ» (١).

٢- وقال: «اللَّهُمَّ إِنِّي مَلَّئْتَهُمْ وَ مَلَّوْنِي، وَ سَمَّيْتَهُمْ وَ سَمَّوْنِي فَأَبْدَلَنِي بِهِمْ خَيْرًا مِنْهُمْ، وَ أَبْدَلْتَهُمْ بِي شَرًّا مِنِّي» (٢).

وقال: «يا أشباه الرجال ولا رجال! حلوم الأطفال، و عقول ربّات الحجال لَوِدِدْتُ أَنِّي لَمْ أَرَكُم، وَ لَمْ أَعْرِفُكُمْ مَعْرِفَةً - وَ اللَّهُ - جَزَتْ نَدْمًا وَ أَعْقَبَتْ سَيْدَمًا، قَاتَلَكُمْ اللَّهُ لَقَدْ مَلَأْتُمْ قَلْبِي قِيحًا، وَ شَحْتَمَ صَدْرِي غَيْظًا، وَ جَزَعْتُمُونِي نُغْبَ التَّهْمَامِ أَنْفَاسًا، وَ أَفْسَدْتُمْ عَلَيَّ رَأْيِي بِالْعَصِيانِ وَ الْخِذْلَانِ» (٣).

ص: ٦٦٩

١- ١). نهج البلاغه: الخطبه ٩٣ [١] ط عبده؛ شرح نهج البلاغه: ٧٠/٧-٧١.

٢- ٢). نهج البلاغه: الخطبه ٢٤ ط عبده؛ [٢] شرح نهج البلاغه: ٣٣٣/١.

٣- ٣). نهج البلاغه: الخطبه ٢٦، [٣] ط عبده؛ شرح نهج البلاغه: ٧٤/٢-٧٥.

إن فضيله الشيخ يتصور أنّ أهل العراق كانوا على رأى واحد، وكانوا كلهم شيعة الإمام عليه السلام، و ذم الإمام عليه السلام يتوجه إلى شيعته و تابعيه، و بذلك استدلل على أنّ الشيعة خالفوا إمامهم، و لكنّه لو قلب صفحات التاريخ لوقف على أنّ أهل العراق كانت لديهم أهواء مختلفه و مشارب متنوّعه.

يقول ابن أبي الحديد: إنّ أصحاب علي كانوا فرقتين:

إحداهما: تذهب إلى أن عثمان قُتل مظلوماً و تتولّاه و تبرأ من أعدائه.

و الأخرى- و هم جمهور أصحاب الحرب و أهل الغناء و البأس-: يعتقدون أنّ عثمان قُتل لأحداث أوجبت عليه القتل، و قد كان منهم من يصرح بتكفيره. و كل من هاتين الفرقتين يزعم أنّ علياً عليه السلام موافق لها على رأيها، و تطالبه في كل وقت بأن يبدى مذهبه في عثمان و تسأله أن يجيب بجواب واضح في أمره، و كان عليه السلام يعلم أنّه متى وافق إحدى الطائفتين باينته الأخرى و أسلمته و تولّت عنه و خذلته، فأخذ عليه السلام يعتمد في جوابه و يستعمل في كلامه ما يظن به كل واحد من الفرقتين أنّه يوافق رأيها و يماثل اعتقادها (1).

و الإمام و إن كان يخاطب أهل الكوفة و يذمهم، إلّا أنّ المجتمع الكوفى لم يكن آنذاك معقل الشيعة حسب، بل كانت تتقاسمه اتجاهات مختلفه:

١- طائفه كانت علويّه الهوى تقاتل مع علي عليه السلام عن عقيدته و ثبات بما أنّه خليفة الرسول الذى نصّ على خلافته فى يوم الغدير و غيره، و هم الشيعة الخالص كعمار بن ياسر، و حجر بن عدى، و عمرو بن الحَمِق، و صعصعه بن صوحان، و زيد

ص: ٦٧٠

(١- ١). شرح نهج البلاغه لابن أبي الحديد: ٧٣/٧-٧٤. [١]

بن صوحان، وكميل بن زياد، وميثم التمار، وغيرهم من أعيان الشيعة وروّادهم.

٢- طائفه أخرى كانت على عقيدته الترييع، وأنّ الإمام رابع الخلفاء و تجب إطاغته كإطاغته السابقين، فلذلك أجابوا دعوته و حاربوا الناكثين في البصره و القاسطين في صفين و المارقين في النهروان.

٣- طائفه ثالثه كانت عثمانيه الهوى، و هم أهل البصره الذين ساندوا طلحه و الزبير في محاربتهم عليّاً، و لمّا قُتلا انضمّوا إلى جيش على عليه السلام كرهاً لا طوعاً، و كانوا يضمرون لعلى عليه السلام الحقد و الكراهيه، و يطيعونه في الظاهر.

٤- طائفه رابعه هي الطابور الخامس لمعاويه، كالأشعث بن قيس (و من كان معه) الذي أفسد الأمر على الإمام في قضيه رفع المصاحف، و حتى خُدع به جمع غفير ممّن كان في عسكر الإمام عليه السلام و إنّ ندموا على فعلهم فيما بعد، و هم الخوارج.

و الذي يوقفك على أنّ الإمام لا يخاطب فئه خاصه، بل يخاطب المجتمع الكوفي بكافه عناصره، ما رواه المؤرخون في أنّ الإمام عليه السلام بعد ما خاطب القوم بقوله: «يا أشباه الرجال و لا- رجال حُلوم الأطفال، و عقول ربّات الحجال» قام إليه رجل آدم طوال، فقال: ما أنت بمحمد، و لا- نحن بأولئك الذين ذكرت، فقال عليه السلام: «أحسن سمعاً تحسن إجابته، ثكلتكم الثواكل! ما تزيدونني إلّا غمّاً! هل أخبرتكم أنّي محمد، و أنكم الأنصار! إنّما ضربت لكم مثلاً، و إنّما أرجو أن تتأسّوا بهم» (١).

ثمّ قام رجل آخر، فقال: ما أحوج أمير المؤمنين اليوم و أصحابه إلى أصحاب النهروان. ثمّ تكلم الناس من كل ناحيه و لغطوا، و قام رجل منهم، فقال بأعلى صوته: استبان فقد الأشر على أهل العراق! أشهد لو كان حياً لقلّ اللغظ، و لعلم

ص: ٦٧١

كل امرئ ما يقول.

فقال على عليه السلام: «هبلتكم الهوابل! أنا أوجب عليكم حقاً من الأشر، و هل للأشتر عليكم من الحقّ إلّا حقّ المسلم على المسلم!»!

فقام حجر بن عدى الكندى و سعيد بن قيس الهمداني، فقالا: لا يسوؤك الله يا أمير المؤمنين، مرنا بأمرك نتبعه، فو الله ما نعظم جزعاً على أموالنا إن نفذت، و لا على عشائنا إن قتلت في طاعتك، فقال: «تجهّزوا للمسير إلى عدونا». (١)

و قد ابتلى الإمام بهذه الطوائف المختلفه الأهواء المتعدده المشارب، و مع ذلك حارب بها الناكثين و القاسطين و المارقين، و هذا يدلّ على حكمته و صبره.

قال ابن أبي الحديد:

إنّ علياً كان يقرأ في صلاه الصبح و خلفه جماعه من أصحابه، فقرأ واحد منهم رافعاً صوته، معارضاً قراءه أمير المؤمنين عليه السلام «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ» ٢ فلم يضطرب عليه السلام و لم يقطع صلاته و لم يلتفت وراءه، و لكنّه قرأ معارضاً له على البديهه «فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ لَا يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ» ٣. و هذا صبر عظيم (٢).

ص: ٦٧٢

١-١. شرح نهج البلاغه: ٩٠/١.

٢-٤. شرح نهج البلاغه: ٧٣/٧.

إشارة

الإمام ينهى عن الجزع فى المصيبة

يقول الشيخ:

١- فى نهج البلاغه: وقال على عليه السلام بعد وفاه النبى صلى الله عليه وآله وسلم مخاطباً إياه: لو لا أنك أمرت بالصبر و نهيت عن الجزع لأنفدنا عليك ماء الشئون (١).

٢- و ذكر فى نهج البلاغه أيضاً أنّ علياً عليه السلام قال: من ضرب يده على فخذه عند مصيبته حبط أجره (٢).

المناقشه:

إنّ فضيله الشيخ ذكر هاتين الكلمتين تحت فى عداد البحث عن الغلو مع أنّهما لا صلّه لهما بالغلو و أنّما هى مسأله أخرى، و هى جواز البكاء على الميت و عقد المجالس لأجله، و هذه مسأله فقهيه ثبت جوازها بقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم و فعله، و إليك التفصيل:

الحزن و التأثر عند فقدان الأحبّه أمر جُبلت عليه الفطره الإنسانيه، فإذا ابتلى الإنسان بمصاب عزيز من أعزائه أو فلذّه من أفلاذ كبده و أرحامه، يحسُّ

ص: ٦٧٣

١- ١). نهج البلاغه: الخطبه ٢٣٠، [١] شرح محمد عبده؛ شرح نهج البلاغه: ٢٤/١٣. [٢]

٢- ٢). نهج البلاغه: قصار الحكم، ١٤٤؛ [٣] شرح نهج البلاغه: ٣٤٢/١٨.

بحزن شديد، تُذرف على أثره الدموع، دون أن يستطيع أن يتمالك حزنه أو بكاءه.

و لا أجد أحداً ينكر هذه الحقيقة إنكاراً جدياً و موضوعيه، و من الواضح بمكان أنّ الإسلام دين الفطره يجاريها و لا يخالفها.

قال سبحانه: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» ١.

و لا يمكن لتشريع عالمي أن يمنع الحزن و البكاء على فقد الأحبه و يحرم البكاء إذا لم يقترن بشيء يُغضبُ الربّ.

و من حسن الحظ نرى أنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الصحابه الكرام و التابعين لهم بإحسان ساروا على وفق الفطره.

فهذا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يبكي على ولده إبراهيم، و يقول: «العين تدمع، و القلب يحزن، و لا نقول إلّا ما يُرضى ربنا، و إنّنا بك يا إبراهيم لمحزونون» (١).

روى أصحاب السّير و التاريخ، أنّه لما احتضر إبراهيم ابن النبي، جاء صلى الله عليه و آله و سلم فوجده في حجر أمّه، فأخذه و وضعه في حجره، و قال: «يا إبراهيم إنّنا لن نغنى عنك من الله شيئاً- ثمّ ذرفت عيناه و قال:- إنّنا بك يا إبراهيم لمحزونون، تبكى العين و يحزن القلب و لا نقول ما يسخط الربّ، و لو لا أنّه أمرٌ حقٌّ و وعدٌ صدقٌ و أنّها سبيل

مأتيه، لحزننا عليك حزناً شديداً أشدّ من هذا».

ولمّا قال له عبد الرحمن بن عوف: «أو لم تكن نهيت عن البكاء؟» أجاب بقوله: «لا، و لكن نهيت عن صوتين أحمقين و آخرين، صوت عند مصيبه و خمسه

ص: ٦٧٤

وجوه و شقّ جيوب و رنه شيطان، و صوت عن نغمه لهو، و هذه رحمه، و من لا يرحم لا يرحم» (١).

و ليس هذا أوّل و آخر بكاء منه صلى الله عليه و آله و سلم عند ابتلائه بمصائب أعزّائه، بل كان صلى الله عليه و آله و سلم بكى على ابنه «طاهر» و يقول: «إنّ العين تذرف و إنّ الدمع يغلب و القلب يحزن، و لا نعصى الله عزّ و جلّ» (٢).

هذا و لو حاولنا أن نجمع الموارد التي بكى فيها النبي و الصحابه و التابعون على أعزّائهم عند افتقادهم، لخرجنا برسالة مفردة و لكننا نقتصر هنا على بعض الموارد: (٣)

١- لما أصيب حمزه -رضى الله عنه- و جاءت صفيه بنت عبد المطلب تطلبه فحال بينها و بينه الأنصار، فقال صلى الله عليه و آله و سلم دعوها، فجلست عنده فجعلت إذا بكت بكى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و إذا نشجت نشج، و كانت فاطمه -عليها السّلام- تبكى، و رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كلّما بكت يبكى، و قال:
لن أصاب بمثلك أبداً (٤).

٢- و لما رجع رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من أحد بكت نساء الأنصار على شهدائهن، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه و آله و سلم فقال: لكن حمزه لا بواكى له، فرجع الأنصار فقالوا لنسائهم لا تبكين أحداً حتى تبدأن بحمزه، قال: فذاك فيهم إلى اليوم لا يبكين ميتاً إلّا بدأن بحمزه (٥).

٣- و هذا هو صلى الله عليه و آله و سلم ينعي جعفرأ و زيد بن حارثه و عبد الله بن رواحه و عيناه

ص: ٦٧٥

١- (١). السيره الحلبيه: ٣/٣٤٨. [١]

٢- (٢). مجمع الزوائد للهيثمى: ٨/٣.

٣- (٣). لاحظ كتابنا «بحوث قرآنيه فى التوحيد و الشرك»: ١٤١-١٤٩.

٤- (٤). امتاع المقريزى: ١٥٤. [٢]

٥- (٥). مجمع الزوائد: ٦/١٢٠.

٤- وهذا هو صلى الله عليه وآله وسلم قد زار قبر أمّه وبكى عليها وأبكى من حوله (٢).

٥- وهذا هو صلى الله عليه وآله وسلم يقبل عثمان بن مظعون وهو ميت ودموعه تسيل على خده (٣).

٦- وهذا هو صلى الله عليه وآله وسلم يبكي على ابن لبعص بناته، فقال له عباده بن الصامت: ما هذا يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: الرحمه التي جعلها الله في بنى آدم وإنما يرحم الله من عباده الرحماء (٤).

٧- وهذه الصديقه الطاهره تبكى على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتقول: يا أبتاه من ربه ما أدناه، يا أبتاه أجاب رباً دعاه، يا أبتاه إلى جبرئيل ننعاه، يا أبتاه جنّه الفردوس مأواه (٥).

إذا وقفت على ذلك لتبين ان البكاء على الميت والحزن على فقدان الأحبّه أمر جميل جرت عليه السيره، نعم الجزع المُعرب عن الاعتراض على قضاء الله أمر مذموم وهذا ما قصده الإمام من قوله: «ولو لا أنك أمرت بالصبر ونهيت عن الجزع».

إنّ ما أجاب به النبي صلى الله عليه وآله وسلم على اعتراض عبد الرحمن بن عوف يوضح ما هو المنهى عنه في المقام حيث قال صلى الله عليه وآله وسلم: «إنما نهيت عن صوتين أحمقين، وآخرين: صوت عند مصيبه وخمش وجوه وشقّ جيوب ورنه شيطان» ومعنى ذلك هو أنّ

ص: ٦٧٦

١- ١. سنن البيهقي: ٧٠/٤.

٢- ٢. سنن البيهقي: ٧٠/٤.

٣- ٣. سنن أبي داود: ٤٣/٢. [١]

٤- ٤. سنن أبي داود: ٥٨/٢، [٢] سنن ابن ماجه: ٤٨١/١.

٥- ٥. مستدرک الحاكم: ١٦٣/٣.

المنهى عنه هو الجزع الملازم لخمس الوجوه و شق الجيوب و رنه الشيطان، و من المعلوم أنّ الجزع بهذا المعنى لا يفارق الاعتراض على قضاء الله و تقديره، و أين هو من البكاء على فقد الأحبه، مسلماً لقضاء الله و راضياً بتقديره، دون أن يتكلم بشيء يغضب الربّ أو يعمل عملاً يسخطه.

و الذى يدلّ على ذلك أنّ الإمام جعل ضرب اليد على الفخذ عند المصيبة سبباً لحبط أجره، لأنّ الضرب نظير خمس الوجوه و شقّ الجيوب.

و الحاصل: إنّ البكاء و الندب على فقد الأحبه و تبادل التعازى، لا ينافى الصبر الذى أمرنا الله به سبحانه و قال: «وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ* الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» ١.

و ليس كبح النفس عن البكاء، و عدم تذريف الدموع آيه الصبر، و خلافها آيه الجزع بل يجمعهما الرضا بالقضاء و القدر سواء أبكى أم لا، ذرفت عينه الدموع أم لا.

نعم، بقى هنا كلام، و هو ان فضيله الشيخ ندد بمظاهر الحزن التى تُنشر فى أيام عاشوراء و جعلها من أمارات الجزع.

و نلقت نظر فضيله الشيخ إلى النقاط التاليه، و إنّ كان الموضوع يحتاج إلى بسط فى الكلام:

الأولى: إنّ اجتماع الشيعة فى أيام عاشوراء و إظهار الحزن على ما جرى على الحسين عليه السلام و أولاده و أصحابه فى ذلك اليوم، يُعد من مظاهر الحب للرسول صلى الله عليه و آله و سلم و آله، و من الواضح أنّ حبّ الرسول و أهل بيته من أصول الإسلام، فقد تضافرت الأدله على ذلك و يكفيك ما يلى!

فقد أمر الكتاب و السنّه بحب النبي صلى الله عليه و آله و سلم و وده أوّلاً، و تكريمه و توقيره ثانياً، و حثّ عليهما فى الشريعة قال سبحانه: «قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» ١.

١- و قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحبّ إليه من والده و ولده و الناس أجمعين» (١).

٢- و قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «و الذى نفسى بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحبّ الناس إليه من والده و ولده» (٢).

٣- و قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «ثلاث من كنّ فيه وجدّ حلاوه الإيمان و طعمه: أن يكون الله و رسوله أحبّ إليه ممّا سواهما، و أن يحبّ فى الله و يبغض فى الله، و أن توقّد نار عظيمه، فيقع فيها أحبّ إليه من أن يشرك بالله شيئاً» (٣).

و هل يشك أحد فى أنّ إظهار الحزن و الندب يوم عاشوراء بصور و مظاهر مختلفة آيه حب النبي صلى الله عليه و آله و سلم و أهل بيته عليهم السلام، نعم كثيراً ما نسمع من خطباء الحرمين أنّ الحبّ هو الاتّباع، و هذا لا- يخالف ما ذكرنا فإنّ للتعبير عن الحبّ مظاهر مختلفة، فالأتّباع من مظاهره، كما أنّ الفرح يوم فرحهم و الحزن يوم حزنهم من مظاهره.

الثانية: إنّ إقامة المآتم ليس أمراً بدعياً، فقد قام بها النبي صلى الله عليه و آله و سلم حال حياته و أهل بيته بعد رحيله صلى الله عليه و آله و سلم فى مواقف مختلفة، نذكر منها موردين ليكون نموذجاً لما لم نذكر:

ص: ٦٧٨

١- ٢. جامع الأصول: ١/٢٣٧-٢٣٨ برقم ٢٠ و ٢١ و ٢٢. و هنا روايات، تعطف حبّ العتره على حب الرسول فلاحظ.

٢- ٣. المصدر السابق.

٣- ٤. المصدر السابق.

١- أخرج إمام الحنابلة أحمد في المسند عن عبد الله بن نجى، عن أبيه: أنه سار مع علي-رضى الله عنه- فلما جازوا نينوى و هو منطلق إلى صفين، فنادى علي: اصبر أبا عبد الله! اصبر أبا عبد الله بشطّ الفرات! قلت: و ما ذا؟ قال: دخلت على رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم ذات يوم وعينه تفيضان.

قلت: يا نبي الله: أعضبك أحد؟ ما شأن عينيك تفيضان؟ قال: بل قام من عندي جبريل قبل فحدّثني: أنّ الحسين يُقتل بشطّ الفرات، قال: فقال: هل لك إلى أن اشهدك من تربته؟ قال: قلت: نعم، فمدّ يده فقبض قبضه من تراب فأعطانيها فلم أملك عيني أن فاضتا (١).

٢- أخرج الحافظ الترمذى عن رزين قال: حدثتني سلمى، قالت: دخلت على أم سلمه و هى تبكى فقلت: ما يبكيك؟ قالت رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم-تعنى فى المنام- و على رأسه و لحيته التراب، فقلت: مالك يا رسول الله؟ قال شهدت قتل الحسين آنفاً (٢).

اقتصرنا على ذكر هذين الموردين، و من أراد الوقوف على عدد المآتم التى أُقيمت فى عصر الرسول و بعد رحيله بين أهل بيته فعليه الرجوع إلى كتاب «سيرتنا و سنتنا سيره نبينا و سنته» للعلامة الأمينى.

الثالثة: إن الغاية من عقد المجالس و تشكيل الأندية ليس هو إظهار الحزن و الندب على شهيد الطف فحسب، بل ثمة غاية أخرى و هى تخليد الثورة الحسينية فى نفوس الأمة حتى يتخذها الأحرار نبراساً مضيئاً ينير درب الجهاد و التضحية، فإن الحسين عليه السلام كما يعرفه ابن أبى الحديد

هو: سيد أهل الإباء الذى علم الناس الحميّة و الموت تحت ظلال السيوف، اختياراً له على الدنيّة، أبو عبد

ص: ٦٧٩

[١- ١]. مسند أحمد: ٢/٦٠-٦١. [١]

[٢- ٢]. سنن الترمذى: ١٣/١٩٣. [٢]

اللّه الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام عُرض عليه الأمان، فأنف من الذل، وخاف من ابن زياد ان يناله بنوع من الهوان إن لم يقتله، فاختر الموت على ذلك. (١)

نعم، إنّ الذين يسودهم الجبن و يروّن الخروج على الإمام الظالم حراماً لا- تروقههم تلك المظاهر الحزينه و يكتنون للأحرار و سيدهم حقداً دفيناً، يقول الشيخ عمر النسفي في كتابه العقائد النسفيه:

و لا- ينزل الإمام بالفسق- أي الخروج على طاعه الله تعالى و ظلم عباده- لأنّ الفاسق من أهل الولاية، و ربّما يعلّل ذلك بأنّه قد ظهر الفسق و اشتهر الجور من الأئمه و الأمراء بعد الخلفاء الراشدين، و السلف كانوا ينقادون لهم، و لا يروّن الخروج عليهم. (٢)

و ما أتقنه من برهان!؟

ص: ٦٨٠

١- ١). شرح نهج البلاغه لابن أبي الحديد: ٢٤٩/٣. [١]

٢- ٢). شرح العقائد النسفيه [٢] ممزوجاً مع المتن: ١٨٥-١٨٦.

نهى الإمام على عليه السلام عن الغلو

يقول الشيخ:

١- وجاء فى نهج البلاغه أنّ على بن أبى طالب عليه السلام قال: «و سيهلك فى صنفان: محبّ مفرط يذهب به الحبّ إلى غير الحق، و مبغض مفرط يذهب به البغض إلى غير الحق، و خير الناس فىّ حالاً النمط الأوسط فالزموه، و الزموا السواد الأعظم فإنّ يد الله مع الجماعة و إياكم و الفرقه» (١).

٢- وجاء فى نهج البلاغه ما يخالف اعتقاد الشيعة فى عصمه الأئمه- حيث قال أمير المؤمنين- كما يروى صاحب النهج: «فلا تكفؤا عن مقاله بحقّ، أو مشوره بعدل، فأنّى لست فى نفسى بفوق أن أخطئ و لا آمن ذلك من فعلى» (٢).

٣- و فى نهج البلاغه أيضاً كان على عليه السلام يوصى ابنه الحسن عليه السلام حيث قال:

«فإن أشكل عليك فى ذلك فاحمله على جهالتك به، فإنك أول ما خلقت جاهلاً ثم علمت، و ما أكثر ما تجهل من الأمر و يتحير فيه رأيك، و يضلّ فيه بصرك ثم تبصره بعد ذلك» (٣).

ص: ٦٨١

١- ١. نهج البلاغه: الخطبه ١٢٣، [١] شرح محمد عبده؛ شرح ابن أبى الحديد: ١١٢/٨. [٢]

٢- ٢. نهج البلاغه: الخطبه ٢١١، [٣] شرح محمد عبده؛ شرح ابن أبى الحديد: ١٠١/١١-١٠٢. [٤]

٣- ٣. نهج البلاغه: [٥] قسم الرسائل: ٣١، شرح محمد عبده؛ شرح ابن أبى الحديد: ٧٤/١٦. [٦]

٤- كان على ينجى ربه بهذا الدعاء كما يروى صاحب النهج: «اللهم اغفر لي ما أنت أعلم به مني فإن عُذتُ فَعُدُّ علي بالمغفرة» إلى آخر الدعاء. (١) فهذا على يدعو الله بأن يغفر ذنوبه من السهو وغيره فهل هذا ينافي العصمه. (٢)

المناقشه:

الغلو هو عبارته عن تجاوز الحد و منه غلا السعير، يغلو غلاءً، و غلا بالجارية لخمها و عظمها إذا أسرعت الشباب فجاوزت لِداتها. و الغلو ممقوت أينما كان و حيثما كان و في أى أمر كان، و لا سيما في الدين، و قد نهى عنه سبحانه في الكتاب العزيز مرتين، و قال: «يا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ» ٣.

و المراد غلو النصرارى فى المسيح حيث اتخذوه ربياً و إلهاً. و على ذلك فالغلو هو الإفراط و يمكن أن يكون المراد هو الأعم حتى يعم التقصير و التفريط أيضاً كغلو اليهود فى أم عيسى حتى قذفوا مريم، فيكون المنهى عنه هو مطلق الخروج عن الحد الحقيقى من غير فرق بين الإفراط و التفريط و عليه بعض المفسرين. (٣)

و قد نقل الزمخشري عن الإمام أمير المؤمنين على عليه السلام قوله: «إنّ دين الله بين المقصّر و الغالى، فعليكم الفرقه الوسطى فيها يلحق المقصّر و يرجع إليها الغالى» (٤).

ص: ٦٨٢

١- ١). نهج البلاغه: الخطبه ٧٥، [١] شرح محمد عبده؛ شرح ابن أبى الحديد: ١٧٦/٦. [٢]

٢- ٢). تأملات فى شرح نهج البلاغه: ٢٧.

٣- ٤). تفسير القرطبي: ٢١/٦. [٣]

٤- ٥). ربيع الأبرار للزمخشري. [٤]

و هناك كلمه قيمه أخرى نقلها الرضى عن على عليه السلام فى قصار الحكم، و هى: «الثناء بأكثر من الاستحقاق مَلَق، و التقصير عن الاستحقاق عِيٌّ أو حسد» (١).

إلما أنّ المهم هو معرفه الحد الواقعى الذى لا- ينبغى أن يتجاوزه الإنسان، لأنّ الإفراط فى الثناء يعد ملقى و التقصير يعد عيًّا أو حسداً، لكنّه موضوع آخر خارج عن وضع هذا المؤلف، و لكن نقتصر على دراسته كلمات الإمام التى استدلت بها فضيله الشيخ على عدم عصمه الإمام أو عصمه ولده الحسن عليهما السلام.

أمّا الخطبه الأولى فلا صلّه لها بما يرتئيه الشيخ فإنّه يخبر عن صنفين: محب مفرط و مبغض مفرط، فالأول يذهب به الحب إلى غير الحق، كما إذا ذهب إلى أنّه ربّ، و الثانى يذهب به البغض إلى غير الحق فيصبح ناصبياً، و ليس هذا منطلق الإمام وحده بل منطلق القرآن الكريم.

و الشيعة تكفر من قال هو بربوبيته و من حسن الحظّ ان الدهر قضى عليهم.

نعم ثمة شىء ربّما يخفيه فضيله الشيخ فى قراره نفسه، و هو أنّه يظن أن الشيعة الإماميه من المحبّين المفرطين بشهادته أنّهم ينقلون فضائله و كراماته، و إخباره عن الغيب-بتعليم من نبيّه- و استجابته دعائه فى برأ الأمراض الصعبة العلاج و زيّاره ضريحه و التبرّك به و الدعاء و الصلاه عند مرقده، و لكنّ عزب عن الشيخ أنّه لو كان هذا ملاك الغلو فالمسلمون قاطبه- إلّا من شدّ من أتباع محمد بن عبد الوهاب- من الغلاه حيث يعتقدون كل ما ذكرناه فى حق النبى و يعملون نفس ما أشرنا إليه.

فأى غلو فى نقل الفضائل التى ملأت الصحاح و المسانيد.

و أىّ غلو فى أن يخبر الإمام عن الغيب بتعليم من النبى كما أخبر غير واحد من الأنبياء عن الغيب بتعليمه تعالى، و هذا هو النبى صالح عليه السلام يخبر عن

ص: ٦٨٣

هلاک قومہ بعد ثلاثہ آیام حیث قال لهم: «تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعَدُّ غَيْرُ مَكْذُوبٍ» ١.

و هذا هو النبي يوسف عليه السلام يُخبر عن الغيب بتعليم من الله سبحانه في مواضع متعدده من الذكر الحكيم، منها قوله: «يا صاحِبِي السَّجْنِ أَمَا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَ أَمَا الْآخَرُ فَيُصَلِّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ» ٢.

فعلم الغيب النابع من الذات غير المحدد كمًّا و كيفاً من خصائص الله سبحانه، و أما الإخبار عنه في موارد محدده بإعلام من الله و تعليم منه فهو من خصائص الأنبياء و الأئمة و الأولياء.

و منه يُعلم سائر ما يعتقد الشيعه في حق إمامهم، و قد صدروا في اعتقادهم هذا عن الدليل. و التفصيل موكول إلى كتب العقائد.

و قد أوضح الإمام نفسه هذا الأمر، حينما قال له بعض أصحابه من بنى كلب لقد أعطيت يا أمير المؤمنين علم الغيب، فضحك عليه السلام، و قال :

يا أخا كلب، ليس هو بعلم غيب و إنما هو تعلم من ذي علم! و إنما علم الغيب علم الساعة، و ما عدده الله بقوله: «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ»... فهذا علم الغيب الذي لا يعلمه أحد إلّا الله، و ما سوى ذلك فعلم علم الله نبيه فعلمه، و دعا لي بأن يعيه صدرى، و تضطّم عليه جوانحي (١).

و قال عليه السلام أيضاً:...فو الذي فلق الحبه، و برأ النسمه، إن الذي أبتئكم به

ص: ٦٨٤

عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ما كَذَبَ الْمُبْلَغُ، ولا جَهْلَ السامِعُ... (١)

و أمّا الخطبه الثانيه التي ربّما يستظهر منها جواز الخطأ على الإمام، أعنى قوله: «فلا تكفّوا عن مقاله بحق أو مشوره بعدل، فإنّي لست في نفسي بفوق أن أخطئ، ولا آمن من ذلك من فعلى إلّا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به منّي» (٢).

فهى على خلاف مقصود المستدل أدلّ، وذلك لأنّ كلّ إنسان حسب ذاته ليس بفوق أن يخطئ كيف و هو فقير بالذات، لا يملك كمالاً، قال سبحانه: «يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» ٣. و قوله سبحانه:

«إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» ٤ و إنّما يصاب عن الخطأ فى مرحلتى الفكر و العمل باعتصام من الله سبحانه و لا ينال تلك الفضيله إلّا الأمثل فالأمثل بفضلّه سبحانه، و قد أشار يوسف فى قوله «و ما أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا ما رَحِمَ رَبِّي» ٥ إلى كلا الأمرين:

فإلى الأوّل: أى أنّ الإنسان حسب ذاته لا يملك كمالاً و لا عصمه أشار إليه بقوله: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» .

و إلى الثانى: أى إنّ العصمه لطف من الله سبحانه أشار إليه بقوله: «إِلَّا ما رَحِمَ رَبِّي» .

و من عجيب الأمر أنّ الإمام فى كلامه السابق يشير إلى كلا الأمرين أيضاً:

ص: ٦٨٥

١- ١). نهج البلاغه: الخطبه ٩٧، [١] شرح محمد عبده.

٢- ٢). نهج البلاغه: الخطبه ٢١١، [٢] شرح محمد عبده.

الأول: أنه حسب الذات ليس مصوناً عن الخطأ.

الثاني: أنه سبحانه إذا كفاه يكون مصوناً عن الخطأ.

فيشير إلى الأول بقوله: «فإني لست في نفسي بفوق ان أخطئ».

و إلى الثاني بقوله: «إلا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به مني».

و كان على الشيخ أن يجتنى من الشجرة الطيبة (خطبه الإمام) الثمره الطيبه (عصمه الإمام عن الخطأ) و لكنه مع الأسف لأجل اعتقاده المسبق أفسد الثمره و لم يستغها.

و ليس هذا (كل إنسان خاطئ بالذات مصون عنه باعتصام الله) منطق الإمام وحده، بل منطق الأنبياء كلهم، حيث يأمر سبحانه نبيه أن يقول: «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» ١.

و أما الخطبه الثالثه-أعنى: خطاب الإمام لنجله الحسن عليه السلام:- «فإن أشكل عليك في ذلك فاحمله على جهالتك به، فإنك أول ما خلقت جاهلاً ثم علمت، و ما أكثر ما تجهل من الأمر و يتحير فيه رأيك و يضل فيه بصرك ثم تبصره بعد ذلك» (١).

فقد استدلل به الشيخ على أن الإمام الحسن عليه السلام لم يكن مصوناً عن الخطأ، و لكن الاستنتاج بعيد عن الصواب، و نابع عن عدم الدقه في معرفه هدف الرساله، و ذلك:

إن الرساله و إن كانت موجهه إلى الحسن عليه السلام، و هو فيها محور توجيهات أمير المؤمنين عليه السلام، إلا أن الغايه القصوى منها- كما هو الشأن في رسائل المصلحين

ص: ٦٨٤

١-٢). نهج البلاغه: [١] قسم الرسائل: ٣١، شرح محمد عبده.

- هي الإرشاد و النصح لعامة الآباء و الأبناء.

و يؤيد ذلك أنّ الإمام يخاطبه بقوله: «إتّما قلب الحدث كالأرض الخالية، ما ألقى فيها من شيء قبلته، فبادرتك بالأدب قبل أن يقسو قلبك و يشتغل لبك».

يخاطبه الإمام بهذا القول مع أنّ الحسن عليه السلام كان يومذاك من أبناء الخمسة و الثلاثين حيث إنّ الإمام كتبها عند منصرفه من صفين في منطقته «حاضرین» و عندئذ فما معنى قوله «فبادرتك بالأدب» و قد انقضى شبابه و التحق بالكهول (١).

و قد قلنا: إنّ ما سلكه الإمام من الخطاب لولده العزيز و الغايه هي عامه أولاد المسلمين، هو مسلك المصلحين حيث يخاطبون أبناءهم و من يتعلّق بهم و يوبّخونهم، لغايه إسماع الغير، و قد ورد في المثل: «إياك أعنى و اسمعى يا جاره».

على أنّ المراد من الجهل في العبارة هو الجهل بأسرار القدر و خفاء وجه الحكمة في بعض الأمور، فلم يدلّ دليل على أنّ السبب الحسن عليه السلام يعلم عامه أسرار الخلقه، و لعلّ هناك علوماً استأثر الله بها لنفسه.

و أمّا الخطبة الرابعة - أعنى قوله: - «اللهم اغفر لي ما أنت أعلم به مني فإن عُدت فعد عليّ بالمغفرة...».

فالعارف بأدعية الإمام و أهل بيته الواردة في الصحيفة العلوية أو الصحيفة السجادية يعرف أنّ هذه الأدعية لغايه تأديب الناس و تعليمهم كيفية الاستغفار من الذنوب، فاقراً يا فضيله الشيخ دعاء «كميل» تجد فيه حلاوه المناجاة، و أنّ أكثر ما ذكره الإمام و استغفر منه لا يُحتمل في حقّه، بل لا يحتمل في حقّ من دونه، و إنّما ذكرها تأديباً و تعليماً.

و هناك بيان آخر ذكره الكاتب الكبير أبو الفتح الإربلي (المتوفى ٦٩٣ هـ) في

ص: ٦٨٧

كتاب «كشف الغمه في معرفة الأئمة» فقال: إنَّ الأنبياء و الأئمة عليهم السلام تكون أوقاتهم مشغولة باللّه تعالى، و قلوبهم مملوءه به، و خواطرهم متعلّقه بالملاّ الأعلى، و هم أبدأً في المراقبه، كما قال عليه السلام: «أعبد الله كأنك تراه، فإن لم تراه فأنه يراك»، فهم أبدأً متوجهون إليه و مقبلون بكلّهم عليه.

فمتى انحطّوا عن تلك الرتبه العاليه، و المنزله الرفيعه، إلى الاشتغال بالمأكل و المشرب، و التفرغ إلى النكاح و غيره من المباحات، عدّوه ذنباً و اعتقدوه خطيئه و استغفروا منه (١).

و حاصل كلامه عباره عمّا ورد في بعض الآثار من أن «حسنت الأبرار سيئات المقرّبين» و على هذا يحمل ما روى عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم أنّه قال: «إنّه ليران على قلبى و إنّى لأستغفر الله بالنهار سبعين مرّه».

ص: ٦٨٨

ليس لدفع الموت سبيل

يقول الشيخ:

جاء في نهج البلاغه عن عليّ أنّه قال: «أوصيكم بتقوى الله الذي ألبسكم الرياش و أسبغ عليكم المعاش، و لو أن أحداً يجد إلى البقاء سُلماً أو لدفع الموت سبيلاً لكان ذلك سليمان بن داود عليه السلام» (١).

و يضيف الشيخ بأنّ كلام الإمام ينقض ما نقله الكليني في «الكافي» بأنّ الأئمة يعلمون متى يموتون، و أنّهم لا يموتون إلّا باختيار منهم، كيف؟ و عليّ يقول: أو لدفع الموت سبيلاً.

المناقشه:

لا شك في أنّه لم يكتب لأحد البقاء إلّا لذات الله سبحانه و وجهه، قال تعالى «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» ٢. و هو من أوضح المعارف القرآنيه.

و الإمام في خطابه بصدد إيقاظ الغافل، غير المكتثر بفرائض الله سبحانه

ص: ٦٨٩

(١- ١). نهج البلاغه: الخطبه ١٧٧، [١] شرح محمد عبده؛ شرح ابن أبي الحديد: ٩٢/١٠. [٢]

و عزائمه، المعتمد على قوته و منعتة، غافلاً عن أنّ المنعه و القدره غير مانعه عن قضاء الله سبحانه، و لو كانت مانعه لكان سليمان النبي أولى بذلك، حيث كانت الريح العاصفه تجرى بأمره، و الشياطين يعملون له و... (١) و مع ذلك ما أغنته عند ما قُضى عليه الموت و أدركه الأجل (٢).

و الآن نرجع إلى ما نقله عن «الكافي»، فقد نقل عنه أمرين:

١- إنّ الأئمه يعلمون متى يموتون.

٢- إنّ الأئمه يموتون باختيارهم.

و زعم أنّ بين هذين الأمرين و ما ذكره الإمام في خطبته تعارضاً.

أقول: أيّه معارضه، بين ما جاء في خطاب الإمام من فناء كل إنسان و بين ما روى أنّ فريقاً من الناس يعلمون متى يموتون، و هل علم الإنسان بوقت الموت عين بقاءه في الدنيا؟

و إن كنت في ريب فلاحظ القضيتين التاليتين:

١- كل من عليها فان.

٢- بعض الناس يعلم متى يموت.

فهل ترى بين القضيتين تعارضاً مع أنّه يشترط في التناقض وحده المحمول، فهل المحمول فيهما واحد؟

و أمّا الأمر التالي و هو أنّهم لا يموتون إلّا باختيارهم فليس معناه أنّهم لو اختاروا البقاء في الدنيا، لما ماتوا، كيف و قد ورد الوحي في بيوتهم: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا

ص: ٦٩٠

[١- ١]. الأنبياء: ٨١-٨٢. [١]

[٢- ٢]. سبأ: ١٤. [٢]

فانٍ ١ و «كُلِّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» ٢ بل معناه أنه سبحانه كتب لهم آجالاً مختلفه فخيرهم بينها.

أضف إلى ذلك أنّ كتاب «الكافي»، كتاب حديث خاضع للنقاش في السند و الدلاله، و ليس عندنا كتاب صحيح غير خاضع للمناقشه إلّا كتاب الله سبحانه، حتّى و لو صحّ السند و تمت الدلاله فلا يكون أيضاً دليلاً على العقيدته، لأنّه لا يحتج بخبر الآحاد على المسائل الاعتقاديّه التي يكون المطلوب فيها الإذعان، إذ لا يحصل اليقين بالخبر الواحد. هذا و للبحث صلة لا يسعها المقام.

ص: ٦٩١

إشارة

هل الأئمة يوحى إليهم

أو

أنهم محدثون

يقول الشيخ:

جاء في نهج البلاغه عن علي -رضي الله عنه- أنه قال في حق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أرسله علي حين فتره من الرسل... ففقي به الرسل و ختم به الوحي». (١)

فأين هذا القول مما في الكافي (٢) «في الفرق بين الرسول و النبي و الإمام ان الرسول ينزل عليه جبرائيل فيراه و يسمع كلامه، و الإمام هو الذي يسمع الكلام و لا يرى الشخص» (٣).

المناقشه:

لا- شك ان سيدنا محمداً صلى الله عليه وآله وسلم رسول الله و خاتم الرسل و به ختم الوحي و الرساله، و يعد ذلك من ضروريات الدين، فمن أنكر الخاتميه فقد أنكر أصلاً ضرورياً من أصول الإسلام، و إنكاره يلازم إنكار رسالته صلى الله عليه وآله وسلم و قد أشبعنا البحث في

ص: ٦٩٢

١- ١). نهج البلاغه: الخطبه ١٣٣، [١] شرح محمد عبده؛ و شرح النهج. [٢]

٢- ٢). الكافي: ١٧٦/١. [٣]

٣- ٣). تأملات في كتاب نهج البلاغه: ٢٩. [٤]

ذلك في كتابنا «الخاتمية في الكتاب و السنه» و ذكرنا الآيات الكريمة و الروايات المتضافره عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم و أئمه أهل بيته عليهم السلام الداله على الخاتمية.

و قد أشار الإمام على عليه السلام إلى خاتمية الرسول في غير واحده من خطبه و منها في الخطبه الأولى من قوله: «إلى أن بعث الله سبحانه محمداً رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لإنجاز عِدته و تمام نبوته، مأخوذاً على النبيين ميثاقه، مشهوره سماته».

غير أن فضيله الشيخ خلط بين النبي صلى الله عليه و آله و سلم و المحدث و زعم أن كل من ألهم فهو نبي، و أن الوحي و الإلهام أمر واحد. و هذا وهم، كيف و قد أصفقت الأمة الإسلاميه على أن في الأمة لده ما في الأمم السابقه أناس محدثون، و قد أقر بذلك النبي الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم كما ورد في الصحاح و المسانيد من طرق الفريقين العامه و الخاصه - كما سيوافيك -.

و المحدث من تكلمه الملائكه بلا نبوه و لا رؤيه صورته، أو يلهم و يُلقى في روعه شيء من العلم على وجه الإلهام و المكاشفه من المبدأ الأعلى، أو يُنكت له في قلبه من حقائق تخفى على غيره، أو غير ذلك من المعاني التي يمكن أن يراد منه، فوجود من هذا شأنه من رجالات هذه الأمة مُتَّفَق عليه بين فرق الإسلام، بيد أن الخلاف في تشخيصه، فالشيعة ترى أنّ علياً أمير المؤمنين و أولاده الأئمة عليهم السلام من المحدثين، و أهل السنه يروون أن منهم عمر بن الخطاب:

١- أخرج البخارى في صحيحه في باب مناقب عمر بن الخطاب عن أبي هريره، قال: قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم لقد كان فيمن كان قبلكم من بنى إسرائيل رجال يُكلمون من غير أن يكونوا أنبياء، فإن يكن من أمتي منهم أحد فعمراً (١).

٢- أخرج البخارى في صحيحه عن أبي هريره قال: قال رسول الله أنه قد

ص: ٦٩٣

١- ١). صحيح البخارى: ج ٢ باب مناقب عمر بن الخطاب. و الحدِيثان تحت رقم ٣٦٨٩.

كان فيما مضى قبلكم من الأمم محدثون إن كان في أمتي هذه منهم فإنه عمر بن الخطاب. (١).

٣- أخرج مسلم في صحيحه في باب فضائل عمر عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد كان في الأمم قبلكم محدثون فان يكن في أمتي منهم أحد فان عمر بن الخطاب منهم (٢).

و قد فسّر المحدث بالملهم.

قال أبو جعفر الطحاوي: معنى قوله «محدثون» أي ملهمون، و كان عمر -رضي الله عنه- ينطق بما كان ينطق ملهماً (٣).

و قال النووي في شرح مسلم اختلف تفسير العلماء في المراد بمحدثون، فقال ابن وهب: «ملهمون» و قيل «مصيبون إذا ظنوا» فكانما حُذِّثُوا بشيء فظنوه، و قيل «تكلّمهم الملائكة» و جاء في روايه «مكلّمون» و قال البخاري «يجرى الصواب على ألسنتهم و فيه إثبات كرامات الأولياء» (٤).

قال ابن الأثير: انهم الملهمون و الملهم هو الذي يُلقى في نفسه الشيء فيخبر به حدساً و فراسه. و هو نوع يختص به الله عز و جل من يشاء من عباده الذين اصطفى مثل عمر، كأنهم حُذِّثُوا بشيء فقالوه (٥).

و قال القرطبي: انهم تكلموا بأمر عاليه من أنباء الغيب، و نطقوا بالحكمه

ص: ٦٩٤

١- ١). المصدر السابق.

٢- ٢). صحيح مسلم بشرح النووي: ١٥ برقم الحديث ٦١٥٤.

٣- ٣). مشكل الآثار: ١٧٨/٢ رقم الحديث ١٧٨٧.

٤- ٤). شرح صحيح مسلم للنووي: ذيل الحديث ٦١٥٤.

٥- ٥). النهاية: [١] ماده حدّث.

الباطنه فأصابوا فيما تكلموا و عَصِمُوا فيما نطقوا (١).

و لأعلام القوم حول المحدث و الروايات الواردة في حقه كلمات وافية تعرب-بوضوح-عن وجود الفرق بين المحدث و النبي و أنه ليس كل من يُنكت في أذنه أو يلقى في قلبه نبياً، و اختلاف الشيعة مع السنّة إنّما هو في المصاديق فالشيعة-كما قلنا-يرون أن علياً أمير المؤمنين و أولاده الأئمة من المحدثين و أهل السنّة يرون أن منهم عمر بن الخطاب.

فما هذه الهمهمة و الدمدمه مع الاتفاق في الكبرى و الاختلاف في الصغرى، و بذلك تستطيع على تفسير كل ما ورد حول علم الأئمة عليهم السلام، مما أشار إليه فضيله الشيخ، فخط بين النبي و المحدث.

أن الله سبحانه ينسب إلى بعض عباده علماً لدنياً و يقول: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتِيَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» ٢.

و قد بلغ من العلم شأواً أن صار معلماً لنبي زمانه و رسول عصره و قد جاءت قصته في سورة الكهف على نحو مفصّل. إن صاحب موسى في السفينه و غيرها لم يكن نبياً، و لكنه أوتي من العلم ما لم يؤت موسى الكليم، و لذلك قال له موسى: «هَلْ أَتَّبَعَكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا» ٣.

و هذه القصة توقفتنا على عدم الملازمه بين كون الإنسان محدثاً من جانب الغيب، و معلماً من لدنه و كونه نبياً.

و كان المتوقع من الشيخ الفاضل أن يحيط علماً بما في الصحيحين و شروحهما و لا يتهم كل من يقول بالإلهام و التحدث بالغيب بالقول بالنبوه. هذا ما كنا نتمناه

ص: ٦٩٥

و لكن (ما كل ما يتمنى المرء يدركه) و لو كان فضيله الشيخ عارفاً بمنطق الشيعة و عقائدهم لعرف أن جميع ما فى الكافى مما يتعلّق بهذا الموضوع يرجع إلى أنهم محدّثون مُلهمون من دون أن يكونوا أنبياء.

و لأجل إيقافه على جليته الحال، نذكر حديثاً واحداً فى المقام ليعلم ما هو المراد من تكلم الملائكة معهم.

أخرج الكليني عن حُمران بن أعين قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إِنَّ عَلِيّاً كَانَ مُحَدَّثاً» فخرجتُ إلى أصحابي فقلتُ: جئتكم بعجيبه. فقالوا:

و ما هي؟ فقلت: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كان عليٌّ مُحدَّثاً، فقالوا: ما صنعت شيئاً أ لا سألته من كان يحدثه؟ فرجعت إليه فقلت: إني حدّثت أصحابي بما حدّثتني فقالوا: ما صنعت شيئاً أ لا سألته من كان يحدثه؟ فقال لي: «يحدّثه ملكك». قلت: تقول إنّه نبيٌّ؟ قال: فحرّك يده هكذا، «أو كصاحب سليمان (١)، أو كصاحب موسى (٢)، أو كذى القرنين (٣)، أ و ما بلغكم أنّه قال: و فيكم مثله». (٤)

«إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ

أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ» (٥)

ص: ٦٩٦

١-١. يشير إلى قوله سبحانه: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ». النمل: ٤٠. [١]

٢-٢. يشير إلى قوله سبحانه: «...وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً» الكهف: ٦٥. [٢]

٣-٣. يشير إلى قوله سبحانه: «إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَ آتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَباً» الكهف: ٨٤. [٣]

٤-٤. الكافى: ٢٧٠/١ باب ان الأئمة محدّثون. [٤]

٥-٥. ق: ٣٧.

هنا خاتمه المطاف، ونهايه الحوار، وقد درسنا جُلَّ ما طرحه الشيخ حول النهج من تأملات وإشكالات، فححصص الحق، و بانت الحقيقة بأجلى مظاهرها و تبين أن أكثر ما تبناه، انتراعات شخصيه من كلام الإمام جرتة إليها عقيدته المسبقه، و لا صله لها بكلام الإمام.

ثم ان فضيله الشيخ-حفظه الله-، و وعد في آخر الرساله ان له مع القراء لقاءات أخرى تدور حول منزله آل البيت في كتب السنه، و هو موضوع كلامه في اللقاء القادم.

و نحن بدورنا نقترح عليه أمراً فيه صلاح الأمة الإسلاميه و صيانته و وحدتها و سعادتها و رقيها- و هو السعي في عقد مؤتمر حرّ يضم إلى جانبه لفيماً من علماء الفريقين لمناقشه الموضوعات التي هو بصدد طرحها في الأعداد القادمه، و الأخذ بنتائج المؤتمر و نشرها بين الملاء الإسلامى، فإن يد الله مع الجماعة، و فيه ضمان لتوحيد الكلمه و حفظ الوثائم و السلام و الدفاع عن شرف النحله و كيان المله و الشريعه، و الاعتصام بحبل الله المتين الذي لا ينفصم.

إن فضيله الشيخ صالح الدرويش قاض بالمحكمه الكبرى بالقطيف فالمتوقع من فضيلته التواصل مع علماء الشيعة و مفكريهم في نفس منطقته عمله «القطيف» و التي احتضنت التشيع منذ بدايه العهد الإسلامى، و لا يزال أهلها متمسكين بمذهب أهل البيت عليهم السلام، و فيها علماء فضلاء، فلو كان فضيلته على اتصال و تواصل معهم، لأمكنه الاطلاع على و جهات نظر الشيعة من مصادرهم المعتمده، و الحوار و التباحث حول مختلف القضايا المطروحه.

كما أن ذات التواصل بين علماء الأُمَّه و إن اختلفت مذاهبهم أمر مطلوب و مفيد، يساعد على تجنب التفرقة و الخصام، و يعين على تحقيق الوحده و الوئام، و يوفر الاجواء المناسبه للبحث و الحوار، و يتيح المجال لكل طرف أن يعرف الآخر على حقيقته، بعيداً عن التوهامات و الاشاعات المغرضه.

نسأل الله تعالى أن يجمع شمل المسلمين و يوحد كلمتهم و يكفيهم شر الاعداء إنه سميع مجيب.

هذا هو اقتراحنا على صاحب الفضيله، و لعله يقع منه موقع القبول، و إن أبى و استمرّ في طرح هذه المواضيع فنحن أيضاً على أهبه الاستعداد لمناقشتها بالحجج و البراهين، و قد اشتهر «إن الحقيقه بنت البحث».

و الله من وراء القصد

جعفر السبحاني

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

٢٠ جمادى الأولى ١٤٢٣ هـ

ص: ٦٩٨

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

