



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِكَ يَا
مُؤْتَمِنُ فَاسْتَبِغْ بِكَ
وَمَا الدُّنْيَا إِلَّا التُّرَابُ بَيْنَ الْمِطَاهِرِينَ

كَاتِبٌ
أَتَتْهُوَ الْمَلَكُوتُ أَبَدًا لِلَّهِ
الْبَيْتُ بِحُجَّتِهِ الرَّسُولِ مُحَمَّدٍ

« ٦ »

بِسْمِكَ يَا اللَّهُ يَا مُحَمَّدُ يَا مُحَمَّدُ

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 |
| ١٦ | رسائل و مقالات: بحث فى مواضع فقهيه، اصوليه، كلاميه، تراجم، و مكاتبات و حورات مع بعض الاعلام المجلد ٦ |
| ١٦ | اشاره |
| ١٦ | اشاره |
| ٢٤ | الفصل الاول فى المسائل الفلسفيه و الكلاميه |
| ٢٤ | ١ اجتماع علتين أو قادرين على معلول أو مقدور واحد |
| ٢٤ | اشاره |
| ٢٦ | تقرير القاعده ببرهان فلسفى |
| ٣٤ | امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد |
| ٣٦ | الاستثناس من برهان التمانع لإثبات القاعده |
| ٣٨ | ٢ |
| ٣٨ | اشاره |
| ٣٩ | تحرير محل النزاع |
| ٣٩ | اشاره |
| ٤٠ | الدليل الأول: عدم قبول المعدوم للإشاره |
| ٤٢ | الدليل الثانى: يلزم تخلل العدم بين الشئ و نفسه |
| ٤٤ | الدليل الثالث: ترتب مفسد ثلاثه |
| ٤٧ | الدليل الرابع: انه على تقدير جواز الإعاده جاز أن يوجد ما يماثله |
| ٤٨ | الدليل الخامس: تسلسل عدد العود بلا نهايه |
| ٤٨ | الدليل السادس: عدم تصور وجودان لشئ واحد |
| ٤٩ | القضاء بين القولين |
| ٥١ | استدلال المجوزين لإعاده المعدوم |
| ٥٤ | ٣ |
| ٥٤ | اشاره |

| | |
|---|-----|
| الأولى: في تصوير النظرية | ٥٦ |
| الثانية: تعريف الأحوال | ٥٧ |
| الثالثة: وجه تسميتها بالحال | ٥٨ |
| الرابعة: منشأ النظرية | ٥٩ |
| الخامسة: إبهام النظرية | ٦٠ |
| السادسة: أدلته القول بالأحوال | ٦١ |
| اشاره | ٦١ |
| ١. الوجود ليس موجوداً | ٦١ |
| ٢. فصول الاعراض ليست موجوده و لا معدومه | ٦٢ |
| ٤ | ٦٤ |
| اشاره | ٦٤ |
| الأول: أصاله الوجود و اعتباريه الماهية | ٦٧ |
| الثاني: تقسيم الوجود إلى نفسى و غيرى | ٦٨ |
| الثالث: العله هو مفيض الوجود | ٦٩ |
| الرابع: معنى الإمكان فى الوجود غيره فى الماهية | ٧٠ |
| الخامس: واقع الوجود الإمكانى هو الفقر | ٧١ |
| تقرير آخر لامتناع التسلسل | ٧٣ |
| ٥ | ٧٦ |
| اشاره | ٧٦ |
| البرهان الأول: ثبات الشخصيه فى دوامه التغيرات الجسديه | ٨١ |
| البرهان الثانى: علم الإنسان بنفسه مع الغفله عن بدنه | ٨٣ |
| البرهان الثالث: عدم الانقسام آيه التجرد | ٨٤ |
| ٦ | ٨٧ |
| اشاره | ٨٧ |
| تمهيد | ٨٧ |
| ٧ | ١١٤ |

- ١١٤ لشاره
- ١١٦ أصحاب الحديث البارزون
- ١١٧ الأصول التي يعتقدونها
- ١٢٠ التطور في مصطلح «أهل الحديث»
- ١٢٢ ٨
- ١٢٢ لشاره
- ١٢٢ «أهل السنه»
- ١٢٩ التطور في مصطلح أهل السنه
- ١٣٢ المشاجره بين الحنابله و الأشاعره
- ١٣٤ الماتريديه و أهل السنه
- ١٣٧ نفثه مصدور
- ١٣٩ التسامح في استعمال أهل السنه
- ١٤١ ٩
- ١٤١ لشاره
- ١٤١ هل الأئمه الاثنا عشر أفضل من الأنبياء أو لا؟
- ١٤٣ ما هو المختار عندنا؟
- ١٤٦ ١٠ سبّ المسلم و لعنه
- ١٤٦ السبّ في اللغه
- ١٤٧ اللعن في القرآن الكريم
- ١٤٩ اللعن في أحاديث الرسول
- ١٥٣ ١١ مع محقق كتاب الإشاعه لأشراط الساعه
- ١٥٣ لشاره
- ١٥٤ حضره العلامة الأستاذ جعفر السبحاني الموقر
- ١٥٥ الأستاذ الفاضل حسين محمد علي شكرى المحترم
- ١٦٠ حضره الفاضل المحقق الشيخ جعفر سبحاني
- ١٦٤ الأستاذ الكريم حسين محمد علي شكرى أعزكم الله تعالى

| | |
|-----|--|
| ١٧١ | ١٢ في تسميه الولد بعبد الرسول الأستاذ الفاضل بسام ظبيان المحترم رئيس تحرير مجله «الشريعة» الغزاء |
| ١٧١ | اشاره |
| ١٧٢ | ١.١ العبوديه التكوينيّه |
| ١٧٢ | ١.٢ العبوديه الوضعيه |
| ١٧٣ | ١.٣ العبوديه |
| ١٧٥ | ١٣ المهدي المنتظر و الشرائع السماويه |
| ١٧٥ | اشاره |
| ١٧٩ | المهدي المنتظر في العهدين |
| ١٨٢ | علائم الظهور |
| ١٨٤ | ١٤ نموذج من الأخبار الموضوعه |
| ١٨٤ | اشاره |
| ١٨٦ | الحديث في كتب أهل السنّه |
| ١٨٨ | الحديث في كتب الشيعه |
| ١٩٢ | الفصل الثاني: في المسائل الفقيهيه و الأصوليه |
| ١٩٢ | اشاره |
| ١٩٤ | ١ بيعتان في بيعه |
| ١٩٤ | اشاره |
| ١٩٤ | ١.١ ما رواه الفريقان في المقام: |
| ١٩٥ | ٢.٢ ما هو المقصود من الحديث؟ |
| ١٩٥ | اشاره |
| ١٩٧ | ١.١ الأصل صحّه كلّ عقد و بيع عقلائي |
| ١٩٨ | ١.٢ الأصل صحّه كلّ شرط عقلائي |
| ٢٠٥ | دراسه الحديث |
| ٢٠٨ | ٢ تعليق على فتوى الشيخ القرضاوى في تزويج البكر |
| ٢٠٨ | اشاره |
| ٢٠٩ | على هامش جواب الشيخ القرضاوى |

| | |
|-----|--|
| ٢٠٩ | اشاره |
| ٢٠٩ | المناقشه الأولى |
| ٢١١ | المناقشه الثانيه |
| ٢١٣ | المناقشه الثالثه |
| ٢١٤ | ٣ |
| ٢١٤ | اشاره |
| ٢١٧ | ملاحظات حول تعريف الإجاره |
| ٢١٧ | اشاره |
| ٢١٧ | الملاحظه الأولى:أخذ العقد في التعريف زائد بل محلّ |
| ٢١٨ | الملاحظه الثانيه:الإجاره تتعلق بالعين،لا بالمنافع |
| ٢١٨ | اشاره |
| ٢١٩ | التعريف الصحيح للإجاره |
| ٢٢١ | الملاحظه الثالثه:الاستدلال على مشروعيه الإجاره بالكتاب |
| ٢٢٣ | الملاحظه الرابعه:شرطيه بقاء العين في الإجاره |
| ٢٢٤ | الملاحظه الخامسه:تأجيل الأجره فيما لو كانت المنفعه مؤجله |
| ٢٢٤ | الملاحظه السادسه:حول ثبوت خيارى المجلس و الشرط |
| ٢٢٨ | تعقيب على المقال |
| ٢٢٨ | اشاره |
| ٢٢٩ | حول الملاحظه الأولى |
| ٢٢٩ | حول الملاحظه الثانيه |
| ٢٣٠ | حول الملاحظه الثالثه |
| ٢٣٠ | حول الملاحظه الرابعه |
| ٢٣١ | حول الملاحظه الخامسه |
| ٢٣٢ | تعقيب على تعقيب |
| ٢٣٢ | اشاره |
| ٢٣٢ | حول الملاحظه الأولى |

| | |
|-----|--|
| ٢٣٦ | ٤ |
| ٢٣٦ | اشاره |
| ٢٣٦ | اتجاهان سائدان على تلك المؤلفات،هما: |
| ٢٣٦ | اشاره |
| ٢٣٧ | أولاً:الاتجاه النظرى المحض |
| ٢٣٨ | ثانياً:الاتجاه المتأثر بالفروع الفقهييه |
| ٢٤٠ | الجمع بين الاتجاهين |
| ٢٤٠ | اقتراحات لتطوير تدوين علم الأصول |
| ٢٤٠ | اشاره |
| ٢٤١ | الأول:إفراد المسائل الكلاميه و الفلسفيه المؤثره بالتدوين و الدراسه |
| ٢٤٤ | الثاني:تفكيك القواعد الفقهييه عن مسائل علم الأصول |
| ٢٤٤ | الثالث:حذف ما لا علاقه له بعلم الأصول |
| ٢٤٥ | الرابع:الاتجاه التطبيقي |
| ٢٤٥ | الخامس:الدراسه التاريخيه لبعض المسائل الأصوليه |
| ٢٤٧ | السادس:أخيرها لا آخرها:حفظ الصله بين القديم و الجديد |
| ٢٤٩ | ٥ |
| ٢٤٩ | اشاره |
| ٢٥٠ | إجماع العتره |
| ٢٥٥ | عصمه أولى الأمر |
| ٢٥٧ | إكمال:أهل السنّه و وجه حجّيه الإجماع |
| ٢٥٩ | خير مؤسّف |
| ٢٦١ | ٦ |
| ٢٦١ | اشاره |
| ٢٦٣ | توضيح مفاد الآيه |
| ٢٦٥ | العناوين الوارده فى كلمات الفقهاء |
| ٢٦٥ | اشاره |

- ٢٦٧ الطائفه الأولى:تعين إتيان الصلاه خلف المقام
- ٢٦٩ الطائفه الثانيه:وجوب إتيان الصلاه عند المقام
- ٢٧١ الطائفه الثالثه:الصلاه فى المقام
- ٢٧١ الجمع الدلالى بين الروايات الوارده
- ٢٧٤ حكم الصلاه عند الزحام
- ٢٧٤ اشاره
- ٢٧٥ ١.مختير بين وراء المقام أو أحد جانبيه
- ٢٧٥ ٢.تقدّم الخلف على الجانب مع الإمكان
- ٢٧٥ ٣.تحزى الأقرب فالأقرب
- ٢٧٧ ٧ لو باع بثمن معين و تبين عدمه
- ٢٧٩ ٨ دور التاريخ فى استنباط الأحكام الشرعيه
- ٢٧٩ اشاره
- ٢٨٠ ١.عمره القضاء و التحلل بالتقصير عن إحرام الحج
- ٢٨٠ اشاره
- ٢٨١ التحلل عن إحرام العمره
- ٢٨١ التحلل عن إحرام الحج
- ٢٨٤ ١.٢.المسح على الخفين و حديث جرير بن عبد الله
- ٢٨٤ ٣.تحليل المتعه عام أو طاس
- ٢٨٨ ٤.الجهر بالبسمله فى الصلوات النهاريه
- ٢٩٢ ٩ طلاق المرأة و هى حائض و تزويجها برجل آخر
- ٢٩٢ اشاره
- ٢٩٢ طلاق المرأة و هى حائض و تزويجها-بعد العده-برجل آخر
- ٢٩٥ تاره ينزل العقد على المعتده مكان العقد على ذات البعل.
- ٣٠٠ الفصل الثالث:فى المسائل التاريخيه و الاجتماعيه
- ٣٠٠ اشاره
- ٣٠٢ ١ الدعوه إلى إقامه لذكرى المئويه السابعه لرحيل العلامه الحليّ قدس سره

| | |
|-----|---|
| ٣٠٦ | ٢ |
| ٣١٢ | ٣ |
| ٣١٢ | اشاره |
| ٣١٥ | المسلمون و الصراعات الطائفيه و الغزو المغولى |
| ٣١٦ | التتار يحكمون مصر!! |
| ٣١٨ | ٤ |
| ٣٢٢ | ٥ رساله مفتوحه إلى الأمين العام لمنظمه الأمم المتحده |
| ٣٢٢ | اشاره |
| ٣٢٢ | حريه الرأى أم حريه الإهانه |
| ٣٢٦ | حدود الحريه فى الثوره الفرنسيه الكبرى |
| ٣٢٧ | اكره لغيرك ما تكره لنفسك |
| ٣٣٠ | ٦ الأواصر العلميه بين علماء الشيعه و السنه و شرح العلامه الحلى لمختصر الحاجبى |
| ٣٣٠ | اشاره |
| ٣٤٢ | المؤلف و الشارح بين يدى أصحاب التراجم |
| ٣٤٣ | المؤلف |
| ٣٤٤ | تصنيفه |
| ٣٤٧ | الشارح |
| ٣٤٨ | تصنيفه فى علم الأصول |
| ٣٤٩ | تصنيفه فى المنطق |
| ٣٥١ | ٧ |
| ٣٥٢ | ٨ |
| ٣٥٦ | ٩ |
| ٣٥٦ | اشاره |
| ٣٥٧ | الأمر الأول |
| ٣٥٧ | اشاره |
| ٣٥٧ | تحليلنا |

- الأمر الثاني - ٣٥٩
- اشاره ٣٥٩
- تحليلنا ٣٦٠
- الأمر الثالث ٣٦١
- اشاره ٣٦١
- تحليلنا ٣٦٢
- الأخوة العرفيه ٣٦٨
- تحليلنا ٣٦٨
- الأمر الرابع ٣٦٩
- اشاره ٣٦٩
- تحليلنا ٣٧١
- ١٠ نظره على كتاب «حقيقه و ليس افتراء» ٣٧٦
- اشاره ٣٧٦
- فهاهنا نظريات مطرحها على صعيد التحليل: ٣٨١
- اشاره ٣٨١
- الأولى: إنكار التزويج - ٣٨٢
- الثانيه: أم كلثوم كانت ربيبه على عليه السلام ٣٨٣
- الثالثه: التزويج عن كُرِه ٣٨٥
- اشاره ٣٨٥
١. ما هو السبب للزواج؟ ٣٨٥
٢. اعتذار الإمام بطرق ثلاثه ٣٨٥
- أمر يندى لها الجبين - ٣٨٧
- اشاره ٣٨٧
- الأول: أم كلثوم و تهديد بيت أمها بالإحراق - ٣٨٩
- الثاني: إن الخاطب معروف بالفظاظه ٣٩٢
- الثالث: بنت أبي بكر تردّ خطبه عمر ٣٩٤

- ٣٩٥ الرابع:عدم التناسب فى السن
- ٣٩٥ الاحتكام إلى روح على عليه السلام و وجدانه
- ٣٩٧ ١١ الحنابله و تأجيج نار الفتنة عبر التاريخ
- ٣٩٧ اشاره
- ٣٩٨ ١.موقفهم من الطبرى بعد وفاته
- ٤٠٠ ١٢.القتال فى تفسير «مقاماً محموداً»
- ٤٠٠ ١٣.الحنابله و توقيع الراضى فى ذمهم
- ٤٠٢ ٤.فتنه الجهر بالبسملة و غير ذلك
- ٤٠٣ ١٥.الفتنه بين الأشاعره و الحنابله
- ٤٠٤ ٦.موت البورى بحلواء مسمومه
- ٤٠٤ ١٧.الفتنه بين الشافعيه و الحنابله
- ٤٠٥ ٨.إحراق مسجد الشوافع
- ٤٠٥ ١٩.التشكيك فى شيخ الأشاعره
- ٤٠٥ اشاره
- ٤٠٦ هل كان الأشعري من أهل السنّه؟
- ٤٠٨ استفتاء ثان كتب ببغداد
- ٤٠٨ ١٠.الفتنه فى نيشابور
- ٤٠٨ اشاره
- ٤٠٩ خاتمه المطاف
- ٤١٢ التاريخ يعيد نفسه
- ٤١٤ الفصل الرابع فى التقاريط و المكاتبات
- ٤١٤ اشاره
- ٤١٦ ١-تقريط لكتاب العربيه للناشئين
- ٤١٨ ٢-تقريط لكتاب اصول
- ٤٢٠ ٣-الشريعه المتكامله
- ٤٢٢ ٤-تقريط لرساله أصوليه حول الصحيح و الاعم

- ٤٢٤ ٥-الأستاذ الفاضل الدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان المحترم
- ٤٢٤ ٦-سماحه العلامة الشيخ جعفر السبحاني حفظه الله
- ٤٣٠ ٧-رساله الى الدكتور ابو سليمان
- ٤٣٢ ٨-رساله جوابيه للدكتور فاروق حماد
- ٤٣٣ ٩-رساله الى السيد محمد حسين فضل الله
- ٤٣٤ ١٠ رساله الى الدكتور فاروق حماد
- ٤٣٩ ١١ رساله الى السيد جعفر مرتضى العاملى
- ٤٤١ ١٢ أبيات شعرية مهداه الى العلامة السبحاني
- ٤٤٢ ١٣ خطاب مفتوح إلى جناب البابا بنديكت السادس عشر
- ٤٤٢ اشاره
- ٤٤٩ العقلانيه فى محاضرتكم
- ٤٤٩ اشاره
- ٤٤٩ ١. عقيدة التثليث و العقلانيه المسيحيه
- ٤٥٠ ٢. عيد الميلاد
- ٤٥١ ٣. نظريه الفداء
- ٤٥١ ٤. العشاء الربانى
- ٤٥٤ الإسلام و العقلانيه
- ٤٤٢ توضيح حول خطاب البابا
- ٤٤٣ لقطات إجماليه من حياه البابا بنديكت السادس عشر
- ٤٤٣ اشاره
- ٤٤٥ تذييل
- ٤٤٤ حكم الأذان قبل الفجر
- ٤٧٥ ميثم البحرانى عالم ربانى، و فيلسوف إلهى
- ٤٨٠ تعريف مركز

اشاره

سرشناسه : سبجانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸ -

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

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

الفصل الاول فى المسائل الفلسفيه و الكلاميه

١ اجتماع علتين أو قادرين على معلول أو مقدور واحد

اشاره

قد تطرقت الفلاسفه و المتكلمون إلى مسأله اجتماع علتين أو قادرين على معلول أو مقدور واحد، و لكن كلاً من الطائفتين نظروا إلى هذه المسأله من منظار خاص.

أمّا الفلاسفه (١) فبما أنّهم بصدد دراسه أحكام الوجود فقد جرّهم البحث إلى دراسه أحكام العله و المعلول فابتكروا قاعدتين معروفتين بقاعدتى الواحد و هما:

أ. لا يصدر من الواحد إلاّ الواحد.

ب. لا يصدر الواحد إلاّ من الواحد.

و القاعده الثانيه هى المسأله المطروحه فى المقام و حاصلها أنه يمتنع اجتماع علتين تامتين على معلول واحد.

ص: ٩

و مرادهم من الواحد ليس هو الواحد بالنوع، بل الواحد البسيط البحت الذى ليس فيه رائحة التركيب، فقالوا بأنّ مثل هذا لا يصدر إلاّ من علّه واحده و يمتنع اجتماع علتين مستقلتين على مثله. و سيوافيك برهانه.

و أما المتكلمون فقد اتفقت المجبره (و تبعهم الأشاعره) و المعتزله على صحه القاعده و إتقانها و أنّه يمتنع اجتماع قادرين على مقدور واحد لكن الأشاعره لما فسّرت التوحيد فى الخالقيه، بأنّه لا خالق أصلياً و لا ظلياً إلاّ الله سبحانه، نفّت دور العبد فى أفعاله و جعلتها مخلوقه لله سبحانه لا للعبد، و إلاّ فلو كان له دور فيها-مع الله سبحانه-يلزم اجتماع قادرين على مقدور واحد.

و كأنّهم اتخذوا القاعده ذريعه لعقيدتهم فى التوحيد فى الخالقيه على نحو لو لا هذه القاعده لأخذوا بها أيضاً. (١)

و أما المعتزله (٢) فلما سلكوا مسلكاً يضاد مسلك المجبره فقالوا بأنّ المؤثر فى فعل العبد هو قدره العبد و أنّ فعله منقطع عن الله سبحانه و العبد فاعله و خالقه، و إلاّ فلو كان لله سبحانه دور فيها يلزم اجتماع قادرين على مقدور واحد.

فظهر أنّ كلّاً من الطائفتين اتخذوا القاعده ذريعه لمقاصدهم الكلاميه، أمّا فى حصر الخالقيه فى الله سبحانه، و إلاّ يلزم الاجتماع المحال، أو فى قطع نسبه فعل العبد إلى الله و إلاّ يلزم المحذور المتقدّم.

ثمّ إنّ الأشاعره ربما استأنسوا لإثبات القاعده بما ذكره المعتزله فى تقرير برهان التمانع الذى أُقيم لإثبات وحده الواجب و سيوافيك شرحه. (٣)

ص: ١٠

١-١). التمهيد فى أصول الدين للنسفى: ٦٠.

٢-٢). التمهيد فى أصول الدين للنسفى: ٦٧.

٣-٣). كشف المراد: ٣٠٩؛ التوحيد لابن رُشيد: ٦٢٥؛ المعتمد فى أصول الدين للملاحمى الخوارزمى: ٥٠٨.

هذه هي دراسته لماهية المسألة و غاياتها و الجبهه التي طرحوها، و إليك بيان القاعده من منظار الفلسفه الإسلاميه.

تقرير القاعده برهان فلسفي

فنقول: من القواعد المسلّمه عند الفلاسفه امتناع «صدر الواحد من الكثير»، و لزوم «صدر الواحد من الواحد». و المراد من الواحد هنا هو الواحد البسيط البحت الذي ليس فيه رائحه التركيب و الاثنييه، فخرج صدور الحراره من الشمس و النار من محلّ البحث، فإنّ الحراره الصادره منهما متكثره في الخارج، فإنّ الحراره المتولده من الشمس غير الحراره المتولده من النار و هكذا. فأكثر ما ينتقض به تلك القاعده خارج عن محط البحث. فالوحده في الموارد التي تُعدّ نقضاً للقاعده وحده نوعيه لا وحده شخصيه.

يقول السيد العلامه الطباطبائي: فلو صدر واحد عن الكثير، فإمّا أن يكون الواحد واحداً نوعياً ذا أفراد كثيره يستند كلّ فرد منها إلى علّه خاصه، كالحراره الصادره عن النار و النور و الحرکه و غيرها. (١)

و حاصل برهانهم على القاعده (لا يصدر الواحد إلا من الواحد) هو أنّ صدور كلّ معلول عن علته رهن وجود خصوصيه تُسوّغ صدورهِ منها، و إلا فلو صدر المعلول بلا هذه الخصوصيه يلزم أن يكون كلّ شيء علّه لكلّ شيء، مثلاً الأكل يوجب الشبع دون الرّي، و شرب الماء يوجب الارتواء دون الشبع. و هذا يدلّ على أنّ بين الأكل و الشبع و الارتواء خصوصيه توجب حدوث أحد المعلولين دون الآخر.

ص: ١١

و على ضوء هذا لو صدر واحد عن كثير يجب أن يكون فيه خصوصيتان تُسوِّغان صدوره من علتين مستقلتين و افتراض تعدد
الخصوصيه يوجب انقلاب المعلول الواحد إلى الكثير. (١)

يقول المحقق الطوسي: الخصوصية: كون العله بحيث يصدر عنها المعلول، و هي بهذا المعنى متقدمه على المعلول، و هو أمر واحد
إن كان المعلول واحداً، أما إذا كان المعلول فوق واحد فلا محاله يكون ذلك الأمر مختلفاً و تلزم فيه الكثره في ذات العله. (٢)

ثم إنَّ الفلاسفه بسطوا الكلام في ذلك و أثبتوا أنَّ القاعده لا- تنتج «عزل الواحد (الله عزَّ اسمه) عن مراتب الوجود بزعم أنَّ
الصادر عنه هو الصادر الأوَّل، و أما الصوادر الأخرى فهي مقطوعه الصله بالله سبحانه»، و ذلك لأنَّ الوجود الإمكانى على مراتبه
المختلفه وجود رابط قائم بالوجود النفسى و معنى حرفى يتقوَّم بالمعنى الاسمى، فالقول: بصدور الموجودات عنه تعالى بالترتيب
و النظام لا يعنى استقلال الوسائط عن الله تعالى. (٣)

إلى هنا تمَّ الكلام حسب النمط الفلسفى، فلنرجع إلى البحث عنه حسب النمط الكلامى.

أمَّا الإماميه فقد اصفقوا مع الأشاعره بأنَّه لا خالق إلاَّ الله سبحانه و أنَّه لا مؤثر فى الوجود إلاَّ هو، لكنَّهم يفسرون هذا الأصل بغير
النمط الذى فسرت به

ص: ١٢

١- ١. شرح المنظومه: ١٢٩. [١]

٢- ٢. الإشارات و التنبهات: ١٢٧/٣؛ [٢] لمعات إلهيه للحكيم عبد الله الزنوزى: ١٤٢. [٣]

٣- ٣. الأسفار الأربعة: ٢١٠/٢؛ [٤] شرح المنظومه: ١٢٨. [٥]

الأشاعره فقالوا: بأن الموجودات الإمكانية و ما يتبعها من الأفعال و الآثار بل حتى الإنسان و ما يصدر منه مخلوقات لله سبحانه بلا مجاز و لا- شائبه، و ليس معنى هذا إنكار نظام العله و المعلول و الأسباب و المسببات فى صحيفه الكون، بل كل ما فى الكون مخلوق له سبحانه إما بالمباشره أو بالتسبب.

فمعنى التوحيد فى الخالقيه أن هنا خالقاً واحداً أصيلاً و هو الله سبحانه، و أما غيره فبين غير خالق لشيء كالجمادات و بين خالق بإذنه و مشيئته و إقداره.

ثم إنهم بهذا القول خرجوا بنتائج ثلاثه:

الأولى: جمعوا بهذه النظرية بين القول بالتوحيد فى الخالقيه وسعه قدرته، و القول بوجود النظام العلى و المعلولى و السببى و المسببى فى العالم الإمكانى.

الثانية: أنهم رفضوا الجبر للاعتراف بنظام العلل و المعاليل فى صحيفه الكون،-التي منها إرادته الإنسان و اختياره و حرّيته فى العمل- كما رفضوا التفويض باعتبار عدم انقطاع النظام الإمكانى عن قدرته سبحانه و قيامه به.

الثالثه: قالوا بامتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد بنسبه واحده، لكنهم فى الوقت نفسه جوزوا اجتماع علتين على معلول واحد، إذا كانتا بنسبتين، فالله سبحانه هو المؤثر المستقل فى الكون، و العلل و الأسباب مؤثرات بإذنه و إقراره، فالعلتان ليستا فى عرض واحد، بل الثانية فى طول الأولى، و أنه يمتنع اجتماع قادرين فى عرض واحد على مقدور واحد.

و أما المعتزله فقد ذهبوا إلى أن القدره المؤثره فى فعل العبد الاختيارى هو قدرته لا قدره الله سبحانه، و ما هذا إلا لأجل الحفظ على عدله سبحانه بين العباد، ثم اتخذوا القاعده ذريعه لمعتقدهم و قالوا لو لا هذا.

يلزم اجتماع قدرتين على مقدور واحد.

و الذى جرّهم إلى تخصيص فعل العبد بقدرته و نفى صلته بقدره الله سبحانه هو اضعاف الاختيار على فعله و سلب الجبر، زاعمين أنه لو كان لقدره الله سبحانه تأثير فى فعل العبد، يلزم الجبر.

و أمّا أهل السنّة فالمجبره منهم يعتقدون بتأثير قدره واحده فى فعل العبد، و ليس للعباد أى دور فى أفعالهم، و إلا يلزم تأثير اجتماع قدرتين على مقدور واحد. و هذه النظرية هى المنسوبة إلى المجبره.

و أمّا الأشاعره فقد نفت اجتماع قادرين على مقدور واحد يؤثران بنسبه واحده، و مع ذلك قالوا بإمكان اجتماع قادرين على مقدور واحد، باختلاف النسبتين، كما هو الحال فى أفعال العباد، ففيها لقدره الله دور، كما أنّ لقدره العبد دوراً. لكن قدره الله سبحانه قدره الاختراع، و قدره العبد قدره الاكتساب (١)، فقدره الله سبحانه خالقه لفعل العبد و موجد له، و أمّا قدره العبد كاسبه؛ فالله خالق و العباد كاسبون. و بذلك فارقوا المجبره، لفظاً لا معنى، إذ ليس للكسب معنى صحيح.

إلى هنا خرجنا بالنتائج التاليه:

١. الإماميه يُحيلون اجتماع قادرين على مقدور واحد لكن يجوّزون اجتماعهما على مقدور واحد، بشرط أن تكون إحدى القدرتين مستقله و الأخرى تبعيه لها. و إلا يستحيل عندهم اجتماع قادرين على مقدور واحد بنسبه واحده.

٢. المعتزله يمنعون اجتماع قادرين على مقدور واحد، و ليس عندهم حلٌّ لاجتماعهما على النحو المذكور عند الإماميه.

٣. الأشاعره فقولهم فى هذه المسأله أشبه بقول الإماميه (لو كان للكسب

ص: ١٤

معنى معقول) فهم يحيلون اجتماع قادرين على مقدر واحد و لكن يجوزون اجتماعهما باختلاف النسبه، كما إذا كان أحد القادرين مؤثراً في الإيجاد (الخلق) و الاختراع، و القدره الأخرى مؤثره في الكسب.

إذا عرفت ذلك فلنذكر كلماتهم.

قالت المعتزله: إنَّ تدبير الله تعالى منقطع عن أفعال العباد، و الخلق هم الذين يتولون إخراجها من العدم إلى الوجود و إحداثها و إيجادها و خلقها. ثمَّ إنَّ أوائل المعتزله ما كانوا يتجاسرون على إثبات اسم الخالق للفاعل، بل يسمون العباد بأنهم موجودون محدثون، و لكن لما نشأ أبو على الجبائي أثبت للعباد صفه الخالقيه، و قال: إنَّهم خالقون لأفعالهم.

و استدلووا على ذلك بأنَّه لو كان لله سبحانه دور في أفعال العباد يلزم اجتماع قدرتين مستقلتين على مقدر واحد.

و لذلك قالوا بانقطاع صله أفعال العباد عن الله سبحانه.

و أمّا أهل السنه فهم بين مجبره و أشاعره.

فأمّا المجبره فإنَّهم قالوا: بأنَّ أفعال العباد مخلوقه لله سبحانه، و ليس للعباد فيها دور. و عندئذٍ أصبحت الأفعال المسماة بالاختياريه عندهم كحركات المرتعش و حركات العروق النابضه و صارت إضافتها إلى الخلق مجازاً و هى على حسب ما يضاف إلى محله دون ما يضاف إلى محصله. (١)

و أمّا الأشاعره فمن جانب حاولوا الاحتفاظ بالأصل المسلم عند الموحّدين و هو التوحيد في الخالقيه، و أنّه «هل من خالق غير الله سبحانه؟»، و من جانب آخر أرادوا أن يتحرّزوا من مغبّه الجبر و جعل الأفعال الاختياريه كالأفعال

ص: ١٥

١- ١). التمهيد في أصول الدين: ٦٠- ٦١.

الاضطراريه، فقالوا: إنّ أفعال العباد مخلوقه لله سبحانه بقدره الاختراع، و للعباد بقدره الاكتساب، و لا مانع من اجتماع قدرتين على مقدر واحد إذا كان تأثيرهما مختلفاً.

يقول النسفي: إنّ دخول مقدر واحد تحت قدرتين احدهما قدره الاختراع و الأخرى قدره الاكتساب جائز، و أنّما الممتنع دخوله تحت قدرتين كلّ واحد منهما قدره الاختراع أو قدره الاكتساب. (١)

و يقول الشيخ جمال الدين الغزنوي الحنفي (المتوفى ٥٩٣هـ): دخول مقدر واحد تحت قدرتين إحدهما قدره الاختراع و الأخرى قدره الاكتساب جائز كما في الحسيات، و إنّما الممتنع الدخول تحت قدرتين فكلّ واحده قدره: الاختراع أو الاكتساب. (٢) و يشير البزدوي إلى الامتناع مطلقاً دون أن يفصل بين قدره الاختراع و قدره الاكتساب حيث يقول:

١. الفعل الواحد لا يصلح أن يكون مفعولاً لفاعلين فإنّه يستحيل ذلك. (٣) و مراده من امتناع الاجتماع ما إذا كانت القدرتان متحدتي النسبه.

و يظهر من مجموع ما طرحه الأشاعره و المعتزله أنّ الجميع يقولون باستحاله اجتماع قدرتين على مقدر واحد، غير أنّ المعتزله يعتقدون بقدره واحده و هي قدره العباد، و أمّا الأشاعره فتعتقد بقدرتين لكن مختلفتي النسبه، يقول الغزالي: قد تفرّق الناس في هذا أحزاباً، فذهبت المجبّره إلى إنكار قدره العبد فلزمها إنكار ضروره التفرقه بين حركه الرعده و الحركه الاختياريه و لزمها أيضاً استحاله تكاليف

ص: ١٤

١-١). التمهيد في أصول الدين: ٦٦-٦٧. و شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري: ٩٣. [١]

٢-٢). أصول الدين للشيخ جمال الدين الغزنوي: ١٦٨.

٣-٣). أصول الدين للبزدوي: ١٠٥. [٢]

و ذهبت المعتزله إلى إنكار تعلق قدره الله بأفعال العباد من الحيوانات و الملائكه و الجن و الإنس و الشياطين و زعمت أنّ جميع ما يصدر عنها، من خلق العباد و اختراعهم.

و أمّا أهل السنّه فقالوا: القول بالجبر محال باطل و القول بالاختراع اقتحام هائل، و إنّما 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 تعلق القدرتين على وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان و اختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال. (١)

و لكن الغزالي و أمثاله ممن انتحلوا تأثير قدره العبد في الكسب لم يأتوا بشيء واضح حول مفاد الكسب، و اقصى ما قالوه فيه هو أنّ الشيء وقع من المكتسب له بقوه محدثه.

و عندئذ يتوجه إليه السؤال التالي:

هل الكسب الذي يحدثه العبد هو أمر وجودي أو عدمي، فلو كان عدمياً فلا معنى للعقوبه و المجازاه على الأمر العدمي، و إن كان أمراً وجودياً يكون ممكناً و الممكن يجب أن يكون له خالق و ليس له خالق إلاّ العبد، فعاد محذور الثنويه.

و حصيله الكلام في المقام: أنّ من تكلم في أفعال العبد من المجبره و المعتزله و الأشاعره قد أخضعوا القاعده (امتناع اجتماع القادرين على مقدور واحد) إلى عقائدهم.

ص: ١٧

فالمجبره لأجل المبالغه فى التوحيد فى الخالقيه رفضوا تأثير قدره العبد لئلا تلزم نظريه الثنويه من وجود خالقين فى صفحه الوجود، و صارت النتيجة عندهم امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد.

فالقاعده الكلاميه كانت نتيجة عقيدتهم فى فعل العبد.

و المعتزله لأجل حفظ عدله سبحانه و الاعتقاد بالحسن و القبح العقليين و أنه سبحانه لا يفعل القبيح - لأجل تلك الغايات-قالوا بانقطاع فعل العبد عن الله سبحانه و انتحلوا نظريه الثنويه و ان فى صفحه الكون خالقين أصيلين: فالله سبحانه هو خالق الكون، و العبد خالق أفعاله، فصارت النتيجة امتناع اجتماع قادرين (الله و العبد) على مقدور واحد.

و الأشاعره لأجل الحفاظ على أصيلين:

أ. التوحيد فى الخالقيه.

ب. التفريق بين الأفعال الاختياريه و الاضطراريه.

قالوا بتأثير القدرتين فى فعل العبد لكن الأثر مختلف. أثر إحداهما الاختراع و أثر الأخرى الكسب.

و هؤلاء فصلوا فى تقرير القاعده بين وحده سنخ التأثير و تعدد سنخه، فقالوا بامتناع الأوّل دون الثانى.

و أما الإماميه فهم أحالوا اجتماع قادرين على مقدور واحد و سيأتيك برهانه تالياً. و مع ذلك قالوا بنسبه الفعل إلى الله سبحانه و إلى العبد. و لكن عند المتألهين منهم ليس هناك قدرتان مختلفتان. و إنما هى قدره واحده هى قدره العبد التى هى من مظاهر قدرته سبحانه و معطياتها فى مقام العمل، و شعارهم فى ذلك قولهم: «و الفعل فعل الله و هو فعلنا».

إذا عرفت ذلك فلندرس برهان عله اجتماع قادرين على مقدور واحد.

إن اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد بحيث يكون كل واحد منهما علّه تامه مؤثره في وجود المقدور أمر محال جداً. ضروره أنّ مقدوراً واحداً بهويته الشخصيه و وجوده الواحد الشخصى لا يعقل أن يستند إلى قادر بتمام الاستناد مع استناده إلى آخر أيضاً مطلقاً و لو ببعض الاستناد، و استدلووا عليه بالبرهان التالى:

إنّه لو كانت كل واحد من القدرتين بخصوصها عله مستقلة لمقدور واحد بخصوصه لزم احتياجه إلى كل واحد منهما لكونهما سبباً له، و استغناؤه عن كل واحد منهما لكون الأخرى مستقلة فى إيجادها، و هو محال، و لو لم تكن كل واحد منهما بخصوصها سبباً مستقلاً له، بل كانت العله هى القدر المشترك بينهما يكون خارجاً عن الفرض. (١)

ثم إن غير واحد من المتكلمين اعتمدوا على هذا البرهان فى إثبات امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد، و هم بين مطنب فى التقرير و ملخص له؛ فمن الأول العلامه الحلى فى كشف الفوائد عند تقرير دليل الأشاعره على عدم إعطاء دور لقدره العبد فى الفعل الصادر عنه، قال: يلزم اجتماع قادرين على مقدور واحد.

ثم أوضح البرهان بالنحو التالى فقال:

أمّا الشرطيه فلو أنّ العبد كان مؤثراً بقدرته و قد ثبت أنّه تعالى قادر على كل مقدور لزم اجتماع القادرين.

و أمّا بطلان التالى فلأنّ ذلك المقدور إمّا أن يقع بكل واحد منهما على الانفراد، أو على الجميع؛ أو بأحدهما، أو لا بواحد منهما، و الكل باطل:

ص: ١٩

أما الأول فلاستلزامه عدم وقوعه بكل واحدٍ منهما لأن وقوعه بكل واحدٍ منهما يقتضى استغناءه عن الآخر فلو وقع بهما لاستغنى عنهما والمستغنى لا يقع عن المستغنى عنه.

و أمّا الثانى فلأنّ كلّ واحدٍ منهما حيثُ لا يكون قادراً على إيجاده و لا يكون واقعاً به، بل بالمجموع و قد فُرض قادراً؛ هذا خلف.

و أما الثالث فلاستلزامه المطلوب و هو خروج أحدهما عن كونه قادراً فيبقى القادر واحداً.

و كذا الرابع (١)، أى هو أيضاً خلف، لأن وجود المقدور رهن القدره و المفروض عدم قدره سواهما.

و من الثانى: أى الملخص سعد الدين التفتازانى، قال: يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد و إلا يلزم احتياجه إلى كلّ من العلتين المستقلتين لكونهما عله، و استغناؤه عن كلّ منهما لكون الأخرى مستقلّة بالعيه. (٢)

ففى هذا التلخيص يظهر واقع البرهان و هو أنّ افتراض استقلال كلّ فى اليجاد- كما هو المفروض لا المشاركه- يستلزم استغناء كلّ عن الآخر و افتراض صدور المقدور الواحد عن كلّ من القدرتين يلزم حاحه كلّ إلى الأخرى، فيلزم الاستغناء عن كلّ مع الحاحه إلى كلّ و هذا هو التناقض.

ثمّ إنّ هناك تقريراً آخر يناسب مصطلح الفلاسفه و هو:

إنّه لو كان كلّ واحده منهما عله فلا يخلو أما أن يتوقف على كلّ واحده منهما، أو يتوقف على واحده منهما بعينها، أو لا بعينها، أو لا يتوقف على شىء

ص: ٢٠

١- ١). كشف الفوائد فى شرح قواعد العقائد: ٢٣٢؛ لاحظ اللوامع الإلهيه فى المباحث الكلاميه: ٧٥. [١]

٢- ٢). شرح المقاصد: ٨٨/٢. [٢]

منهما. فعلى الأول يكون مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول فلا يكون شىء منهما عله مستقلة لكونه بعض مجموع ما يتوقف عليه المعلول و المفروض توقّف المعلول عليهما معاً. و على الثانى يكون ذاك الواحد المعين هو العله دون الآخر. و على الثالث يكون القدر المشترك بينهما هو العله. و على الأخير لا يكون شيئاً منهما بعله لا بخصوصه و لا بالقدر المشترك بينه و بين الآخر. (١)

الاستئناس من برهان التمانع لإثبات القاعده

إنّ للمتكلّمين فى تقرير وحده الإله بياناً خاصاً باسم برهان التمانع، و حاصله لو فرضنا تعدد إلهين قادرين فربما يحصل بينهما التمانع، فلو أراد أحدهما تحريك جسم و الآخر تسكينه لكان لا يخلو أن يحصل مرادهما، أو لا يحصل مرادهما، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر.

لا يجوز أن لا يحصل مرادهما، لأنّ هذا يوجب أن يكونا ضعيفين عاجزين. و لا يجوز أن يحصل مرادهما لأنّ هذا يوجب أن يكون الجسم متحركاً ساكناً فى حاله واحده - وهذا محال؛ فلم يبق إلا أن يحصل مراد أحدهما دون الآخر. فالمدى يحصل مراده يجب أن يكون هو الإله، لأنّ من لم يحصل مراده يكون متناهى المقدور، و متناهى المقدر يكون قادراً بقدره، و القادر بالقدره يكون جسماً و الجسم يكون محدثاً، و صانع العالم لا يجوز أن يكون محدثاً. (٢)

هذا هو برهان التمانع و هل هو تام أو لا؟ نحيل البحث فيه إلى محله، و هذا البرهان للمعتزله و قد استعان به الأشاعره بنحو خاص فى إثبات القاعده و هو

ص: ٢١

١- (١). درر الفوائد: ٣٨١. [١]

٢- (٢). فى التوحيد لأبى رُشيد النيسابورى: ٦٢٥؛ [٢] المعتمد فى أصول الدين لركن الدين الخوارزمى: ٥٠٨. [٣]

امتناع اجتماع قادرين على قدره واحده؛ فقالوا: إنَّ العبد لو كان قادراً على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد، و التالى باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطيه أنه تعالى قادر على كلِّ مقدور فلو كان العبد قادراً على شيء لاجتمعت قدرته و قدره الله تعالى عليه. و أما بطلان التالى فلائنه لو أراد الله تعالى ايجاده و أراد العبد اعدامه فإن وقع المرادان أو عدماً لزم اجتماع النقيضين، و إن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح.

قال العلامة-بعد تقرير هذا الدليل-عن جانب الأشاعره: هذا الدليل أخذه بعض الأشاعره من الدليل الذى استدل به المتكلمون على الوجدانيه-مع وجود الفرق بين الموردين، إذ هناك يتمشى الدليل لتساوى قدره الالهين المفروضين أما هنا فلا، بل يقع مراد الله تعالى لأن قدرته أقوى من قدره العبد و هذا هو المرجح. (١)

إنَّ الإرادتين فى برهان التمانع يتجهان فى اتجاهين مختلفين كما مرّ: (أحد الإلهين يريد تحريك الجسم و الآخر ثباته) بخلاف المقام فإن اتجاه الإرادتين إلى أمر واحد.

ص: ٢٢

إعادة المعدوم بعينه إمكاناً و امتناعاً

إن إعادة المعدوم بعينه من المسائل التي اهتم بها كل من الحكماء و المتكلمين، لكن كل لغايه خاصه تهمه.

فالطائفة الأولى يدرسون المسألة كسائر المسائل المتعلقة بالأُمور العامه فيخرجون في دراستهم بالامتناع، و لم أر أحداً منهم قال بإمكانها.

و أمّا الطائفة الثانيه فيدرسونها بما أنها ذريعه لإثبات حشر الأجساد حيث زعموا أن القول بحشرها فرع إمكان إعادة المعدوم بعينه فيصرون على إمكان الإعادة ليتسنى لهم إثبات المعاد الجسماني، و ستوافيك كلماتهم في ذلك المقام.

نعم أكثر المتكلمين على الإمكان من غير فرق بين الأشاعره و المعتزله و شد من الطائفة الأخيره أبو الحسين البصرى و محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (١)، فذهبا إلى الامتناع و تصافقا مع الحكماء في هذا الباب.

ص: ٢٣

١-١). تلخيص المحصل: ٣٩؛ شرح المواقف: ٢٨٩/٨؛ شرح تجريد العقائد للقوشجى: ٦٠.

والمعتزله والأشاعره و إن اتفقوا فى الكبرى، أعنى: جواز إعاده المعدوم، لكنهم اختلفوا فى الصغرى، فالأشاعره على أن الموجود
ينعدم بالكلية ثم يعود. و لكن المعتزله لما قالوا بتقرر الماهيات منفكه عن الوجود، قالوا ببقاء الأمر المشترك بين المبتدأ و المعاد
و هو الذات فالوجود ينعدم و تبقى ماهيته و ذاته ثم يعود الوجود عارضاً على الماهيه فالإعاده ليس بالإعاده بالكلية و إنما هي
إعاده عروض الوجود على الماهيه. (١)

الدراسه الموضوعيه تفرض علينا تفكيك المسألتين:

أ. إمكان إعاده المعدوم أو امتناعها.

ب. إمكان حشر الأجساد يوم القيامه.

و إن كانت المسأله الأولى مؤثره فى المسأله الثانيه حسب نظر الأشاعره و إن لم يكن كذلك عندنا.

تحرير محل النزاع

إشاره

إن تحرير محل النزاع هو المهم فى المسأله، فالحكماء على أن موضوع الامتناع هو إعاده الشىء بعينه و بشخصه و بعامه
خصوصياته، حتى الزمان الذى كان فيه الشىء، سواء أقلنا بأن الزمان من المشخصات أم قلنا بأنه من أمارات التشخص أو من قبيل
الإضافات. إذ على كل تقدير فالشىء الواقع فى الزمان يتميز به عن الشىء الواقع فى الزمان الآخر فيحكمون بأن إعاده الشىء
بهذه الخصوصيه أمر ممتنع ببراين قاطعه.

و أما المتكلمون فالظاهر أنهم يريدون إعاده الشىء مجرداً عن الزمان الذى

ص: ٢٤

كان فيه الشيء، فيعود المعاد مثل المبتدأ لا عينه، ويدل على ذلك أنهم اتخذوا إمكان الإعادة دليلاً على حشر الأجساد، وأنه لو لا إمكانها لامتنع المعاد الجسماني الذي اتفق عليه المسلمون. و من المعلوم أن المعاد يوم القيامة عين المبتدأ، لكن عينه عرفيه لا عقليه، لعدم عود الزمان الذي كان الإنسان يعيش فيه في الدنيا يوم القيامة. و ستوافيك كلماتهم في موضعها.

و بذلك تُصبح المسألة نزاعاً لفظياً فالمعاد الذي يعتقد به المتكلمون لا- ينفيه الحكماء، و ما ينفيه الحكماء ليس مما يثبت المتكلمون.

و مع أن المسألة عند أكثر القوم مسألة نظريه نرى أن الشيخ الرئيس و تبعه الرازي في بعض كتبه قالوا ببداه الامتناع.

قال الرازي: و نعم ما قال الشيخ من أن كل من رجع إلى فطرته السليمه و نفص عن نفسه الميل و العصبية، شهد عقله بأن إعادته المعدوم ممتنع، و كما قد يتوهم في غير البديهي أنه بديهي لأسباب خارجيه، فكذلك قد يتوهم في البديهي أنه غير بديهي لموانع من الخارج. (١)

و مع ذلك استدلل القائلون بالامتناع بوجوه:

الدليل الأول: عدم قبول المعدوم للإشارة

قال الشيخ الرئيس: إعادته المعدوم لا يصح فإنه لا يكون للمعدوم عين ثابت يشار إليه في حال العدم حتى يمكن إعادته بعينه، بل إن كان فالذي يقال: إنه أعيد هو مثل المعدوم لا عينه. (٢)

ص: ٢٥

١- ١). المباحث المشرقيه: ٤٨/١؛ الفصل العاشر من الباب الأول. [١]

٢- ٢). التعليقات: ١٧٩. [٢]

قال المحقق الطوسي في تجريده: والمعدوم لا يعاد لامتناع الإشاره إليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود. (١)

توضيحه: أنّ معنى الإعادة هو أن يكون الشيء موجوداً في زمان، ثمّ عدم في زمان ثان، ثمّ وجد في زمان ثالث.

و لا شكّ في أنّه إذا عدم، بطلت ذاته، فلا تكون ذاته ثابتة بناء على ما ثبت من مساوقه الوجود للثبوت.

فلو كانت ذاته ثابتة في الزمان الثاني، لأمكن لا- محاله أن يحكم على الموجود في الزمان الثالث، أنّه هو الموجود في الزمان الأوّل. وقد أُعيد كما في الصفات التي لا يلزم من زوالها عن الذات الموصوفه بها، انعدام ذات الموصوف و بطلانها، مثل الجسم إذا كان أبيض في زمان، ثمّ زال عنه البياض في زمان ثان، ثمّ أُعيد إليه البياض في زمان ثالث، فإنّه لا شبهه في صحه الحكم على الأبيض في الزمان الثالث، بأنّه هو الأبيض في الزمان الأوّل.

و أمّا إذا لم تكن الذات ثابتة، كما في صورته زوال الوجود، فإنّ نسبه الوجود إلى الماهيه ليست نسبه العوارض التي يجوز تبدلها و اختلافها مع انحفاظ وحده الذات، لم يكن الحكم على الموجود الثالث أنّه هو الموجود الأوّل. و على الموجود الأوّل أنّه هو الذي أُعيد في الزمان الثالث. و ذلك لعدم استمرار الذات، فلا يكون الموضوع واحداً. (٢)

يلاحظ على الاستدلال بالنقض أولاً: و هو أنّه إذا لم يجر الحكم عليه بجواز الإعادة و إمكانه فلا يجوز أيضاً الحكم عليه بامتناع إعادته مع أنّ القائل يحكم

ص: ٢٦

١- ١). كشف المراد: ٧٣، قسم المتن.

٢- ٢). شوارق الإلهام: ١/٥٠٤؛ [١] كشف المراد: ٧٤.

عليه بالثاني و يقول: إعادته المعدوم ممّا امتنعا و بعضهم فيه الضروره ادعى

و بالحلّ ثانياً: هو أنّ الحكم عليه لا يقتضى وجود المعدوم فى الخارج بل يكفى استحضاره بالوجود الذهني فيشار إلى ما ثبت قبل الانعدام، و يقال يمتنع أو يجوز إعادتها، و إلى ما ذكرنا يشير العلامة فى «كشف المراد» و بقوله: إنّ الحكم يستدعى الوجود الذهني لا الوجود الخارجى. (١)

نعم اعترض المحقق اللاهيجى على هذا الجواب بقوله: الموجود فى الذهن ليس هو الموجود فى الخارج بعينه بل مثله كما مرّ. (٢)

يلاحظ عليه: أنّ فى كلامه خلطاً بين اللحاظين للعلم: اللحاظ الطريقي و اللحاظ الموضوعى ففى الأوّل تكون الصورة الذهنيه فانيه فى الواقع، حاكيه عنه تمام الحكايه و لا تعدّ مثله بخلاف الثانى، ففيه تكون الصورة الذهنيه ملحوظه مستقلة كسائر أوصاف النفس فيحكم عليها بأنّها مثل الواقع.

ثمّ إنّ القائلين بالقول المعروف «المعدوم المطلق لا- يمكن الإخبار عنه» ابتلوا بنفس الإشكال و تخلّصوا عنه بنحو يقرب ممّا ذكرناه. (٣)

فتلخص أنّ الدليل الذى أُقيم على امتناع إعادته المعدوم غير تام.

الدليل الثانى: يلزم تخلّل العدم بين الشئ و نفسه

قال المحقق الطوسى: و لو أُعيد، تَخَلَّلَ العدمُ بين الشئ و نفسه. (٤)

ص: ٢٧

١-١. كشف المراد: ٧٤.

٢-٢. الشوارق: ١/٥٠٥. [١]

٣-٣. كشف المراد: ٧٣، [٢] قسم المتن.

٤-٤. شرح المنظومه السبزواري: ٤٦-٤٧.

توضيحه: أنّ المفروض هو إعادته الشيء بعينه و بشخصه دون أى تفاوت بين المبتدأ و المعاد قيدَ شعره، فعندئذٍ يلزم ما ذكر من التالى، إذ المفروض أنّ الموجود فى الزمان الأوّل و الثالث شىء واحد بعينه، وقد انعدم ذلك الشىء و بطل ذاته فى الزمان الثانى، و هو [الزمان] متخلل بين الزمان الأوّل و الزمان الثالث فيتخلل العدم الّذى فيه بين الموجودين فى الزمان الأوّل و الثالث اللذين هما واحداً بعينهما.

و أمّا بطلان التالى أى تخلل العدم بين الشىء و نفسه فهو أمر بديهيّ البطلان لأنّ لازمه تقدّم الشىء على نفسه بالزمان. (١)

ثمّ إنّ صاحب المواقف جعل هذا الوجه بياناً لدعوى ضروريه الامتناع.

و أورد (٢) عليه التفتازانى بأنّه مخالف لكلام القوم و للتحقيق، فإنّ ضروريه مقدّمه الدليل لا توجب ضروريه المدعى. (٣)

و قد أورد على الاستدلال بأنّ حاصله: تخلل العدم بين زمانى وجوده بعينه، و ما ذاك إلاّ كتخلل الوجود بين العدمين للشىء بعينه. (٤)

حاصله: أنّه لا- يلزم تخلل العدم بين الشىء و نفسه و إنّما يلزم تخلل العدم بين الزمانين: زمان المبتدأ و زمان المعاد، نظير تخلل الوجود بين العدمين كما إذا كان معدوماً فوجد ثمّ عدم.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ لو كان المعاد مثل المبتدأ لا عينه، ففى

ص: ٢٨

١- (١). كشف المراد: ٧٤؛ الشوارق: ٥٠٨/١. [١]

٢- (٢). المواقف: ٣٧١، [٢] الرصد الثانى عن المقصد الأوّل.

٣- (٣). شرح المقاصد: ٨٦/٥، الفصل الثانى من المبحث الأوّل. [٣]

٤- (٤). شرح المقاصد: ٨٤/٤. [٤]

الأول يجوز أن يتخلل العدم بين الوجودين، لا- في الثاني، لأنّ المفروض أنّ الثاني هو نفس الأول بلا- تفاوت حتى من حيث الزمان، فإذا كانا متحدين من هذه الجهة يلزم بالبداهه تخلل العدم بين الشيء و نفسه.

الدليل الثالث: ترتب مفاسد ثلاثة

قد تقدّم في تحرير محل النزاع أنّ محط نظر المنكرين هو عود الشيء بعامة قيوده و خصوصياته حتى الزمان سواء أقلنا أنّه من المشخصات كما عليه الحكماء قبل الفارابي، أو من أمارات التشخص كما عليه المتأخرون، أو من قبيل الإضافات كما عليه المتكلمون. و على ضوء هذا فتجوز إعادة الشيء بالخصوصيات التي اكتنف بها، ترتب عليه مفاسد ثلاث أشار إليها المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد بقوله:

أ. لم يبق فرق بينه و بين المبتدأ.

ب. صدق المتقابلان عليه دفعه واحده.

ج. لزّم (١) التسلسل في الزمان.

أمّا المفسده الأولى: فلو أعيد المعدوم لأعيد زمانه، و لو أعيد زمانه لم يبق فرق بين المعاد من حيث هو معاد و بين المبتدأ من حيث هو مبتدأ، و ذلك لأنّ الأول إنّما يتميز عن الثاني إذا كان الأول في الزمان الأول، و الثاني في الزمان الثالث، و مع إعادة نفس الزمان الأول لا يتميز المبتدأ من المعاد بل ترتفع الاثنييه من البين.

ص: ٢٩

١-١). في نسخ التجريد يلزم بصيغه المضارع و لكن الأصحّ كما عليه صاحب الشوارق [١] هو لزّم، لاحظ الشوارق: ٥١٠/١. [٢]

أما المفسده الثانيه: أى صدق المتقابلين عليه دفعه واحده فوجهه واضح لأنه إذا أعيد الزمان الأول مع وصف أوليته لكونها من عوارضه الذاتيه، كان المعاد أيضاً فى الزمان الأول بحكم كون الأوليه من العوارض الذاتيه، فيكون من حيث هو مبتدأ، معاداً، و من حيث هو معاد، مبتدأ، وهذا جمع بين المتقابلين. (١)

قال الحكيم ميثم البحرانى: لو كانت إعادته المعدوم جائزه لكانت إعادته الوقت المذى حدث فيه أولاً جائزه، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك. بيان الملازمه: انّ الوقت الأول من شرائط وجود ذلك الشخص المعين و مشخصاته، فيستحيل وجوده ثانياً بعينه من دون ذلك الشرط.

بيان بطلان اللازم: انه لو أعيد ذلك الوقت بعينه لكان ذلك الإيجاد إحداثاً له فى وقته الأول، فيكون من حيث هو معاد مبتدأ. هذا خلف. (٢)

و أورد عليه التفتازانى بوجهين:

١. لا نسلم كون الوقت من المشخصات، لأننا قاطعون بأنّ هذا الكتاب هو بعينه الذى كان بالأمس، حتى أنّ من زعم خلاف ذلك نُسب إلى السفسطه. و تغاير الاعتبارات و الإضافات لا ينافى الوحده الشخصيه حسب الخارج.

٢. إنّ المبتدأ هو الواقع أولاً لا الواقع فى الزمان الأول، و المعاد هو الواقع ثانياً لا الواقع فى الزمان الثانى. (٣)

يلاحظ على الوجه الأول: بأنّ جعل الزمان من المشخصات أو من قبيل الإضافات لا يؤثر فى المقام، لأنّ الزمان و إن لم يكن من المشخصات - حسب الفرض - لكن به يحصل التمييز، فيكون المبتدأ فى الزمان الأول متميزاً بزمانه عن

ص: ٣٠

١- ١. الشوارق: ٥٠٩/١. [١]

٢- ٢. قواعد المرام فى علم الكلام: ١٤٧. [٢]

٣- ٣. شرح المقاصد: ٨٦/١. [٣]

المعاد المتميز أيضاً بزمانه الثانى، وعندئذٍ لا يكون المقام من قبيل إعادة المعدوم بعينه بل إعادة المعدوم بمثله، وهو خلف.

و به يظهر الإشكال فى الوجه الثانى: إذ لا- فرق بين التعبيرين: المبتدأ هو الواقع أولاً أو الواقع فى الزمان الأول، والمعاد هو الواقع ثانياً أو الواقع فى الزمان الثانى، وذلك لأنّ الأوّليه و الثانويه نوع وصف لكلّ منهما، و الاختلاف فى الوصف يستلزم الاختلاف فى الموصوف فلا يكون من مقوله إعادة المعدوم بعينه.

أمّا المفسده الثالثه: أى لزوم التسلسل فى الزمان فيبانه أنّه لو أُعيد الزمان لكان وجوده ثانياً مغايراً لوجوده أولاً و المغايره ليست بالماهيه و لا بالوجود و صفات الوجود، بل بالقبليه و البعديه لا غير فيكون للزمان زمان آخر يوجد فيه تاره و يعدم أخرى و ذلك يستلزم التسلسل. (١)

و بعباره أخرى أنّه لا مغايره بين المبتدأ و المعاد بالماهيه، و لا بالوجود، و لا بشىء من العوارض، و إلاّ لم يكن إعادة له بعينه، بل بالقبليه و البعديه، بأن هذا فى زمان سابق، و ذلك فى زمان لاحق، فيكون للزمان زمان يمكن إعادته بعد العدم و يتسلسل. (٢)

و هنا ملاحظه بالنسبه إلى هذا التالى الفاسد.

و حاصلها: إنّ السابقه ليست شيئاً عارضاً على الزمان، بل هى نفس الزمان و جوهره كما أنّ اللقوق نفسه، فعلى هذا فلو أُعيد الزمان السابق لم يكن للزمان زمان، إذ لا يحتاج السابق إلى زمان آخر بل يكفى نفس الزمان المعاد الذى جوهره السابق.

ثمّ إنّ المحقق السبزواری أشار إلى هذا الإشكال بقوله:

ص: ٣١

١- ١). كشف المراد: ٧٥.

٢- ٢). شرح المقاصد: ٨٧. [١]

فإن قلت: سابقه الزمان المبتدأ بنفس ذاته لا يكونه في زمان آخر سابق (أى فلا يلزم التسلسل).

و أجاب عنه بقوله: «قلت فعلى هذا لا يصدق عليه المعاد، لأنّ السابقه ذاتيه له، فلا تتخلف، ولا تصير لاحقيه. (1)

توضيحه: أنّه إذا كانت السابقه ذاتيه للزمان السابق و اللحق ذاتياً للزمان اللاحق فلا يمكن إعادة الزمان السابق لاستلزامه تفكيك الذاتى عن الشىء.

و يمكن أن يقال ببقاء التسلسل أيضاً، لأنّ امتياز الزمان الثانى عن الزمان الأوّل بأحد الأمرين:

١. السابقه و اللاحقيه الذاتيتين.

٢. كون الزمان الأوّل في زمان سابق، و الزمان الثانى في زمان لاحق.

أمّا الأوّل فقد عرفت امتناعه، لأنّ السبق ذاتى للزمان، فلا ينفك عنه. فانحصر الامتياز بكون الزمن السابق في زمان و الزمن اللاحق في زمان، و هذا هو نفس التسلسل.

و هذه التوالى الفاسده الثلاثه مترتبه على تجويز إعادة المعدوم.

الدليل الرابع: أنّه على تقدير جواز الإعادة جاز أن يوجد ما يماثله

لو جازت إعادة الشىء بعينه بعد انعدامه جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداءً و هو محال، لأنّ وجود فرد بهذه الصفات من جمله الممكنات فلا يصحّ تجويز الإعادة و عدم تجويز إيجاد مماثل المعاد، لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز

ص: ٣٢

١-١. شرح المنظومه: ٢٠٢. [١]

و ما لا- يجوز واحد، فلو وجد يلزم عدم الميز بينهما، لأنّ المفروض اشتراكهما في الماهية و جميع العوارض فلم يكن أحدهما مستحقاً لأن يكون معاداً و الآخر لأن يكون حادثاً جديداً، بل أمّا أن يكون كلّ واحد منهما معاداً أو كلّ واحد منهما جديداً. (١)

قال الرازي: (فإن قيل) ذلك إنّما يستحق الحكم بأنّه هو لا غيره لأنّه هو الّذى كان موجوداً ثمّ عدم و بعد عدمه هو الّذى أُعيد بعينه و أمّا مثله فليس كذلك.

(فنقول) هذا هو الّذى وقع الإشكال فيه، فإنّ الحكم على واحد بأنّه هو الّذى كان و على الآخر بأنّه ليس هو الّذى كان، مع تساويهما في الماهية و لوازمها مما هو يستحيل قطعاً، فما ذكرتم في معرض الفرق هو الّذى وقع عنه السؤال. (٢)

الدليل الخامس: تسلسل عدد العود بلا نهاية

لو جازت الإعادة لم يكن عدد العود بالغاً حدّاً معيّناً يقف عليه، إذ لا فرق بين العود الأولى و الثانية و الثالثة، و هكذا إلى ما لا نهاية له، حتى يتبين الوقوف على مرتبه، و تعيّن العدد من لوازم وجود الشئ المتشخّص و تخصيص العود بأحدها تخصيص بلا مخصّص. (٣)

الدليل السادس: عدم تصور وجودان لشيء واحد

أنّ تشخص الشئ بوجوده، و الماهية أمر ينتزع من مراتب الوجود العرضيه

ص: ٣٣

١-١. شرح المنظومه: ١٩٨؛ [١] نهاية الحكمه: ٢٤. [٢]

٢-٢. المباحث المشرقيه: ٤٨/١. [٣]

٣-٣. شرح المنظومه: ٢٠١. [٤]

أو الطولية، فإذا فرض انعدام الشيء برأسه و كلاً فإعادته يكون إيجاداً ثانياً و الإيجاد الثاني كيف يكون نفس الإيجاد الأول، و إلا يلزم اجتماع العينيه و الغيريه: فالعينيه رهن إيجاد واحد و الإيعاده و الغيره رهن إيجاد ثان، و عليه تقوم إيعاده المعدوم، فالجمع بالعينيه و الإيعاده جمع بين المتناقضين.

يقول صدر المتألهين: العدم ليس له ماهيه إلا رفع الوجود؛ و حيث علمت أن الوجود للشيء نفس هويته، فكما لا يكون لشيء واحد إلا هويه واحد فكذلك لا يكون له إلا وجود واحد و عدم واحد، فلا يتصور وجودان لذات بعينها و لا فقدانان لشخص بعينه. فهذا ما رامه العرفاء بقولهم: «إن الله لا يتجلى في صور مرتين» (١).

القضاء بين القولين

و الذى أظن أن الإثبات و النفي لا يتواردان على موضوع واحد و أن المتكلمين القائلين بإيعاده المعدوم بعينه لا يريدون العينيه بالدقه العقليه، حتى الوحده فى اليعاده أو الوحده فى الزمان و إنما يريدون بالعينيه شيئاً أشبه بالمثليه، و ليس هذا أمراً محالاً عند الحكماء، و بذلك يعود النزاع بينهما إلى النزاع اللفظى.

و الذى يدل على ذلك أنهم استخدموا هذه المسأله فى المعاد، و لذلك يقول التفتازانى: الحكم بأن الموجود ثانياً ليس بعينه الموجود أولاً ضرورى لا يتردد فيه العقل عند الخلوص عن شوائب التقليد و التعصب.

قال البغدادى: و أمّا الكلام على من أقر بالحدوث (حدوث العالم) و أنكر الإيعاده فوجه الاستدلال عليه أن يقاس الإيعاده على الابتداء فإن القادر على إيعاد

ص: ٣٤

الشيء عن العدم ابتداءً، بأن يكون قادراً على إعادته، أولى إذا لم يلحقه عجز. وفي هذه الطائفة أنزل الله: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» ١ . ٢

و يشهد على ما ذكرنا، ما قاله السيد الشريف في ذيل القاعده حيث صوّر المعاد على نحو يلازم المثليه لا العينيه، فقال: أجمع أهل الملل و الشرائع عن آخرهم على جوازه و وقوعه (حشر الأجساد). أمّا الجواز فلا بدّ جمع الأجزاء على ما كانت عليه و إعادته التآليف المخصوص فيها أمر ممكن لذاته، و ذلك أنّ الأجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابله للجمع بلا ريبه، و إن فرض أنّها عدمت جاز إعادتها ثمّ جمعها و إعادته ذلك التآليف فيها لما عرفت من جواز إعادته المعدوم، و الله سبحانه و تعالى عالم بتلك الأجزاء و أنّها لأيّ بدن من الأبدان، قادر على جمعها و تأليفها لما بيّنا من عموم علمه تعالى لجميع المعلومات و قدرته على جميع الممكنات و صحّ القبول من القابل و الفعل عن الفاعل توجب الصحّ أي صحّ الوقوع و جوازه قطعاً و ذلك هو المطلوب. (١)

و قال أيضاً: (و يمكن) في إثبات جواز الإعادة (أن يقال: الإعادة أهون من الابتداء) كما ورد في الكلام المجيد (و له المثل الأعلى لأنه) أي ذلك المعدوم (استفاد بالوجود الأول) الذي كان قد اتصف به (ملكه الاتصاف بالوجود) فيقبل الوجود أسرع.

(٢)

ص: ٣٥

١-٣. شرح المواقف: ٢٩٤/٨ - ٢٩٥.

٢-٤. شرح المواقف: ٢٩١/٨.

وقال التفتازانى فى مبحث المعاد: إنَّ المعاد عند الحكماء روحانى فقط، و عند جمهور المسلمين جسمانى فقط بناء على أنَّ الروح جسم لطيف، و عند المحققين منهم كالغزالى، و الحلیمى، و الراغب، و القاضى، و أبى زید: روحانى و جسمانى ذهاباً إلى مجرد النفس، و عليه أكثر الصوفیه و الشيعه و الكرامیه، و ليس بتناسخ، لأنَّه عود فى الدنيا إلى بدن ما، و هذا عود فى الآخره إلى بدن من الأجزاء الأصلیه للبدن الأوّل، و القول بأنَّه ليس هو الأوّل بعينه لا يضر، و ربما يؤيد بقوله تعالى: «كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا» ١ و قوله تعالى: «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ» ٣.٢

و هذه الكلمات من أساطين الكلام تكشف عن أنَّ مرادهم من الإعادة هو المثلية لا العينيه على وجه الدقه، فيكفى فى صدق المعاد جمع الأجزاء الباقية أو خلقها ثانياً فإنَّه إعادة للأوّل عرفاً و إن لم يكن إعادة بالدقه.

و بذلك يستغنى المتكلمون عن إقامة البرهان على الجواز، لما عرفت من أنَّ مصبَّ الحوار عندهم غير مصبَّ المنع عند الحكماء و مع ذلك نذكر ما استدلوا به على الجواز.

استدلال المجوزين لإعادة المعدوم

استدلَّ القائلون بالجواز بوجه:

الأوّل: إنَّ عود الوجود للمعدوم بعد الوجود، لو كان ممتنعاً، لكان ذلك الامتناع مستنداً، إمَّا إلى ماهية المعدوم نفسها، أو إلى لازمها، و إمَّا إلى عارض من

و على الأول و الثانى يلزم أن لا- يوجد ابتداء، لأنّ عود الوجود عباره عن الوجود ثانياً، فإذا كانت الماهيه أو لازمها منشأ لامتناع الوجود ثانياً، يلزم أن يكون منشأ لامتناعه ابتداء، ضروره أنّ مقتضى ذات الشىء و لازمه لا يتخلف بحسب الأزمنه.

و على الثالث: يكون منشأ الامتناع جائز الزوال، فيجوز زوال الامتناع، فيكون العود جائزاً و هو المطلوب.

و قد أجاب عنه المحقق الطوسى بقوله: و الحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهيه.

توضيح الجواب: أنّ منشأ الامتناع ليس هو الماهيه المطلقه أو أمراً لازماً للماهيه، بل منشأ الامتناع الماهيه المقيدده بوصف العدم بعد الوجود، فيكون منشأ الامتناع أمراً لازماً لهذه الماهيه المقيدده من حيث إنّها مقيدده.

و على هذا لا يترتب عليه امتناع وجودها ابتداءً، لأنّ ماهيه الوجود المبتدأ ماهيه مطلقه لا ماهيه مقيدده بالعدم بعد الوجود. (١)

و يمكن أن يجب بوجه أوضح، بأن الامتناع لأمر لازم لوجوده لا لماهيته، و هو الوجود بعد العدم. (٢)

الثانى: الاستدلال بقاعده الإمكان، أعنى ما قاله الحكماء: «كلّما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعه الإمكان ما لم يزدك عنه واضح البرهان» فإنّ هذه القاعده معتبره عند الحكماء. (٣)

١- ١. الشوارق: ٥١٤/١. [١]

٢- ٢. نهايه الحكمه: ٢٥.

٣- ٣. شرح الإشارات و التنبهات: ٤١٨/٣. [٢]

قال الشيخ: نصيحه: إياك أن يكون تكيسك و تبرؤك من العامه هو أن تنبرى منكرًا لكل شىء، فذلك طيش و عجز، و ليس الخرق فى تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق فى تصديقك بما لم تقم بين يديك بينته، بل عليك الاعتصام بحبل التوقف، و إن أزعجك استنكار ما يوعيه سمعك مما لم تُبرهن استحالته لك، فالصواب لك أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعه الإمكان ما لم يزدك عنها قائم البرهان». (١)

يلاحظ على الاستدلال بأنّ المستدل خلط بين الإمكان الاحتمالى و الإمكان الوقوعى. و الكلام فى الثانى من الإمكانين.

و أمّا الإمكان الأوّل فهو لا يغنى عن الثانى شيئاً، لأنّ معناه عدم التسرّع إلى الجزم بأحد الطرفين بمجرد السماع أو الاستبعاد و أمّا أنّه هل هو من أقسام الممكن أو الممتنع فى الواقع فلا يستدل به عليه.

الثالث: ما استدللّ به سديد الدين محمود الحمصى من الإماميه حيث قال: يجوز إعادته، لأنّ التذكر حصول عين العلم السابق بعد عدمه بالنسيان و هذا هو الإعادة.

و أُجيب عنه بمنع الاتحاد. نعم الحاصل ثانياً تعلق بعين ما تعلق به الأوّل، و هو لا- يستلزم الاتحاد بل المماثلة و تماثل المعاد و المبتدأ لا يقتضى اتحادهما. (٢)

و قال المحقّق الطوسى فى «تلخيص المحصل» فى نقد الاستدلال المذكور: بأنّ التذكر لا يتصوّر إلّا مع بقاء المذكور فى الذهن و تخلل العدم بين الالتفات الأوّل إليه و الالتفات الثانى، و هاهنا لم يمكن أن يكون شىء باقياً أصلاً. (٣)

ص: ٣٨

١- ١). شرح الإشارات و التنبهات: ٤١٨/٣، الفصل الحادى و الثلاثين من النمط العاشر من الإشارات. [١]

٢- ٢). كشف الفوائد فى شرح العقائد: ٣٢٣.

٣- ٣). تلخيص المحصل: ٣٩٢.

نظريه الأحوال البهشميه

اشتهر أبو هاشم الجبائي (ت ٥٣٢١هـ) بآراء كلاميه مذكوره فى الكتب، و هو و أبوه -أبو على- الجبائي (ت ٥٣٠٣هـ) من أوتاد منهج الاعتزال و أعيان المعتزله، و مع أنّهما يستقيان من معين واحد إلا أنّهما يختلفان فى قسم من المسائل الكلاميه خصوصاً بما يتعلّق بمسأله الجزاء يوم القيامة، فقد أشار العلامة الحلّي تبعاً للمحقّق الطوسى إلى بعض آرائهما فى قسم المعاد من كتاب كشف المراد. (١)

و قد اشتهر أبو هاشم بالقول بوجود الواسطه بين الوجود و العدم و سمّاها بالأحوال، و هذا نظير العالميه و القادريه فهما عنده من صفات الوجود، و لكنّهما فى الوقت نفسه ليستا موجوده و لا معدومه. و أنّما سماها أحوالاً لأنّها يصفان لنا حال الوجود و أنّه على كذا.

هذه النظرية هي النظرية الأم.

و قد أشار المحقّق الطوسى إلى تلك النظرية مع نقده لها و قال: و هو (الوجود) يرادف الثبوت، و العدمُ النفي، فلا واسطه.

ص: ٣٩

(١-١). لاحظ كشف المراد: ٤٠٧-٤٢٦. [١]

وقال العلامة الحلّي في شرح كلامه: ذهب أبو هاشم و أتباعه من المعتزلة و القاضي (الباقلاّني) و الجويني من الأشاعره إلى أن هاهنا واسطه بين الموجود و المعدوم و هي ثابتة و سموها الحال. (١)

ثم إنّ أبا هاشم رتب على القول بالواسطه و ثبوت الأحوال قضيه أخرى و هو القول بتقرر الماهيات قبل الوجود في وعائها و أسماها بالثابتات الأزليه.

يقول صدر المتألّهين أمّا مذهب المعتزله بأنّ المعدوم شيء و أنّ المعدومات في حال عدمها، منفكه عن الوجود متميزه بعضها عن بعض و أنّه مناط علم الله بالحوادث في الأزّل، فهو عند العقلاء من سخيّف القول و باطل الرأى. (٢)

فهذه النظرية وليده النظره الأولى، إذ لو لا- القول بوجود الواسطه بين الوجود و العدم لا- يمكن القول بالقضيه الثانيه فهى من متفرعات القضيه الأولى.

و إلى ذلك يشير المحقّق الطوسى- بعد ابطال الواسطه- بقوله: فبطل ما فرّعوا عليهما (ثبوت المعدوم (٣) و الحال) من تحقّق الذوات غير المتناهيه في العدم و قال العلامة في شرحه: لما أبطل مذاهب القائلين بثبوت المعدوم و الحال، أبطل ما فرّعوا عليهما، و قد ذكّر من فروع إثبات الذوات في العدم أحكاماً اختلفوا في بعضها. (٤)

و نحن ندرس في المقام نظريه الأحوال و نحيل البحث في الثابتات الأزليه إلى مقام آخر.

ص: ٤٠

١- ١). كشف المراد: ٣٥.

٢- ٢). الأسفار الأربعة: ١٨٢/٦. [١]

٣- ٣). لا- يخفى أنّ التعبير بثبوت المعدوم في كلام الطوسى و العلامة إنّما يصح على نظريه المشهور، و إلاّ فالحال عند أبى هاشم، ليست معدومه، كما أنّها ليست موجوده.

٤- ٤). كشف المراد: ٣٧.

وقد أخذ المحققون من الحكماء و المتكلمين بنقد الواسطه بين الوجود و العدم منذ أن ظهرت هذه النظرية في الأوساط الكلاميه، و لم يدم عُمرها إلى أن أفلت في القرن الخامس الهجرى بموت إمام الحرمين الجويني (١) (المتوفى: ٥٤٧٨هـ) أو بموت الغزالي (المتوفى: ٥٠٥هـ) حيث نسب إليه أيضاً القول بهذه النظرية.

ثم إنَّ تحقيق الحال فرع البحث في جهات:

الأولى: في تصوير النظرية

إنَّ أكثر من طرح مسأله الأحوال لم يُبدل سعيه في تصوير النظرية و تبين ما يرومه أبو هاشم سواء أ كان صحيحاً أم باطلاً، و لكن المحقق اللاهيجي كشف واقع النظرية، فيظهر منه أنَّ المبنى للقول بالأحوال هو اتخاذ اصطلاح في تفسير لفظ «موجود»- تبعاً لأهل الأدب و هو تخصيص الموجود بما له ذات و وجود كالجواهر فخرج عنه ما تمحض في الوصف و فقد الذات كالعلم فهو ليس بموجود يقول في شرح قول المحقق الطوسي «و هو يرادف الثبوت...»: إنَّ المعلوم إن لم يكن له ثبوت أصلاً في الخارج فهو المعدوم.

و إن كان له ثبوت في الخارج:

فإنَّه باستقلاله و باعتبار ذاته فهو الموجود.

و أمَّا باعتبار التبعية لغيره فهو الحال.

فالحال: واسطه بين الموجود و المعدوم، لأنَّه عبارته عن صفه للموجود، لا- تكون موجوده و لا معدومه، مثل العالميه و القادريه (٢)، و نحو ذلك.

ص: ٤١

١- ١. الشامل في اصول الدين، ١٢، ط بيروت. [١]

٢- ٢. الأولى أن يمثَّل بنفس الوصف كالعلم و القدره.

و المراد بالصفة ما لا يُعلم و لا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعيه الغير، و الذات يخالفها، و هي لا تكون إلا موجودة أو معدومه بل لا معنى للموجود إلا ذات لها صفة الوجود، و الصفة لا تكون ذاتاً فلا تكون موجودة، فلذا قيدوا [الحال] بالصفة.

و إذا كانت صفة للموجود لا تكون معدومه أيضاً، لكونها ثابتة في الجملة، فهي واسطه بين الموجود و المعدوم. (١)

و من هذا البيان الضافي ظهر أنّ أبا هاشم لم يأت بشيء جديد و إنّما اخترع اصطلاحاً في إطلاق لفظ الموجود فخصّه -وفاقاً لأهل الأدب- بذات ثبت لها الوجود، و خص الوصف بالفاقد لها فعندئذٍ تخرج الصفة عن تحت الموجود.

و بما أنّ للصفة نوع ثبوت في الخارج و لو تتبع الغير تخرج عن تحت المعدوم و تكون واسطه بين الموجود و المعدوم، و عندئذٍ يصحّ تعريف الحال -كما سيأتي، بأنّها صفة للموجود و لكنّها ليست موجودة و لا معدومه. و سيوافيك من صدر المتألهين ما يؤيده.

الثانيه: تعريف الأحوال

عرف القاضي الباقلاني «الأحوال» بقوله: كلّ صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي حال، سواء أ كان المعنى الموجب ممّا يشترط في ثبوته الحياه أو لم يشترط، ككون الحي حياً و عالماً و قادراً و كون المتحرك متحركاً و الساكن ساكناً و الأسود و الأبيض إلى غير ذلك. (٢)

ص: ٤٢

١- ١. شوارق الإلهام: ٢٤٧/١ - ٢٤٨. [١]

٢- ٢. نهايه الاقدام في علم الكلام: ١٣٢، [٢] نقلاً عن القاضي الباقلاني. قوله: «و كون المتحرك الخ» مثال للشق الثاني في كلامه، أعني: «أو لا يشترط».

و عرفها العلامة الحلبي بقوله: كلُّ صفة بأنَّها صفة لموجود لا توصف بالوجود و العدم. (١)

و التعريف الأخير أكمل من الأوَّل، لأنَّ الأحوال لا توصف بالوجود و لا بالعدم، و قد ترك القاضي الباقلاني القيد الأخير.

و مع ذلك كَلَّه فقد ذكر الشهرستاني أنَّه ليس للحال حدَّ حقيقي يذكر حتَّى نعرّفها بحدّها و حقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال فإنَّه يؤدّي إلى إثبات الحال للحال. (٢)

الثالث: وجه تسميتها بالحال

أمّا وجه تسميه الحال حالاً- فيظهر من الباقلاني بأنَّ وجهها كونها مبيّنة لحال الذات و أنَّه على حال كذا يفارق بها عمّن ليس كذا؛ قال: ما أنكرتم أن تكون دلالة الفعل على أن فاعله عالم قادر، دلالة على حال له، فارق بها من ليس بعالم و لا قادر. (٣)

و يظهر ذلك الوجه من القاضي عبد الجبار أيضاً عند بيان الفرق بين نظريه الوالد أبي على في صفاته سبحانه و نظريه الولد فيها حيث قال: ذهب أبو على إلى أنَّه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع- التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً- لذاته و ذهب أبو هاشم إلى أنَّه يستحقها لما هو عليه في ذاته. (٤) أي يستحقها لما

ص: ٤٣

١-١. كشف المراد: ٣٥.

٢-٢. نهاية الاقدام: ١٣٠. [١] تأمّل في ذيل كلامه لعلّك تجد معنى صحيحاً له.

٣-٣. تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل: ٢٣٠.

٤-٤. شرح الأصول الخمسة: ١٨٢. [٢]

هو عليه من الحال، في ذاته. فصفاته سبحانه كلها أحوال: أي أنّ الذات على حال من العلم و القدره و الحياه، تتميز بها عمّا سواها.

الرابعه: منشأ النظرية

إنّ القول بالأحوال ظهر من الاختلاف في كيفية وصفه سبحانه تبارك و تعالى بالصفات الأربع أو الأكثر.

فقد كان في الساحة قولان معروفان:

الأول: إنّ صفاته سبحانه عين ذاته و أنّه ليس هناك ذات و علم أو ذات و حياه بل هناك شيء واحد بسيط من جميع الجهات موصوف بالعلم و الحياه و هما نفس وجوده سبحانه و لا مانع من أن يكون العلم و القدره زائدين على الذات في الممكنات و يكون نفس الذات في الواجب سبحانه نظراً للقول بالتشكيك.

فالصفات الكمالية في الموجودات الإمكانية غير الذات و لكنّها في الواجب نفس ذاته، و هذا هو خيره قسم من المعتزله و الإماميه قاطبه، و بما أنّ الأشاعره و أهل الحديث لم يقفوا على حقيقه هذا القول رموهم بنفي الصفات و سمّوهم بنفاتها، و زعموا أنّ القول بعينية الصفات للذات يلازم نفيها عن الله تبارك و تعالى.

الثاني: إنّ صفاته سبحانه أزليه لكنّها زائده على ذاته سبحانه و أنّه سبحانه يعلم بعلم زائد، و يقدر بقدره زائده إلى غير ذلك و أنّما أصروا على الزيادة للفرار عن وصمه نفي الصفات و هؤلاء هم الموصوفون بالصفاتيه. (١)

و لما كانت النظريتان عند أبي هاشم غير خاليتين عن الإشكال عدل إلى قول ثالث لما في القول الأول من نفي الصفات أي عدم وجود وصف لله سبحانه

ص: ٤٤

١- ١). منظومه السبزواري: ١٦٢؛ نهايه الحكمه، ٢٨٥. و الأشعرى بازدياد قائله و قال بالنيابه المعتزله

باسم العلم و القدره، و لما فى القول الثانى من لزوم التركيب بين الذات و الصفات، و لذلك حاول أن يبدى نظريه ثالثه تكون نزيهه عن الإشكاليين و هو جعل صفاته سبحانه من مقوله الأحوال و هى صفات لموجود و فى الوقت نفسه ليست بموجوده و لا معدومه بل متوسطه بينهما، و ذلك بالنحو التالى:

أنها ليست موجوده فتخلص به عن معبته التركيب بين الذات و الصفات، لأن التركيب إنما يلزم إذا كانت الصفات موجوده مثل الذات دون ما إذا لم تكن موجوده و لكن ثابتة و صفاً للموجود. و أنها ليست معدومه، فتخلص به عن معبته نفى الصفات.

فبذلك استطاع إبداع نظريه ثالثه فى صفاته سبحانه زعم أنها وراء القولين: اتحاد الصفات مع الذات، أو زياده الصفات على الذات.

الخامسه: إبهام النظرية

مع أن أبا هاشم و من تبعه كالقاضى الباقلانى و الجوينى و حتى الغزالى قد بذلوا جهودهم فى تبيين النظرية، و لكنّها بقيت مبهمه مغموره غير مفهومه.

و ذلك لأنّ هذا القول ليس قولاً جديداً بل راجع إلى القول بزياده الصفات على الذات، فإنّ الأحوال لا تخلو أمّا أن لا تكون لها واقعيه، أو تكون لها واقعيه. فعلى الأوّل يكون القائل بالأحوال من نفاه الصفات، و على الثانى يلزم التركيب فى ذاته سبحانه و القول بأنّها ليست موجوده و لكنّها ثابتة فهو جعل اصطلاح.

يقول صدر المتألهين: و ربما أثبتوا واسطه بين الموجود و المعدوم، حتى يقال الثابت على بعض المعدوم و هو المعدوم الممكن و على نفس الوجود و على أمر ليس بموجود و لا معدوم عندهم ممّا سموه حالاً، و كأنّ هذه الطائفة من الناس إمّا أن يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه فى التخاطب، و إمّا أن يكونوا ذاهلين

عن الأمور الذهنيه، فإن عونا بالمعدوم، المعدوم فى خارج العقل، جاز أن يكون الشىء ثابتاً فى العقل معدوماً فى الخارج، و إن عونا غير ذلك كان باطلاً و لا خبر عنه و لا به. (١)

و لذلك جعلت نظريه الأحوال فى جنب النظريتين المبهمتين الأخيرين: طفره النظام و كسب الأشعري و اشتهرت بالمعميات الثلاث، و بذلك قال الشاعر: ممّا يقال و لا حقيقه عنده

السادسه: أدلّه القول بالأحوال

اشاره

و قد استدلوا على وجود الواسطه بين الموجود و المعدوم بوجه:

١. الوجود ليس موجوداً

الوجود ليس موجوداً و لا معدوماً، حيث إن الوجود زائد على الماهيه بحجه أنّنا نتصور الإنسان منفكاً عن الوجود، و عندئذ فالوجود إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، أو لا موجوداً و لا معدوماً. و الأوّل باطلان.

أمّا الأوّل فلأنّه لو كان للوجود وجود يلزم التسلسل، لأننا ننقل الكلام إلى الوجود الثانى، فلو كان أيضاً موجوداً أى له ذات و وجود ننقل الكلام إلى الوجود الثالث و هكذا.

و أمّا الثانى فلأنّه يلزم منه اتصاف الشىء بنقيضه، فبقي الثالث.

و قد أجاب عنه المحقق الطوسى: و الوجود لا ترد عليه القسمه، و أوضحه

ص: ٤٦

العلامة الحلي بقوله: لاستحاله انقسام الشيء إلى نفسه و إلى غيره، فكما لا يقال: السواد إما أن يكون سواداً أو بياضاً، كذلك لا يقال: الوجود إما أن يكون موجوداً أو لا يكون.

ولأن المنقسم إلى الشئين أعمّ منهما و يستحيل أن يكون الشيء أعمّ من نفسه. (١)

و يمكن الإجابة بنحو آخر فنقول: الوجود موجود لكن لا بوجود زائد، بل بنفس الوجود الذي وقع ابتداءً.

يقول التفتازاني: قلنا موجود، وجوده عينه. (٢)

و هناك جواب آخر و هو أنّ الحقائق الفلسفيه لا تُقتنص بالاستعمالات العاميه فإنّ الموجود لدى العامه عباره عن الذات التي يعرضها الوجود فلا بدّ أن يكون فيه شيان: ذات و وجود، فإطلاقه بهذا المعنى على الوجود غير صحيح. و لكن إطلاقه على الله سبحانه و على الوجود الإمكانى ليس بهذا المعنى، بل بمعنى أنّه موجود أى نفس الوجود.

و ذلك لأنّه إذا كانت الذات موجوده بفضل الوجود فالوجود أولى أن يكون موجوداً. (٣)

٢. فصول الاعراض ليست موجوده و لا معدومه

إنّ اللونيه أمر ثابت مشترك بين السواد و البياض فيكون كلّ واحد من

ص: ٤٧

١-١. كشف المراد: ٣٥.

٢-٢. شرح المقاصد: ١/٦٣.

٣-٣. نهايه الحكمة: ١٠. [١]

السواد والبياض ممتازاً عن الآخر بأمر زائد على ما به الاشتراك. ثم الوجهان (الفصلان) إن كانا موجودين لزم قيام العرض بالعرض، وإن كانا معدومين لزم أن يكون السواد أمراً عديمياً وكذلك البياض، وهو باطل بالضروره، فثبتت الواسطه.

و قد أجاب عنه المحقق الطوسي بوجهين:

أ. إن الكلى ثابت ذهنياً فلا ترد عليه هذه القسمه.

ب. قيام العرض بالعرض جائز. (١)

توضيح الجواب الأول: أن فصل كل من السواد والبياض أمر ذهنى و ليس جزءاً خارجياً حتى يلزم قيام العرض بالعرض، يقول الفاضل القوشجى: إن الكلى جزء ذهنى لجزئياته (مصاديقه)، وذلك أنما يقتضى وجوده فى الدهن و هو موجود فيه و ليس جزءاً خارجياً له حتى يلزم تحققه فى الخارج. (٢)

و توضيحه: أن الأعراض بسائط خارجيه ليس فيها تركيب من جنس و فصل بل أمر واحد لا يتبعض.

و لكن الإنسان إذا تصورته و قاس البياض مع السواد ينتزع الدهن من كل أمراً مشتركاً و هو اللونيه. و أمراً مميزاً لهما و هو كونه قابضاً لنور البصر كما فى السواد أو باسطاً لنوره كما فى البياض.

ثم إن للقائلين بالأحوال وجوهاً تمسكوا بها و هى من الوهن بمكان. و لعل هذا المقدار من الدراسه كاف فى المقام.

ص: ٤٨

١- ١). كشف المراد: ٣٥؛ شرح التجريد للقوشجى: ٢٠.

٢- ٢). شرح التجريد: ٢٢.

حول تسلسل العلل و المعاليل بلا نهايه

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على من بعثه رسولا يُعَلِّم الناس الكتاب و الحكمة، و يدعوهم إلى سبيله بالحكمه و المواعظ الحسنه و يجادلهم بالتى هى أحسن، و على أوصيائه الطاهرين الهداه المهديين.

تفتخر مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام بإصدار الجزء الثانى من كتاب «شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام» تأليف الحكيم المتأله عبد الرزاق اللاهيجى رضوان الله عليه، بصوره محققه مزدانه بالتعليق.

و يشتمل هذا الجزء على مباحث مهمه حول الماهيه و الوجود. و أخصّ بالذكر منها مسأله تسلسل العلل و المعاليل إلى غير نهايه.

و قد أقام المصنّف براهين عشره- بل أزيد (١)- على امتناعه، حتّى أنّ البرهان

ص: ٤٩

١- ١). و البراهين هى: ١. ما ابتكره المحقق الطوسى و هو مشهور عنه، ٢. برهان التطبيق، ٣. ما استخرجه المحقق الطوسى من برهان التطبيق، ٤. ما ذكره الشيخ الرئيس فى كتابي: «الإشارات» و «المبدأ و المعاد»، ٥. برهان الطرف و الوسط، ٦. برهان التضايف، ٧. برهان الحيثيات، ٨. برهان الترتب، ٩. برهان الأسد الأخصر، ١٠. ما يقارب برهان التطبيق و ليس نفسه، ١١. البراهين التى اخترعها بعض المتأخرين و قرّر بوجوه خمس. و قد اعترف المحقق اللاهيجى فى آخر المبحث بأنّ فى أكثرها مجالاً للمناقشه كما لا يخفى على الناقد البصير و العالم الخبير.

العاشر ربّما يقرر بوجه مختلفه.

و لأجل إيضاح امتناع التسلسل فى سلسله العلل و المعاليل، و كمقدمه لما أفاده المصنّف فى هذا الباب، نوضح البرهان الأقوم الأتم على امتناعه.

و قبل الخوض فيه و النتيجة المترتبه عليه أودّ أن أذكر ما حفظته الذاكره بعد مضى أكثر من نصف قرن، أعنى: ما شاهدته فى أوّل لقاء حصل بين العلامه السيد الطباطبائى و الشيخ المطهرى-رضوان الله عليهما- و فيه تعرّف السيد عليه، و دار البحث بينهما فى ذلك اللقاء حول امتناع التسلسل، و إليك التفصيل:

فى شتاء عام ١٣٧٠هـ زرت العلامه الطباطبائى قدس سره فى بيته العامر، و قد كنت أسأله عن بعض المسائل الفلسفيه، و هو يجيبنى عنها، و حينما كان الحوار دائراً بينى و بين الأستاذ فوجئنا بدخول العلمين الجليلين:

الشيخ على أصغر كرباسجيان (١) المعروف بالعلامه، و الشيخ الشهيد مرتضى المطهرى، و كان للأول صلّه و ثقّه بالعلامه السيد الطباطبائى، إلا أنّ السيد لم يكن آنذاك قد تعرّف على سماحه الشيخ الشهيد، فأخذ العلامه الطهرانى بالتعريف بالشيخ المطهرى واصفاً إياه بأنّه من أفاضل الحوزه و مدرّسيها و له باع طويل فى المسائل العقليه، فاستقبله السيد الطباطبائى بوجه مشرق و رحب به أحسن ترحيب.

و استأذن الشيخ المطهرى السيّد الطباطبائى فى طرح إشكاله الذى لم يزل عالماً بذهنه و فكره منذ زمان، و قال ما هذا مثاله:

إنّ البراهين التى أقامها الفلاسفه على إبطال التسلسل و امتناعه هى

ص: ٥٠

١- ١). إنّ صديقنا المغفور له الشيخ على أصغر كرباسجيان، قد غادر الحوزه العلميه فى قم المقدسه ١٣٧٦هـ، و نزل العاصمه طهران فأسس فيها مدرسه ثانويه كان لها أثر بارز فى تثقيف المتخرّجين منها بالعلم و المعرفه الدينيه، تغمّده الله برحمته.

براهين واقعه فى غير موقعها. فإن أكثرها أشبه بالبراهين الهندسيه التى تجرى و تتحكم فى الأمور المتناهيه، كبرهان التطبيق و غيره، و المفروض فى المقام تسلسل أمور غير متناهيه، فكيف يستدل بالبراهين التى هى من خصائص الأمور المتناهيه على أمر غير متناه؟ فما هو الدليل المتقن لامتناعه الذى لا يختص بالأمور المتناهيه، بل يتحكم حتى فى ما لا يتناهى؟

فلَمَّا أتم الشيخ المطهرى كلامه و بلغ النهايه فى إيضاح مراده، أخذ السيد الطباطبائى بالكلام مبتدئاً بأن علاقته المعلول بالعلّ كعلاقته الوجود الرابط بالوجود النفسى، فكما لا يتصور وجود الرابط دون أن يكون هناك وجود نفسى، فهكذا لا يتصور تسلسل أمور كلّها موصوفه بكونها معاليل دون أن يكون بينها علّ غير موصوفه بالمعلوليه.

و بعبارة أخرى: إنَّ مَثَل علاقته المعلول بالعلّ كمثّل علاقته المعنى الحرفى بالمعنى الاسمى، فكما لا تتصور معان حرفيه دون أن يكون بينها معنى اسمى، فكذلك لا يتصور تسلسل معاليل موصوفه بكونها معاليل دون أن يكون بينها علّ تامه ليست بمعلوله.

و هذا هو لبُّ ما ذكره السيد الطباطبائى و لكن بيان مفصّل سوف نوضحه تالياً.

و بعد ان سمع الشيخ المطهرى هذا الجواب، استشففت ما فى وجهه من سرور و قد امتلأ بالرضا و القبول، فصار ذلك اللقاء فاتحه للقاءات متواصله، أضحى فيها الشيخ من عُشاق العلامه الطباطبائى، إذ حضر بحوثه فى تدريس كتاب «الشفاء»، كما حضر عليه فى دراساته العليا حول أصول الفلسفه و مبانيها التى نشرت باسم «أصول الفلسفه» فى أجزاء خمس و قد علّق عليها المطهرى

تعليقات نافعه نالت شهره عالميه و ترجمت إلى لغات أخر.

نعم كانت العلاقات الوُدّيه بينهما متبادله، و كان السيد الطباطبائي يحب الشيخ المطهرى كثيراً لما كان يلمس فيه من قوّه التفكير و عمق التدبّر، و لَمّا استشهد العلامة المطهرى بيد الأعداء و المنافقين، أجرى مراسلُ التلفزيون الإيراني مقابله مع السيد الطباطبائي ذكر فيها الأستاذ فضائل تلميذه و مناقبه بقلب مكمد و صوت حزين إلى أن انقطع صوته بالبكاء و النحيب رضوان الله عليهما.

و إليك إيضاح ما ذكره العلامة الطباطبائي في ضمن أمور:

الأول: أصاله الوجود و اعتباريه الماهيه

إنّ للقول بأصاله الوجود و اعتباريه الماهيه دوراً كبيراً في حلّ الكثير من المسائل الفلسفيه و الكلاميه المعقّده.

و حاصل هذه النظرية: أنّه إذا قلنا: الإنسان موجود، يتبادر إلى ذهننا مفهومان؛ أحدهما: مفهوم الإنسان، و الآخر: مفهوم الوجود الحاكي عن تحقق فرد منه في الخارج، فعندئذٍ يقع الكلام فيما هو الأصل منهما بمعنى ما يترتب عليه الأثر في الخارج، بعد افتراض بطلان أصالتهما معاً.

فهل الأصل هو نفس الإنسان المجرد عن التحقق؟ أو الأمر الثاني المعبر عنه بأنّه موجود؟ الحقّ هو الأمر الثاني، إذ لا ريب في أنّ مفهوم الإنسان بما هو إنسان مفهوم لا يترتب عليه أيُّ أثرٍ إلّا إذا اقترن بالوجود و التحقق، فعندئذٍ يكون الثاني هو الأصل إذ به يصير الإنسان إنساناً واقعياً حقيقياً تترتب عليه الآثار.

نعم القول بأصاله الوجود لا- يعني بأنّه ليس في الدار سوى ذات الوجود الإمكانى المطلق غير المحدد بشيء، فإنّ ذلك على خلاف الوجدان و البرهان، إذ لا

شكّ أنّ الإنسان متحقق في الخارج و هو ليس نفس الوجود المجرد عن كل لون و حدّ، فإنّ ما يُتبادر من الإنسان غير ما يتبادر من الوجود.

و أنّما يعنى أنّ الأصل العذى يترتب عليه الأثر إنّما هو الوجود، غايه الأمر أنّه متحدد بالإنسانيه. فالوجود يؤثر في تحقق الإنسانيه و جعلها أمراً واقعياً، كما أنّ الإنسانيه تكون حداً للوجود و تحديداً له من حيث درجات الوجود و مراتبه.

و لذلك قلنا في محله: إنّ نسبه الوجود إلى الماهيه من قبيل الواسطه في الثبوت لا الواسطه في العروض، فكما أنّ الوجود متحقق في الخارج فهكذا الإنسانيه متحقّقه لكن بفضل الوجود و ظله.

و لعلّ هذا المقدار يكفى في إيضاح المسأله الّتي طالما كانت مثاراً للنزاع، و قد ألفتُ رسالتهً مستقلهً في هذا الباب نشرت تحت عنوان «قاعدتان فلسفيتان».

الثانى: تقسيم الوجود إلى نفسى و غيرى

من الآثار المترتبة على نظريه أصله الوجود إمكان تقسيمه -تقسيماً ثلاثياً- إلى وجود نفسى، و رابطى، و رابط.

أمّا الأوّل: فهو عبارته عمّا استقل تصوّراً و وجوداً، و ذلك كالجواهر؛ مثل الإنسان و الحيوان و الشجر.

فكلّ منها مستقل تصوّراً، كما أنّها في وجودها غير معتمده -حسب الظاهر (1) على شىء.

و أمّا الثانى: فيراد به ما هو مستقل تصوّراً غير مستقل وجوداً، و ذلك

ص: ٥٣

١- ١). احتراز مميّاً سيوافيك من أنّ العالم الإمكانى بجواهره و اعراضه -بالنسبه إلى الواجب -، ووجود رابط قائم به من غير فرق بين أصنافه الثلاثه.

كألا-عراض، فإذا قلنا: «الجسم أبيض» فالمحمول في الحقيقة-المدى هو البياض-مستقل مفهوماً غير مستقل وجوداً، إذ هو قائم بالجسم و لولاه لما كان للبياض أثر في عالم الوجود.

و أما الثالث: فهو ما يكون غير مستقل لا تصوّراً و لا وجوداً، و ذلك كالمعاني الحرفية، فإذا قلنا: «سرت من البصره إلى الكوفه» فكلّ من لفظتي «من» و «إلى» يفيدان معنى مندكاً في المتعلق، فالابتداء الحرفي كالانتهاء، لا يتصوّران مستقلين و أنّما يتصوّران في ضمن الغير، و يتحققان في ضمنه فيكونان غير مستقلين وجوداً و تحقّقاً.

هذا التقسيم الثلاثي للوجود الإمكانى-كما قلنا في الهامش-إنّما هو بحسب الظاهر مع قطع النظر عن تعلّقه و قيامه بمبدأ المبادئ و واجب الوجود. و أمّا بالنسبه إليه فتقلب النسبه و يكون الجميع بالنسبه إليه كالوجود الرابط و المعنى الحرفي بالنسبه إلى المعنى الاسمى، كما سيوافيك بيانه.

الثالث: العله هو مفيض الوجود

العله عند الإلهي غيرها عند المادى، فالعله عند الإلهي يُطلق على مفيض الوجود، أى من يُفيض الوجود على الأشياء و يخرجها من العدم و يصيرها موجوده بعد أن كانت معدومه.

و على ذلك فالماده بذاتها و صورتها و جميع شئونها معلوله لمن أعطاها الوجود و الصوره و أخرجها من ظلمه العدم إلى حيّز الوجود.

و هذا بخلاف العله عند المادى فالعله عنده يطلق على الماده المتحوّله إلى ماده أُخرى كالحطب المنقلب إلى رماد، و الوقود المنقلب إلى طاقه، و الكهرباء

المنقلبه صوتاً أو حراره أو ضوءاً.

فكأنّ المادى لا يعترف إلاّ بنوعين من العلل الأربعة؛ العله الماديه و العله الصوريه و يغفل عن العله الفاعليه و العله الغائيه.

و على ضوء ذلك فالكون بمادته و صورته و غايته مخلوق للواجب، موجود به، قائم به. و إلى ما ذكرنا يشير الحكيم السيزوارى:
معطى الوجود فى الإلهى فاعل معطى التحرك فى الطبيعى قائل

الرابع: معنى الإمكان فى الوجود غيره فى الماهيه

توصف الماهيه بالإمكان كما يوصف الوجود به، غير أنّ للإمكان فى كلّ من الموردین معنى خاصاً يجب أن يُفرّق بينهما.

توصف الماهيه بالإمكان و يراد به: مساواه نسبه الوجود و العدم إليها، فإذا تصوّرنا الإنسان بجنسه و فصله نجد فيه مفهومين مجردين عن كلّ شىء حتّى الوجود و العدم، إذ لو كان الوجود جزءاً له يكون واجب الوجود، و لو كان العدم جزءاً له يكون ممتنع الوجود، مع أنّا افترضناه ماهيه ممكنه.

نعم يعرض كلّ من الوجود و العدم للإنسان فى رتبه متأخره عن مقام الذات فيقال: الإنسان موجود أو معدوم، أمّا عروض الوجود فهو رهن وجود العله، و أمّا العدم فيكفى فيه عدم العله.

و أمّا وصف الوجود بالإمكان فيختلف معناه مع وصف الماهيه به، فيصحّ قولنا: الإنسان ماهيه ممكنه، و نسبه الوجود و العدم إليه متساويه، و لكن لا يصحّ قولنا: الوجود المفاض من العله العليا، و وجود ممكن، و نسبه الوجود و العدم إليه متساويه، إذ كيف يتصوّر أن تكون نسبه الوجود و العدم إلى الوجود متساويه، مع

أن الموضوع هو الوجود، ونسبه الوجود إلى الوجود بالضرورة (١) لا بالإمكان!؟

فلا- محييص من تفسير الإمكان في الوجود بوجه آخر و هو: كونه قائماً بتمام ذاته بالواجب و متديلاً به بحيث لو فرض انقطاعه عنه، لما بقي منه أثر.

و لو أردنا أن نوضح المقام بمثال- و إن كان بين المثال و الممثل فرق واضح- لقلنا: إن نسبة الوجود الإمكانى بالنسبه إلى الواجب كنسبه الصور الذهنيه إلى النفس التي تصنعها في صقعها فهي قائمه بها قيام صدور على نحو لو تغافلت عنها النفس لما بقي منها أثر في صفحه الوجود.

فخرجنا بالنتيجه التاليه: إن الإمكان في الوجود بمعنى كونه قائماً بالعلّه.

الخامس: واقع الوجود الإمكانى هو الفقر

إنّ الحاجه و الفقر عين حقيقه الوجود الإمكانى لا شيء عارض له، و إلاّ يلزم أن يكون في حدّ ذاته غتياً عرضته الحاجه و الفقر، و هو يلزم انقلاب الواجب إلى ممكن، و هو باطل، فلا محييص من القول بأنّ الفقر و الحاجه عين حقيقه الوجود الإمكانى و ذاته، و هذا في مقام التمثيل كالمعنى الحرفى بالنسبه إلى المعنى الاسمى.

فكما أنّ المعانى الحرفيه متديليات بالذات مفهوماً و وجوداً، لا يمكن تصوّرها مستقلة عن المتعلّق كما لا تتحقّق مجردة عنه. فهكذا الوجود المفاض عن العلّه، فواقعه، هو القيام بالغير، و التدلّى به، فالفقر ذاته و جوهره، و الحاجه لثبه و حقيقته، و الربط و القيام بالغير، كينونته و تقرّره، لا أنّه شيء عرضة الفقر و الحاجه و الربط.

فالعالم الإمكانى بأرضه و سمائه، مادّيّه و مجردّه، موجودات متديليات قائمات

ص: ٥٦

١- ١). يراد بالضرورة، الضروره الذاتيه، لا الضروره الأزليه التي من خصائصه سبحانه.

بالغير، وافتراض استغنائها عن العله يساوق عدمها.

إذا وقفت على هذه الأمور تتجلى لك الحقيقه بأوضح صورها و تدعن بأن فرض تسلسل العلل و المعاليل إلى غير النهايه دون أن يكون بينها ما هو علّه و ليس بمعلول، افتراض غير معقول مشتمل على التناقض الصريح فى الفرض.

و ذلك انّ كلّ جزء من هذه السلسله غير المتناهيه و إن كان علّه للمتأخر و معلولاً للمتقدّم لكن ذلك لا يصدّنا عن وصفها بأنّها سلسله موصوفه بالمعلوليه، و أنّه ليس فيها ما لا يكون كذلك بأن يكون علّه و لا يكون معلولاً؛ إذ عندئذٍ يلزم انقطاع السلسله، و هو خلف.

فإذا المدعى -إمكان التسلسل -مركب من جزءين:

أ.السلسله المفروضه موصوفه بالمعلوليه.

ب.السلسله تفقد ما يكون علّه و لا يكون معلولاً.

فنقول: إنّ الجمع بين هذين الجزئين من المدعى جمع بين المتناقضين.

لأنّ افتراض كونها معلوله يلازم كونها وجوداً رابطاً غير غنى عن الوجود النفسى حتّى يقوم به.

فكيف يجتمع هذا الفرض مع الجزء الثانى، أى أنّ السلسله تفقد الوجود النفسى، و ما هو علّه و ليس بمعلول؟!!

و اشمال الفرض على التناقض دليل واضح على بطلانه و امتناعه.

و إلى ما ذكرنا من البرهان يشير العلامه الطباطبائى فى كتابه القيم «نهايه الحكمه» و يقول: و التسلسل فى العلل محال. و البرهان عليه أنّ وجود المعلول رابط بالنسبه إلى علّته لا يقوم إلاّ بعلمته، و العله هو المستقل الذى يقومه. و إذا كانت علّته معلوله لثالث و هكذا كانت غير مستقلّه بالنسبه إلى ما فوقها، فلو ذهبت

السلسله إلى غير نهايه و لم تنته إلى علّه غير معلوله تكون مستقله غير رابطه،لم يتحقق شىء من أجزاء السلسله لاستحاله وجود الرابط إلا مع مستقل. (١)

و إن شئت قلت: إنّ المعلول في مصطلح الإلهيين هو: ما يكون مفاضاً-بمادته و صورته و كل شئونه - من جانب العلّه و قائماً بها، و صادراً عنها. و هذا يعنى أنّ كلّ حلقة من تلك الحلقات، و كلّ جزء من تلك السلسله كان معدوماً فوجد بسبب علته، و تحقق بجميع شئونه بفضلها، فبما أنّ أفراد هذه السلسله برمتها تتسم بصفه «المعلوليه» كان جميعها متصفاً بالفقر و التعلق بعلته، أى لو أنّنا سألنا كلّ حلقة عن كيفية وجودها لأجابتنا-بلسان التكوين-: بأنّها مفتقره فى وجودها و فى جميع شئونها إلى العلّه الّتى سبقتها، فإذا كان هذا هو لسان حال كلّ واحده من حلقات هذه السلسله، تكون السلسله برمتها سلسله فقر و احتياج، سلسله تعلق و ارتباط. و عند ذلك يُثار هذا السؤال:

كيف انقلبت هذه السلسله الفقيره الفاقده لكلّ شىء إلى سلسله موجوده بالفعل؟! و كيف وجدت هذه السلسله المرتبطه بحسب ذاتها من دون أن تكون هناك نقطه اتكاء قائمه بنفسها؟!

تقرير آخر لامتناع التسلسل

و هناك تقرير آخر لبطلان التسلسل ربما يكون مفيداً للمتوسطين من طلاب العلوم العقليه.

و حاصله: أنّ فرض صحه التسلسل فرض تحقق قضايا مشروطه و إن لم يتحقق شرطه.

ص: ٥٨

توضيحه: إن وجود المعلول الأخير إذا كان مشروطاً بوجود ما يسبقه من العلة و كانت تلك العلة المتقدمه مشروطه في وجودها بوجود ما قبلها، واستمر هذا الاشتراط إلى غير النهايه، تكون النتيجة تصوّر موجودات غير متناهيه، مشروط وجود كل واحد منها بوجود ما قبله، بحيث إذا سألت كل واحد عن شرط تحققه، لأجابتك بأنه لا يتحقق إلا أن يتحقق ما يتقدمه، و لو سألت ما يتقدمه لأجابتك بهذا أيضاً، وهكذا....

و على هذا: لو كان هناك موجود مطلق، و قضيه غير مشروطه، لم يشترط وجودها بشيء - كما هو الحال إذا أنهينا السلسله إلى خالق أزلي - فعند ذاك يتحقق شرط كل حلقه، و قضيه، فتصبح السلسله موجوده لتتحقق شرط الجميع، و أمّا إذا كان الجميع أموراً مشروطه و قضايا معلقه، فبما أنها لا - تتوقف السلسله عند حد لا يكون الشرط النهائي متحققاً، و في هذه الحاله كيف يتحقق المشروط بلا تحقق شرطه.

إنّ النتيجة في هذه الحاله هي أن يمتنع تحقق قضايا مشروطه لا يوجد بينها - أو لا تنتهي إلى - قضيه مطلقه، و لنأت بمثال لتوضيح ذلك:

لو أنّ أحداً اشترط التوقيع على ورقه بتوقيع شخص آخر، و الثاني بتوقيع ثالث، ثم رابع، و هكذا إلى غير نهايه، فإنّ من البديهي أنّه لا تُمضى تلك الورقه أبداً، و لا يتمّ التوقيع عليها مطلقاً.

و هكذا لو أنّ أحداً اشترط حمل صخره بحمل شخص آخر لها و مساعدته له، و اشترط الثاني حملها بحمل ثالث، و الثالث بحمل رابع، و هكذا إلى غير نهايه، فإنّ هذه الصخره لن يتمّ حملها إلى الأبد لتسلسل الشروط، و توقف كل حمل على حمل يسبقه.

هذا ما سمح به الوقت لتقرير هذا البحث بوجه يكون مقنعاً للطبقة العليا و المتوسطة...

نشكر الله سبحانه على ما رزق المؤسسه و محققها من توفيق لتقديم هذا الجزء إلى عشاق العلوم العقلية محققاً و مصححاً خالياً عن الغلط و التشويش. و مزداناً بالتعليق المفيده، و سيتلوه إن شاء الله الجزء الثالث من الأجزاء الخمسه التي سيتم إخراج الكتاب فيها بإذن الله سبحانه.

أنه خير مسئول و خير مجيب.

جعفر السبحاني

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

قم-إيران

٢٥ جمادى الآخره من شهر عام ١٤٢٦هـ

ص: ٦٠

تجرّد النفس أو الحدّ الفاصل بين المنهجين: المادّي و الإلهي

خصّ المحقّق اللاهيجي الجزء الثالث بالجواهر و الجزء التالي بالأعراض، و قد قسّم الحكماء الجوهراً إلى العقل و النّفس و الصوره و الهيولى و الجسم، المركب منهما عند المشّائين منهم. و أمّا ما هو تعريف الجوهر؟ و ما هي أقسامه؟ و ما هو الملاك في تقسيمه إلى الأقسام الخمسه؟ فخارج عن موضوع بحثنا في هذا التقديم، و الذي نحن بصدده بيانه هو تجرّد النفس الذي طرحه المصنّف في المسأله الرابعه من الفصل الرابع. و استدللّ عليها تبعاً للمتن بوجوه سبعة، و هي:

١. تجرّد عارض النفس و هو العلم: إذا كانت المعلومات مجردة عن الموادّ فيكون معروضها-أعنى:

النفس-مجرّده كذلك.

٢. عدم انقسام العلم: إنّ العلم العارض للنفس غير منقسم، فمعرضه كذلك. و في الحقيقه هذان الدليلان وجهان لدليل واحد حيث يتطرق إلى تجرّد

ص: ٦١

العلم و من ثمَّ إلى تجرّد العالم و هو النفس.

٣. قدره النفوس البشريه على ما لا- يتناهى: النفوس البشريه تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات للمادّه، لأنّها تقوى على ما لا يتناهى، و القوى الجسمانيه لا تقوى على ما لا يتناهى.

٤. عدم حلول النفس فى البدن: إنّ النفس لو كانت جسمانيه لحلّت فى جزء من البدن من قلب أو دماغ، فيلزم أن تكون دائمه التعقّل له، أو غير عاقله له أصلاً. و التالى باطل، لأنّ النفس تعقل القلب و الدماغ فى وقت دون وقت.

٥. استغناء النفس فى التعقّل عن المحلّ: إنّ النفس الناطقه تستغنى فى عارضها و هو التعقّل عن المحلّ، بدليل أنّها تعقل ذاتها و لآلتها من غير حاجه إلى آله كما مرّ، فتكون فى ذاتها مستغنيه عن المحلّ، و إلاّ لكان المحلّ آله لها فى التعقّل، فلا تكون مستغنيه عن الآله فى تعقلها أيضاً. هذا خلف.

٦. عدم تبعيه النفس للجسم: إنّ النفس الناطقه لو كانت منطبعه فى الجسم لكانت تابعه له فى الضعف و الكمال كالسمع و البصر، و التالى باطل. فإنّ الإنسان فى سنّ الانحطاط يقوى تعقله و يزداد مع كون البدن فى النقصان و الانحطاط.

٧. النفس الناطقه ليست منطبعه فى الجسم: إنّ النفس الناطقه غير منطبعه فى الجسم لحصول ضد ما هو حاصل للقوى المنطبعه من حيث هى منطبعه، للنفس الناطقه.

توضيحه: أنّ القوى الداركه بالآلات يعرض لها الكلال من إدامه العمل، و الأمر فى القوى العقليه بالعكس، فإنّ إدامتها للعقل و تصوّرها للأمر التّى هى أقوى يُكسبها قوّه و سهوله قبول لما بعدها.

هذه هي الوجوه التي اعتمد عليها المؤلف في هذا الجزء (١)، وقد وقعت هذه الأدلة موضع نقاش، و ذكرها الشارح و دفع النقاشات عنها، لكن الأدلة الدالة على تجرد النفس أكثر من ذلك، وقد ذكر بعض المحققين من المعاصرين أنه جمع أدلة تجردها من المصادر العلمية حيث ناهزت أكثر من سبعين دليلاً.

و قال: إنَّ عدّه منها تدلّ على تجرّدها البرزخيّه، و طائفه منها تدلّ على تجرّدها العقليه. (٢)

أقول: اللّازم في هذه العصور دراسه تجرد النفس دراسه أوسع من ذلك لأجل أمرين:

١. أنّ تجرد النفس هو الحدّ الفاصل بين الماديين و الإلهيين، لأنّ الفئه الأولى قالوا بمساواه الوجود بالمادّه و أنّه ليس وراءها ملأ و لا خلاً «و ليس وراء عبّادان قريه»، و لكن الطائفه الثانيه قالوا بسعه الوجود و أنّه أعمّ من المادّه، و ركّزوا على أنّ العلوم الماديه لها حقّ الإثبات و ليس لها حقّ النفي، بمعنى أنّ له أن يقول: إنّ الذرّه موجوده و أنّها تتشكّل من جزئين: «الالكترون» و «بروتون»، و أمّا أنّه ليس وراء الذرّه عالم آخر فليس له حقّ النفي، لأنّه يعتمد في قضائه على التجربه، و الغايه المتوخّاه منها إثبات ظاهره مادّه موجوده، و أمّا نفي ما وراء تلك الظاهره فلا يرومه المجرب في مختبراته. فإذن التجربه أداه وضعت لدراسه الأمر المادى و تحليله من دون نظر إلى ما وراء المادّه.

فإذا قام الدليل القطعى على وجود عالم أو عوالم فوق عالم المادّه، يكون دليلاً قاطعاً على سعه الوجود و ضيق المادّه، و برهاناً دامغاً على إبطال الماديه.

ص: ٦٣

١- ١. لاحظ شوارق الإلهام: ٤٧٣، ٣/٤٥٩. [١]

٢- ٢. كشف المراد: ٢٧٨ تعليقه الحكيم الشيخ حسن حسن زاده الأملى - دام ظلّه -.

٢. أن المعاد الجسماني الذي اتفق عليه المتكلمون و رُود الحكمة المتعالية-قدّس الله أسرارهم - لا- يتحقّق إلا بالقول بتجرّد الروح و النفس الناطقه عن المادّه و أنّها باقيه بعد الموت، و فناء البدن.

فإذا قامت القيامة و رجع الروح إلى نفس البدن الذي اجتمعت أجزاؤه بأمر الله سبحانه، يكون المعاد يوم القيامة هو نفس الإنسان الموجود في الدنيا.

و أمّا لو قلنا بأنّه ليس هناك وراء البدن شيء آخر، و أنّ الإنسان يُفنى بتفرّق أجزاء بدنه، فالقول بالمعاد الجسماني بعينه يواجه أمراً مشكلاً، إذ كيف يمكن أن يقال: إنّ المعاد هو نفس المبتدأ مع وجود الفاصل الزمني عبر قرون، الملازم لكون المعاد-حين ذاك-مثلاً للمبتدأ لا عينه؟

فلو فرضنا أنّ اللبنة بعد ما جفّت، كسرّها أحد و طينها و صنع منها لبنة جديدة، يكون المعاد غير المبتدأ، و ما ذلك إلا لفقد الصلة بين المعدوم و الموجود، فالقائل بالمعاد الجسماني يقول: إنّ المعاد بعد الفناء هو نفس المبتدأ لا مماثل له، و لا محيص عن القول بوجود حلقه بين المبتدأ و المعاد تحفظ وحده الأمرين، و إنّما يختلفان زماناً لا عيناً.

و إن شئت قلت: إنّ المعاد جسمانياً و روحانياً-كما هو الحقّ-عبارة عن القول بتركّب الإنسان من بدن و نفس، فلبدن كمال و مجازاه، و للنفس كمال و مجازاه. و الذي يُحقّق العينية هو وجود الصلة بين البدن الدنيوي و الأخرى.

هذا ما يستفاد من الذكر الحكيم في قوله: «أ إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ* قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ». ١

إن القرآن يجيب عن شبهه القوم—أعنى: ضلال الإنسان بموته و تشتت أجزاء بدنه فى الأرض - بجوابين:

أولهما: قوله: «بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ».

و ثانيهما: قوله: «قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ».

و الأول: راجع إلى بيان باعث الإنكار، و هو أن السبب الواقعى لإنكار المعاد، ليس ما يتقوّلونه بألسنتهم من ضلال الإنسان و تفرّق أجزاء بدنه فى الأرض، و إنما هو ناشئ من تبنيهم موقفاً سلبياً فى مجال لقاء الله، فصار ذلك مبدأ للإنكار.

و الثانى: جواب عقلى عن هذا السؤال، و تُعلم حقيقته بالإمعان فى معنى لفظ «التوفى»، فهو و إن كان يفسّر بالموت، و لكنّه تفسير باللازم، و المعنى الحقيقى له هو الأخذ تماماً. و قد نصّ على ذلك أئمّه أهل اللغة، قال ابن منظور فى «اللسان»: «توفى فلان و توفاه الله: إذا قبض نفسه، و توفيت المال منه، و استوفيته: إذا أخذته كلّه، و توفيت عدد القوم: إذا عددتهم كلّهم. و أنشد أبو عبيده: إنّ بنى الأدرد ليسوا من أحد و لا توفاهم قريش فى العدد

أى لا تجعلهم قريش تمام عددهم و لا تستوفى بهم عددهم». (١)

إنّ آيات القرآن الكريم بنفسها كافيه فى ذلك، و أنّ التوفى ليس بمعنى الموت، بل بمعنى الأخذ تماماً الّذى ربّما يتصادقان، يقول سبحانه: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» ٢. فإنّ لفظه «التي»، معطوفه على

ص: ٦٥

١- ١). لسان العرب: ١٥/٤٠٠، [١] ماده «و فى».

الأنفس، و تقدير الآيه: و الله يتوفى التي لم تمت في منامها. و لو كان التوفى بمعنى الإماتة، لما استقام معنى الآيه، إذ يكون معناها حينئذٍ: الله يميت التي لم تَمُتْ في منامها. و هل هذا إلاّ- تناقض؟ فلا مناص من تفسير التوفى بالأخذ، و له مصاديق تنطبق على الموت تاره، كما فى الفقرة الأولى؛ و على الإنامه أُخرى، كما فى الفقرة الثانيه.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى قوله سبحانه: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ» ، فمعناه: يأخذكم ملك الموت العذى و كل بكم ثم إنكم إلى الله ترجعون. و أنّ ما يُمثّل شخصيتكم الحقيقه (النفس) لا يضل أبداً فى الأرض، و أنّما يأخذه و يقبضه ملك الموت و هو عندنا محفوظ لا يتغير و لا يتبدل و لا يضلّ، و أمّا الضالّ، فهو البدن الذى هو بمنزله اللباس لهذه الشخصيه.

فينتج أنّ الضال- حسب نظرهم- لا يُشكّل شخصيه الإنسان، و ما يشكّلها و يقوّمها فهو محفوظ عند الله، الذى لا يضلّ عنده شىء.

و الآيه تعرب عن بقاء الروح بعد الموت و تجرّدها عن الماده و آثارها، و هذا الجواب هو الأساس لدفع أكثر الشبهات التى تطرأ على المعاد الجسمانى العنصرى.

فإذا كان لتجرّد النفس تأثير فى الفلسفه و العقيدته الدينيه، فكان من اللازم صب الاهتمام الكثير على دراسته و عدم الاقتناع بما ذكره القدماء من المشائين و غيرهم و نقلت فى الكتب، و لأجل تلك الغايه نأتى ببعض البراهين الّتى لم يذكرها الشارح اللاهيجى. و تُفنع الباحث النابه.

البرهان الأوّل: ثبات الشخصيه فى دوامه التغيرات الجسديه

و هذا البرهان يتألف من مقدّمتين:

الأولى: أنّ هناك موجوداً تنسب إليه جميع الأفعال الصادره عن الإنسان، ذهنيه كانت أو بدنيه. و لهذا الموجود حقيقه، و واقعيه يشار إليها بكلمه «أنا».

الثانيه: أنّ هذه الحقيقه التي تعدّ مصدراً لأفعال الإنسان، ثابتة و باقيه و مستمره في مهبّ التغيرات، و هذه آيه التجرد.

أمّا المقدمه الأولى، فهي غنيه عن البيان، لأنّ كلّ واحدٍ منّا ينسب أعضاءه إلى نفسه و يقول: يد، رجلى، عيني، أذني، قلبي،... كما ينسب أفعاله إليها، و يقول: قرأت، كتبت، أردت، أحببت، و هذا ممّا يتساوى فيه الإلهي و المادي و لا ينكره أحد، و هو بقوله: «أنا» و «نفسى»، يحكى عن حقيقه من الحقائق الكونيه، غير أنّ اشتغاله بالأعمال الجسميه، يصرفه عن التعمق في أمر هذا المصدر و المبدأ، و ربّما يتخيّل أنّه هو البدن، و لكنّه سرعان ما يرجع عنه إذا أمعن قليلاً حيث إنّّه ينسب مجموع بدنه إلى تلك النفس المعبر عنها ب«أنا». و يقول بدني.

و أمّا المقدمه الثانيه: فكلّ واحدٍ منّا يحسّ بأنّ نفسه باقيه ثابتة في دوامه التغيرات و التحوّلات التي تطرأ على جسمه، فمع أنّه يوصف تاره بالطفوله، و أخرى بالصبا، و ثالثه بالشباب، و رابعه بالكهوله، فمع ذلك يبقى هناك شيء واحد يُسند إليه جميع هذه الحالات، فيقول: أنا الذي كنت طفلاً. ثم صرت صبياً، فشاباً، فكهاً، و كلّ إنسان يحسّ بأنّ في ذاته حقيقه باقيه و ثابتة رغم تغير الأحوال و تصرّم الأزمنه؛ فلو كانت تلك الحقيقه التي يحمل عليها تلك الصفات أمراً مادياً، مشمولاً لسنّه التغير، و التبدل، لم يصحّ حمل تلك الصفات على شيء واحد، حتى يقول: أنا الذي كتبت هذا الخط يوم كنت صبياً أو شاباً، فلولا وجود شيء ثابت و مستمرّ إلى زمان النطق، للزم كذب القضيه، و عدم صحّتها،

لأنَّ الشخص الذى كان فى أيام الصبا، قد بطل -على هذا الفرض- و حدث شخص آخر.

لقد أثبت العلم أنَّ التغيّر و التحوّل من الآثار اللازمه للموجودات الماديه، فلا تنفك الخلايا التى يتكوّن منها الجسم البشرى، عن التغيّر و التبدّل، فهى كالنهر الجارى تخضع لعملية تغيير مستمر، و لا يمضى على الجسم زمن إلاّ و قد حلّت الخلايا الجديده مكان القديمه. و قد حسب العلماء معدّل هذا التجدّد، فظهر لهم أنَّ التبدّل يحدث بصوره شامله فى البدن، مره كلّ عشر سنين.

و على هذا، فعملية فناء الجسم المادى الظاهرى مستمره، و لكن الإنسان، فى الداخلى (أنا)، لا يتغيّر.

و لو كانت حقيقه الإنسان هى نفس هذه الخلايا لوجب أن يكون الإحساس بحضور «أنا» فى جميع الحالات أمراً باطلاً، و إحساساً خاطئاً.

و حاصل هذا البرهان عبارته عن كلمتين: و حده الموضوع لجميع المحمولات، و ثباته فى دوامه التحوّلات، و هذا على جانب النقيض من كونه مادياً.

البرهان الثانى: علم الإنسان بنفسه مع الغفله عن بدنه

(١)

إنّ الإنسان قد يغفل فى ظروف خاصه عن كلّ شىء، عن بدنه و أعضائه، و لكن لا يغفل أبداً عن نفسه، سليماً كان أم سقيماً، و إذا أردت أن تجرب ذلك،

ص: ٦٨

١- (١). هذا البرهان ذكره الشيخ الرئيس فى الإشارات: ٩٢/٢. و الشفاء قسم الطبيعيات فى موردين ص ٢٨٢ و ٤٦٤.

فاستمع إلى البيان التالي:

افرض نفسك في حديقته زاهره غنّاء، و أنت مستقلق لا- تُبصر أطرافك و لا تتبّه إلى شىء، و لا تتلامس أعضاءك، لئلا تحسّ بها، بل تكون منفرجه، مرتخيه في هواء طلق، لا تحسّ فيه بكيفيه غريبه من حرّ أو بردٍ أو ما شابه، ممّا هو خارج عن بدنك. فإنّك في مثل هذه الحاله تغفل عن كلّ شىء حتى عن أعضاءك الظاهره، و قواك الداخليه، فضلاً عن الأشياء التي حولك، إلا عن ذاتك، فلو كانت الروح نفس بدنك و أعضاءك و جوارحك و جوانحك، للزم أن تغفل عن نفسك إذا غفلت عنها، و التجربه أثبتت خلافه.

و بكلمه مختصره: «المغفول عنه، غير اللامغفول عنه». و بهذا يكون إدراك الإنسان نفسه من أوّل الإدراكات و أوضحها.

البرهان الثالث: عدم الانقسام آيه التجزؤ

الانقسام و التجزؤ من آثار الماده، غير المنفكّه عنها، فكلّ موجود مادّي خاضع لهما بالقوه، و إذا عجز الإنسان عن تقسيم ذلك الموجود، فلاجل فقدانه أدواته اللازمه. و لأجل ذلك ذكر الفلاسفه في محلّه، بطلان الجزء الذى لا- تتجزأ. و ما يسمّيه علم الفيزياء، جزءاً لا يتجزأ، فإنّما هو غير متجزئ بالحسّ، لعدم الأدوات اللازمه، و أمّا عقلاً فهو منقسم مهما تناهى الانقسام، لأنّه إذا لم يمكن الانقسام، لصغره و عجز الوهم عن استحضار ما يريد أن يقسمه- حتى بالمكبرات- لكن العقل يتمكن من فرض انقسامه بأن يفرض فيه شيئاً غير شىء، فحكم بأن كلّ جزء منه يتجزأ إلى غير النهايه، و معنى عدم الوقوف أنّه لا ينتهى

ص: ٦٩

انقسامه إلى حدٍ إلا و يتجاوز عنه. (١)

و من جانب آخر، كل واحدٍ منا إذا رجع إلى ما يشاهده في صميم ذاته، و يعبر عنه بـ «أنا»، و جده معنًى بسيطاً غير قابل للانقسام و التجزئى، فارتفاع أحكام المادة دليل، على أنه ليس بمادى.

إنّ عدم الانقسام لا يختص بما يجده الإنسان في صميم ذاته و يعبر عنه بـ «أنا»، بل هو سائد على وجدانياته أيضاً من حبّ، و بغضٍ، و إرادته، و كراهه، و تصديقٍ، و إذعانٍ. و هذه الحالات النفسانية، تظهر فينا في ظروف خاصه، و لا يتطرق إليها الانقسام الذى هو من أظهر خواص المادة.

اعطف نظرك إلى حبك لولدك، و بغضك لعدوك فهل تجد فيهما تركباً؟ و هل ينقسمان إلى جزء فجزء؟ كلا، و لا.

فإذا كانت الذات و الوجدانيات غير قابله للانقسام، فلا تكون منتسبه إلى المادة التى يعدّ الانقسام من أظهر خواصها.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الروح و آثارها، و النفس و النفسانيات، كلّها موجودات واقعيه خارجة عن إطار المادة، و من المضحك قول المادى إنّ التفحص، و التفتيش العلمى فى المختبرات لم يصل إلى موجود غير مادى، حتى نذعن بوجوده، فقد عزب عنه أنّ القضاء عن طريق المختبرات يختصّ بالأموال الماديه، و أمّا ما يكون سنخ وجوده على طرف النقيض منها، فليست المختبرات محلاً و ملاكاً للقضاء بوجوده و عدمه.

هذا و للحكيم المتأله المؤسس السيد العلامة الطباطبائى بحوث شيقه حول

ص: ٧٠

تجرد النفس فى كتابه «أصول الفلسفه الإسلاميه» و ما ذكرناه قيس من إفاضاته و أنوار علومه قدس سره.

و فى الختام نشكر المحقق الفاضل، «عليزاده» حيث قدّم هذا الجزء إلى الطبع مزداناً بتعاليق أرشد فيها القارئ الكريم إلى مكان المسائل فى الكتب، حتّى يرجع إليها من أراد التبسط.

و الحمد لله ربّ العالمين

جعفر السبحانى

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

قم المقدسه

ارجب المرجب من شهور عام ١٤٢٧هـ

ص: ٧١

إشاره

شرح «واجب الاعتقاد»

الماتن: العلامة الحلى (٦٤٨-٥٧٢٦).

الشارح: أحد أعلام القرن التاسع الهجرى.

تحقيق: محمد عبد الكريم بيت الشيخ.

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

* تحتل مؤلفات العلامة الحلى (٦٤٨-٥٧٢٦) مساحه واسعه من إصدارات مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام المحققه، فبعد «نهايه المرام فى علم الكلام» و«تحرير الأحكام» و«نهايه الوصول إلى علم الأصول» توجّهت الجهود الحثيئه لإصدار أثر آخر من مصنّفات العلامة رحمه الله، و هو كتاب «تسليك النفس إلى حظيره القدس».

و خلال عملنا مع الإخوه فى «قسم التصحيح و المراجعة» فى المؤسسه- لإتمام عمل محققه الكتاب المذكور (١)- عثرنا على نسخه من «شرح واجب الاعتقاد»

ص: ٧٢

١- ١). السيده فاطمه رمضانى و التى نالت بتحقيقه شهاده الماجستير بدرجة (امتياز) فى علم الإلهيات من كليه الإلهيات فى جامعه طهران عام ١٤٢٦هـ.

مجهوله المؤلف، مؤرخه في عام ٥٨٤١هـ، مكتوبه في حاشيه النسخه الخطيه التي اعتمدها المحققه كأصل، وهى واحده من مخطوطات مكتبه المتحف البريطانى برقم RO ١٠٩٧١، وتوجد صورتها في مركز إحياء التراث الإسلامى في قم المقدسه برقم ١٨٠٤، وقد رمزنا لها هنا بالحرف «ن». (١)

لذلك عقدنا العزم على تحقيق هذا الشرح و ضبط عباراته و تهيئته و طبعه بشكل لائق يستفيد منه طلاب المعارف الإسلاميه الأصيله، واستعنا على ذلك بنسخه أخرى موجوده في مكتبه آيه الله العظمى السيد المرعشى النجفى قدس سره في قم المقدسه برقم ١٠٦٤٨/٤، يعود تاريخ نسخها إلى القرن العاشر الهجرى، وقد رمزنا لها بالحرف «م». (٢)

كما اعتمدنا في تصحيح عبارات المتن على ما ورد في «الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد» للمقداد السيورى. (٣)

وقد واجهتنا مشاكل و معوقات أعاننا الله على تذليلها بإشراف سماحه آيه الله العالمه جعفر السبحانى (حفظه الله) و مساعده إخواننا من محققى المؤسسه العامره، حفظهم الله و رعاهم لما فيه الخير و الصلاح.

*«واجب الاعتقاد» هو أحد الآثار الكلاميه و الفقيهيه للعلامة الحلى رحمه الله، قد بين فيه ما يجب معرفته على العباد من العقائد الدينيه و المسائل الفرعيه ما عدا المعاد، و انتهى رحمه الله فى الفروع إلى آخر الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

ص: ٧٣

-
- ١- ١. فهرست ٣ نسخه هاى عكسى مركز احياء ميراث اسلامى: ٢٧١/٥ - ٢٧٢.
 - ٢- ٢. فهرست ٣ نسخه هاى خطى كتابخانه عمومى حضرت آيت الله مرعشى نجفى: ١٢١/٢٧.
 - ٣- ٣. طبع هذا الشرح ضمن كتاب «كلمات المحققين» من منشورات مكتبه المفيد، قم المقدسه، ١٤٠٢هـ.

وقد أشرنا في «معجم التراث الكلامي» (١) إلى هذا الكتاب وشرّاحه و شروحه و النسخ الخطيه لها، و ذكرنا هناك أنّه لم يطبع من هذه الشروح إلاّ شرح المقداد السيوري، و أمّا الشروح الأخرى فلم ترّ النور بعد.

و الشرح الذي سنورده هنا-مقروناً بالمتن- هو لأحد علماء القرن التاسع الهجري، و قد أشار صاحب كشف الحجب (٢) و الذريعه (٣) إليه، و لم يتمكنّا من تحديد اسم الشارح، و خلال تحقيقنا هذه المخطوطه عثرنا على قرائن تساعد على نسبه هذا الشرح إلى ابن فهد الحلّي (٧٥٧-٨٤١هـ) و هذه القرائن هي:

١. أنّ تاريخ كتابه النسخه «ن» و هو في محرم الحرام من عام ٨٤١هـ، و هي سنه وفاه ابن فهد رحمه الله إلاّ أنّ المصادر التاريخيه لم تذكر الشهر الذي توفّي فيه.

٢. تصدّى ابن فهد رحمه الله لشرح أغلب كتب العلّامه الحلّي رحمه الله.

٣. أنّ النسخه الخطيه «ن» كتبت- كما قلنا- على حاشيه نسخه «تسليك النفس»، و هذه النسخه تحتوى على اختام و عبارات تمليك و كذلك توجد كتابه حول الكتاب و هي بخط إبراهيم بن عبد الله بن فتح الله بن عبد الملك بن إسحاق الواعظ، بتاريخ ٨٩٩هـ.

و إبراهيم بن عبد الله الواعظ (المتوفّى: ٩٥٠هـ) (٤) هو ابن المولى العالم الواعظ الذي ذكره ابن أبي الجمهور الأحسائي حيث قال:

و حدثني المولى العالم الواعظ، و جيه الدين عبد الله بن المولى علاء الدين فتح

ص: ٧٤

١ - ١. معجم التراث الكلامي: ١/٤٠٠ برقم ١٦٧٠؛ ٢/١٧١ برقم ٣٢٧١؛ ٤/٩٧ برقم ٧٩٨٤-٧٩٨٧؛ ٥/٤٢٧ برقم ١٢٣٣٢؛ و ٤٩٤٢/٥ برقم ١٢٦٣٤.

٢ - ٢. كشف الحجب: ٥٩٨.

٣ - ٣. الذريعه: ١٤/١٦٣ و ٢٥/٤. [١]

٤ - ٤. انظر ترجمته في «تراجم الرجال» للسيد أحمد الحسيني: ١/١٧.

اللّه بن عبد الله بن فتحان الواعظ القمى الأصل القاشانى المسكن عن جدّه عبد الملك عن الشيخ الكامل العلّامه خاتمه
المجتهدين أبو العباس أحمد بن فهد قال: حدثنى... (١)

أقول: إنّ من سبر كتاب الذريعه و أمثاله يجد أنّ أهل هذا البيت يمتلكون مكتبه غنيه بالكثير من الكتب الشيعيه القيمه، و بما أنّ
جدهم رضى الدين عبد الملك بن إسحاق القمى (٢) هو من تلاميذ ابن فهد الحلّى فقد قوى احتمالنا بعد أن عثرنا على هذه
الملاحظات الموجوده فى آخر نسخه «التسليك».

و لنا وقفه أخرى هي: أنّ صاحب الذريعه قد أورد احتمال أن يكون الشارح هو السيد المهنا بن سنان، و هذا لا يصح إذ أنّ ابن
سنان توفى فى عام ٧٥٤هـ.

٤. ما ذكره الشارح فى تعريف الإمامه: «رئاسه عامه... الخ» ثم ما انفردت به النسخه «ن» من ذكر هذه العبارة: قوله: رئاسه عامه... يشير
إلى أنّه قد أخذ هذا التعريف من أستاذه (المقداد السيورى) الذى أوردته فى «النافع يوم الحشر»، كما سنذكره آنفاً.

و نحن ندعو الله سبحانه أن تتاح لنا فرصه أخرى للاستمرار فى البحث و التحقيق و الخروج بنتيجته قطعياً نعرضها على القراء
الكرام.

كما ندعوه سبحانه أن ينفع بعملنا هذا الإخوه المؤمنين و أن يجعله لنا ذخراً إلى يوم القيامة.

و الحمد لله ربّ العالمين

محمد عبد الكريم بيت الشيخ

ص: ٧٥

١- ١. عوالى اللالى: ٢٤/١. [١]

٢- ٢. الذريعه: ١٤٣/٢٠ برقم ٢٣٠٨. [٢]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على نعمائه، و صلى الله على سيد رسله و أشرف أنبيائه محمّد المصطفى و على المعصومين من أمّائه (١).*

* أقول: (الحمد): هو الوصف بالجميل على جهه التعظيم و التبجيل، فقولنا: بالجميل ليخرج الوصف بالقبیح، فإنّه ليس حمداً بل ذمّاً، و قولنا: على جهه التعظيم و التبجيل ليخرج الاستهزاء.

فالله تعالى هو الذات الموصوفه بجميع الكمالات التي هي مبدأ لجميع الموجودات، و اللام فيه للملك و الاستحقاق، أي (٢) الله تعالى مالك الحمد و مستحق له. و أتى بالجملة الاسميّه دون الفعلية - دون (حمدت) و (أحمد)، لدلالاتها على الثبوت و الدوام و دلالة الفعلية على التجدد و الانصرام.

و النعمة: هي المنفعة الواصلة إلى الغير على جهه الإحسان إليه.

و الصلاة (٣): لها معنيان: لغوي، و اصطلاحی.

فمعناها في اللغة: الرحمة إن كانت من الله تعالى، و الاستغفار إن كانت من الملائكة، و الدعاء إن كانت من الناس.

و في الاصطلاح: عبارته عن أذكار معهوده مذكوره في كتب الشرع.

و قوله: (سيد رسله و أشرف أنبيائه) إنّما كان سيد رسله لقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «أنا سيد ولد آدم، و لا فخر» (٤)، و الرسل من بني آدم، و إنّما كان أشرفهم لكثرة كمالاته

ص: ٧٤

١-١. أبناؤه خ ل.

٢-٢. في نسخه «م»: يعني أن.

٣-٣. في نسخه «م»: و صلى الله: الصلاة.

٤-٤. بحار الأنوار: ٤٨/٨ [١] عن تفسير العياشي.

و بعد: فقد بينت في هذه المقالة واجب الاعتقاد على جميع العباد، و لخصت فيها ما تجب معرفته من المسائل الأصولية (١)، و ألحقت به بيان الواجب من أصول العبادات، و الله موفق للخيرات.*

العلميه و العقلية (٢) و الخلقية، و لأنه تعالى بعد ذكر النبيين عليهم السلام أمره أن يقتدى بهم في قوله تعالى:

«أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِ» ٣. [و] أمره تعالى أن يأتي بجميع ما أتوا به من العلوم النظرية و العملية، فوجب أن يكون عالمًا بكل ما علموه (٣)، و متصفاً بجميع ما اتصفوا به من الأخلاق الحميدة الفاضله، فوجب أن يكون أفضل من الجميع (٤)، فكان أشرف أنبيائه.

(محمد المصطفى): عطف بيان لقوله سيد رسله و أشرف أنبيائه، و إنما سمى محمداً لكثرة خصاله المحموده في السماء، [و] أحمد: لكثرة حمده و شكره، و المصطفى: المختار.

و المعصومون: هم الموصوفون بالعصمه، و هي عباره عن لطف يفعله الله بالنبي أو الإمام بحيث يمتنع منه وقوع معصيه مع قدرته عليها؛ و إلا لم يكن مثاباً على ترك القبائح.

و قوله: (من أنبائه) و هم المنبئون أى المخبرون عنه، و فى بعض النسخ: «من امنائه» (٥)، و فى بعضها:

«و أنبائه» (٦): فعلى الأولين يدخل على عليه السلام فيهم، لأنه سيد الأئمة و الأنبياء، و على الثالث يختص بما عدا علياً عليه السلام من الأئمة عليهم السلام.

* (بعد): كلمه تسمى فصل الخطاب، تأتي إذا أريد الانتقال من كلام إلى

ص: ٧٧

١- ١. على الأعيان خ ل.

٢- ٢. فى نسخه «م»: العمليه.

٣- ٤. فى نسخه «م»: علموا به.

٤- ٥. فى نسخه «م»: فوجب أن يكون أفضل من كل واحدٍ منهم، فكان أفضل من الجميع.

٥- ٦. فى «ن»: أنبائه.

٦- ٧. فى «ن»: أمنائه.

يجب على المكلف أن يعرف أن الله تعالى موجود، لأنه أوجد العالم بعد إذ لم يكن، إذ لو كان العالم قديماً لكان إما متحرّكاً أو ساكناً، والقسمان باطلان.

أمّا الحركة، فلأنّ ماهيتها تستدعي المسبوقيه بالغير، والقديم لا يصحّ أن يكون مسبقاً بالغير فلا (١) يعقل قدم الحركة، وكذلك السكون، لأنّه عباره عن الكون الثاني في المكان الأول، فيكون مسبقاً بالكون الأوّل بالضرورة. فالأزليّ (٢) لا يكون مسبقاً بغير (٣) فنبت حدوث العالم، فيجب أن يكون له محدث بالضرورة، وهو المطلوب، ولا يجوز أن يكون ذلك المحدث محدثاً وإلاّ لافتقر إلى محدثٍ آخر؛ فأمّا أن يتسلسل، أو يدور، أو يثبت المطلوب وهو إثبات مؤثر غير مُحدث، والدور والتسلسل باطلان، فنبت المطلوب.*

آخر، ومعناها هنا الشروع في شيء آخر بعد حمد الله سبحانه وتعالى، والصلاه على نبيه. وأوّل من نطق بها داود عليه السلام.

قيل: وهو الذي عناه تعالى بقوله: «وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَلَ الْخِطَابِ». ٤

وقيل: قيس بن ساعده الأيادي.

وقيل: علي عليه السلام.

قوله: (بينت): أي ذكرت، (واجب الاعتقاد): أي ما يجب أن يعتقد. والاعتقاد ما يجزم به الإنسان من التصديقات.

وقوله: (على جميع العباد): هم المكلفون....

والتلخيص: هو حذف الزوائد، والإتيان بالفوائد، وتقريب المتباعد.

* [أقول]: اعلم أنّ هذا الكلام مشتمل على بحثين:

ص: ٧٨

١-١. و لا.خ ل.

٢-٢. و الأزلي.خ ل.

٣-٣. بالغير.خ ل.

الأوّل: وجوب معرفه الله تعالى.

الثانى: الطريق إلى معرفته.

أمّا الأوّل: على المكلف نَعَمَّ جَمِيهٌ من الوجود و الحياه و القدره و غير ذلك، و يعرف ضروره أنها ليست منه فتكون من غيره، فذلك الغير إما أن يكون واجباً، أو ممكناً.

فإن كان الأوّل كان الفاعل لها هو الله تعالى، و ذلك ظاهر.

و إن كان الثانى يكون هو تعالى أيضاً، لأنه سبب لفاعلها، و فاعل السبب فاعل المسبب، فيكون الله تعالى فاعلاً لها حينئذٍ على كلا التقديرين فيكون منعماً، و شكر المنعم واجب، فيجب شكره، و لا طريق إلى ذلك إلا بمعرفته، فيكون الشكر مناسباً لحاله و لائقاً بكماله و حسب معرفته.

فإن قلت: هذا يلزم منه إثبات مذهب الجبريه، و هو أن يكون الفاعل لأفعال العباد كلها من الخير و الشر هو الله تعالى، و هو خلاف مذهبكم.

قلنا: لا خلاف في كونه علّه بعيده، و إنما الخلاف في أنّ المباشر لأفعال العباد كلها هو الله تعالى أو العبد، فعند المجبره أنه الله تعالى، و عندنا أنه العبد، فافترقا. و ما كان من أفعال الخير ينسب إليه تعالى، لأنه بأمره؛ و ما كان من أفعال الشر فهو من العبد، و نسب إليه تعالى، لأنه تعالى نهاه عنه، قال تعالى: «ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك». ١

و أمّا الثانى: و هو الطريق إلى معرفه الله تعالى و هو حدوث العالم، و تقريره موقوف على بيان مقدمات:

الأولى: أن العالم لا ينفك عن الحركة و السكون، لأن المراد بالعالم هنا الأجسام، و الجسم لا بد له من مكان، فلا يخلو حينئذٍ إِمَّا أن يكون لا بشأ في ذلك المكان، أو منتقلاً عنه؛ فإن كان لا بشأ فهو الساكن، و إن كان منتقلاً فهو المتحرك. فالعالم حينئذٍ لا يخلو عن الحركة و السكون، و هو بيان المقدمه الأولى.

و أمّا بيان المقدمه الثانيه، أعني: حدوث الحركة و السكون، فنقول: هما حادثان. أمّا الحركة، فلأنها عباره عن الحصول الأول في المكان الثاني، و المكان الثاني مسبق بالمكان الأول، و هو غيره، فيكون مسبقاً بغيره، و كل مسبق بالغير حادث، فالسكون حادث، فالسكون مسبق بالزمان و الحركة بالمكان.

و أمّا بيان المقدمه الثالثه و هو قولنا: إن كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالدليل على ثبوتها أنه لو لا ذلك لزم: إِمَّا قدم الحادث، أو انفكاك ما فرض عدم انفكاكه، و اللازمان محالان.

و بيان ذلك: أن كل ما ينفك عن الحوادث لو لم يكن حادثاً لكان قديماً، و حينئذٍ لا يخلو إِمَّا أن تكون الحوادث مصاحبه له، موجوده معه في القدم، أو لا. فإن كان الأول لزم قدم الحادث، و إن كان الثاني لزم انفكاك ما فرضنا عدم انفكاكه، فتصدق المقدمه التي ذكرناها، أعني قولنا: إن كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالعالم حادث حينئذٍ، و كل حادث لا بد له من محدث ضروره، فالعالم لا بد له من محدث حينئذٍ، فإن كان قديماً ثبت المطلوب، و إن كان محدثاً افتقر إلى محدث آخر، فمحدثه إِمَّا قديم أو محدث، و هكذا فإِمَّا أن يعود إلى الأول فيلزم الدور، أو يذهب إلى غير نهايه فيلزم التسلسل، أو ينتهي إلى محدث قديم. و الدور و التسلسل باطلان كما سيأتي، فتعين انتهاءه إلى محدث قديم،

و ذلك هو الله تعالى لا غير، فيكون الله تعالى موجوداً، و ذلك هو المطلوب.

و أمّا بيان بطلان الدور و التسلسل؛ أمّا الدور، فلأنّه عبارته عن توقّف كلّ واحد من الشيئين في وجوده على الآخر إمّا بلا واسطه، كما يتوقّف «أ» على «ب» و «ب» على «أ»؛ أو بواسطه كما يتوقّف «أ» على «ب» و «ب» على «ج» و «ج» على «د» و «د» على «أ»، و هو محال، لأنّه يلزم منه توقّف الشيء على نفسه، و هو محال أيضاً للزومه تقدّم الشيء على نفسه، إذ الموقوف عليه متقدّم على الموقوف، و تقدّم الشيء على نفسه باطل و إلّا للزم أن يكون الشيء الواحد في زمان واحد موجوداً معدوماً، لأنّ المتقدّم من حيث كونه متقدّماً يجب أن يكون موجوداً، و المتأخّر من حيث كونه متأخراً يجب أن يكون معدوماً، فيلزم ما قلناه، و هو أن يكون الشيء موجوداً معدوماً في زمان واحد، و ذلك ضروري البطلان، فيكون الدور باطلاً.

و أمّا بطلان التسلسل، فلأنّه عبارته عن ذهاب أمور موجوده مترتبه غير متناهيه، و هذا محال أيضاً، لأنّ تلك الأمور الذاهبه إلى غير النهايه ممكنه لكونها مرّكبه، و كلّ مرّكب ممكن فتكون ممكنه، فتفتقر إلى مؤثر، فالمؤثر فيها إمّا نفسها أو جزءها أو الخارج عنها.

و الأوّل و الثاني باطلان للزومهما تأثير الشيء في نفسه المتبين استحالتة في بطلان الدور.

و الثالث باطل، لأنّ الخارج عن جميع الممكنات واجب الوجود، فتقطع السلسله لانتهائها إلى الواجب، إذ الواجب لا علّه له، فيكون التسلسل باطلاً، و هو المطلوب.

و يجب أن يعتقد أنه تعالى واجب الوجود، لأنه لو كان ممكن الوجود لافتقر إلى مؤثر؛ فإما أن يدور، أو يتسلسل، أو ينتهي إلى واجب الوجود، وهو المطلوب.*

و يجب أن يعتقد أنه تعالى قديمى أزلى باق أبدي، لأنه لو جاز عليه العدم لم يكن واجب الوجود، وقد ثبت أنه تعالى واجب الوجود.**

*اعلم أنه لما ثبت أن للعالم [محدثاً] قديماً (1) -و كان ذلك لا يستلزم وجوب وجوده على مذهب بعضهم، والغرض إثبات وجود واجب الوجود- أراد أن يستدل على كونه واجباً، فقال: و يجب أن يعتقد أنه واجب الوجود....

و برهانه أنه لو لم يكن واجباً لكان ممكناً، لأنه موجود لما تقدم، و كل موجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً لا جائز أن يكون ممكناً و إلا لافتقر إلى مؤثر، لأن الممكن هو الذى تتساوى النسبتان -أعنى: الوجود و العدم- إليه، فإذا ترجح أحدهما على الآخر لا بد له من مرجح، و قد ترجح الوجود هنا، إذ التقدير ذلك فلا- بد له من مؤثر حينئذ. فمؤثره إما واجب أو ممكن. فإذا كان واجباً، فهو القديم الذى تقدم ثبوته؛ و إن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر لما قلناه؛ و هكذا أما أن يعود إلى الأول فيلزم الدور، أو يذهب إلى غير نهايه فيلزم التسلسل، و هما باطلان لما تقدم، فتعين انتهاؤه إلى مؤثر هو واجب الوجود، بمعنى أن ذاته اقتضت وجوده، و ذلك هو الله تعالى لا غير، و هو المطلوب.

**اعلم أنه لما فرغ من إثبات واجب الوجود شرع فى إثبات صفاته، و هى قسمان: ثبوتيه، و سلبيه.

ص: ٨٢

و يجب أن يعتقد أنه تعالى قادر، لأنه لو كان موجِباً لزم قدم العالم لاستحاله انفكاك المعلول عن علته (1)، وقد بينا أن العالم محدث.*

فالثبوتيه ما يحكم عليه بها، ككونه تعالى قادراً عالماً حياً موجوداً.

و السلبيه ما تنفى عنه، ككونه ليس بجسم و لا جوهر و لا عرض و إنما قَدَم الصفات الثبوتيه على السلبيه، لكونها وجوديه و تلك عدميه و الوجود أشرف من العدم، فهذا قَدَمها، و هى أمور متعدده كما سيأتى.

فمنها كونه تعالى قديماً، أزلياً، باقياً، أبدياً.

و القديم هو الموجود الذى لا- أول لوجوده، و الأزل هو دوام الوجود فى الماضى، و البقاء هو استمرار الوجود، و الأبد هو دوام الوجود فى المستقبل.

فإذا عرفت معانى هذه الصفات التى ذكرناها، فنقول: يجب أن يكون الله تعالى متصفاً بها، لأنه لو لم يتصف بها لا تصف بالعدم السابق أو اللا-حق، فلا يكون واجب الوجود، لأن واجب الوجود هو الذى تقتضى ذاته وجوده، و كل مقتضى ذاته وجوده لم يجز عليه العدم، لأن ما بالذات لا- يزول. فإذا اتصف بشيء من الأعدام لا يكون واجباً لما قلناه. و قد ثبت أنه تعالى واجب الوجود فيجب أن يكون تعالى قديماً أزلياً باقياً أبدياً، و هو المطلوب.

*اعلم أن من جمله صفات الله تعالى الثبوتيه كونه تعالى قادراً، بل هى أظهر صفاته تعالى و أشهرها و أبينها بظهور آثارها فى هذا العالم، و القادر المختار هو الذى إن شاء فعل و إن شاء ترك.

و اعلم أن الفاعل هو الذى صدر عنه الفعل، و هو ينقسم إلى قسمين: قادر

ص: ٨٣

(١-١). العله. خ. ل.

و يجب أن يعتقد أنه تعالى عالم، لأنه فعل الأفعال المحكمه المتقنه، و كل من كان كذلك عالماً بالضروره.*

و موجب، لأن كل من صدر عنه الفعل فإما أن يصدر عنه مع جواز أن لا يصدر أو مع استحالته، و الأول قادر و الثاني موجب. إذا تقرر هذا فنقول: الله تعالى قادر، لأنه لو لم يكن قادراً لكان موجباً لثبوت انحصار الفاعل فيهما لما قلناه، و إذا انتفى أحدهما ثبت الآخر، فلو لم يكن قادراً لكان موجباً، ثم نقول: لو كان موجباً للزم قدم العلم، و التالي باطل، فالمقدم مثله.

أمّا بيان الملازمه، فلأن أثر الموجب يجب أن يكون مقارناً معه غير منفك عنه، لكونه علّه تامه في وجوده و المعلول لا يفارق علته، و قد ثبت أن العالم فعل الله تعالى، و أثره يجب أن يكون ملازماً له غير منفك عنه، و هو تعالى قديم فيكون العالم قديماً.

و أمّا بطلان التالي -أعنى: قدم العالم- فلما تقدم من حدوثه فيبطل المقدم، و هو كونه موجباً فنبت نقيضه، و هو كونه قادراً مختاراً، و ذلك هو المطلوب.

*اعلم أن من جمله الصفات الثبوتيه لله تعالى التي يجب أن يعتقدها المكلف كونه تعالى عالماً، و معناه أن الأشياء ظاهره له حاضره لديه غير غائبه عنه، و الدليل على ذلك أنه فعل الأفعال المحكمه المتقنه، و كل من فعل الأفعال المحكمه المتقنه كان عالماً، فالله تعالى عالم.

أمّا بيان المقدمه الأولى أعنى: أنه فعل الأفعال المحكمه المتقنه....

الفعل المحكم المتقن هو المستجمع الخواص الكثيره، المشتمل على الأشياء

الغريبه، فيظهر لمن تأمل مصنوعات الله تعالى و مخلوقاته و خصوصاً في من نظر في تشريح بدن الإنسان، و هو [يرى] أن كل جزء من أجزائه له قوه تجذب إليه الغذاء، إذ الغذاء يصل إلى جميع البدن، فخلق الله تعالى في كل جزء من أجزائه قوه تجذب إليه فضلاً من الغذاء، و هي القوه الجاذبه.

و قوه تمسك الغذاء، لأنّ الغذاء لزج و ذلك الموضع لزج فيزلق عنه و لا يحصل التغذى، فيؤدى ذلك إلى ضرر و فساد فاقتضت حكمه الله تعالى أن يخلق هناك قوه تمسك الغذاء و هي الماسكه.

و قوه تهضم الغذاء، أى تجعله مناسباً لطبيعته ذلك الجزء، إذ الغذاء منه ما يصير لحمًا، و منه ما يصير عظمًا، و منه ما يصير دمًا، و منه ما يصير جلدًا، فاقتضت حكمه الله تعالى أن يخلق هناك قوه تفعل ما ذكرناه، و هي الهاضمه.

و قوه تدفع الفضل، إذ الغذاء الذى تأتى به القوه الجاذبه لا يصير كله جزءاً من ذلك، بل بعضه و الباقي يصير فضلاً، فاقتضت حكمه البارى أن يخلق هناك قوه تدفع الفضل لئلا يبقى و يؤدى إلى فساد ذلك الجزء، و هي القوه الدافعه، و هذا هو معنى الإحكام و الإتيان الذى ذكرناه، و إليه الإشاره بقوله تعالى: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ». ١

و أما بيان المقدمه الثانيه أعنى قوله: و كل من كان كذلك....

أى و كل من فعل الأفعال المتقنه المحكمه كان عالماً، فبديهيه، لأنّ العلم باستلزام ذلك الفاعل ضرورى، إذ الجاهل لا يصدر عنه فعل المحكم المتقن.

فالمقدمه الأولى حسيه و الثانيه بديهيه، و المقدمتان ضروريتان، إذ الحسيات من أقسام الضروريات، فيكون عالماً بالضروره، و هو المطلوب.

و يجب أن يعتقد أنه تعالى حيٌّ، لأنَّ معنى الحيّ هو الّذى يصحّ منه أن يقدر و يعلم، و قد بيّنا أنه تعالى قادر عالم فيكون حيّاً بالضرورة.*

و يجب أن يعتقد أنه تعالى قادر على كلّ مقدور، عالم بكلّ معلوم، لأنَّ نسبة المقدورات إليه على السويّه، لأنَّ المقتضى لاستناد الأشياء إليه هو الإمكان، و جميع الأشياء مشتركه فى هذا المعنى، و ليس علمه ببعض الأشياء أولى من علمه ببعض الآخر، فإمّا أن لا يعلم شيئاً منها و قد بيّنا استحالتّه، أو يعلم الجميع، و هو المطلوب.*

*اعلم أنه يجب على المكلف أن يعتقد أنه تعالى حيٌّ، و معنى الحيّ هنا ما صحّ عليه الاتّصاف بالقدرة و العلم، و قيل معناه: ما لم يستحيل عليه. فعلى الأوّل مفهوم الحى ثبوتى، و على الثانى سلبى.

و على كلا- التقديرين هما ثابتان، لأننا قد بيّنا أنه تعالى قادر عالم فيصحّان عليه، و إلاّ لما ثبتا له؛ و ليسا بممتنعين عليه لما قلناه أيضاً، و إذا كان كذلك كان حيّاً، لأنَّ معناه ما صحّ اتّصاف الفاعل بالقدرة و العلم، أو لم يستحيل عليه فيكون حيّاً بالضرورة، و هو المطلوب.

*اعلم أنه لمّا أثبت كونه تعالى قادراً و عالماً فى الجملة أراد أن يثبت عموم ذلك بالنسبه إلى جميع المقدورات و جميع المعلومات، فنقول: الله تعالى قادر على جميع المقدورات، و عالم بجميع المعلومات.

أمّا بيان الأوّل: فلأنَّ السبب المقتضى لتعلّق القدره بالمقدورات هو الإمكان، إذ لو كان المقدور واجباً أو ممتنعاً لما تعلّقت القدره به، فالعلّه المقتضيه حينئذٍ هى الإمكان، و الإمكان موجود فى جميع الممكنات، و كلّما تحقّقت العلّه تحقّق

و يجب أن يعتقد أنه تعالى سميع بصير، لأنه عالم بكل المعلومات و من جملتها المسموع و المبصر، فيكون عالماً بهما، و هو كونه سميعاً بصيراً.*

المعلول، لأن وجود العله مستلزم لوجود المعلول فيكون قادراً على جميع المقدورات.

و أمّا بيان الثانى: و هو كونه عالماً بجميع المعلومات، لأنه لو لم يكن كذلك لكان لا يخلو إما أن لا يعلم شيئاً، أو يعلم البعض دون البعض. لا- جائز أن يعلم البعض دون البعض، لأن ذاته تعالى مجرّده فنسبتها إلى الجميع على سبيل السويّه، فلو تعلق علمه بالبعض دون البعض لزم التخصيص بلا- مخصّص، و هو محال، فبقى القسم الأوّل و هو أن يكون عالماً بجميع المعلومات، و هو المطلوب.

*اعلم أنّ من جملة صفات الله تعالى الثبوتيه كونه سميعاً بصيراً و اتفق المسلمون على وصفه تعالى بهما، لقوله تعالى: «وَ كَانَ اللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً» ١ و اختلفوا فى معناهما فذهب بعضهم إلى أنّهما صفتان زائدتان على العلم، و ذهب بعضهم إلى أنّهما نفس العلم و هو الحق، لأنّ المراد بكونه تعالى سميعاً بصيراً علمه بالمسموعات و المبصرات. و الدليل على كونهما بهذا المعنى ما تقدّم من إثبات كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات، و من جملتها المسموع و المبصر، فيكون عالماً بهما، و هو معنى كونه سميعاً بصيراً.

و يجب أن يعتقد أنه تعالى واحدٌ، لأنَّه لو كان معه إله آخر لزم المحال، لأنَّه لو أراد أحدهما حرَّكه جسم و أراد الآخر تسكينه، فإنَّما أن يقع معاً و هو محال، و إلَّا لزم اجتماع المتنافيين، و إمَّا أن لا يقع معاً، فيلزم خلوَ الجسم عن الحركة و السكون؛ و إمَّا أن يقع أحدهما دون الآخر، و هو ترجيح من غير مرَّجح.*

و يجب أن يعتقد أنه تعالى مرید، لأنَّ نسبة الحدوث إلى جميع الأوقات بالسوية فلا بدَّ من مخصَّص هو الإرادة.*

*اعلم أنَّ من جملة صفات الله تعالى الثبوتية أنه تعالى واحد، و قد استدلَّ عليه بما استدلَّ عليه المتكلِّمون، و سمَّوه دليل التمانع، و هو مستخرج من قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» ١، و هو إنَّما يدلُّ على ثبوت الوحدانية للإله القادر المرید.

و تقريره أن يقال: لو كان في الوجود إلهان واجبي الوجود، و أراد أحدهما حرَّكه جسم و أراد الآخر تسكينه، فإنَّما أن يقع مرادهما فيلزم اجتماع المتنافيين -أعنى: الحركة و السكون- أو لا يقع مراد أحدهما، فيلزم محالان:

أحدهما: خلوَ الجسم عن الحركة و السكون.

و الثاني: عجزهما.

أو يقع مراد أحدهما دون الآخر، فيلزم عجز من لم يقع مراده، فلا يكون إلهاً، [و] هذا خلف.

و الأقسام كلُّها باطله، و هي لازمه على تقدير أن لا يكون واحداً فيجب أن يكون الإله واحداً، و هو المطلوب.

*اعلم أنَّ من جملة صفات الله تعالى الثبوتية التي يجب على المكلف أن

و يجب أن يعتقد أنه تعالى كاره، لأنه نهى عن المعاصى فيكون كارهاً لها.*

و يجب أن يعتقد أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، وإلا لكان متحيزاً أو حالاً في المتحيز فيكون محدثاً. و أنه تعالى يستحيل عليه الحلول في محل أو جهة، وإلا لكان مفتقراً إليهما فلا يكون واجباً.*

يعتقدها كونه مريداً، و اتفق المسلمون على اتصافه بهذه الصفه، لأنه أوجد العالم في زمان دون زمان، و على شكل دون شكل مع تساوى الجميع بالنسبه إليه، فلا بد من مخصص إيجاده بزمان دون زمان، و على وجه دون وجه، و إلا لزم التخصيص بلا مخصص، و ذلك المخصص هو الإراده فيكون مريداً، و هو المطلوب.

*اعلم أن من جمله الصفات الثبوتيه كونه تعالى كارهاً، و الكراهه عباره عن علمه تعالى باشمال الفعل على المفسده الصارفه عن إيجاده. و الدليل على كونه تعالى كارهاً هو أنه نهى عن المعاصى، لقوله تعالى: «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ» ١، و «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ» ٢، «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ» ٣، و أمثال ذلك، و النهى عن الشىء يستلزم كراهته و إلا لكان قبيحاً، و هو تعالى منزّه عن القبيح فيكون كارهاً، و هو المطلوب.

*اعلم أنه لما فرغ من الصفات الثبوتيه شرع فى الصفات السلبيه، و هى أمور متعدده منها: أنه ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر.

و الجسم: هو الطويل العريض العميق.

و الجوهر: هو المتميز الذى لا يقبل القسمة فى جهه من الجهات.

و العرض: هو الحال فى المتحيز.

و أنه تعالى لا يتحد بغير لأن الاتحاد غير معقول.*

و الدليل على نفى هذه الأشياء المذكوره عنه أنه لو اتّصف بها أو بواحد منها لكان إما متحيزاً إن كان جوهرًا أو جسمًا، أو حالاً في المتحيز إن كان عرضاً، وكلّ واحد منهما محدث، أما الجسم فلما تقدّم.

و أما الجوهر فالدليل الذي ذكر على حدوث الأجسام فهو دليل على حدوثه أيضاً.

و أما العرض فلأنّ حدوث المحل مستلزم لحدوث الحال أولى، لتقدّم المتحيز على الحال فيه.

فالحاصل: أنه لو كان تعالى جسمًا أو جوهرًا أو عرضاً لكان حادثاً، و قد تقدّم أنه تعالى قديم، فلا يكون جسمًا و لا جوهرًا و لا عرضاً، و هو المطلوب.

و من الصفات السلبيه أنه تعالى يستحيل عليه الحلول في محل أو جهة، و المحل إنّما يقال بالنسبه إلى العرض و هو مقابل الحيز [و] المكان بالنسبه إلى الجسم، و الجبهه هي مقصد المتحرك. و الحلول عباره عن مقاربه موجود لموجود بحيث يبطل وجود الحال لوجود المحلّ، و الدليل على أنه تعالى يستحيل عليه الحلول أنّ الحال مفتقر إلى محلّه كما ظهر من معنى الحلول، فكلّ ممكن مفتقر، فلو جاز عليه الحلول لكان ممكن الوجود، و قد قلنا: إنّه تعالى واجب الوجود بنفسه فيستحيل عليه الحلول.

*اعلم أنّ من جمله صفاته تعالى السلبيه أنه لا يتحد بغيره كما يقول النصارى و بعض الصوفيه.

و الاتحاد: عباره عن صيروره الشيئين الموجودين شيئاً واحداً موجوداً، و هذا غير معقول، لأنّ الاثنيّيه تقتضى نفى الوحده، فكونه اثنين و واحداً غير معقول.

و أنه [تعالى] غير مركب عن شيء و إلا لكان في جهه، و قد بينا بطلانه.

و أنه تعالى تستحيل عليه الحاجه و إلا لكان ممكناً و هو محال.*

و الدليل على أنه لا يتحد بغيره، وجوه:

الأول: ما قلناه من كون الاتحاد غير معقول، و إذا لم يكن معقولاً لا (1) يتصف به تعالى.

الثاني: أنه بعد الاتحاد لا يخلو إما أن يبقى أو يعدم، أو يبقى أحدهما و يعدم الآخر، فإن بقيا موجودين فلا اتحاد؛ لأن الاتحاد عباره عما قلناه من صيرورتها شيئاً واحداً، و الاثنان ليسا بواحد؛ و إن عدما فلا اتحاد [و لا حلول] أيضاً، لأنه لم يبق هناك شيء موجود لا واحد و لا اثنان، و إن عدم أحدهما و بقى الآخر لم يكونا موجودين فلا اتحاد أيضاً.

الثالث: أنه لو اتحد الواجب بغيره لكان لا يخلو إما أن يكون ذلك الغير واجباً أو ممكناً.

فإن كان واجباً لزم تعدد الواجب، و هو محال.

و إن كان ممكناً، و الباقي بعد الاتحاد إما ممكن أو واجب؛ فإن كان ممكناً يلزم صيروره الواجب ممكناً، و إن كان واجباً يلزم صيروره الممكن واجباً. و القسمان باطلان، فالإتحد باطل، فلا يتحد تعالى بغيره.

*اعلم أن من جملة صفات الله تعالى السليبه كونه غير مركب عن شيء، و لا مرئياً، و لا محتاجاً.

أمّا الأول: فلأن كل مركب مفتقر إلى الغير، و كل مفتقر في وجوده إلى غيره يكون ممكناً، فلو كان الواجب تعالى مركباً لكان ممكناً، [و] هذا خلف، فلا يكون

ص: ٩١

١- (١). لم خ ل.

و يجب أن يعتقد أنه تعالى حكيم، لأنه لا يفعل قبيحاً و لا يخلّ بواجب، و إلا لكان ناقصاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.*
مركباً عن شيء، و هو المطلوب.

و أمّا الثاني: و هو كونه تعالى ليس مرئياً بحاسه البصر، فالدليل عليه من جهه المعقول هو أنّ كلّ مرئى بحاسه البصر يجب أن يكون في جهه، فلو كان تعالى مرئياً لكان في جهه، و قد تقدّم نفي الجهه عنه تعالى فلا يكون مرئياً، و هو المطلوب.
[أمّا] الثالث: كونه تعالى ليس محتاجاً في ذاته و لا في صفاته، فلو كان محتاجاً لكان ممكناً.

أمّا الاحتياج في الذات فظاهر، و أمّا في الصفات فلاّنه لو كان محتاجاً في صفاته إلى غيره لكان وجودها بوجود الغير و عدمها بعدمه، و الواجب متوقّف على أحدهما، و كلّ واحد منهما متوقّف على الغير كما قلناه، فيكون الواجب متوقّفاً في وجوده على غيره، فيكون ممكناً، و هذا محال.

فلا يكون محتاجاً لا في ذاته و لا في صفاته، و هو المطلوب.

*اعلم أنه يجب على المكلف أن يعتقد أنه تعالى حكيم، و معناه أنه لا يفعل قبيحاً و لا يخلّ بواجب.

و الدليل على أنه لا يفعل قبيحاً أنه (١) لو فعله لكان لا يخلو إمّا أن يكون جاهلاً بقبحه، أو عالماً (لا- جائز أن يكون عالماً) (٢)، لأنّ علمه بقبحه يصرفه عن فعله فلا يفعله، فتعيّن أن يكون جاهلاً، و الجهل نقص و هو تعالى منزّه عن صفات

ص: ٩٢

(١- ١). لأنّه بخ ل.

(٢- ٢). في نسخه «م»: لأنّه لو فعله لكان لا يخلو إمّا أن يكون جاهلاً بقبحه أو عالماً به لأنّ علمه بقبحه....

و يجب أن يعتقد بنبوه نبينا محمد صلى الله عليه و آله و سلم، لأنه ادعى النبوه و ظهر المعجزه على يده، فيكون نبياً حقاً و المقدمتان قطعيتان.*

النقص، فلو فعله لكان ناقصاً، تعالى الله عن ذلك كما قلناه، فلا يفعل قبيحاً و لا يخلّ بواجب، فيكون حكيماً، و هو المطلوب.

*اعلم أنه لما فرغ من إثبات ذات الله تعالى و صفاته الثبوتيه و السلبيه و هو باب التوحيد، و إثبات أفعاله و هو باب العدل، شرع في الركن الثالث من أركان هذا العلم و هو باب النبوه.

و النبي: هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطه أحد من البشر.

إذا تقرر ذلك فاعلم: أنّ محمّداً بن عبد الله بن عبد المطلب صلى الله عليه و آله و سلم نبى حق، لأنه ادعى النبوه و ظهر المعجز على يده مطابقاً. و كلّ من كان كذلك فهو نبى حق.

أمّا بيان الصغرى: و هو أنه ادعى النبوه فذلك معلوم بالتواتر، إذ جميع الخلق من أرباب الملوك و غيرهم اتفقوا على أنه ظهر شخص في مكه شرفها الله تعالى يقال له: محمد بن عبد الله و ادعى النبوه.

و أمّا أنه ظهر المعجز على يده فذلك معلوم بالتواتر أيضاً حتّى عدّوا له ألف معجزه، و منها القرآن الذى هو موجود الآن فإنه تحدّى به فصحاء العرب، فعجزوا عن معارضته، و عدلوا عن الأسهل إلى الأشق الذى هو القتل و استرقاقهم، و عدولهم من الأسهل إلى الأشق دليل على عجزهم، فيكون معجزاً.

و أمّا بيان الكبرى: أعنى قولنا: و كلّ من ادعى النبوه و صدّقه الله بظهور المعجز المطابق لدعواه يكون نبياً حقاً، لأنه لو لا ذلك لكان الله تعالى مصدّقاً للكاذب، و تصديق الكاذب قبيح، و الله تعالى لا يفعل القبيح لما تقدّم، فكلّ من

و يجب أن يعتقد أنه صلى الله عليه وآله وسلم معصوم، وإلا لارتفع الوثوق عن إخباراته، فتبطل فائده البعثة.*

و يجب أن يعتقد أنه خاتم الرسل، لأنه معلوم بالضرورة من دينه صلى الله عليه وآله وسلم.*

ادّعى النبوه حينئذٍ و ظهر المعجز المطابق لدعواه على يده يكون نبياً حقاً، فمحمد صلى الله عليه وآله وسلم نبي حق، و هو المطلوب.

*اعلم أنه لما فرغ من إثبات النبوه شرع في إثبات صفاته، و هي أمور منها: العصمه: و العصمه لطف يفعله الله تعالى بالنبي بحيث يتمتع منه وقوع المعصيه مع قدرته عليها، و هو صلى الله عليه وآله وسلم معصوم في أربعة أشياء:

في أقواله و أفعاله و تروكه و تقريره.

و الدليل على عصمته صلى الله عليه وآله وسلم أنه لو لم يكن معصوماً لجاز أن لا يصدق في إخباره، فيرتفع الوثوق حينئذٍ بما يخبر به عن الله تعالى، فلا يحصل الانقياد إلى متابعه أفعاله و أقواله، فتبطل فائده البعثة، لأن الغرض منها الانقياد و المتابعه له ظاهراً و باطناً، كما قال تعالى: «ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً» ١، و هذا كله متوقف على كونه معصوماً فيجب أن يكون معصوماً، و هو المطلوب.

*و اعلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم خاتم الأنبياء بمعنى أنه ختم مراتب النبوه، و أشخاصها لقوله تعالى: «وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ». ٢

و لأنه نقل عنه صلى الله عليه وآله وسلم نقلاً متواتراً أنه: «لا نبي بعدي» فيكون خاتماً، و هو المطلوب.

و يجب أن يعتقد أنّ الإمام الحقّ من بعده بلا فصل على بن أبي طالب عليه السلام، لأنّه صلى الله عليه وآله وسلم نصّ عليه نصّاً متواتراً بالخلافه، ولأنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، لأنّ الإمامه لطف، لأنّ الناس إذا كان لهم رئيس مرشد كانوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، واللطف واجب على الله تعالى، فتعيّن عليه نصب الإمام، وذلك الإمام لا يجوز أن يكون جائز الخطأ، وإلّا لافتقر إلى إمام آخر ويتسلسل، فثبت أنّه معصوم، وغير على بن أبي طالب عليه السلام ممّن ادّعى الإمامه بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ليس بمعصوم بالإجماع، والأدله في ذلك أكثر من أن تحصى.*

*اعلم أنّه لمّا فرغ من النبوه شرع في الإمامه الذي هو الباب الرابع من أبواب هذا العلم.

و الإمامه: رئاسه عامّه في أمور الدين و الدنيا لشخص من الأشخاص بواسطة البشر.

فقولنا: رئاسه، شامل لجميع الرئاسات؛ و قولنا (١): عامّه، يخرج الرئاسات الخاصه.

و قولنا (٢): في أمور الدين، يخرج الرئاسه المتعلّقه بأُمور الدنيا كرئاسه الحكام و السلاطين.

[و] قولنا (٣): و الدنيا، يخرج الرئاسه المتعلّقه بأُمور الدين لا غير، كرئاسه العلماء و الفقهاء.

و قولنا: بواسطة البشر يخرج النبوه فإنّها بواسطة المَلَك.

ص: ٩٥

١ - ١). الموجود في نسخه «ن»: «قوله»، و ربما يعنى به ما ذكره المقداد السيورى في «النافع يوم الحشر» في شرح الباب الحادى عشر للعلامة الحلّى، في الفصل السادس «في الإمامه»، قال: الإمامه رئاسه عامه في الدين و الدنيا، لشخص من الأشخاص.

٢ - ٢). الموجود في نسخه «ن»: «قوله»، و ربما يعنى به ما ذكره المقداد السيورى في «النافع يوم الحشر» [١] في شرح الباب الحادى عشر للعلامة الحلّى، في الفصل السادس «في الإمامه»، [٢] قال: الإمامه [٣] رئاسه عامه في الدين و الدنيا، لشخص من الأشخاص.

٣ - ٣). الموجود في نسخه «ن»: «قوله»، و ربما يعنى به ما ذكره المقداد السيورى في «النافع يوم الحشر» في شرح الباب الحادى عشر للعلامة الحلّى، في الفصل السادس «في الإمامه»، قال: الإمامه رئاسه عامه في الدين و الدنيا، لشخص من الأشخاص.

إذا تقرر ذلك فاعلم أنّ الخليفة الحق بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بلا فصل هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

و الدليل عليه من وجوه:

الأول: النقل المتواتر، المفيد لليقين، من النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأنه هو الخليفة من بعده كما نقله الشيعة من زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى زماننا هذا في جميع أقطار العالم، فيكون هو الخليفة.

الثاني: أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، وغير علي عليه السلام ممن ادعى فيه الإمامه ليس بمعصوم.

أما بيان المقدمه الأولى، وهو كون الإمام يجب أن يكون معصوماً، فلأنّ الإمام لطف، واللطف واجب على الله تعالى.

أمّا أنّ الإمام لطف وهو ما كان مقرباً إلى الطاعة ومبغداً عن المعصية، ولا ريب أنّ الناس إذا كان لهم رئيس مرشد يخافون سطوته ولا يأمنون عقوبته، كانوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، ولا نعى باللطف إلا ذلك كما قلنا، فيكون لطفاً.

و أما بيان أنّ اللطف واجب على الله تعالى، فقد تقرر ذلك في باب العدل.

و إذا كان واجباً عليه تعالى، فتعين عليه نصب الإمام فينصبه حينئذٍ. وذلك الإمام الذي نصبه الله تعالى لا يجوز أن يكون جائز الخطأ، وإلا لا افتقر إلى إمام آخر، لأنّ العله المٌحوجه إلى نصب الرئيس هو جواز صدور الخطأ من الأمة، فلو جاز على الرئيس الخطأ أيضاً لافتقر إلى رئيس آخر، وينقل الكلام إليه ونقول فيه كما قلنا في الأول، وهكذا فيلزم التسلسل، والتسلسل محال، فلا يكون حينئذٍ جائز الخطأ فيكون معصوماً، وهو المطلوب.

و يجب أن يعتقد أنّ الإمام من بعد علي عليه السلام ولده الحسن، ثمّ الحسين، ثمّ علي، ثمّ محمد، ثمّ جعفر، ثمّ موسى، ثمّ علي، ثمّ محمّد، ثمّ علي، ثمّ الحسن ثمّ الخلف الحجّه صلوات الله عليهم أجمعين، لأنّ كلّ إمام منهم نصّ علي من بعده نصّاً متواتراً بالخلافه، ولأنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً و غيره هم ليس بمعصوم بإجماع المسلمين، فتعيّنت الإمامه فيهم صلوات الله عليهم أجمعين.*

و أمّا بيان المقدمه الثانيه، و هو أنّ غير علي عليه السلام ممّن ادّعى فيه الإمامه ليس بمعصوم، فبالإجماع العام ممّا و من الخصم، و إذا ثبت أنّ غير علي عليه السلام ليس بمعصوم، فغيره ليس بإمام.

و إذا لم يكن غيره إماماً تعيّن أن يكون هو الإمام لا غير، و إلّا لخرج الحقّ عن الأمه، و ذلك باطل فيكون هو الإمام بلا فصل بعد النبي صلى الله عليه و آله و سلم، و هو المطلوب، و الأدلّه في هذا المطلوب أكثر من أن تحصى لكن اقتصرنا على ما ذكرناه، لأنّه هو العمده في هذا الباب، و لمناسبه الاختصار المطلوب في هذه الرساله.

*اعلم أنّه لمّا فرغ من إثبات إمامه علي عليه السلام شرع في إثبات الإمامه لولده الأحد عشر عليهم السلام المذكورين في الكتاب، و للإماميه علي إثبات هذا المطلوب أدلّه متعدّده، و المصنّف اقتصر على ما هو المشهور منها، و هو دليان:

الأول: أنّ كلّ واحد منهم عليهم السلام نصّ علي من بعده نصّاً متواتراً، نقله الإماميه خلف عن سلف، فيكون إماماً.

الثاني: أنّ كلّ واحد منهم عليهم السلام معصوم و غيره ممّن ادّعى فيه الإمامه ممّن كان في زمانه ليس بمعصوم، فلا يكون إماماً، فيكون هو الإمام، و إلّا لخرج الحقّ عن الأمه، و هو باطل فتعيّنت الإمامه فيهم عليهم السلام.

و يجب أن يعتقد أنّ الإمام الحجّجّه (صلوات الله عليه) حتّى موجودٌ في كلّ زمان بعد موت أبيه الحسن عليه السلام، لأنّ كلّ زمان لا- بدّ فيه من إمام معصوم، وغيره ليس بمعصوم بالإجماع، وإلّا لخلا الزمان من إمام معصوم مع أنّ اللطف واجب على الله تعالى في كلّ وقت.*

*اعلم أنّه يجب أن يعتقد أنّ الإمام الحق محمد بن الحسن عليه السلام موجود في هذا الزمان، لأنّ الإمامه لطف، واللطف واجب على الله تعالى، والله تعالى لا يخل بالواجب، وقد تقدّم بيان هذه المقدمات، فيجب عليه تعالى أن ينصب إماماً معصوماً، وكلّ من قال بذلك قال بوجوده عليه السلام فيكون هو الإمام الموجود والخليفه الحق في هذا الزمان، لأنّه لو لا ذلك لكان إمّا أن لا يكون موجوداً أصلاً، فيلزم إخلاصه تعالى بالواجب، وهو محال؛ أو يكون موجوداً، ولا- يكون الذي ذكرناه ملزم خلاف إجماع الأمة، وهو باطل أيضاً، فالإمام الحقّ المعصوم الموجود في هذا الزمان هو محمد بن الحسن العسكري عليهما السلام، وذلك هو المطلوب.

و استبعاد الخصم طول عمره عليه السلام جهل محض، يعلم ذلك من العلم بقدره الله تعالى و ما اشتمل عليه الكتاب العزيز من ذكر نوح عليه السلام و كتب التواريخ في أخبار المعمرين. (١)

تمّ شرح واجب الاعتقاد يوم الجمعة السادس عشر من شهر محرم الحرام سنة ٨٤١هـ.

ص: ٩٨

١ - ١). جاء في نسخه «م»: وهذا آخر ما ذكرناه في شرح المسائل الأصوليه على الوفاء و التمام و الحمد لله ربّ العالمين، و قد وافق الفراغ يوم الأربعاء على يد أقلّ عباد الله و أحوجهم إلى رحمته و غفرانه صالح ابن الشيخ أحمد السعدى....

مصطلح أهل الحديث لغه و اصطلاحاً و تطبيقاً

«أهل الحديث» مصطلح مركب من كلمتين: «الأهل» و«الحديث».

أما الأول فيطلق على جماعه يجمعهم،نسب أو دين أو بلد أو صناعه و نحو ذلك. (١)

و أما الثانى:فهو فى اللغه بمعنى الجديد فى الأشياء،وقد يطلق على الخبر،نحو قوله تعالى: «إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا» ٢. و عنى بالحديث فى الآيه،الخبر الوارد فى القرآن الكريم فى هذا الموضوع،فالحديث و الخبر فى اللغه مترادفان،لكن إذا أُطلق الحديث بين العلماء يراد به ما أُضيف إلى النبى صلى الله عليه و آله و سلم من قول أو فعل أو تقرير،بل صفه خُلقيه أو خُلقيه على وجه يكون مرادفاً للسنة التى يطلق و يراد به قول المعصوم أو فعله أو تقريره. (٢)

ص: ٩٩

١- ١). المفردات للراغب،ماده «أهل».

٢- ٣). البدايه،للشهيد الثانى:١٨؛وصول الاخبار إلى أصول الاخبار،للشيخ الحسين العاملى:٨٨؛السنة قبل التدوين،لمحمد عجاج الخطيب:٢٢.

فإذا أطلق مصطلح «أهل الحديث» فيراد به جماعه يزاولون حفظه و نقله و تدوينه.

و من هنا يعلم وجه تسميتهم بأهل الحديث و أصحابه، قال الشهرستاني: ثمَّ المجتهدون من أئمة الأُمَّه محصورون في صنفين لا يعدوان إلى ثالث: أصحاب الحديث و أصحاب الرأي، إلى أن قال: و إنما سُمُّوا بأصحاب الحديث، لأنَّ عنايتهم بتحصيل الأحاديث و نقل الأخبار و بناء الأحكام على النصوص و لا يرجعون إلى القياس الجلي و الخفي ما وجدوا خبراً أو أثراً. (١)

و يعرفهم الحافظ أبو الفرج ابن الجوزي بقوله: إنَّ قوماً استغرقوا أعمارهم في سماع الحديث و الرحله فيه و جمع الطرق الكثيره و طلب الأسانيد العاليه و المتون الغريبه.

و هؤلاء على قسمين: قسم قصدوا حفظ الشرع بمعرفه صحيح الحديث من سقيمه و هم مشكورون على هذا القصد إلا أنَّ إبليس يُلبس عليهم بأن يشغلهم بهذا، عما هو فرض عين من معرفه ما يجب عليهم و الاجتهاد في أداء اللازم و التفقه في الحديث.

و قسم منهم قوم أكثروا سماع الحديث و لم يكن مقصودهم صحيحاً و لا- أرادوا معرفه الصحيح من غيره بجمع الطرق و إنما كان مرادهم العوالي و الغرائب فطافوا البلاد ليقول أحدهم لقيت فلاناً، ولى من الأسانيد ما ليس لغيري، و عندى أحاديث ليست عند غيري. (٢)

ص: ١٠٠

١-١. الملل و النحل: ٢١٧/١. [١]

٢-٢. تلبس إبليس: ١٦٤-١٦٦، ط مكتبه الحياه.

يذكر الشيخ الأقدم الفضل بن شاذان الأزدي النيشابوري (المتوفى ٥٢٦٠هـ) أسماء عدة من أصحاب الحديث و يقول: و منهم أصحاب الحديث مثل سفيان الثوري و يزيد بن هارون و جرير بن عبد الله و وكيع بن الجراح و أشباههم من العلماء الذين يرون أنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال:...ثمّ يذكر شيئاً من الأحاديث الغرائب التي يرويها أهل الحديث. (١)

و ما ذكره ابن شاذان هم أصحاب الحديث واقعاً حسب التعريف المذكور، لكن الشهرستاني توسّع في بيان المصاديق و قال: أصحاب الحديث هم أهل الحجاز، و هم أصحاب مالك بن أنس، و أصحاب إدريس بن محمد الشافعي، و أصحاب سفيان الثوري، و أصحاب أحمد بن حنبل، و أصحاب داود بن علي بن محمد الاصفهاني. (٢)

و قال ابن المرتضى: (قال الحاكم) و منهم: أحمد بن حنبل و إسحاق بن راهويه، و داود بن محمد و الكرابيسي، و من متأخريهم: محمد بن إسحاق ابن خزيمة صنف كتاباً في أعضاء الرب تعالى ذلك. (٣)

و يرى السيد المرتضى: ابن المبارك و يزيد بن هارون من شيوخ أصحاب الحديث. (٤)

ص: ١٠١

١-١. الإيضاح: ٧، ط. الاعلمي.

٢-٢. الملل و النحل: ١/٢١٧. [١]

٣-٣. المنية و الأمل: ٢٤. [٢]

٤-٤. الانتصار: ٤٢١.

لم يكن لأهل الحديث عقائد خاصة و آراء كلاميه، إذ لم يظهروا فى الساحة بصورة نحله كلاميه، وإنما الأمر الذى جمعهم تحت هذا العنوان هو ولعهم بحفظ الحديث النبوى و تدوينه و نشره. و قال ابن المرتضى:

«الحشويّه لا مذهب لهم منفرد». (١)

و بما أنّه لم تكن لهم صبغه كلاميه تجاه سائر الفرق، روى السيوطى أنّ أهل الحديث لم يكونوا على وتيره واحده، بل كان فيهم مرجئى يرى أنّ العمل ليس جزءاً من الإيمان، كإبراهيم بن طهمان و أيوب بن عائذ الطائى، و ناصبى كان ينصب العداة لعلى و أهل بيته كإسحاق بن سويد العبدى، و متشيع يرى الفضل لعلى فى الإمامه و الخلافه نظير إسماعيل بن أبان و أبان بن تغلب، و قدرى ينسب محاسن العباد و مساوئهم إليهم لا إلى الله كثور بن زيد المدنى و حسان بن عطيه، و جهمى يعتقد بخلق القرآن و حدوثة كبشر بن سرى، و خارجى ينكر على على مسأله التحكيم كعكرمه مولى ابن عباس، و واقفى لا يتكلم فى القرآن بشيء من الحدوث و القدم و لا- فى تحكيم علىّ أبا موسى نظير على بن هشام، و متقاعد يرى لزوم الخروج على أئمه الجور و لا يباشر بنفسه كعمران بن حطان. (٢)

فهؤلاء مع انتمائهم إلى نحل مختلفه كان يجمعهم عنوان «أهل الحديث»، إذ ليس لهم أصول و آراء كلاميه و لا عقائد خاصة، بل الجميع على اختلاف نحلهم كانوا ينضون تحت عنوان أهل الحديث.

ص: ١٠٢

١- ١). المنيه و الأمل: ٢٤.

٢- ٢). تدريب الراوى، للسيوطى: ٣٢٨/١. سيأتى تفصيل ذلك فى البحث عن مصطلح أهل السنه فى المقال الآتى، فانتظر.

و لما طلع نجم أحمد بن حنبل بعد المحنة التي تعرّض لها في مسأله خلق القرآن، و صار إماماً لأهل الحديث، حدّهم تحت أصول خاصه استخرجها حسب استنباطه من الكتاب و السنّه و جعل الجميع كتله واحده بعد ما كانوا على سبل شتى، و هذه الأصول هي التي حرّرها أحمد بن حنبل في كتاب السنّه (١)، و بعده الإمام الأشعري في كتاب «مقالات الإسلاميين» (٢).

و يظهر ممّا نقله ابن أبي يعلى (المتوفى: ٥٢٦هـ) في طبقاته أنّ أكثر أهل الحديث قبل تصدّر أحمد بن حنبل للرئاسه كان عثمانى الهوى، إذ هو الذى قال بالتربيع و جعل علياً رابع الخلفاء، فقد ذكر ابن أبي يعلى بالاسناد عن وديزه الحمصى: قال: دخلت على أبي عبد الله أحمد بن حنبل، حين أظهر التبريع بعلى رضى الله عنه، فقلت له: يا أبا عبد الله إنّ هذا لطنع على طلحه و الزبير. فقال: بئسما قلت، و ما نحن و حرب القوم و ذكرها. فقلت: أصلحك الله إنّما ذكرناها حين ربّعت بعلى، و أوجبت له الخلافه، و ما يجب للأئمّه قبله. فقال لى: و ما يمنعنى من ذلك؟ قال: قلت: حديث ابن عمر. فقال لى: عمر خير من ابنه. قد رضى علياً للخلافه على المسلمين، و أدخله فى الشورى، و على بن أبي طالب رضى الله عنه قد سمى نفسه أمير المؤمنين، فأقول أنا:

ليس للمؤمنين أمير؟ فانصرفت عنه. (٣) و على ما ذكر صار على رابع الخلفاء رتبه و فضيله. (٤)

نعم كان أهل الحديث الكوفيون يقدمون علياً على عثمان، بل يقدمونه فى الفضل على أبي بكر و عمر (٥)، غير أنّ عظمه الإمام أحمد قد غلبت على سائر الآراء

ص: ١٠٣

١-١. كتاب السنه: ٤٤-٥٠.

٢-٢. مقالات الإسلاميين: ٣٢٠-٣٢٥.

٣-٣. طبقات الحنابله: ٣٩٣/١. [١]

٤-٤. مقالات الإسلاميين: ٢٩٤.

٥-٥. البدايه و النهايه لابن كثير: ١١/٨. [٢]

و جعل المفاضله بينهم حسب ترتيب خلافتهم، يقول ابن عبد البر فى الاستيعاب: إن الإجماع المدعى فى تفضيل الخلفاء الأربعة و ترتيبهم لم يحصل إلا فى زمن أحمد بن حنبل. (١)

و قد عقد الأشعرى فصلاً لعقائد أهل الحديث و قال: هذه حكاية جملة قول أهل الحديث و أهل السنه.

ثم ذكر آراءهم و عقائدهم، نذكر منها ما يلى:

١. إن الله سبحانه على عرشه كما قال: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى». ٢

٢. و إن له يدين بلا كيف، و إن له عينين بلا كيف، و إن له وجهاً.

٣. إن الله وفق المؤمنين لطاعته و خذل الكافرين، و لطف بالمؤمنين و نظر لهم و أصلحهم و هداهم و لم يلفظ بالكافرين و لا أصلحهم و لا هداهم، و لو أصلحهم لكانوا صالحين، و لو هداهم لكانوا مهتدين، و إن الله سبحانه يقدر أن يصلح الكافرين و يلفظ بهم حتى يكونوا مؤمنين و لكنه أراد أن لا يصلح الكافرين و يلفظ بهم حتى يكونوا مؤمنين و لكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم و خذلهم و أظلمهم و طبع على قلوبهم.

٤. إن الله سبحانه يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليله البدر يراه المؤمنون و لا يراه الكافرون.

٥. و يرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح و أن لا يخرجوا عليهم بالسيف و أن لا يقاتلوا فى الفتنة.

٦. إن الأطفال أمرهم إلى الله إن شاء عذبهم و إن شاء فعل بهم ما أراد. (٢)

ص: ١٠٤

١ - ١. الاستيعاب: ١٥٤/٣.

٢ - ٣. مقالات الإسلاميين: ٢٩٠ - ٢٩٦. [١]

و ما ذكرنا من عقائدهم يعرب عن تغلغل فكره التشبيه و التجسيم و الجبر في عقائدهم، و إن كانوا لا يصرحون بذلك، و لكن مآل أقوالهم تلك إلى ذلك.

قال ابن المرتضى: «و أجمعوا على الجبر و التشبيه و جسيموا و صوروا و قالوا بالأعضاء و قَدَمَ ما بين الدفتين من القرآن. قال الحاكم: و منهم أحمد بن حنبل، و إسحاق بن راهويه و داود بن محمد و الكرابيسي، و من متأخريهم محمد بن إسحاق بن حزمه صنف كتاباً في أعضاء الربّ تعالى عن ذلك. (١)

و قد ألف المفسر أبو عثمان إسماعيل الصابوني (المتوفى ٥٤٤٩هـ) رساله في عقيدة السلف و أصحاب الحديث و ذكر فيها بعض هذه الأصول و قد نشرت ضمن مجموعه الرسائل المنيرية. (٢)

التطور في مصطلح «أهل الحديث»

ثم إنه ربما يطلق على أهل الحديث، الحشويه أو السلفيه إشارة إلى وحده هذه العناوين في مقام التطبيق و إن كانت المفاهيم مختلفة.

ثم إن السلفيه أو الحشويه صوره أخرى لأصحاب الحديث.

قال السيد المرتضى: «الحشويه لا يعتد بخلافهم فإنه -تحريف القرآن- مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث نقلوا أخباراً ضعيفه ظنوا صحتها، لا يرجع إلى مثلها عن المعلوم المقطوع عليه. (٣)

لقد سارت دراسه الحديث بعد الإمام أحمد على المنهج الذي سلكه

ص: ١٠٥

١- ١. المنيه و الأمل: ٢٤.

٢- ٢. لاحظ: مجموعه الرسائل المنيرية: ١٠٥/١ - ١٣٥.

٣- ٣. الذخيره في علم الكلام: ٣٦٣.

إمامهم، إلى أن ظهر أحمد بن تيميه في أواخر القرن السابع و أوائل القرن الثامن فتبني آراء الإمام أحمد و مدرسته، و لكنّه أتى بأُمور لا توافق مسلك إمامه، نشير إلى بعضها:

١. آراؤه الخاصه حول الأنبياء و الصلحاء و الحطّ من منازلهم.

٢. حرمة التوسل بالأنبياء و الأولياء و زياره قبورهم.

٣. إعمال النظر و الاجتهاد في الأحكام.

إلى غير ذلك ممّا أبدعه ابن تيميه في عصره و تبعه على ذلك من جاء بعده، فهم و إن كانوا ينتمون إلى الإمام أحمد في معظم آرائهم الاعتقاديه و الفقهيه و لكن فارقوه في الأمور السابقه و غيرها، فهم ليسوا من أهل الحديث بالمصطلح السابق، نعم أكثر من ينتمى إلى أهل الحديث في الحياه المعاصره، هؤلاء الذين يفتنون أثر ابن تيميه في أكثر المسائل، و ربما يوجد في المغرب الإسلامى جماعه من أهل الحديث تاركين عقائد ابن تيميه سالكين طريق سائر أهل السنّه.

ص: ١٠٦

أهل السنه لغه و اصطلاحاً و تطبيقاً

«أهل السنه»

مركب من كلمتين: «أهل» و «السنه».

أمّا الأهل فيفسره الراغب بقوله: «أهل الرجل: من يجمعه و إياهم نسب أو دين، أو ما يجرى مجراهما من صناعه و بيت و بلد.

و أمّا السنه في اللغه فيقول ابن الأثير: «الأصل فيها الطريقه و السير» يقول سبحانه: «سِنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ» ١، و في اللسان: السنه: الطريقه المحموده المستقيمه. (١)

و قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «سَيِّئُوا بِهِمُ سُنَّتَهُ أَهْلُ الْكِتَابِ» أى خذوهم على طريقتهم و أجروهم فى قبول الجزيه منهم. (٢)

و ربما تستعمل فى الطريقه المعتاده، سواء أ كانت حسنه أم سيئه كما فى

ص: ١٠٧

١-٢. لسان العرب: ١٣، [١] ماده «سنن».

٢-٣. النهايه: ٢، [٢] ماده «سن».

الحديث: «من سنَّ سنه حسنه فله أجرها و أجر من عمل بها إلى يوم القيامة من غير أن ينقص من أجورهم شيء، و من سنَّ سنه سيئه كان عليه وزرها و وزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيء». (١)

و أما اصطلاحاً فلها إطلاقان:

١. السنه ما أمر به النبي أو نهى عنه أو ندب إليه قولاً و فعلاً. ممّا لم ينطق به الكتاب العزيز، و لذا يقال أدله الشرع عبارته عن الكتاب و السنه. (٢)

٢. السنه في مقابل البدعه، فكل ما يسند إلى أصول الشريعة فهو سنه في مقابل ما ليس كذلك. (٣) و هذا كثير الاستعمال في كلمات الإمام علي عليه السلام قال:

١. «ما أُحْدِثَتْ بِدْعُهُ إِلَّا تُرِكَ بِهَا سُنُّهُ، فَاتَّقُوا الْبِدْعَ وَ الزُّمُوا الْمُهَيْجَ». (٤)

٢. «أَوْهَ عَلَى إِخْوَانِي الَّذِينَ تَلَوُوا الْقُرْآنَ فَأَحْكَمُوهُ، وَ تَدَبَّرُوا الْفُرْضَ فَأَقَامُوهُ، أَحْيُوا السُّنَّةَ وَ أَمَاتُوا الْبِدْعَةَ». (٥)

هذا كله حول لفظ «السنه».

و أما إذا أُضِيفَ الأهل إلى السنه فيظهر من الغزالي في «فضائح الباطنيه» وروود هذا التعبير في لسان النبي صلى الله عليه و آله و سلم في افتراق الأمة إلى فرق متعدده حيث روى عنه صلى الله عليه و آله و سلم: ستفترق أمتي نيفا و سبعين فرقه، الناجيه منها واحده فقيل: و من هم؟ فقال: أهل السنه و الجماعه، فقيل و ما السنه و الجماعه؟ فقال: ما أنا الآن عليه

ص: ١٠٨

١-١. مستدرک الوسائل: ٢٢٩/١٢ رقم ١٣٩٥٦. [١]

٢-٢. النهايه: ٢/٤٠٩. [٢]

٣-٣. الأصول العامه للفقه المقارن: ١٢١-١٢٢.

٤-٤. بحار الأنوار: ٢/٢٦٤، الحديث ١٥. [٣]

٥-٥. نهج البلاغه، الخطبه ١٨٢. [٤]

و لكننا لم نجد مثل هذه العبارة في المجامع الحديثية نعم روى السيوطي في «الدر المنثور» عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم في قوله تعالى: «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ» ٢ قال: تبيض وجوه أهل السنة و تسود وجوه أهل البدع.

و أخرج أيضاً عن أبي سعيد الخدري أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قرأ: «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ» قال صلى الله عليه و آله و سلم:

تبيض وجوه أهل الجماعات و السنة و تسود وجوه أهل البدع و الأهواء. (٢)

و رواه ابن كثير في تفسير الآيه عن ابن عباس أنّه قال: حينما تبيض وجوه أهل السنة و الجماعه و تسود وجوه أهل البدعه و الفرقه. (٣)

و لكن أمارات الوضع لائحته على مثل هذه الأحاديث و الّذى يدل على الوضع-مضافاً إلى ما حقّق في محله من أنّ حديث افتراق الأمم كلّها ضعاف - (٤) انضمام لفظ الجماعه إلى السنة في الأخيرين، مع العلم بان لفظ الجماعه استعمل يوم تسّم معاويه عرش الخلافة فسّموا نفس السنة بعام الجماعه لاجتماع الناس - بزعمهم-على أمير واحد.

قال ابن عساکر: ثمّ قتل على رضى الله عنه في شهر رمضان سنة أربعين و صالح الحسن بن على معاويه بن أبى سفيان و سلّم له الأمر و بايعه الناس جميعاً

١- ١. فضائح الباطنية: ٧٨. [١]

٢- ٣. الدر المنثور: ٢/٢٩١. [٢]

٣- ٤. تفسير ابن كثير: ٣٨٩/١. [٣]

٤- ٥. بحوث في الملل و النحل: ١/٢٤-٢٥.

نعم أتى عمر بن عبد العزيز في رسالته التي كتبها في آخر القرن الأول أو رأس القرن الثاني الهجري رداً على القدرية بكلمه «أهل السنه» فقال: وقد علمتم أهل السنه كانوا يقولون: الاعتصام بالسنه نجاه و سيقبض العلم قبضاً سريعاً. (٢)

و أما ما ذا يراد به عند الإطلاق فهو فرع تعيين المراد من «السنه»:

فإن أُريد في كلمات هؤلاء من «السنه» في «أهل السنه»، الطريقه فیتعین المقصود في الذين أتبعوا طريقه الصحابه و التابعين في الآيات المتشابهات و صفات الله من غير خوض في معانيها، بل أجروها على ظاهرها و تركوا علمها على الله، و هؤلاء يقولون: إن لله يداً و عيناً و ساقاً، لكن لا نعرف واقعها و لا نخوض فيها بل نثبتها عليه بنفس معانيها، دون تحقيق.

و قد كان للصفات الخبرية دور كبير في شق الأمة إلى فرقتين: فرقه تُثبتها على الله دون تحقيق و تأويل، و أخرى تثبتها على الله بتأويل مقبول أو غير مقبول، و على ضوء ذلك فإطلاقه بهذا المعنى في مقابل المعتزله المؤولين للصفات الخبرية. المنزهين لله سبحانه عن التجسيم و التشبيه.

و إن أُريد من السنه في «أهل السنه» الحديث فیتعین المقصود في الذين ليس لهم مهنة سوى مدارس الحديث و جمعه و قراءته و تحمُّله و نقله، و يعتمدون في كلا الصعيدين: العقيدة و الفقه على الحديث دون أن يكون لهم مدرسة فقيهيه واضحة الأسس، و لا مدرسة كلاميه مبنيه على أصول عقليه.

ص: ١١٠

١ - ١). تاريخ مدينه دمشق: ٣٥/٢٨. [١] لاحظ: اسد الغابه: ٣٨٧/٤؛ [٢] تهذيب الكمال: ١٩٩/٢٢؛ سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٣٧/٣، و غيرها كثير.

٢ - ٢). حليه الأولياء: ترجمه عمر بن عبد العزيز: ٣٤٦/٥.

وقد ظهر في أواخر القرن الأول و أوائل القرن الثاني اتجاهاً مختلفان:

١. أصحاب الحديث و الأثر.

٢. أصحاب الرأي و القياس.

فأصحاب السنّه هم الذين يقتفون أثر الرسول و سنّته في القول و الفعل و التقرير في مقابل من يعمل بالرأى و القياس اللذين لم يردا في السنه.

يقول الغزالي: و ما كان أصحاب الرسول إلا على الاتباع و التعليم في كلّ ما شجر بينهم و تحكيم الرسول صلى الله عليه و آله و سلم فيه لا على اتباع رأيهم و عقولهم، و دلّ على أنّ الحقّ في الاتّباع لا في نظر العقول. (١)

فقد كان النزاع بين التيارين قائماً على قدم و ساق عند ظهور المدرستين؛ مدرسه الحديث و الأثر التي يقودها المحدثون، و على رأسهم أحمد بن حنبل (٢٤٤-٢٤١هـ) في أوائل القرن الثالث و مدرسه الرأي و القياس التي كان على رأسها أبو حنيفه و تلاميذه.

كان أصحاب الحديث و السنه قبل تصدّر أحمد بن حنبل في مجال العقائد على فرق و شيع و لم تكن عندهم أصول موحده، إلا أنّ الإمام أحمد لما تسنّم منصبه الإمامه في مجال العقائد لأهل السنه، جمعهم على أصول خاصه ذكرها في كتاب «السنه» و عليها درج الاشعري في كتاب «الإبانه».

و يشهد على ما ذكر، وجود مسالك مختلفه و الأهواء المتضاده عند أهل الحديث قبل تسنّمه منصبه الرئاسة لهم فهم-على ما ذكره، السيوطي كانوا بين:

مرجئى يرى أنّ العمل ليس جزءاً من الإيمان و أنّه لا تضر معه معصيه كما

ص: ١١١

١-١. فضائح الباطنيه: ٧٨-٧٩. [١]

لا تنفع مع الكفر طاعه، و نقدم إليك بعض أسمائهم من الذين عاشوا قبل إمامه أحمد أو عاصروه، نظراء:

١. إبراهيم بن طهمان، ٢. أيوب بن عائذ الطائي، ٣. ذرّ بن عبد الله المرهبي، ٤. شبابه بن سوار، ٥. عبد الحميد بن عبد الرحمن، ٦. أبو يحيى الحماني، ٧. عبد المجيد بن عبد العزيز، ٨. ابن أبي راود، ٩. عثمان بن غياث البصري، ١٠. عمر بن ذرّ، ١١. عمر بن مرّه، ١٢. محمد بن حازم، ١٣. أبو معاوية الضرير، ١٤. ورقاء بن عمر الشكري، ١٥. يحيى بن صالح الوحاظي، ١٦. يونس بن بكير.

إلى ناصبي لعلي و أهل بيته الطاهرين، نظراء:

١. إسحاق بن سويد العدوي، ٢. بهز بن أسد، ٣. حريز بن عثمان، ٤. حصين بن نمير الواسطي، ٥.

خالد بن سلمه الفأفاء، ٦. عبد الله بن سالم الأشعري، ٧. قيس بن أبي حازم.

إلى متشيع يحب علياً و أولاده و يرى الولاء فريضة نزل بها الكتاب و يرى الفضيله لعلي في الإمامه و الخلافه، نظراء:

١. إسماعيل بن أبان، ٢. إسماعيل بن زكريا الخلقاني، ٣. جرير بن عبد الحميد، ٤. أبان بن تغلب الكوفي، ٥. خالد بن محمد القطوانى، ٦. سعيد بن فيروز، ٧. أبو البختری، ٨. سعيد بن أشوع، ٩. سعيد بن عفير، ١٠. عباد بن العوام، ١١. عباد بن يعقوب، ١٢. عبد الله بن عيسى، ١٣. ابن عبد الرحمن بن أبي ليلى، ١٤. عبد الرزاق بن همام، ١٥. عبد الملك بن أعين، ١٦. عبيد الله بن موسى العبسي، ١٧. عدى بن ثابت الأنصاري، ١٨. علي بن الجعد، ١٩. علي بن هاشم بن البريد، ٢٠. الفضل بن دكين، ٢١. فضيل بن مرزوق الكوفي، ٢٢.

فطر بن خليفه، ٢٣. محمد بن جواده الكوفى، ٢٤. محمد بن فضيل بن غزوان، ٢٥. مالك بن إسماعيل أبو غسان، ٢٦. يحيى بن الخراز.

إلى قدرى ينسب محاسن العباد و مساويهم و معاصيهم إلى أنفسهم و لا يُسند فعلهم إلى الله سبحانه، نظراء:

١. ثور بن زيد المدنى، ٢. ثور بن يزد الحمصى، ٣. حسان بن عطيه المحاربى، ٤. الحسن بن ذكوان، ٥. داود بن الحصين، ٦. زكريا بن إسحاق، ٧. سالم بن عجلان، ٨. سلام بن مسكين، ٩. سيف بن سلمان المكى، ١٠. شبل بن عباد، ١١. شريك بن أبى نمر، ١٢. صالح بن كيسان، ١٣. عبد الله بن عمرو، ١٤. أبو معمر عبد الله بن أبى لييد، ١٥. عبد الله بن أبى نجيح، ١٦. عبد الأعلى بن عبد الأعلى، ١٧. عبد الرحمن بن إسحاق المدنى، ١٨. عبد الوارث بن سعيد الثورى، ١٩. عطاء بن أبى ميمونه، ٢٠. العلاء بن الحارث، ٢١.

عمرو بن زائده، ٢٢. عمران بن مسلم القصير، ٢٣. عمير بن هانى، ٢٤. عوف الأعرابى، ٢٥. كهمس بن المنهال، ٢٦. محمد بن سواء البصرى، ٢٧. هارون بن موسى الأعرور النحوى، ٢٨. هشام الدستوائى، ٢٩.

و هب بن منبه، ٣٠. يحيى بن حمزه الحضرمى.

إلى جهمى ينفى كل صفه لله سبحانه و يعتقد بخلق القرآن و حدوثه، نظير: بشر بن السرى.

إلى خارجى ينكر على أمير المؤمنين مسأله التحكيم و يتبرأ منه و من عثمان و من طلحه و الزبير و أم المؤمنين عائشه و معاويه و غيرهم، نظراء:

١. عكرمه مولى ابن عباس، ٢. الوليد بن كثير.

إلى واقفى لا يقول فى التحكيم أو فى القرآن بشىء من الحدوث و القدم و إنه

مخلوق أو غير مخلوق، نظير: علي بن هشام.

إلى متقاعد يرى لزوم الخروج على أئمة الجور ولا يباشره بنفسه، نظير: عمران ابن حطان. (١)

إلى غير ذلك من ذوى الأهواء والآراء الذين قضى الدهر عليهم و على آرائهم و مذاهبيهم بعد ما وصل أحمد بن حنبل إلى قمه الإمامه فى العقائد. فصار أهل الحديث مجتمعين تحت الأصول التى استخرجها أحمد و جعل الكلّ كتله واحده، بعد ما كانوا على سبل شتى.

فخرجنا بالنتيجه التاليه: أنّ من كان يفزع فى حقلى الأحكام و العقيدته إلى الحديث و الأثر المحفوظ عن الرسول و أصحابه كان من أهل السنه و أمّا من كان يفزع، وراء ذلك إلى الرأى و القياس و سائر أدوات الاستنباط أو يحتج بالبرهان على العقيدته فهو خارج عن حدود هذه اللفظه، قبل أن يظهر التطور فى ذلك المصطلح و هذا ما نشرحه فى ما يلى:

التطور فى مصطلح أهل السنه

و عند ما ظهر الإمام الأشعرى فى الساعه عام ٣٠٥هـ تائباً عن الاعتزال-الذى عاش معه قرابه أربعين سنه- و التحق بالإمام أحمد، ظهر تطور فى التسميه بأهل السنه حيث أفرغ عقائد الإمام أحمد و أتباعه فى قوالب كلاميه، فصار هو، رأس أهل السنه و أتباعه و إليك نزرّاً من كلمات الأشعرى و أتباعه:

١. يقول أبو الحسن الأشعرى (٢٦٠-٣٢٤هـ): جملة ما عليه أهل الحديث

ص: ١١٤

(١-١). تدريب الراوى للسيوطى: ٣٢٨/١.

و السنّه الإقرار بالله و ملائكته و كتبه و رسله و ما جاء من عند الله و ما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم.

و قد (١) أطال الكلام فى بيان عقائد الإمام أحمد بن حنبل، و قال فى آخره: «و يرون مجانبه كلّ داع إلى بدعه». (٢)

٢. و يقول فى «الإبانه» فى تعريف أهل الحق و السنّه: قولنا المذى نقول به و ديانتنا التى ندين بها التمسك بكتاب ربنا- عزّ و جلّ و سنه نبينا صلى الله عليه و آله و سلم- و ما روى عن الساده الصحابه و التابعين و أئمه الحديث، و نحن بذلك معتصمون و بما كان يقول- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل- نصّر الله وجهه و رفع درجته و أجزل مثوبته، قائلون، و لمن خالف قوله مجانبون.

(٣)

٣. يقول عبد القاهر البغدادي (المتوفى ٤٢٩هـ) -و هو من الأشاعره-: قد ذكرنا فى الباب الأوّل من هذا الكتاب أنّ النبىّ صلى الله عليه و آله و سلم لمّا ذكر افتراق أمته بعده ثلاثاً و سبعين فرقه، و أخبر أنّ فرقه واحده منها ناجيه، سئل عن الفرقة الناجيه و عن صفتها، فأشار إلى الذين هم على ما عليه هو و أصحابه، و لسنا نجد اليوم من فرق الأمه من هم على موافقه الصحابه-رضى الله عنهم- غير أهل السنه و الجماعه من فقهاء الأمه و متكلميهم الصفاتيه، دون الرافضه، و القدرية و الخوارج، و الجهميه، و النجارية، و المشبهه، و الغلاه، و الحوليه. (٤)

٤. يقول سعد الدين التفتازانى بعد ما ذكر رجوع الأشعرى عن الاعتزال و حوارّه مع أستاذه المعتزلى الجبائى و عجزه عن إقناع الأشعرى قال: و ترك

ص: ١١٥

١-١. مقالات الإسلاميين: ٣٤٥/١. [١]

٢-٢. نفس المصدر: ٣٥٠. [٢]

٣-٣. الابانه عن أصول الديانه: ٤٣.

٤-٤. الفرق بين الفرق: ٣١٨-٣١٩. [٣]

الأشعري مذهبه و اشتغل هو و من تبعه بإبطال رأى المعتزله و إثبات ما ورد به السنه و مضى عليه الجماعه فسّموا: «أهل السنه و الجماعه». (١)

ترى أنّه كيف تطور لفظه أهل السنه بعد ظهور المدرسه الكلاميّة للأشعري فقد كان يستعمل فى خصوص من يعمل بالحديث و يقتصر عليه و لا يعتمد على العقل بتاتاً قياساً كان أو استدلالاً كلامياً، و لكن بعد ما ظهر الإمام الأشعري و جاء بمدرسه كلاميه فصار من أنصار السنه و أصحابها و كان الأشعري شافعيّاً فى الفقه، فصار أصحاب المدارس الكلاميه و الفقيهيه من أنصار السنه و أصحابها فى مقابل سائر الفرق كالمعتزله و المرجئه و الشيعه و الخوارج.

و قد تنبه ببعض ما ذكرنا ابن حزم فقال: فرّق المقرّين بمله الإسلام خمسّه: أهل السنه و المعتزله و المرجئه و الشيعه و الخوارج... إلى أن قال: فأقرب فرق المرجئه إلى أهل السنه من ذهب مذهب أبى حنيفه النعمان بن ثابت الفقيه، فى أنّ الإيمان هو التصديق باللسان و القلب معاً و أنّ الأعمال هى شرائع الإيمان و فرائضه فقط، و أبعدهم أصحاب جهم بن صفوان و أبو الحسن الأشعري. (٢)

ترى أنّه يحاول اخراج أبى حنيفه من أهل السنه لقوله بأنّ العمل ليس جزءاً من الإيمان كما أنّه عدّ أبى الحسن الأشعري أيضاً أبعد الناس عن أهل السنه فيختص أهل السنه عنده بأهل الحديث و من يعمل بالظواهر.

و مع أنّ الأشعري دخل فى سلك الحنابله و عدّ نفسه منهم و تاب عن الاعتزال و لكن الحنابله لم يواجهوه بالقبول، حكى ابن أبى يعلى فى طبقاته قال: قرأت على على القومسى عن الحسن الأهوازى قال:

سمعت أبى عبد الله الحمرانى

ص: ١١٦

١-١. شرح العقائد النسفيه: ١٦. [١]

٢-٢. الفصل فى الملل و الأهواء و النحل: ٢٦٥/٢. [٢]

يقول:لما دخل الأشعري بغداد جاء إلى البزبهارى فجعل يقول:رددت على الجبائى و على أبى هاشم، و نقضت عليهم و على اليهود و النصرى و المجوس، و قلت و قالوا، و أكثر الكلام، فلما سكت قال البزبهارى:

و ما أدرى مـيـا قلت لا- قليلاً- و لا- كثيراً، و لا- نعرف إلا- ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل، قال:فخرج من عنده و صنف كتاب«الإبانه» فلم يقبله منه، و لم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها. (١)

و ما هذا إلا- لأن الأشعري يستحسن الخوض فى علم الكلام و قد ألف رساله فى استحسان الخوض فى هذا العلم طبعت فى حيدرآباد بالهند و قد جئنا بنصها كاملاً فى الجزء الثانى من موسوعتنا«بحوث فى الملل و النحل». (٢)

و ما ذلك إلا لأن«أهل السنه» كان يومذاك لقب مجموعته من المحدثين الذين لا يهتمهم إلا الحديث فى عامه الحقول، حتى أنهم ضاقوا عن تسميه عدّه من المحدثين بأهل السنه، كعبد الله بن سعيد الكلاب و أبى العباس أحمد بن عبد الرحمن القلانسى و الحارث بن أسد المحاسبى الذين يردون على عقائد المعتزله بالدليل العقلى مع أنهم من أعظم علماء السنه يوم ذاك. و ربما كانت آراء هؤلاء الثلاثة فى الرد على المعتزله كنواه لمذهب الإمام الأشعري.

المشاجره بين الحنابله و الأشاعره

إن المنافره و التباغض بين الحنابله و الأشاعره كانت قائمه على قدم و ساق مع أن الأشعري قد ظهر فى الساحه بعنوان أنه ناصر السنه و مقتفى الإمام أحمد فى العقائد، و لكنّه لمّا صبغ عقائد أهل السنه بصبغه كلاميه خالفهم الحنابله و لم

ص: ١١٧

١-١. تبين كذب المفتري، قسم التعليقه: ٣٩١.

٢-٢. بحوث فى الملل و النحل: ٥١/٢-٦٧.

يرتضوا به و دامت المنافره بين الطائفتين عبر قرون، وقد ذكر تاج الدين السبكي وقوع الفتنه بين الحنابله و الأشاعره عام ٤٣٦هـ.

(١)

و قد أوردنا ما ذكره من المناقشات و تدخل الحكومه فى فصل النزاع فى كتابنا «بحوث فى الممل و النحل». (٢)

و قد انتهت هذه الصراعات المستمره إلى تكفير الأشاعره الحنابله، و قد ذكر ابن الجوزى فى «المنتظم» أنه ذهب الشريف أبو القسام البكرى المغربى، و هو مدرس بالنظاميه، إلى جامع المنصور و هو مركز تجمع الحنابله. فى حراسه الشرطه و وعظ فيه، و هاجم الحنابله، و رماهم بالكفر قائلاً «ما كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَ لَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا...» ما كفر أحمد بن حنبل، إنما كفر أصحابه، فرماه الحنابله بالآجر. (٣)

و ذكر الياقعى فى تاريخه فى حوادث عام ٥٦٦هـ أنه جاء إلى بغداد محمد بن البروى فوعظ بالنظاميه و نصر مذهب الأشعرى و بالغ فى ذم الحنابله و كان يقول: لو كان لى أمر لوضعت عليهم الجزيه. ثم إنَّ الحنابله دسوا عليه من سَمِّهِ. (٤)

و قد أفل شيئاً فشيئاً نجم الحنابله الذين احتكروا لأنفسهم اصطلاح أهل السنه و كانوا لا يرضون لأحد أن يستظل تحته فكانوا هم أهل السنه فقط و الأشاعره و المعتزله و الشيعه و الاباضيه كلهم فى مقابلهم. و لكن لما ظهر ابن تيميه فى الساحه أخذ يروج المذهب الحنبلى خصوصاً عقيدته التشبيه و التجسيم من أوائل القرن الثامن، و قد قبض عليه مره بعد أخرى و حكم عليه بالحبس و ابتعاد

ص: ١١٨

١-١. طبقات الشافعيه ٣٠/٣٤٧-٣٧٥. [١]

٢-٢. بحوث فى الممل و النحل: ٢/٢٧٧-٣٠٧. و [٢] قد ألفنا رساله حول «الحنابله و تأجيج الفتن عبر التاريخ و ستوافيك فى هذا الجزء من الموسوعه».

٣-٣. المنتظم: ٩/٤٠٣؛ [٣] الكامل للجزرى: ١٠/١٢٤. [٤]

٤-٤. مرآه الزمان: ٨/٢٩٢.

الناس عنه حتى قضى نحبه في السجن عام ٥٧٢٨هـ. ولم يكن لكتبه و أفكاره تأثير بارز في بيئته لأنها كانت بيئه علميه فيها الكثير من أعلام السنه و الفقهاء و الحكماء. لكن عند ما خرج محمد بن عبد الوهاب في أواسط القرن الثاني عشر (١١٦٠هـ) محيياً لما اندرس من تفكيرات ابن تيميه أخذت الحنبلية تنتعش و تحتكر لنفسها اسم السنه و تكفر عامه المسلمين إلا من تبعهم (١)، و قد زاد انتعاشهم عند ما بايعه السعوديون على أن يكون الحكم لهم و الإفتاء و ما يتعلق به للشيخ و آله.

و كما كانت البيئه التي ظهر فيها ابن عبد الوهاب حاملاً آراء ابن تيميه و أفكاره بيئه اميه جاهله صار النجاح حليفاً له خصوصاً بعد بيعه السعوديين له، فهم يدعون أنهم هم أهل السنه لا غير إلى يومنا هذا.

الماتريديه و أهل السنه

في العصر الّذي ظهر مذهب الأشعري بطابع الفرعيه لمذهب أهل الحديث-و إن كان بين المذهبين فروقاً كثيره-ظهر مذهب آخر بهذا اللون و الشكل لغايه نصره السنه و أهلها و بالتالي إقصاء المعتزله عن الساعه، كلّ ذلك بالتصرف في مذهب أهل الحديث و تعديله، و هذا المذهب هو مذهب الإمام محمد بن محمد بن محمود الماتريد السمرقندي (المتوفى ٥٣٣هـ).

و الداعيان كانا في عصر واحد و يعملان على صعيد واحد و لم تكن بينهما أيه

ص: ١١٩

١-١). كشف الشبهات: ٥؛ حيث جعل الغلو في الصالحين ملاكاً للشرك و المسلمون عندهم كلهم مغالون في الصالحين بالتوسل و غيره، إلى غير ذلك من لكلمات الصريحه في تكفير المسلمين، و قد ألف المحقق حسن بن فرحان المالكي كتاباً اسماه «محمد بن عبد الوهاب داعيه و ليس نبياً» أخرج من هذا الكتاب موارد تناهز ثلاثين مورداً تدلّ على أنه كان يكفر عامه المسلمين غير من تبعه.

صله، غير أنّ الأشعري يكافح الاعتزال و يناصر السنه في العراق متقلداً مذهب الشافعي في الفقه و الماتريدي يناضل المعتزله في الشرق الإسلامي متقلداً مذهب الإمام أبي حنيفة في الفقه.

و مع أنّ ثقافته و آراءه في الفقهاء الأ-كبر و الأصغر ينتهيان إلى إمام مذهبه أبي حنيفة و هو في عصره من أصحاب الرأي و القياس دون أهل السنه، و لكن حصل تطور آخر في مصطلح أهل السنّه فصار الماتريدي و أصحابه من أهل السنه.

يقول مؤلف مفتاح السعاده: إنّ رئيس أهل السنه و الجماعه في علم الكلام رجلاّن: أحدهما حنفي، و الآخر شافعي. أمّا الحنفي فهو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، و أمّا الشافعي فهو شيخ السنه أبو الحسن البصري الأشعري. (١)

قال السيد الزبيدي الشهير بمرتضى في اتحاف الساده المتقين بشرح احياء علوم الدين: «قال الخيالي في حاشيته على شرح العقائد: الأشاعره هم أهل السنه و الجماعه، هذا هو المشهور في ديار خراسان و العراق و الشام و أكثر الأقطار، و في ديار ما وراء النهر يطلق ذلك على الماتريديه أصحاب الإمام أبي منصور و بين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسائل التكوين و غيرها.

و قال الكستلي في حاشيته عليه: المشهور أنّ أهل السنّه في ديار خراسان و العراق و الشام و أكثر الأقطار هم الأشاعره أصحاب أبي الحسن الأشعري، أول من خالف أبا علي الجبائي و رجع عن مذهبه إلى السنه أي طريق النبي و الجماعه أي طريقه الصحابه (رض). و في ديار ما وراء النهر الماتريديه أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياضي تلميذ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي

ص: ١٢٠

(١-١). مفتاح السعاده و مصباح السياده: ٢٢/٢-٢٣، طبعه الهند. [١]

سليمان الجوزجاني صاحب محمد بن الحسن صاحب الإمام أبي حنيفة، فيبين الطائفتين اختلاف في بعض الأصول كمسألة التكوين و مسأله الاستثناء في الإيمان، و مسأله إيمان المقلد، و المحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الآخر إلى البدعه و الضلاله.

ثم إنّه حكى عن السبكي قصيدته النونية التي جمع فيها المسائل الاختلافية بين الأشاعره و أهل الحديث يظهر فيها عمق الاختلاف و النزاع و التشاجر بين الطائفتين، و سندكر منها هنا بعض الآيات: كذب ابن فاعله يقول بجهله

ص: ١٢١

هكذا ظهر التطور في استعمال عبارته أهل السنه، فأين هؤلاء العاكفون على المناهج الفقهيه و الكلاميه من أهل السنه العاكفين على الحديث و ترك ما سواه.

نفته مصدر

إذا كان أهل السنه هم الذين عكفوا على سنه الرسول صلى الله عليه و آله و سلم-قوله و فعله-و جعلوها نصب أعينهم و طبقوا الحياه عليها و صانوها من الاندراس و الضياع، بالتحديث و الكتابه و النقل إلى الأجيال، فعليه جمهور الصحابه و التابعين إلى نهايه القرن الأوّل لم يكونوا من أهل السنه لأنّهم تركوا تحديته و كتابته إلى قرن من الزمان. روى ابن جرير أنّ الخليفه عمر بن الخطاب كان كلما أرسل حاكماً أو والياً إلى قطر أو بلد، يوصيه في جمله ما يوصيه: جرّدوا القرآن و أقلّوا الروايه عن محمّد و أنا شريككم. (1)

ص: ١٢٢

١- (١). تاريخ الطبري: ٢٧٣/٣، طبعه الأعلمي [١] بالأفست.

و قد شيع عمر قرظله بن كعب الأنصاري و من معه إلى «صرار» على ثلاثة أميال من المدينة، و أظهر لهم أن مشايعته لهم إنما كانت لأجل الوصيه بهذا الأمر، و قال لهم ذلك القول.

قال قرظله بن كعب الأنصاري: أردنا الكوفه، فشيّعنا عمر إلى «صرار» فتوضأ فغسل مرتين، و قال:

تدرون لم شيّعتمكم؟ فقلنا: نعم، نحن أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، فقال: إنكم تأتون أهل قريه لهم دوى بالقرآن كدوى النحل، فلا تصدّوهم بالأحاديث فتشغلوهم، جرّدوا القرآن، و أقلّوا الروايه عن رسول الله، و امضوا و أنا شريككم. (١)

و قد حفظ التاريخ أن الخليفه قال لأبي ذر، و عبد الله بن مسعود، و أبي الدرداء: ما هذا الحديث الذي تفشون عن محمّد؟! (٢)

و ذكر الخطيب في «تقييد العلم» عن القاسم بن محمّد: أن عمر بن الخطاب بلغه أن في أيدي الناس كتباً، فاستنكرها و كرهها، و قال: أيها الناس إنّه قد بلغني أنه قد ظهرت في أيديكم كتب، فأحبها إلى الله، أعدلها و أقومها، فلا يبقين أحد عنده كتاب إلا أتاني به فأرى فيه رأيي. قال: فظنوا أنه يريد ينظر فيها و يقومها على أمر لا يكون فيه اختلاف، فأتوه بكتبهم، فأحرقها بالنار ثم قال: أمنيّه كأمنيّه أهل الكتاب. (٣)

و قد صار عمل الخليفين سنّه، فمشى عثمان مشيهما، و لكن بصوره محدوده و قال على المنبر: لا يحلّ لأحد يروي حديثاً لم يسمع به في عهد أبي بكر و لا عهد عمر. (٤)

كما أن معاويه أتبع طريقه الخلفاء الثلاث فخطب و قال: يا ناس أقلّوا الروايه عن رسول الله، و إن كنتم تتحدّثون فتحدّثوا بما كان يتحدّث به في عهد عمر. (٥)

حتّى أن عبيد الله بن زياد عامل يزيد بن معاويه على الكوفه، نهى زيد بن أرقم الصحابي عن التحدّث بأحاديث رسول الله. (٦)

ص: ١٢٣

١-١. طبقات ابن سعد: ٧/٦؛ [١] المستدرک للحاكم: ١٠٢/١.

٢-٢. كنز العمال: ١٠/٢٩٣-٢٩٤٧٩.

٣-٣. تقييد العلم: ٥٢٠.

٤-٤. كنز العمال: ١٠/٢٩٥-٢٩٤٩٠.

٥-٥. كنز العمال: ١٠/٢٩١-٢٩٤٧٣.

٦-٦. فرقه السلفيه، ص ١٤، نقلاً عن مسند الإمام أحمد.

و بذلك أصبح ترك كتابه الحديث سنّه إسلاميه، و عدّت الكتابه شيئاً منكراً مخالفاً لها.

فلو أغمضنا الطرف عن كلّ ما قيل حول كتابه الحديث تحريماً و كتابه فشيعة أئمّه أهل البيت هم أهل السنه لم يُعروا أى اهتمام بسيره الصحابه و التابعين فقد دوّنوا سنه الرسول صلى الله عليه و آله و سلم عن طريق أئمّه أهل البيت منذ رحيله إلى يومنا هذا، فهذا هو كتاب على الذى جمع فيه إمامه الرسول صلى الله عليه و آله و سلم عليه من العلوم و المعارف و الأحكام و فيه كلّ شىء حتّى أرش الخدش، و توالى تدوين الحديث بين شيعة الإمام إلى زماننا هذا.

هذا و قد فصلنا الكلام فى دور الشيعة فى الحفاظ على سنه الرسول صلى الله عليه و آله و سلم من خلال تدوينها و تأليف المجاميع الحديثيه فيها فى موسوعتنا «بحوث فى الممل و النحل». (١)

التسامح فى استعمال أهل السنه

قد تعرفت على مصطلح «أهل السنه» و ما حصل فيه من التطور، و لكن هناك من يستعمله فى من يعتقد بخلافه الخلفاء الأربعة من دون فرق بين الحنابله و الأشاعره و المعتزله و الاباضيه إلى غير ذلك من الفرق فالجميع عندهم أهل السنه سوى من ينفى خلافتهم، و لكنّه بما أنّه اصطلاح لا بأس به إلاّ أنّه لا ينطبق على تاريخ هذا المصطلح.

و هناك نكته و هى أنّ عد على عليه السلام من الخلفاء لم يكن أمراً متفقاً عليه بين أصحاب الحديث إلى عصر الإمام أحمد، فإنّه هو الذى جاء بالتربيع و جعل

ص: ١٢٤

١- ١. انظر: بحوث فى الممل و النحل: ٦/٦٦٨-٦٧٥. [١]

علياً عليه السلام الخليفة الرابع.

و قد ذكر ابن أبي يعلى بالاسناد عن وديزه الحمصي قال: «دخلت على أبي عبد الله أحمد بن حنبل حين أظهر التبريع بعلي رضي الله عنه فقلت له: يا أبا عبد الله إنه لطعن على طلحه و الزبير، فقال: بئس ما قلت و ما نحن و حرب القوم و ذكرها، فقلت: أصلحك الله إنما ذكرناها حين ربعت بعلي و أوجبت له الخلافة و ما يجب للأئمة قبله، فقال لي: و ما يمنعني من ذلك، قال: قلت: حديث ابن عمر، فقال لي: عمر خير من ابنه فقد رضي علياً للخلافة على المسلمين و أدخله في الشورى و علي بن أبي طالب رضي الله عنه قد سمى نفسه أمير المؤمنين فأقول أنا ليس للمؤمنين بأمر. فانصرفت عنه. (1)

ص: ١٢٥

١ - ١). طبقات الحنابلة: ١/٣٩٣. [١]

إشاره

تفضيل الأئمة على الأنبياء و عدمه

هل الأئمة الاثنا عشر أفضل من الأنبياء أو لا؟

إنَّ القضاء بين أولياء الله أمر مشكل، كما أنَّ تفضيل بعضهم على بعض أمر سماوى. نعم أنَّ الله سبحانه فضّل بعض الأنبياء على بعض وقال: «تِلْمَكِ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» ١، و فى آيه أُخرى: «وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا». ٢

و مع ذلك ففى المسأله احتمالات ثلاثه ذكرها الشيخ المفيد.

و قال: قد قطع قوم من أهل الإمامه بفضل الأئمه من آل محمد على سائر من تقدّم من الرسل و الأنبياء سوى نبينا محمد صلى الله عليه و آله و سلم.

و أوجب فريق منهم لهم الفضل على جميع الأنبياء سوى أولى العزم منهم عليهم السلام.

و أبى القولين فريق منهم آخر، و قطعوا بفضل الأنبياء كلهم على سائر

ص: ١٢٤

ثم قال: وهذا باب ليس للعقول في إيجابه و المنع منه مجال، و لا على أحد الأقوال فيه إجماع، و قد جاءت آثار عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم في أمير المؤمنين عليه السلام و ذريته من الأئمة و الاخبار عن الأئمة الصادقين أيضاً من بعد، و في القرآن مواضع تقوى العزم على ما قاله الفريق الأول في هذا المعنى، و أتى ناظر فيه و بالله اعتصم من الضلال. (١)

و قد نقل ابن شهر آشوب عن الشيخ المفيد استدلال أكثر أصحابنا على أن أمير المؤمنين عليه السلام أفضل من كافة البشر سوى النبي صلى الله عليه و آله و سلم من ثلاثه أوجه:

١. كثره الثواب.

٢. و ظواهر الأعمال.

٣. المنافع الدينيه بالأعمال.

أمّا الأول مثل قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «أنا سيد البشر» و قوله: «أنا سيد ولد آدم و لا فخرأ» و إذا ثبت أنه سيد البشر، و جب أن يليه أمير المؤمنين في الفضل، للدلاله المحكوم له بأنه نفسه في آيه المباهله بالإجماع. و قد علم أنه لم يُرد بالنفس ما به قوام الجسد من الدم السائل و الهوام و نحوه.

و لم يرد نفس ذاته، إذا كان لا يصلح دعاء الإنسان نفسه فلم يبق إلا أنه أراد المثل و العدل و التساوى في كل حال إلا ما أخرجته الدليل.

و ما ذلك إلا أنه جعله في أحكام حبه و بغضه و حروبه سواء مع نفسه بلا فصل، و قد علم أنه لم يضع الحكم في ذلك للمحاباه بل وضعه على

ص: ١٢٧

الاستحقاق، فوجب أن يكون مساوياً له في الأحكام كلها إلا ما أخرجه الدليل.

و أما الثانى أى ظواهر الأعمال فإنه لا يوجد فى الإسلام لبشر ما يوجد لعلى، و إذا كان الإسلام أفضل الأديان لأنه أعمّ مصلحه للعباد، كان العمل فى تأديبه و شرائعه أفضل الأعمال مع الإجماع على أنّ شريعته الإسلام أفضل الشرائع و العمل بها أفضل الأعمال.

و أما المنافع الدينيه بالأعمال و هو أنّ النفع بالإسلام الذى جاء به النبى صلى الله عليه و آله و سلم إذا كان أنّما وصل إلى هذه الأمة بأمر المؤمنين، ثبت له الفضل الذى وجب للنبى صلى الله عليه و آله و سلم من جهه ربه على القواعد الكلاميه فى القضاء بالفضائل من جهه النفع العام و تفاضل الخلق فيه بحسب كثرة القائمين للدين و المنتفعين بذلك من الإمام. (١)

ما هو المختار عندنا؟

أمّا الإمام أمير المؤمنين فلا شكّ أنّه أفضل الخلائق بعد النبى صلى الله عليه و آله و سلم و ذلك بوجهين:

الأول: أنّه سبحانه عدّه نفس النبى و نزله منزلته، و ليس المراد التنزيل فى السيماء الظاهريه، بل المراد التنزيل فى الصفات الروحيه من الإيمان القوى و التقوى العاصمه و العلم النافع و الشجاعه المتناهيه، كلّ ذلك يدلّ على أنّه أفضل الخلائق بعد النبى صلى الله عليه و آله و سلم.

الثانى: أنّ حديث الطير: الذى جاء فيه قول رسول الله: «اللهم ائتنى بأحبّ خلقك إليك و إلىّ يأكل معى فجاء على عليه السلام فأكل معه»، يدلّ على

ص: ١٢٨

فضيله رايه ليست في غيره سوى النبي الأكرم، فأحبّ الناس إلى الله يكون أشرف الخلائق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

يقول المفيد قدس سره: «إنّ التواتر قد ورد بأنّ أمير المؤمنين عليه السلام احتج به في مناقبه يوم الدار فقال: أنشدكم الله هل فيكم أحد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «اللهم ائتنى بأحبّ خلقك إليك يأكل معى هذا الطائر، فجاء أحد غيرى؟» قالوا: اللهم لا. قال: «اللهم اشهد». فاعترف الجميع بصحته، ولم يكن أمير المؤمنين عليه السلام ليحتج باطل، لا سيّما وهو في مقام المنازعه والتوصل بفضائله إلى أعلى الرتب التي هي الإمامه والخلافه للرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وإحاطه علمه بأنّ الحاضرين معه في الشورى يريدون الأمر دونه، مع قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «على مع الحقّ والحقّ مع على يدور معه حيثما دار». (١)

وقد بحث المحقّق السيد حامد حسين عن حديث الطير سنداً ومنتأً في كتابه الكبير المعروف بـ «عبارات الأنوار». وارجع في خلاصه بحوثه إلى كتاب: «نفحات الأزهار» الجزء الثالث عشر والرابع عشر.

و أمّا سائر الأئمّه فالذى يمكن أن يقال أنّ الأنبياء على قسمين:

١. قسم بلغوا مرتبه الإمامه بعد النبوه كالخليل و من جاء بعده من الأنبياء أولى العزم، فإنّه سبحانه تبارك و تعالى أعطاه مقام الإمامه بعد ما كان نبياً و رسولاً كما هو ظاهر قوله سبحانه: «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ». ٢

فقد ابتلى الله إبراهيم بكلمات عند ما كان نبياً من ذبح إسماعيل وغيرها،

ص: ١٢٩

فلما أتمّها صار إماماً.

٢. قسم آخر بقوا على مقامهم فى النبوه دون أن يكونوا أئمّه.

أمّا القسم الأوّل فلا يمكن تفضيل الأئمّه عليهم لمشاركتهم فى ملاك التفضيل.

و أمّا القسم الثانى فلا مانع من القول بتفضيل الأئمّه عليهم السلام عليهم.

و للعلامة السيد محمد على الشهرستانى كلاماً فى هذا المقام قال: أمّا بالقياس إلى النبى صلى الله عليه و آله و سلم فالجميع دونه فى جميع الفضائل، و إنّما فضائلهم رشحات من فضله و علومهم مقتبسه من علمه و شرفهم فرع شرفه.

و أمّا بالقياس إلى سائر الأنبياء السالفين فلا يبعد أن تكون جملة من هؤلاء أفضل و أشرف من جملة فى أولئك، لأنّ فى هؤلاء من هو أعلم و أشرف و أكثر جهاداً فى سبيل الله و اصبر و اعظم نفعاً للبشر علمياً و أدبياً و أخلاقياً و اجتماعياً، فلا يبقى ما يقف عثره فى سبيل التفضيل سوى ميزه النبوه، و قد قررت فى محله أنّ الخلافة لأفضل الأنبياء قد يعتبر أعظم درجه من بعض الأنبياء.

و بعبارة أخرى: لم يثبت أنّ الخلافة الإلهيه عن أعظم أنبياء أقلّ درجه من كلّ نبى.

و يمكن أن يصاغ ذلك الأمر العقلى فى قالب مثال و هو: قياس ملك مملكه صغيره إلى وزير مملكه كبيره، فإنّ وزيرها ربما يكون أقوى من ملك بلد صغير. (١)

ص: ١٣٠

السب في اللغة

هو الشتم. يقال: سبّه إذا شتمه. و هو من المفاهيم الواضحة الغتية عن التبيين و التوضيح، و هو من المحرّمات. و قد نقل الفريقان عن الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم، أنه قال: «سباب المؤمن فسوق». (١)

و روى الإمام الباقر عليه السلام أن رجلاً من تميم أتى النبي فقال: أوصني، فكان فيما أوصاه، أن قال: «لا تسبّ الناس فتكسب العداوة لهم». (٢)

و قال الصادق: «سباب المؤمن كالمشرف على الهلكة». (٣)

و روى الشريف الرضى أن علياً سمع قوماً من أصحابه يسبون أهل الشام أيام حربهم في صفين، فقال لهم: «إنني أكره أن تكونوا سبّايين، و لكن لو وصفتهم أعمالهم و ذكرتهم حالهم، كان أصلب في القول و أبلغ في العذر». (٤)

ص: ١٣١

١- ١. صحيح البخارى: ٧١/٤، كتاب الدعوات؛ وسائل الشيعة: ٨، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢. [١]

٢- ٢. وسائل الشيعة: ٨، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣. [٢]

٣- ٣. المصدر السابق: الحديث ٤.

٤- ٤. نهج البلاغه، الخطبه ٢٠٦. [٣]

فعلى هذا يكون سبُّ المسلم أمراً محرماً من غير فرق بين كون المسبوب صحابياً أو تابعياً أو غيرهما.

و أنّ من يتهم الشيعة بأنهم يسبّون بعض الصحابة إنّما يفتري عليهم من غير دليل.

هذا كلّه حول السب. و أمّا اللعن فهو يفترق عن السب جوهرأ ففى «لسان العرب»: اللعن: الإبعاد و الطرد عن الخير. و قيل: الطرد و الإبعاد عن الله سبحانه، يقال: لعنه: طرده و أبعدّه. و أمّا هو من الخلق، دعاء على الملعون. (١)

فإذا كان اللعن من الله طرداً، و من الخلق دعاءً بالطرد، فيكون من فروع الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، حيث يتبرأ اللاعن عن فعل الملعون و يُظهر انزجاره من عمله، بشرط أن يكون للعن ملاك، و سيوافيك ملاكه.

اللعن فى القرآن الكريم

إنّ الله سبحانه و تعالى لعن طوائف مختلفه فى كتابه العزيز نظراء:

١. الكافرون: «إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَ أَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا». ٢

٢. الشيطان: «لَعَنَهُ اللَّهُ وَ قَالَ لَاتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا». ٣

٣. اليهود: «وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا». ٤

ص: ١٣٢

١- (١). لسان العرب: ج ١٣، [١] ماده «لعن»؛ النهايه: ٤/٢٥٥. و [٢] قد تسامح فى إدخال السب فى تعريف اللعن. فلاحظ.

٤. رامى المحصنات بالزنا: «إِنَّ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ». ١

٥. مؤذى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ». ٢

إلى غيرهم من كاذبين و ظالمين و مفسدين.

لم يقتصر سبحانه على لعن هذه الفئات، بل أخبر فى كتابه العزيز عن الشجرة الملعونه، وقال: «وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُحَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا». ٣

و أما ما هى هذه الشجرة التى كُنَى بها عن طائفه خاصه متواجده فى عصر الرسول و بعده، فقد جاء فى روايات كثيره بأنهم بنو أميه.

فقد روى السيوطى: قال: أخرج ابن أبى حاتم، عن يعلى بن مره، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

«رأيت بنى أميه على منابر الأرض و سيتملكونكم فتجدونهم أرباب سوء». و اغتم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لذلك. و لذلك أنزل الله سبحانه: «وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا...» الآية.

و قال أيضاً: أخرج ابن مردويه، عن الحسين بن على رضى الله عنهما إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أصبح و هو مهموم، فقيل: ما لك يا رسول الله؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: إنى رأيت فى المنام: كأن بنى أميه يتعاورون منبرى. فقيل: يا رسول الله. لا تهتم

فإنها دنيا تناولهم.فأنزل الله: «وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا...» الآية. (١)

كل ذلك يدل على أنّ اللعن ليس من الأمور القبيحة بالذات، وإلا لما صدر من الله الحكيم، العالم بقبح الأشياء و حسنها. نعم، اللعن بلا ملاك، إهانته للملعون و إدانته بلا سبب، و لا شكّ في أنّه قبيح و حرام.

اللعن في أحاديث الرسول

إنّ الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم لعن طوائف خاصه، فقد لعن السارق و الواصله و الموصوله، و المتشبهين من الرجال بالنساء، و من ذبح لغير الله، و من سبّ والديه أو مثل بالحيوان، إلى غير ذلك من الأصناف حتّى الراشى و المرتشى و بائع الخمر. (٢)

و لم يقتصر على ذلك، بل لعن أشخاصاً بأعيانهم.

١. روى أحمد، أنّ رسول الله قال: أمرنى ربي أنّ العن قريشاً مرتين، و أمرنى ربي أن أصلى عليهم، فصليت عليهم مرتين. (٣)

٢. و روى الشعبي، قال سمعت عبد الله بن الزبير، و هو مستند إلى الكعبه، و هو يقول: برب هذه الكعبه، لقد لعن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فلاناً و ما ولد من صلبه. (٤)

٣. و روى الحاكم فى مستدرکه: لعن رسول الله الحكّم و ولده. (٥)

ص: ١٣٤

١- (١). الدر المنثور: ٤/١٩١، ط دار [١] المعرفه، بيروت.

٢- (٢). فهارس مسند الإمام أحمد: ٢/٥٦-٥٨. [٢]

٣- (٣). مسند أحمد: ٤/٣٨٧. [٣]

٤- (٤). مسند أحمد: ٤/٥. [٤]

٥- (٥). مستدرک الحاكم: ٤/٤٨١.

و الروايه الأخيره تكشف عن المراد من «فلاناً» فى الروايه السابقه.

فقد خرجنا بالنتيجه التاليه و هى: أنّ منشأ السب حاله نفسيه تدفع الإنسان إلى التفوه بكلمات ناييه مسيئه إلى الطرف الآخر، و ليس للسبّ أى مبرر سوى إرضاء ما فى نفسه من عُقد روحيه.

و أمّا اللعن فهو عمل نابع عن شعور دينى بالنسبه إلى من يرتكب المحرمات، و يقترف السيئات، و يتعدى حدود الله تعالى. فلأجل ردعه عن عمله السيئ يتبرأ منه و من فعله و يحوّل أمره إلى الله تعالى، فيقول اللاعن: لعنه الله، بمعنى طلب طرده عن رحمته. و هذا لا يقوم به إلاّ الأمثل فالأمثل من رجالات الدين، الذائين عن حياضه، و لذلك نرى اللعن فى الكتاب العزيز و السنه النبويه. فلو كان أمراً قبيحاً لما صدر من الحكيم المطلق.

إذا عرفت ذلك، فلنعد إلى تبين حل معضله اجتماعيه، لم تزل تتخذ ذريعه للتهم على الشيعة، فنقول:

إنّ صحابه النبى الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم بما أنّهم رأوا النور النبوى، و شاركوا معه فى الغزوات، و ضحّوا بأنفسهم و نفائسهم، فهم محترمون مكرّمون، خصوصاً من حضر فى المواقف العصبيه، كبدر و أحد و الأحزاب و حنين، من غير فرق بين من استشهد و ضرّج بدمه، أو بقى حيّاً إلى ما بعد، و خرج إلى الجهاد و فتح البلاد، و كسر الأصنام و دمر الشرك و أشاع التوحيد.

هذا هو الإمام على يتأوّه على أصحاب النبى فيقول:

أوه على إخوانى الذين تلووا القرآن فأحكموه، و تدبّروا الفرض فأقاموه، أحيوا السنه و أماتوا البدعه، دعوا للجهاد فأجابوا، و ثقوا بالقائد

ص: ١٣٥

و هذا هو الإمام الطاهر سيد العابدين على بن الحسين، يقول في دعاء له: «اللهم و أصحاب محمد خاصة الذين أحسنوا الصحبه و الذين أبلّوا البلاء الحسن في نصره، و كأنفوه 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، يرحون تجاره لن تبور في مودته، و الذين هجرتهم العشائر. إذا تعلقوا بعروته، و انتفت منهم القربات، إذا 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 أشكركم على هجرهم فيك ديار قومهم، و خروجهم من سعه المعاش إلى ضيقه، و من كثرت في إعزاز دينك من مظلومهم. اللهم و أوصل إلى التابعين لهم بإحسان الذين يقولون ربنا اغفر لنا و لإخواننا». (٢)

فبعد هذين النصين من الإمامين الهمامين للشيعة بل للمسلمين عامه، أ يصح أن يرمى الشيعة بفريه لعن الصحابه؟! سبحانك هذا بهتان عظيم.

نعم، هنا كلام آخر، و هو أنه إذا صدر عن صحابي ما، عمل مخالف للشرع على نحو يدخله تحت أحد الأصناف الذين لعنهم الله و رسوله، كما لو كان ظالماً، أو كاذباً، أو مؤذياً للرسول، فلا شك أنه يجوز التبري منه و الدعاء عليه، لا بما أنه صحابي، بل بما أنه أحد الظالمين أو الكاذبين، أو المؤذنين لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم.

ص: ١٣٦

١-١. نهج البلاغه، الخطبه رقم ١٨٢. [١]

٢-٢. الصحيفه السجديه الدعاء الرابع مع شرح [٢] «في ظلال الصحيفه السجديه»: ٥٥-٥٦. [٣]

بل هو أشدّ استحقاقاً للطرد والإبعاد، لأن مقتضى صحبته للرسول صلى الله عليه وآله وسلم، أن يقتدى به ويأتم به أكثر من غيره. فهو بعمله هذا هتك حرمة الصحبه و الصحابه، بل حرمة النبي، ويستحق العذاب المضاعف، كما قال سبحانه: «يا نساء النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا». ١

فإذا كانت نساء النبي على ما هن عليه من صحبه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، قد استحققن العذاب المضاعف، فما ظنك بغيرهن.

يقول سبحانه: «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا». ٢

و لو افترضنا ان صحابياً ارتكب عملاً آذى به رسول الله، فهو حسب هذه الآيه محكوم باللعن فى الدنيا والآخرة، و لو لعنه أحد من المسلمين فقد جسد مفاد الآيه و لم يتجاوزها.

غير أنه لعنه و طرده ليس لأجل أنه صحابى يستحق بذلك، العياذ بالله، بل هو من هذا الجانب مستحق للتكريم بل لأجل أنه إنسان مكلف، ارتكب جريمه لم ينب عنها فهو مستحق للتبرى و الابتعاد.

و أما من فيه ملاك استحقاق اللعن و من لم يكن فيه، فهو محوّل على عاتق التاريخ، و لا صلّه له بهذه المسأله.

قد ألفت في سالف الزمان كتاباً حول العقيدته الإسلاميه، يحتوى على ١٥٠ أصلاً فيما يرجع إلى الإسلام و التشيع بصوره واضحه.

نشرت هذا الكتاب ردّاً على ما يكتبه أعداء الشيعة حول عقيدتهم جهلاً و عدواناً، و لا يمضى شهر إلا و تُخرج المطابع كتاباً أو رساله ردّاً على شيعة آل البيت عليهم السلام و نقداً لعقائدهم و تاريخهم دون أن يكون للمؤلف اطلاع صحيح عن عقيدتهم.

و قد أهدى صديقنا الوفي الأستاذ الفاضل الشيخ حسين الرضوانى ممثل قائد الجمهوريه الإسلاميه فى المدينه المنوره نسخه من كتابى هذا إلى الأستاذ حسين محمد على شكرى الذى حَقَّق كتاب «الإشاعه لأشراط الساعه» تأليف محمد بن الرسول البرزنجى الحسينى مع تعليقات محمد زكريا الكاندهلوى.

و بعد أن اطّلع الأستاذ الفاضل حسين محمد على شكرى على كتابنا أرسل لنا رساله يذكر فيها انطباعاته فيه، و إليك نصّ رسالته:

بسم الله الرحمن الرحيم

حضره العلامة الأستاذ جعفر السبحاني الموقر

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

فقد تواصلت معكم الصلّه بما وقفت عليه من بعض مؤلفاتكم، و بما حمّله إليّ مشكوراً مأجوراً الفاضل المحب الشيخ رضوانى من كتابكم «العقيدة الإسلاميه» ففرحت بما حمل و سعدت بالهديه منكم.

لقد جلت بين صفحات الكتاب و وقفت فيه على عجاله على فوائد غاليه و معلومات جديره بالتقدير و الإشاده، و صارت لدى رغبه ملحه فى الحصول على ما تسطره يراعتكم من مؤلفات جعل الله فيها النفع للمسلمين و توحيد كلمتهم و رفع رايتهم.

و لقد قيل: العلم رحمٌ بين أهل، و وسيله الصلّه هى المراسلات العلميه و الإهداءات لتلك الكتب الحامله للفوائد. فلا (رحمنا) [\(1\)](#) الوصل و الصلّه و جعل الله عملنا و عملكم لوجهه الكريم.

و دتمتم بخير محفوظين

محب الصلّه بكم

حسين محمد على شكرى

١٤٢٦/٥/١٠هـ

ص: ١٣٩

١- (١). كذا فى رساله و قد يكون الصحيح: فلا عدمننا. أو: فلا حرمنا.

أخذت الرسالة و كانت مرفقه ب«كتاب الاشاعه لاشترط الساعه»، فقرأت شيئاً منه، و رأيت أنّ المؤلف بحق أَمَاط اللثام عن عدد من الحقائق و خرق الأقتعه التي صنعها المترلفون إلى الأمويين و العباسيين، و مع ذلك رأيت في الكتاب عثره لا تستقال، و كان المرجو من محقق الكتاب أن يعلق عليها شيئاً، قياماً بواجب التحقيق، و لأجل ذلك بعثت إليه الرسالة التاليه، و إليك نصّها:

بسم الله الرحمن الرحيم

الأستاذ الفاضل حسين محمد علي شكرى المحترم

السّلام عليكم و رحمه الله و بركاته

أرجو من الله سبحانه أن تكونوا في سلامه و عافيه و أن يوفقكم لنشر المآثر و الآثار القيمه التي تركها لنا السلف من العلماء الأبرار.

لقد وافتنى رسالتكم الميمونه، مرفقه بكتاب«الاشاعه لأشراط الساعه» تأليف العلامه محمد بن الرسول البرزنجي الحسيني مع تعليقات محمد زكريا الكاندهلوى رحمهما الله. و قد سُرت بنشره و وقفت على ما تحملت من جهود مشكوره في تقويم النص و إخراج بصوره جميله تهفو إليه النفوس و تستسيغ قراءته.

غير أنّ هذا لا يصدنا عن إبداء النظر في بعض المواضيع، إذ النقاش العلمى المجرد عن الهوى و العصبية، سيره السلف الصالح و دعاه حفظ الدين عن التحريف و هديّه علميه هي من أغلى الهدايا و أثنها يقدمها القارئ المستفيد إلى المؤلف المفيد، المشكور جهده، أو المحقق المقبول سعيه.

نقل عن بعض الأعلام (١): «إنَّ عدم محاباه العلماء بعضهم لبعض من أعظم مزايا هذه الأئمة التي أعظم الله بها عليهم النعمة، حيث حفظهم عن وضيحه محاباه أهل الكتابين، المؤديه إلى تحريف ما فيهما، و اندراس تينك الملتين، فلم يتركوا لقائل قولاً فيه أدنى دخل إلاَّ يئنوه، و لفاعل فعلاً فيه تحريف إلاَّ قوموه، حتى اتضحت 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».

و انطلاقاً من هذا المبدأ نذكر انطباعتنا عن هذا السفر القيم راجين الإمعان و الدقه فى السطور التاليه:

لقد أمارت السيد المؤلف رحمه الله اللثام عن عدد من الحقائق، و مزق فى عده مواضع الأفعه التي صنعها الطامعون و المترلفون و المرتجفون لإخفاء الصورة الحقيقيه لأسيادهم الطغاه و أعوانهم، الذين قفزوا إلى السلطه بالبعى و المكر و العدوان، فاستبدوا بالحكم، و استأثروا بالأموال، و غرقوا فى المتع و الشهوات، و ضلوا و أضلوا، و أرادوا جموعاً من المسلمين، و الله تعالى سائلهم عن ذلك فى يوم تشخص فيه الأبصار، و ينادى فيه: «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ».

و من المواضع التي أبدى فيها المؤلف شجاعه أدبيه، حديثه الصريح المعزز بالروايات و الأخبار عن بنى أميه الذين أطفئوا البسمه من على شفتى نبينا الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم، حينما رأهم ينزون على منبره الشريف كما تنزوا القرده، فما رنى صلى الله عليه و آله و سلم

ص: ١٤١

١-١). الناقل هو شيخ الشريعة الأصفهاني أحد أعلام النجف الأشرف و مراجع الفتيا، المتوفى عام ١٣٣٩هـ.

ضاحكاً مستجمعاً حتى توفي (ص ٦١-٦٢ من الكتاب).

و أتى له صلى الله عليه وآله وسلم فدته نفسى و نفوس العالمين- أن فتر ثغره عن ضحكه، و هو يعلم- بإخبار الله تعالى له - ما سيرتكبه هؤلاء فى حق دينه و أمته و ذريته من جرائم و موبقات. أشنعها قتل سبطه و ريحانته من الجنة، الحسين الشهيد و أهل بيته الذين ما كان على وجه الأرض لهم يومئذٍ شبيهه، على حدّ تعبير الحسن البصرى (ص ٦٨).

وليت المؤلف رحمه الله الّذى تحدّث عمّا لحق بأهل البيت من ظلم و اضطهاد، و روى فى علامات ظهور المهدي أنّ منادياً ينادى من السماء: إنّ الحقّ فى آل محمد (ص ٢٢٤)... ليته كان أكثر إنصافاً فى حديثه عن شيعة آل محمد صلى الله عليه وآله و سلم الذين استضاءوا بنورهم و انتهلوا من علومهم و سلخوا منها جهم.

و كم كان حرّاً به أن يزيح بعض الستائر الّتى وضعتها يد السياسة و الأهواء و الأطماع لحجب الرؤى و إرباك الأفكار و تزييف الحقائق.

و كم كان جديراً به أن يكشف بعض الحيف و الظلم و القهر الّذى أصابهم، كما أصاب من قبل أئمتهم من أهل البيت عليهم السلام.

و إنى أرى أنّ المؤلف- غفر الله تعالى لى و له- قد أحسن الظنّ ببعض من كتب عن الإماميه جهلاً- أو تعصّباً و عناداً، فأورد فى كتابه هذا بعض كلماتهم الّتى لا تمت إلى الحقيقة بصله.

و منها: إنّ الإماميه تقول إنّ المهدي دخل سرداب سامراء طفلاً- صغيراً، و هم ينتظرونه كلّ يوم، و يقفون بالخيل على باب السرداب، و يصيحون به: أن أخرج يا مولانا... ثم يرجعون بالخيبه و الحرمان، فهذا دأبهم... و لقد أصبح هؤلاء عاراً على بنى آدم، و ضحكه يسخر منها كلّ عاقل. (ص ٢٣٠).

إنّ هذا الكلام الذى نقله المؤلف - كما يبدو - عن ابن حجر فى صواعقه التى احرقته - حسب تعبير أحد الأعلام - و لم يذكر مستنده ما هو إلا افتراء، يُراد منه التشنيع على الإماميه، و الحطّ عليهم لمآرب شيطانيه، و إلا ما معنى هذا الإصرار على نسبه مثل هذه الأمور إلى الإماميه، و هم يبرءون منها و ينفونها عن أنفسهم قولاً و عملاً.

إنّ واضح هذه الأسطوره حاكها فى غير موضعها فإنّ سامراء مدينه ستيه من عصر العباسيين إلى يومنا هذا، لا يوجد فيها من الشيعة إلا القليل الذين ليس لهم شأن، فكيف يمكن لهم أن يقفوا بالخيل على باب السرداب و يصيحوا عليه أن أخرج يا مولانا؟! و ما أشبه هذه الأسطوره بكذبه اخوه يوسف حيث أتوا بقميصٍ سالمٍ من أى خرق أو شق و عليه دماء يوسف يدعون....

إنّ ما يقوم به الشيعة، هو زياره مرقد الإمامين العسكريين فى سامراء و الصحن الذى فيه السرداب (الذى يكثر، وجوده فى بيوت العراق القديمه)، لأنّها كانت مصلاًهم و محل عبادتهم عليهم السلام، و موضع سكناهم، و هم يعتبرون بزيارتها عن حبّهم و وفائهم لأهلها، و ينشدون تعزيز الروابط الروحيه معهم، مجسّدين بذلك ما قاله الشاعر: أمرّ على الديار ديار ليلي

و ممّا جانب فيه المؤلف الحقيقه، قوله: و ظهر بهذا كذب الرافضه و افتراؤهم أنّ علياً واطأ أبا لؤلؤه فى قتل عمر رضى الله عنهما، و أنّه أنّما قتله عن أمر على رضى الله عنه (ص ٣٩).

و لم يذكر المؤلف المصدر الذى اعتمده فى نقل هذا الكلام السقيم، و من هو هذا الحاقد الذى نسجتْ مخيَّلتُه المريضه هذا الكذب المحض. و كان المتوقع من محقق الكتاب، التعليق على هذه المواضع التى ليس لها مسحه من الحق و لا- لمسه من الصدق.

و مع كل هذا أرى أن طبع هذا الكتاب أو نشره فى المملكة العربيه السعوديه، يُعدّ خطوه متقدّمه على طريق الانفتاح على الحقائق التاريخيه، و التأشير على المواضع السوداء فى صفحات التاريخ.

و أنّ مثل هذه الأعمال ستساهم- بلا ريب- فى تعزيز إيمان و وعى المسلمين، و تنأى بهم عن الجمود و التحجّر أو الانصياع لبعض الرؤى و إن حفلت بالمتناقضات، و قيدت من آفاق النظر.

فشكراً لجهودكم يا سماحه العلامه الشيخ حسين محمد على شكرى و بارك الله تعالى فيكم و سدّد خطاكم، و أملنا أن تشيروا فى المستقبل إلى مثل هذه الموارد التى تسيء لإخوانكم، و تعلقوا عليها فى الهامش، انتصاراً للحق، و سعياً وراء تمتين الروابط بين المسلمين و تعزيز العلاقات بينهم، و دتمتم بكل خير.

المخلص

جعفر السبحانى

قم- مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

١٨ جمادى الآخره ١٤٢٦هـ

ص: ١٤٤

حضرة الفاضل المحقق الشيخ جعفر سبحانى

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

لقد سعدت بتواصلكم و تحميليكم ثانيا رسالتكم ما أبدىتموه، كما أفدتمونى كلاماً نفيساً عالى القيمة و الأثر.

و لقد تضمّنت رسالتكم تنبيهات و مساءلات أرى من منطلق ما أفدتمونيه من كلام أحد علمائكم أن تكون عدم المحاباه أساس البحث و المناظره، فلذا سأجعل جوابى إليكم مفصلاً بعض الشيء، و أرجو أن يتسع له صدر المتلقى.

١. بالنسبه لموضع ما جرى من بنى أميه خلال حكمهم، و ما فعله يزيد-قاتله الله-ابن سيدنا معاويه، فهذا ممّا لا نشك فى انتقام الله منه، و من أعوانه الظلمه عاملهم الله بعدله.

٢. لكن لما ذا لا نكون منصفين لله ثم لتاريخنا، ما ذا فعل بنو العباس فى آل بيت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من أجل الوصول إلى سده الحكم و البقاء فيها مع بنى عمومتهم، و من هم أحق بالخلافه منهم؟ أ ليس ما فعلوه بهم كان ممكناً

فعله مع سيدنا الحسين عليه السلام و آل بيته؟، أليس جرائمهم في آل البيت أكثر و أشنع؟

فعلينا أن نكون منصفين، و لا نجعل مسأله الكارثه التي حلت بسيدنا الحسين و آل بيته عليهم سلام الله و رضوانه شيئاً لا يمكن أن يفعله غير بنى أميه، بل يفعله كل من بغى و تطلع للحكم دون مراعاة لأى رابطه. ثم هذا المؤلف من آل البيت تكلم بما هو من الإنصاف، و كما قيل: صاحب الدار أدري بما فيه، و هو من ذريه الإمام الحسين عليه السلام. فما قولكم؟!!

٣. ما المقصود من قولكم شيعه آل محمد. فهذا المصطلح غير واضح عندنا في عرفكم، فأما هو عندنا فنحن نطلقه على جميع من يحبهم و ينصر قضيتهم دون أن يكون متمذهباً بمذهب آل البيت، سواء كان إمامياً، أو زيداً، أو إسماعيلياً، أو... إلخ.

و نحن أهل السنه نستمد من علومهم و تدارس سيرتهم و مناقبهم، و نربى صغارنا على و جوب حبهم جميعاً، و لكن ليس مضيقين ذلك مثلكم فى الأئمه الاثنى عشر فقط، بل مفهوم آل البيت عندنا واسع يشمل نسل سيدنا شباب أهل الجنه عليهم السلام جميعاً.

٤. لقد أكبرت غفلتكم عن مصدر ما نقله السيد الإمام البرزنجي - و نحن نعتبره من علماء آل البيت من أهل السنه - حول مسأله الإمام المهدي المشار إليها ص ٢٣٠ من كتاب الإشاعه، مع العلم بأن المؤلف رحمه الله تعالى قد ذكر ص ٢٢٩ المصدر، و ختم كلامه ص ٢٣١ بقوله: انتهى ملخصاً بمعناه».

فهلا تأنيتم فى القراءه و بعدتم عن التسرع الذى مصدره: حاجه فى نفس يعقوب. ثم ما نقلتموه عن أحد الأعلام، قد سمعنا عن عدّه أعلام أنّ صواعق

يمينه قد أحرقت؛ و سَلِمَت.

٥. قلت: إنَّ مدينة سامراء هي مدينة سنه منذ عصر العباسيين حتى يومنا هذا، وهذه المعلومه ليست ذات فائده في موضوع البحث، فلم يقل أحد بأنَّ سامراء مدينة شيعيه أو سنه حتى يكون لذلك علاقه في وجود شعائر لأى طائفه، إلا إن كان عندكم أنَّ المدينة الشيعيه تكون صبغتها الدينيه و عباداتكم بها غير ما يعرفه المسلمون.

ثمَّ قلت بعد استنكاركم أن يفعل الشيعه ما ذكر، و قلت أنَّ زياره الشيعه لمرقد الإمامين العسكريين (؟؟) في سامراء و الصحن الذى فيه السرداب، هو تعبير جبههم و وفائهم، لكن كيف حورتهم في الكلام و قلت بأنَّ الصحن يكثر وجوده في بيوت العراق القديمه، و لم تبينوا هل عند الشيعه، أم عند غيرهم قصدتم.

ثمَّ أين الإمام الغائب إن لم تقول الشيعه أو الرافضه أنه دخل السرداب، فأين غاب؟!!

٦. ما ذكرت من مجانبه المؤلف للحقيقه في ردّه على الرافضه- ما هو الفرق عندكم بين مصطلح الرافضه و الشيعه- ص ٣٩، أرى من الواجب أن تفيدوا بما هو الحق عندكم، و ما هو موقفكم مما ذكر من قول الرافضه مما لم تكملوا نقل عبارته عن المؤلف كامله؟

٧. معلومه أخيره أحب إفادتكم عنها أنَّ الكتاب قد طبع في لبنان و ليس بالسعوديه، و هو يوزع على نطاق واسع بالعالم الإسلامى، و توجد له عدّه طبعات داخل المملكه و خارجها و ليس هو محظور في المملكه العربيه السعوديه.

أرجو في ختام هذه العجاله أن لا يضيق صدركم، و أن يكون عملى هذا

ص: ١٤٧

مطابقاً لقولكم فى هذه الأعمال تنأى عن الجمود و التحجّر، أو الانصياع لبعض الرؤى و إن حفلت بالمتناقضات، و قيدت من آفاق النظر.

نصر الله الحق و أهله و وفق لما يحبه الله سبحانه و تعالى و رسوله عليه و على آله أجمعين الصلاة و السلام.

و دمتم بخير.

خادم العلم و طلابه

بمدينه المصطفى صلى الله عليه و آله و سلم

حسين محمد على شكرى

١٥/شعبان ١٤٢٦هـ

ص: ١٤٨

السلام عليكم ورحمه وبركاته

انتهاز فرصه الإجابة عن رسالتكم المؤرخه فى ١٥/شعبان ١٤٢٦هـ/ لأعبر لكم عن أطيب تحياتى، و أصدق دعواتى بقبول صيامكم و أوردكم فى هذا الشهر الفضيل شهر رمضان المكرّم، راجين المولى جلّ شأنه أن يسدّد خطاكم على طريق الخير و الفلاح.

أمّا بعد؛

فنحن نشاطركم رأيكم السديد الذى أبدىتموه فى رسالتكم بشأن ما فعله بنو العباس من جرائم مع بنى عمومتهم من أجل الوصول إلى سده الحكم و البقاء فيها.

ولا ريب فى أنّ الحكام المستبدّين منهم قد فاقوا حكام الشجره الملعونه فى القرآن فى ظلم و اضطهاد المسلمين عامه، و العلويين بشكل خاص، و منهم أنتم أهل البيت الذين عاصروا تلك الفتره (جعفر الصادق و موسى الكاظم و على الرضا و محمد الجواد و على الهادى و الحسن العسكرى عليهم السلام (١)) الذين تعتقد الشيعة

ص: ١٤٩

١ - ١). كان المتوكل العباسى قد أحضر الإمام على الهادى من المدينه و أقّره بسامراء (و تسمّى العسكر)، فعرّف (هو و ابنه الحسن) بالعسكرى، و غلبت هذه النسبه على ابنه أكثر. قال الياضى فى ترجمه (على بن محمد الهادى): كان متعبداً فقيهاً إماماً. مرآه الجنان: ١٥٩/٢ - ١٦٠ (١) [سنه ٥٢٥٤هـ].

الإماميه بإمامتهم و عصمتهم، و يجعلهم سائر المسلمين و يُشيدون بفضائلهم و مناقبهم و مكانتهم العلميه و الدينيه.

إِنَّ الْحَقَّ الْمَذَى صَدَعْتُمْ بِهِ وَ صَدَعُ بِهِ الْوَاعُونَ مِنْ أَبْنَاءِ الْأُمَّةِ سَيَعْلُو بِلَا شَكِّ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ كُلِّ الْمَسَاعِي الَّتِي بُيْذِلَتْ وَ تُبْذَلُ لِلتَّغْطِيَةِ عَلَى تِلْكَ الْجَرَائِمِ أَوْ تَبْرِيرِهَا، وَ سَتَمَلَأُ الْأَسْمَاعَ تِلْكَ الصَّرْخَةُ الَّتِي أَعْلَنَهَا مِنْذُ مِائَاتِ السَّنِينَ الشَّاعِرُ الْفَحْلُ وَ الْفَارَسُ الْمَغْوَارُ أَبُو فِرَاسِ الْحَمْدَانِي، وَ هُوَ يَتَحَدَّثُ عَنِ الْمَآسِي الَّتِي لِحَقَّتْ بِآلِ عَلِيٍّ وَ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عَلَى أَيْدِي بَنِي الْعَبَّاسِ، فَيَقُولُ مِنْ جَمَلِهِ قَصِيدَهُ فِي ذَلِكَ: مَا نَالَ مِنْهُمْ بَنُو حَرْبٍ وَ إِنْ عَظُمَتْ

أَنْتُمْ آلُهُ فِيمَا تَرُونَ، وَ فِي

كَمَا أَنَّ جَمْهُورَ النَّاسِ كَانَ يَنْشُدُ هَذَا الْبَيْتَ السَّاحِرَ الْمَذَى اشْتَهَرَ فِي عَصْرِهِمْ: يَا لَيْتَ جُورَ بَنِي مَرْوَانَ دَامَ لَنَا وَلَيْتَ عَدْلَ بَنِي الْعَبَّاسِ فِي النَّارِ

وَ إِنِّي إِذَا أُقَدِّرُ قَوْلَكُمْ (فَعَلِينَا أَنْ نَكُونَ مَنْصِفِينَ)، وَ جَسَّدْتُمُوهُ فَعَلًّا فِي مَوْقِفِكُمْ مِنْ يَزِيدٍ - قَاتَلَهُ اللَّهُ - وَ الطَّغَاةِ مِنْ بَنِي الْعَبَّاسِ، آمَلْتُ أَنْ يَكُونَ هَذَا

ص: ١٥٠

الإنصاف، هو المنطلق فى نظرتكم إلى معاوية بن أبى سفيان أيضاً.

فيزيد المتفق على فسقه و فجوره، لم يكن ليقترف ما يقترف من جرائم، لو لا-سعى أبية الجادّ و بكل الوسائل غير التزييه- كما حفلت بذكر ذلك التواريخ- إلى تنصيبه ملكاً، و تسليطه على المسلمين.

و الداهيه الكبرى، هى أنّ أباه كان يعلم علم اليقين بما تنطوى عليه شخصيه ولده من رجس و دنس، و لكنّ عدم مبالاته بالأُمّه و استهزائه بالشريعه و هواه فى ولده (كما أعرب هو بنفسه عن ذلك بقوله: لو لا هواى فى يزيد لأبصرت قصدى- أو طريقى -) (١)، كلّ ذلك و غيره، هو الذى دفعه إلى اتخاذ هذا الموقف المُشين.

ليت شعرى، هل كان خفىّ عليه ما قاله ولده يزيد فى الجيش الذى أصابه الجوع و المرض عند غزوه للقسطنطينيه، و كان يزيد قد تخلف عنه، فأنشأ يقول: ما إن أبالى بما لاقت جموعهم

فطوبى لك يا أبا يزيد، إذ مكنتَ يزيد الابنَ المدللَ المائع من العرش، ليزيد فى عدد صفحات حياتك السوداء، و ليكن موبقه من موبقاتك الكثيره، و التى لم يذكر منها الحسن البصرى سوى أربعه، و كفى بها لمن أبصر و اعتبر، قال رحمه الله: (أربع خصال كنّ فى معاويه، لو لم تكن فيه إلا واحده لكانت موبقه: انتراؤه على هذه الأُمّه بالسيف حتّى أخذ الأمر من غير شوره و فيهم بقايا

ص: ١٥١

١- (١). تاريخ مدينه دمشق: ٣٩٥/٦٥، برقم ٨٣٤٩ [١] ترجمه يزيد).

الصحابه و ذوو الفضيله، و استخلافه بعده ابنه سَكِيراً خَمِيراً يلبس الحرير و يضرب الطنابير، و ادعاؤه زياداً و قد قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: الولد للفراش و للعاهر الحجر، و قتله حُجراً و أصحابه، فيا ويلاً- له من حُجراً! و يا ويلاً له من حجر و أصحاب حجر). (١)

إن انتزاعه على هذه الأمة بالسيف، و قيادته للفئه الباغيه (٢) على الخليفه الشرعى الإمام على عليه السلام (الذى بايعه المهاجرون و الأنصار و سائر المسلمين) قد أثخن الأمة بالجراح و أوهنها و أطمع فيها المتربصين بها، و كأنّ فى أذنيه قرأ عن سماع ما هتف به النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم من فضائل أمير المؤمنين و مناقبه الجَمّه، و التى لو حظى بواحد منها (معاويه) لتبجح بها ليله و نهاره، و لذا راح المترلفون و المتعصّيون ينسجون الروايات الكاذبه فى فضائله، و لكنّ الله تعالى قىض من تصدى لدحضها و تزييفها.

و لعلّ فى قصه الحافظ أبى عبد الرحمن النسائى خير دليل على عقم تلك الجهود، إذ بان الصبح لكلّ ذى عينين لما قال (و قد سُئل فى دمشق عن فضائل معاويه): ما أعرف له فضيله إلاّ «لا أشبع الله بطنه» (٣)، و لكن كلمه الحقّ هذه جعلته يدفع الثمن باهضاً، إذ داسه الجامدون و عبّاد الرجال و أخرجوه من المسجد، فلم يزل عليلاً إلى أن توفّى رحمه الله. (٤)

ص: ١٥٢

١- ١). تاريخ الأمم و الملوك: ٣/٢٣٢ (١ [سنه ٥١هـ])، الكامل فى التاريخ: ٣/٤٨٧ (٢ [سنه ٥١هـ]).

٢- ٢). قال الذهبي: و قُتل عمّار مع علىّ، و تبيّن للناس قول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: تقتله الفئه الباغيه. سير أعلام النبلاء: ٣/١١٩، برقم ٢٥ (ترجمه معاويه).

٣- ٣). رواه الطيالسى فى مسنده: برقم ٢٦٨٨.

٤- ٤). انظر: وفيات الأعيان: ١/٧٧ برقم ٢٩، [٣] سير أعلام النبلاء: ١٤/١٢٥ برقم ٦٧.

أما الملاحظات و التساؤلات التي وردت في رسالتكم، فنمرّ عليها مروراً سريعاً، لأنّ المجال لا يتسع لأكثر من ذلك:

الفائدة من معلومه أنّ مدينة سامراء سُنِّيّه، هي أنّ تلك الشعائر المنسوبة كذباً للشيعة، لو كان لها نصيب من الواقع لتحدّث عنها أهل تلك المدينة و لشاعت بين أهل العراق، و لكننا لا نجد من يتحدّث عنها (في العصور الماضيه) سوى من نأى عن ذلك البلد و عن أهله، و تحكّم به التعصّب المقيت، ثمّ كيف يتأتّى للشيعة ممارسه شعائرههم عصر كلّ يوم في مدينة ليس لهم فيها تواجد عبر القرون، لا سيما في عصر مختلق هذه الفريه؟؟!! و هذا هو المراد من قولنا: إنّ مدينة سامراء مدينة سُنِّيّه.

و أرغب إليك-عزيزي الشيخ- أن تحسن الظنّ ياخوانك الشيعة الذين ينفون عن أنفسهم ممارسه تلك الشعائر التافهه، و ليس ثَمّه عبادات عندهم يؤدونها في مدنهم غير ما يعرفه المسلمون.

كما أنّنا لم نلجأ إلى تحوير الكلام، و إنّما كان قصدنا أنّ السرايب-لا الصحون كما فهمتم- يكثر وجودها في بيوت العراقيين، و من هنا ينتفى تساؤلكم حول وجودها في بيوت الشيعة أو في بيوت غيرهم.

و من الغريب قولكم: أين الإمام الغائب إن لم تقل الشيعة أو الرافضه أنّه دخل السرداب، فأين غاب؟!

فكأنّ الأمر منحصر في طريق واحد، و كأنّ قدره الله تعالى-إذا اقتضت حكمته جلّ شأنه حفظ إنسان لمصلحه رساليه-محدوده و ليست مطلقه، و لنا في تاريخ الأنبياء و الأولياء شواهد عديده تعلمونها.

أما الفرق بين مصطلح الرافضه و الشيعة، فنحن لا نستعمل مصطلح

الرافضة، ولا تجد شيعياً واحداً يُطلق على نفسه هذا المصطلح الذي استحدثه بعض المتعصبين و المغرضين، و ألصق بالشيعة الذين ناهضوا الطغاة و الفجار في محاوله منهم لتشويه سمعتهم، و إبعادهم عن ساحه الحياه، و تهميش أو إلغاء دورهم فيها.

و أما عن مصطلح شيعه آل محمد، فهو واضح و ضوح الشمس في رابعه النهار، و قد تولّى فريق من علماء الشيعة الإماميه- قديماً و حديثاً- عرض عقائد الشيعة و أفكارهم و شرحها و تبينها بشكل وافٍ، و بإمكانكم الرجوع إليها و الاطلاع عليها.

و لست أدري كيف ترون: أن مفهوم آل البيت واسع، يشمل نسل سيدى شباب أهل الجنه عليهم السلام!؟

و لعلكم- سماحه الشيخ- لم تلتفتوا إلى الآيه الكريمه «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (الأحزاب: ٣٣) و غيرها من الآيات و الأحاديث التي خصّصت أهل البيت بأفراد معينين، (١) و إلا فإنّ جمعاً غفيراً جداً من ذريه السبطين عليهما السلام، ستشمله- حسب المفهوم العذى ذكرتموه- هذه الآيه و غيرها، و يصبحون جميعهم مُبرّئين من الإثم مطهرين من مذامم الأخلاق، (٢) و هذا

ص: ١٥٤

١- ١). أخرج مسلم بسنده عن عائشه، قالت: خرج النبي صلى الله عليه و آله و سلم غداه، و عليه مرط مرجل من شعر أسود، فجاء الحسن بن علي فأدخله، ثمّ جاء الحسين فدخل معه، ثمّ جاءت فاطمه فأدخلها، ثمّ جاء علي فأدخله، ثمّ قال: «إِنَّمَا يُرِيدُ...» الآية. انظر: صحيح مسلم برقم (٢٤٢٤)، و حديث الكساء هذا رواه أحمد في مسنده: ٢٩٨/٦ و ٣٠٤؛ و [١] الترمذى برقم (٣٢٠٥) و (٣٧٨٧) و غيرهما.

٢- ٢). قال ابن حجر: ثمّ هذه الآيه منبع فضائل أهل البيت النبوى لاشتمالها على غرر من مآثرهم و الاعتناء بشأنهم، حيث ابتدأت ب(إنّما) المفيده لحصر إرادته تعالى في أمرهم على إذهاب الرجس العذى هو الإثم أو الشك فيما يجب الإيمان به عنهم و يطهرهم من سائر الأخلاق و الأحوال المذمومه. الصواعق المحرقة: ١٤٤، الباب الحادى عشر، الفصل الأوّل. [٢]

أمر لا يقبله المنطق، ولا يؤيده الواقع.

أما بشأن التأني في القراءة و الابتعاد عن التسرع، فهو أمر لازم لكل باحث موضوعي، و من هنا يتسع صدره لمن يُذكره به، بيد أنّ النصّ الموجود في (ص ٣٢٠) من كتاب الإشاعة قد تمّت قراءته جيّداً، و أوردناه كما هو، و لم ننسبه للمؤلف، بل صدّرناه بقولنا (و إنّي أرى المؤلف قد أحسن الظن ببعض من كتب عن الإماميه، فأورد في كتابه هذا بعض كلماتهم)، و الاشتباه فقط في المصدر الّذي نقل عنه المؤلف، و لا نرى كبير أهميه لذلك، لأنّ كليهما (ابن حجر الهيتمي و صاحب ذلك المصدر) سيّان في التعصب على الشيعة و التحامل عليهم و التحدث عنهم بغير دليل و لا برهان.

و الأمر الّذي كنّا قد رجونا، و نعتب فيه عليكم، هو مروركم على مثل هذه الخرافة دون التحقيق فيها و التعليق عليها، و العتب علامه الحبّ كما تعلم.

أحييكم مره أخرى، و لكم مني وافر التقدير و الاحترام.

و السلام عليكم و رحمه الله و بركاته

جعفر السبحاني

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

إيران-قم

٦ رمضان المبارك ١٤٢٦هـ

ص: ١٥٥

السلام عليكم ورحمه الله وبركاته

وصلنا العدد (٤٧٩) من مجلتكم القيمه التى تلمع فى سماء المطبوعات لمعان البرق فى طيات السحاب.

ولذا نقدم لكم الشكر الجزيل، و لنا مع مجلتكم وقفه قصيره.

فقد جاء فى قسم الفتاوى أسئلة مختلفه أجاب عنها الأساتذه-حفظهم الله تبارك و تعالى - .و من تلك الأسئلة تسميه الولد بعبد المسيح أو عبد الرسول أو غير ذلك و أُجيب عنه بوجه ثلاثه، نركّز على الوجه الأول منها (لأنّ الوجهين الآخرين يختصان بعبد المسيح و لا كلام لنا فيهما). و الوجه الأول هو ما قال فيه المجيب: «انّ كلّ اسم معبّد لغير الله تحرم التسميه به بإجماع المسلمين».

لكن المجيب لم يوضح معنى العبد فى قولهم: «عبد الرسول» و لو قام

يايضاحه لما ادعى الإجماع على حرمة، لأنَّ العبودية تطلق و يراد بها معانٍ مختلفه و يختلف حكمها حسب اختلاف الموارد و هذا بيانه:

١. العبودية التكوينية

، و هى بهذا المعنى ناشئه من المملوكيه التكوينية التى تعم جميع العباد، و منشأ المملوكيه كونه سبحانه خالقاً، و الإنسان مخلوقاً. فالعبودية إذا كانت رمزاً للملوكيه الناشئه من الخالقيه، فهى لا تضاف إلا إلى الله سبحانه كما يقول سبحانه: «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا». ١

و قال سبحانه حاكياً عن المسيح: «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا». ٢

٢. العبودية الوضعية

الناشئه من غلبه إنسان على إنسان فى الحروب، و قد أمضاها الشارع تحت شرائط معينه مذكوره فى الفقه.

فأمر الأسارى-الذين يقعون فى الأسر بيد المسلمين-موكول إلى الحاكم الشرعى فهو مخير بين إطلاق سراحهم بلا عوض أو بأخذ مال منهم أو استرقاقهم.

فإذا اختار الثالث فيكون الأسير عبداً للمسلم، و لذلك ترى أن الفقهاء عقدوا باباً باسم «العبيد و الإماء».

قال سبحانه: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ». ٣

ص: ١٥٧

تجد أنه سبحانه ينسب العبودية والإمامية إلى الذين يملكونهم و يقول «عِبَادِكُمْ وَ إِمَائِكُمْ» فيضيف العبد إلى غير اسمه جلّ ذكره.

٣. العبودية

بمعنى الطاعة و بها فسرها أصحاب المعاجم. (١)

و المعنى الثالث هو المقصود من تلك الأسماء فيسُمون أولادهم باسم عبد الرسول أى مطيع الرسول و عبد الحسين أى مطيعه و كلّ مسلم مطيع للرسول و الأئمّه من بعده و لا شكّ أنّه يجب إطاعه النبي صلى الله عليه و آله و سلم و أولى الأمر.

قال سبحانه: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ». ٢

فعرّف القرآن النبيّ بأنّه مطاعاً و المسلمين مطيعين، و لا عتب على الإنسان أن يظهر هذا المعنى فى تسميه أولاده و فلذات كبده.

نعم المسمّى بعبد الرسول هو عبد للرسول و فى الوقت نفسه عبد لله أيضاً، و لا منافاه بين النسبتين لما عرفت من أنّ العبودية فى الصورة الأولى هى العبودية التكوينية النابعة من الخالقيه، و لكنّها فى الصورة الثانية و الثالثة ناجمه عن تشريعه سبحانه حيث جعل الغالب مولى و الأسير عبداً، كما جعل النبي مطاعاً و غيره عبداً أى مطيعاً و شتان ما بينهما و بين المعنى الأوّل و لا أجد مسلماً على أديم الأرض يسمّى اسم ولده بعبد الرسول و يقصد به العبودية التكوينية للرسول، و أنّما يقصد المعنى الثالث و هو كونه مطيعاً للرسول. و غايه ما يمكن أن يقال يقصد العبودية التشريفيه و التنزيليه بضرب من المجاز و تشبيهاً بالعبودية الرائجه بين الموالى العرفيه و عبيدهم.

ص: ١٥٨

(١-١). لسان العرب: ماده عبد، و كذلك القاموس المحيط فى نفس ماده.

و فى الختام:ندعو لأسره التحرير و فى مقدمتهم قيس الظبيان المدير العام و لكم بالخير و العافيه.

جعفر السبحانى

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

قم المقدسه

السادس عشر من ذى الحجه ١٤٢٦هـ

و قد قامت المجله مشكوره بنشر الرساله فى العدد(٤٨٤) مرفقه بالشكر المتواصل حيث جاء فيها:

الشكر الموصول للعلامة جعفر السبحانى، و أن أسره تحرير مجله الشريعة تثنى عالياً اهتمامات سماحته فى متابعه ما يكتب فيها من مواضع دينيه و حرصه على تقديم الإيضاحات خدمه للقراء...فجزاه الله عنا و عنهم كل الخير.

و السلام عليكم و رحمه الله و بركاته

ص: ١٥٩

هل الشرائع السماويه التي يُعبّر عنها بالأديان الإلهيه تتفق على ظهور مصلح عالمي في آخر الزمان، أو لا؟ و على فرض كون الجواب إيجابياً فهل هناك فروق في صفات هذا المصلح عن المهدي الذي جاء ذكره في الدين الإسلامي؟

و قبل الخوض في الإجابة عن السؤال الثاني نقدم أمراً نراه جديراً بالذكر، و هو:

إنّ القول بظهور مصلح في آخر الزمان هو النتيجة القطعيه لقانون التكامل الذي عمّ حياه المجتمع الإنساني، و القول بهذا القانون يدلنا على وجود مجتمع إنساني مثالي في برهه من الزمان حتّى يعود التكامل في الحياه الإنسانيه تكاملاً شاملاً لا تكاملاً خاصاً و محدوداً، و إليك توضيح ذلك.

لم تزل الحياه البشريه تتقدم شيئاً فشيئاً و ها هي بلغت إلى ما نشاهد حالياً حيث إنّ الطبيعه قد سُخّرت و استثمرت كلّ منابعها و خيراتها، بل امتدت يد البشر لتسخير الفضاء و الاستفادة منه علمياً و تكنولوجياً، فهذا التطور العلمي

تبعه تطوّر في كافه مجالات الحياه الصناعيه و التجاريه و الاتصالات، حيث إنّ الإنسان يتكلّم في أقصى الغرب و يسمعه من هو في أقصى الشرق بلا أدنى تأخير.

إنّ هذا التطوّر انعكس على الحاله السياسيه و الاجتماعيه حيث ساهم في ظهور نظريات سياسيه و اجتماعيه متطوره و متنوعه ساهمت في وصول الإنسان-مادياً- إلى المستوى النموذجي تقريباً أو إلى ما كان يتمناه.

إلا أنّ هناك سؤالاً هو: هل أنّ هذا التكامل المادي في كافه المجالات يصفى السعاده التامه على حياه الإنسان؟ و هل هو تكامل يشمل الحياه الماديه و المعنويه معاً أم لا؟

إنّ الاتجاه نحو التكامل المادي في ظل التقدم الحاصل لا ينكر، و أمّا في الجانب المعنوي و الأخلاقي فبين الإنسان و التكامل فيهما بون شاسع، تشهد عليه ظواهر كثيره، نذكر منها ما يلي:

١. أنّ الحروب الداميه بين الأمم التي حدثت خلال القرن العشرين تثبت بوضوح أنّ المجتمعات الغربيه بل حتّى الشرقيه ما زالت في بدايه الحياه الإنسانيه حيث إنّ الحرب العالميه الأولى و الثانيه قضت على النفس و النفيس، فقد بلغ عدد القتلى و المفقودين و الجرحى في الحرب العالميه الأولى حوالي عشره ملايين، و في الثانيه بلغ ما يناهز المائه مليون نفر، فهل يمكن الادّعاء أنّ المجتمع الإنسانى بلغ في جانبى الماده و المعنويات درجه لا يشق شأوها و لا يتصوّر فوقها شيء؟!

٢. أثر التقدم الصناعى في بعض المجالات تأثيراً سلبياً على سلامه البيئه على وجه لو استمر هذا الخط التصاعدي لانتهى إلى انقراض النسل البشرى، و رغم إقامة العديد من المؤتمرات حول هذه الأزمه، إلا أنّ الدول المتقدّمه صناعياً لم تصل إلى حلّ ناجح لهذه المشكله، و تعاملت معها بصوره سطحيه بعيده عن

المسئولية، وهذا ما نلاحظه من مواقف الولايات المتحدة الامريكه حيث لم تشارك في بعض هذه المؤتمرات إلا بشكل ثانوى أو أنها أرسلت مراقب من جانبها فقط.

٣. التمييز العنصرى مشكله قائمه فى حياه البشر عبر قرون حيث كان الملونون أسرى بيد غيرهم، و لم يزل هذا الخطر قائماً و سائداً حتى الآن بأشكال و صور مختلفه يقف عليها كل من سبر حياه الملونين فى الغرب و أمريكا، فأصبح شائعاً فى تلك الدول أن يقسم المواطن فيها إلى درجتين أولى و ثانيه.

٤. شيوع الفقر فى قاره إفريقيا، و هذه هى الإحصاءات تخبر عن وجود مليار إنسان جائع، و ربّما ينتهى الأمر إلى هلاك الكثير منهم مع أنّ إفريقيا تشمل على موارد و خيرات طبيعيه كثيره و متنوّعه إلا أنها تنهب من جانب الغرب و أمريكا.

٥. أعلنت الإحصائيات العالميه أنّ ٨٥٪ من الثروه العالميه بيد ١٥٪ من سكان العالم، كما أنّ ١٥٪ من الثروه العالميه بيد ٨٥٪ من سكان العالم.

٦. لم تزل الدول المتقدمه و على رأسها أمريكا و الغرب يسعون لإثارة الحروب بين الشعوب و الدول، و ذلك لبيع أسلحتهم على الجانبين حتى يعم القتل و الدمار بواسطه هذا السلاح و يغتتمون هم ثروات هذه الدول، و هذا ما نشاهده فى الحروب الداميه فى آسيا و الشرق الأوسط و غيرها من الدول.

و قد أشعل الغرب فتيل الحرب العراقيه الإيرانيه التى استمرت ثمان سنوات و التى أدت إلى هلاك مئات الآلاف، و ما زالت آثارها السيئه مشاهده فى البلدين.

٧. ظاهره التجاره بالإنسان، و هى ظاهره جديده حيث توجد هناك شركات سريه لسرقه الأطفال ذكوراً و إناثاً لبيعهم لأصحاب الثروات للاستفاده

منهم فى تحقيق أهدافهم الدينئه و لإشباع غرائزهم الحيوانيه، و هذا نوع جديد من الرق فى القرن الحادى و العشرين، و مع ذلك نرى أنّ الغرب يدعى القضاء على الرقيه، و لكنه دخل من باب آخر ألا و هو سرقة الأطفال و بيعهم لغايات رذيله.

٨. شيوخ الأمراض الفتاكه و انتشارها كمرض فقد المناعه (الإيدز) و الذى ينشأ و ينتشر بسبب انغماس الإنسان فى الشهوات.

٩. قد بلغ الإنسان فى المجتمع الغربى إلى درجه من الانحطاط الأخلاقى حتّى انتشر الزواج بالجنس المماثل، و صار هذا الزواج أمراً قانونياً فى أمريكا و بعض الدول الغربيه، و لو شاع هذا العمل القبيح لربّما أدى إلى انقراض الإنسان.

١٠. الإعلام العالمى أصبح بلاءً على الشعوب حيث استخدم الرجال و النساء الأذكيا لتشويش الأذهان و سوق المجتمع بألوان من الدعايه إلى مطاعم رجال السياسه و المال فهم لا- يتبنون الواقع، بل يتبنون ما يكفل أغراض أصحاب السلطه و القوه و أهدافهم، و هذا بلاء فادح واضحه آثاره السلبيه.

هذه نماذج تدلّ بوضوح على أنّ التكامل الصناعى تكامل ناقص سلبى لا يغطى كافه جوانب الحياه، و هذا النوع من التكامل أشبه بتكامل أعضاء الجسم الإنسانى للطفل و عدم تكامل القوى العقليه له، و من المعلوم أنّ هذا النوع من التكامل الناقص يؤدى بحياه الطفل فى آخر الأمر.

و بما أنّ قانون التكامل قانون نابع عن الحياه الإنسانيه فلا بدّ من الاعتراف بضروره مجيء يوم تنقلب الحسابات إلى صالح المستضعفين و ضد المستكبرين فيصل المجتمع إلى الكمال المادى و المعنوى جنباً إلى جنب، و هذا هو الذى سيتحقق فى عصر ظهور المهدي المنتظر.

فالقول بالمهدى المصلح المنتظر ليس مسأله نقله محظه، بل أنّ العقل يساعد على القول بها و يبرهن عليها قانون التكامل.

إذا عرفت ذلك فلنعد إلى ما قالته الأديان أو الشرائع السماويه حول المصلح المنتظر.

المهدى المنتظر فى العهدين

إنّ العهد القديم و الجديد رغم تطرق التحريف عليهما، فقد ورد فيهما ذكر ظهور المصلح فى آخر الزمان فى أكثر من مكان على غرار المواصفات التى ذكرها القرآن الكريم.

قال سبحانه: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ». ١

فقد أخبر سبحانه فى هذه الآية بأنّه سبحانه كتب فى الزبور بعد التوراه أنّ الأرض يرثها الصالحون.

و من حسن الحظ أنّ نفس هذا النص موجود فى الزبور حالياً لم تتطرق له يد التحريف، فقد جاء فيه:

«و الشريـر عمّا قليل لا يكون، تبحث عن مكانه فلا يكون».

ثمّ قال: «أما الوضعاء فالأرض يرثون، و بسلام و فير ينعمون». (١)

كما أنّنا نقرأ نصوصاً مشابهه وردت فى أماكن أخرى من العهدين سنذكرها مع الإشارة إلى محلها و هى كالتالى:

ص: ١٦٤

١-٢). الكتاب المقدس، (العهد القديم)، سفر المزامير: المزمارة ٣٧، الفقرة ١٠-١١، الصفحة ١١٦٤.

١. «و يكون شعبك كله أبراراً، و للأبد يرث الأرض». (١)

٢. «الويل للحوامل و المرضعات فى تلك الأيام فستنزل الشده بهذا البلد و ينزل الغضب على هذا الشعب، فيسقطون قتلى بحدّ (بِقَم) السيف و يؤخذون أسرى إلى جميع الأمم، و تدوس أقدام الوثنيين إلى أن ينقضى عهد الوثنيين».

«و ستظهر علامات فى الشمس و القمر و النجوم، و ينال الأمم كربٌ فى الأرض و قلقٌ من عجاج البحر و جيشانه، و تزهق نفوس الناس من الخوف و من توقع ما ينزل بالعالم، لأنّ أجرام السماء تتزعزع، و حينئذٍ يرى الناس ابن الإنسان آتياً فى الغمام فى تمام العزّه و الجلال». (٢)

٣. «و سيمسح كل دمعه من عيونهم، و للموت لن يبقى وجود بعد الآن، و لا- للحزن و لا- للصراخ و لا للألم لن يبقى وجود بعد الآن، لأنّ العالم القديم قد زال. أتى سأعطى العطشان من ينبوع ماء الحياه مجاناً. إنّ الغالب سيرث ذلك النصيب». (٣)

و لنعقد الآن مقارنه بين نظرتى الإسلام و الشرائع الأخرى للاعتقاد بالمصلح المنتظر، فنقول توجد مشتركات كما توجد فوارق بينهما.

أمّا المشتركات فالشرائع السماويه جميعاً متفقّه بالأمر التالى:

١. انتشار الظلم و الجور فى العالم على نحو ينقطع الأمل و يعمّ اليأس من الخلاص.

ص: ١٦٥

١- ١). الكتاب المقدس، (العهد القديم)، سفر أشعيا: الإصحاح ١٠، الفقره ٢١ الصفحه ١٦٢٥.

٢- ٢). الكتاب المقدس (العهد الجديد) لوقا: الإصحاح ٢١، الفقره ٢٣- ٢٧ الصفحه ٢٦٦.

٣- ٣). رؤيا القديس يوحنا، الإصحاح ٢١ الفقره: ٤ و ٧.

٢. المصلح الموعود بشر و ليس بملك.

٣. أعوانه كلهم من الصلحاء يشاركونه في الهدف.

٤. يملأ الأرض بالقسط و العدل.

٥. يستلم الصالحون مقاليد الحكم في الأرض.

و هذه الأمور هي المشتركة في عامه الشرائع، و أمّا الفوارق فنشير إليها بما يلي:

١. المصلح الموعود هو من أهل بيت النبي صلى الله عليه و آله و سلم و قد ورد فيه من جانب الفريقين ٤٠٧ روايات.

٢. المصلح المنتظر من أولاد علي و فيه ٢٢٥ روايه.

٣. المهدي المنتظر من أولاد فاطمه بنت النبي و فيه ٢٠٣ روايات.

٤. المهدي الموعود هو تاسع أولاد الحسين بن علي و فيه ٢٠٨ روايه.

٥. المهدي المنتظر من أولاد الإمام زين العابدين فيه ١٩٥ روايه.

٦. المهدي المنتظر من أولاد الحسن العسكري و فيه ١٠٧ روايه.

٧. المهدي المنتظر هو الإمام الثاني عشر من أئمه أهل البيت و فيه ١٥١ روايه.

٨. المهدي الموعود قد ولد و فيه ٤٢٦ روايه.

٩. المهدي المنتظر يعمر عمراً طويلاً و فيه ٣١٨ روايه.

١٠. للمهدي المنتظر له غيبه طويله و فيه ١٠٠ روايه.

١١. المهدي المنتظر ينشر الإسلام في أرجاء المعموره و يكون الإسلام ديناً عالمياً، و فيه ٢٢ روايه.

١٢. يؤسس المهدي المنتظر حكومه عالميه واحده و هذه الميزه من أبرز خصائص العقيدة بالمهدي في الشريعة الإسلاميه، و حينذاك تنحسر كافة الحكومات الظالمه عن الوجود، و تكون الساعه خالصه للحكم الواحد و هو حكم الإسلام.

و قد جاء في الروايات التصريح بذلك، نذكر منها ما يلي:

١. إذا قائم القائم عليه السلام ذهب دوله الباطل. (١)

٢. يبلغ سلطانه المشرق و المغرب. (٢)

و قد ورد في القرآن الكريم قوله سبحانه: «الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ». ٣

و الآيه و إن كانت مطلقه لكن الحكومه التي يؤسسها المصلح المنتظر من أبرز مصاديق هذه الآيه. (٣)

علائم الظهور

قد وردت في الروايات أمور عُدَّت من علائم ظهور الإمام المهدي و من مقتضيات نهضته، و نذكر شيئاً من هذه الروايات:

١. عن قتاده قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: أنه يستخرج الكنوز، و يقسم المال، و يلقي الإسلام بجرانه. (٤)

ص: ١٦٧

١- ١. منتخب الأثر: ٤٧١. [١]

٢- ٢. نفس المصدر: ٤٧٢. [٢]

٣- ٤. نور الثقلين: ٥٠٦/٣؛ تفسير البرهان: ١٩٦/٣.

٤- ٥. منتخب الأثر: ٤٧٢. [٣]

٢. عن الإمام الباقر عليه السلام قال: إنَّ عيسى عليه السلام ينزل قبل يوم القيامة إلى الدنيا، فلا يبقى أهل مله يهودى ولا غيره إلا آمنوا به قبل موتهم، ويصلى عيسى خلف المهدي عليه السلام. (١)

٣. قال الإمام الصادق عليه السلام: «إذا قام قائمنا وضع الله يده على رءوس العباد فجمع بها عقولهم، وكرمت به أحلامهم». (٢)

٤. عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إنَّ قائمنا إذا قام مدَّ الله لشيئتنا في أسماعهم و أبصارهم حتى لا يكون بينهم وبين القائم بريد، يكلمهم فيسمعون، و ينظرون إليه و هو في مكانه».

٥. عن (٣) الإمام الحسن عن أبيه على بن أبي طالب عليه السلام قال: «يبعث الله رجلاً في آخر الزمان، و كلب من الدهر، و جهل من الناس، يؤيده الله بملائكته و يعصم أنصاره، و ينصره ب آياته، و يظهره على أهل الأرض حتى يدينوا طوعاً أو كرهاً، يملأ الأرض عدلاً و قسطاً و نوراً و برهاناً، يدين له عرض البلاد و طولها، لا يبقى كافراً إلا آمن، و لا طالح إلا صلح، و تصطليح في ملكه السباع، و تخرج الأرض نبتها، و تنزل السماء بركتها، و تظهر له الكنوز، يملك ما بين الخافقين أربعين عاماً، فطوبى لمن أدرك أيامه و سمع كلامه». (٤)

و هذا هو بعض ما ورد حول العلامات التي تسبق أو تعاصر ظهور الإمام المهدي عليه السلام.

ص: ١٦٨

١-١. منتخب الأثر: ٤٧٩. [١]

٢-٢. منتخب الأثر: ٤٨٣. [٢]

٣-٣. منتخب الأثر: ٤٨٣. [٣]

٤-٤. منتخب الأثر: ٤٨٧. [٤]

الحديث النبوى هو أحد مصادر العقيدة و الشريعة،فهو بعد الكتاب المجيد حجه ثانيه يعتمد عليها الفقهاء و المتكلمون فى كلا المجالين،و لا يعادله بعد الكتاب العزيز شىء.

و مع هذا المكانه الساميه له،فقد ابتلى بمصائب من الخارج و الداخلى حتى أصبح تمييز الصحيح عن غيره أمراً صعباً يحتاج إلى دراسه و تعمق.

و من هذه الابتلاءات:منع تدوين الحديث بعد رحيل الرسول صلى الله عليه و آله و سلم منعاً باتاً،أو منعاً نسبياً إلى أواخر القرن الأول،بل إلى أواسط القرن الثانى حيث بدأ المسلمون بكتابه الحديث فى عصر المنصور عام (١٤٣هـ). (٢)

و منها:فسح المجال للأخبار و الرهبان،فقد مُنى الإسلام من جانبهم ببدع يهوديه و خرافات مسيحيه و أساطير مجوسيه،فبثوها بين المسلمين كحقائق راهنه،و تلقاها السذج من المحدثين بالقبول.

ص:١٦٩

١-١). كتبنا هذا المقال بعد اطلاعنا على مقال نشرته إحدى المجلات يتضمن أفراد مصادر الحديث عند الشيعة باشمالها على الموضوعات.

٢-٢). تاريخ الخلفاء للسيوطى:٢٦١.

يقول الشهرستاني: زادت المشبهه في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأكثرها مقتبسه من اليهود، فإن التشبيه فيهم طباع. (١)

و منها كذلك: التجاره بالحديث من قبل سماسره الأهواء، فقد أدخلوا في السنه النبويه ما ليس منها، و ربّما ناهز عدد الوضّاعين إلى ٧٠٠ رجل. (٢)

و لأجل ذلك قام غير واحد من العلماء بتأليف كتب و موسوعات من أجل تمييز الموضوعات عن غيرها.

و من هذه الموضوعات الخبر الوارد في كتب الفريقين حول حمارٍ كَلّمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و سأله عن اسمه؟ فأجابه بأنّه قد أخرج الله من نسل جده ستين حماراً لا يركبها إلاّ نبي... إلى آخر ما سيوافيك نصه.

و هذا الحديث و إن كان أمراً ممكناً غير محال، إذ ليس الحمار بأقلّ من الهدهد الذي كَلّمه سليمان و أجاب عن أسئلته، يقول سبحانه حاكياً عن سليمان: «ما لى لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين * لأعدبته عذاباً شديداً أو لأذبحنه أو ليأتيني بسيلطان مبین» إلى آخر ما ذكره سبحانه من قصه تكلم سليمان مع الهدهد و جوابه له. (٣)

و مع ذلك كله فالأمر غريب جداً في هذا الحديث و إن أورده الكليني في «الكافي» و هو من الشيعة و لكن بسند مرسل لا مسند، و نقله عنه المجلسي في «البحار».

ص: ١٧٠

١-١. الملل و النحل: ١٠٦/١. [١]

٢-٢. الغدير: ٢٥٧/٥.

٣-٣. النمل: ٢٠-٣٥. [٢]

١. روى الحافظ أبو نعيم في «دلائل النبوه» بسند متصل إلى معاذ بن جبل قال: أتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو بخير حمارٍ أسود فوقف بين يديه، فقال: من أنت؟

قال: أنا عمرو بن فلان، كنا سبعة إخوة كلنا ركبنا الأنبياء، وأنا أصغرهم، وكنت لك فملكني رجل من اليهود، فكنت إذا ذكرتك كبوت به فيوجعني ضرباً. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: فأنت يعفور. (١)

ثم قال: هذا حديث غريب.

٢. ورواه ابن الجوزي (٥١٠-٥٩٧هـ) في «الموضوعات»، قال: «باب تكليم حمارة يعفور له» فروى بالسند المتصل إلى أبي منظور- وكانت له صحبه- قال: لما فتح الله عزّ وجلّ على نبيه خير أصابه من سهمه أربعة أزواج نعال و أربعة أزواج خفاف و عشرة أواق ذهب و فضه و حمارة أسود. قال: فكلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحمار، فقال له: ما اسمك؟ قال يزيد بن شهاب، اخرج من نسل جدى ستين حماراً كلهم لم يركبه إلا نبي، ولم يبق من نسل جدى غيرى و لا من الأنبياء غيرك... إلى آخر الروايه. (٢)

و قال ابن الجوزى فى آخره: هذا حديث موضوع، فلعن الله واضعه، فإنه لم يقصد إلا القدح فى الإسلام و الاستهزاء به.

قال أبو حاتم بن حبان: لا أصل لهذا الحديث، و إسناده ليس بشيء، و لا يجوز الاحتجاج بمحمد بن مزيد. (٣)

ص: ١٧١

(١-١). البدايه و النهايه، لابن كثير: ١١/٦. [١]

(٢-٢). الموضوعات: ٢٩٤/١.

(٣-٣). نفس المصدر.

٣. و روى كمال الدين الدميرى فى «حياه الحيوان» عن ابن عساكر فى تاريخه، بسنده إلى أبى منصور قال: لما فتح النبى صلى الله عليه وآله وسلم خيبر أصاب حماراً أسود، فكلم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الحمار، فقال له: ما اسمك؟ قال:

يزيد بن شهاب أخرج الله من نسل جدى ستين حماراً لا يركبها إلا نبى، وقد كنت أتوقعك لتركنى، ولم يبق من نسل جدى غيرى ولا من الأنبياء غيرك، وقد كنت قبلك عند رجل يهودى، و كنت أتعثر به عمدًا كان يجيع بطنى و يركب ظهرى.

فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم: فأنت يعفور، يا يعفور تشتهى الإناث؟ قال: لا.

فكان النبى صلى الله عليه وآله وسلم يركبه فى حاجته. (١)

٤. و رواه الديار بكرى أيضاً عن ابن عساكر بنفس لفظ الدميرى، و قال فى روايه: إن اسمه -أى اليهودى العذى يركبه- مرحب، و كان إذا سمع اسمك يتكلم بما لا يليق بك، و كنت أتعثر به عمدًا... إلى آخر الروايه. (٢)

٥. و رواه الحافظ ابن حجر العسقلانى (المتوفى ٨٥٢هـ) فى «لسان الميزان» عن أبى عبد الرحمن السلمى، عن أبى منظور -و كانت له صحبه- قال: لما فتح الله على نبيه... إلى آخر الحديث، بنفس الألفاظ السابقه.

ثم قال: قال ابن جبان: هذا خبر لا أصل له، و إسناده ليس بشىء. (٣)

و قد ذكره ابن حجر فى «الإصابه» (٤) و بنفس الألفاظ التى ذكرت فى «أسد الغابه» عن ابن موسى.

٦. و رواه القاضى عياض و قال: و ما روى عن إبراهيم بن حماد بسنده من

ص: ١٧٢

١- ١. حياه الحيوان: ٢٢٨/١. [١]

٢- ٢. تاريخ الخميس: ١٨٧/٢. [٢]

٣- ٣. لسان الميزان: ٣٧٤/٥.

٤- ٤. الإصابه: ٣٢١/٧. [٣]

كلام الحمار الذى أصابه بخير و قال له: ما اسمك. قال: اسمى يزيد بن شهاب، فسماه النبي صلى الله عليه وآله وسلم يعفوراً. (١)

٧. و رواه الحلبي (المتوفى ١٠٤٤هـ) فى السيره قال: و روى أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما فتح خير أصاب حماراً أسود، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ما اسمك... الخ... ثم قال: قال ابن حبان: هذا خبر لا أصل له و إسناده ليس بشىء. (٢)

٨. و ذكره ابن حبان فى كتاب «المجروحين» و قال فى آخره: و هذا حديث لا أصل له، و إسناده ليس بشىء، و لا يجوز الاحتجاج بهذا الشيخ (يعنى محمد بن يزيد). (٣)

٩. و قد ذكره أيضاً ابن عساكر فى تاريخ مدينه دمشق. (٤)

١٠. و قال ابن الأثير فى «أسد الغابه»: و روى باسناد له عن أبى منظور أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما فتح خير... و ذكر الحديث، ثم أعقبه بقوله: و أطال فيه أبو موسى و قال: هذا حديث منكر جداً اسناداً و متنأً، لا أحل لأحد أن يرويه عنى إلا مع كلامى عليه. (٥)

١١. رواه المقرئ عن أبى نعيم. (٦)

الحديث فى كتب الشيعة

١. روى الكلينى فى «الكافى» قال: و روى أن أمير المؤمنين عليه السلام قال: إن

ص: ١٧٣

١- (١). الشفا بتعريف حقوق المصطفى: ١/٦٠٤، [١] ط. عمان: دار الفيحاء، ١٤٠٧هـ.

٢- (٢). السيره الحلبيه: ٢/٧٧٤. [٢]

٣- (٣). المجروحين: ٢/٣٠٩.

٤- (٤). تاريخ مدينه دمشق: ٤/٢٣٢. [٣]

٥- (٥). أسد الغابه: ٥/٣٠٧. [٤]

٦- (٦). إمتاع الأسماع: ٥/٢٦٨ و ج ٧/٢٢٦. [٥]

ذلك الحمار كَلَّمَ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: بأبي أنت و أمي إنَّ أباي حدَّثني، عن أبيه، عن جدِّه، عن أبيه أنه كان مع نوح في السفينه فقام إليه نوح فمسح على كفله، ثمَّ قال: يخرج من صلب هذا الحمار حمار يركبه سيّد النبيين و خاتمهم، فالحمد لله الذي جعلني ذلك الحمار. (١)

٢. و رواه القطب الراوندى في «الخرائج و الجرائح» و في الباب الأوّل في معجزات نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم في الفصل الثاني الذي سمّاه باسم «فصل من روايات العامه في معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم». عن الصدوق بسند أكثر رواته من السنه. (٢) و نقله المجلسي في «بحار الأنوار» عن «قصص الأنبياء» للراوندى أيضاً. (٣)

٣. يقول الشيخ الأميني: و للقوم (قصه حمار) عدّوها من دلائل النبوه ذكرها ابن كثير بالإسناد المتصل في تاريخه، و نحن نذكرها محذوفه السند و نحيل البحث عنها إلى أولى الألباب من الأئمه المسلمه. (٤)

و في الختام: يجب التنبيه على أمر، و هو أنّ الكتب الروائيه بحاجه ماسه إلى التنقيح و التنقيب، و مع أنّ هذه الكتب مصدر ثان للعقيده و الشريعه بعد الكتاب العزيز، و مع ذلك فالسنّه تحتاج إلى تهذيب و دراسه، فليس لأحد أن يعترض على فئه باشمال كتاب من كتبهم على قصه خرافيه بعد ما نرى نقل الفريقين لها.

و مع ذلك فننّبه على أمرين هامّين هما:

أولاً: أنّ الكليني نقله مرسلًا دون أن يذكر له سنداً حيث قال: و روى أنّ

ص: ١٧٤

١- (١). أصول الكافي: ٢٣٧/١؛ [١] عنه البحار: ٤٠٥/١٧ ح ٢٣. [٢]

٢- (٢). الخرائج و الجرائح: ٤٢/١ ح ٤٩.

٣- (٣). بحار الأنوار: ٤٠٤/١٧ ح ٢١ [٣] عن قصص الأنبياء: ٣٠٧. [٤]

٤- (٤). الغدير: ١٠٦/١١. [٥]

أمير المؤمنين قال: إنَّ ذلك الحمار....

و الخبر المرسل في غير الغرائب ليس بحجّه، فكيف في هذا الأمر الغريب؟!

و ثانياً: أنَّ شرّاح الحديث قالوا: لا يتعقل معنى صحيح لهذه المرسله تحمل عليه، و لعلّها ممّا وضعه الزنادقه استهزاءً بالمحدّثين السُّدّج، كما أنّهم وضعوا كثيراً من الأحاديث لتشويه صورته الدين.

و بهذا نستنتج أنّ رواه هذا الحديث من أهل السنّه هم أكثر من رواته من الشيعة، و هو في كتب السنّه أكثر ممّا في كتب الشيعة، و قد اتّفق الفريقان على أنّ هذا الخبر من الأحاديث الموضوعه....

ص: ١٧٥

الفصل الثاني: في المسائل الفقيهيه و الأصوليه

أشاره

١. بيعتان في بيعه
٢. تعليق على فتوى الشيخ القرضاوى فى تزويج البكر
٣. مع كتاب فقه المعاملات الحديثه
٤. اتجاهان فى تدوين أصول الفقه و اقتراحات لتطويره
٥. إجماع العتره الطاهره
٦. صلاه الطواف و حكمها عند الزحام
٧. لو باع بثمن معين و تبين عدمه
٨. دور التاريخ فى استنباط الأحكام الشرعيه
٩. طلاق المرأه و هى حائض و تزويجها-بعد العده-برجل آخر

صاحب الفضيله حجه الإسلام السيد عبد الفتاح نواب-دامت معاليه -

السلام عليكم ورحمه الله و بركاته

أرجو من الله سبحانه أن تكونوا في صلاح و فلاح، كما أرجو أن يكون أخونا الكريم الأستاذ الفذ الدكتور عبد الوهاب إبراهيم في صحه و عافيه.

ذكرتم أنّ الأستاذ-حفظه الله-قد طلب منكم رأى فقهاء الشيعة الإماميه في مسأله «البيعتين في بيعه واحده»، واقترحتم على أن أحررها، فقامت تلييه لاقتراحاتكم بتحرير المسأله بوجه موجز، و لا نقول: إنه رأى عامه فقهاءهم، إذ ليس لهم فى المسأله رأى موحد و التفصيل يطلب من مظانه.

اختلفت كلمه الفقهاء فى تفسير هذا العنوان (البيعتان فى بيعه واحده) الذى ورد فى روايات السنّه و الشيعة. و لنذكر ما رواه الفريقان أولاً، ثم ندخل فى صلب الموضوع:

١. ما رواه الفريقان فى المقام:

١. روى الترمذى فى سننه فى باب ما جاء فى النهى عن بيعتين فى بيعه، عن

أبي هريره قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن بيعتين في بيعه.

وقال في شرح الحديث: وقد فسّره بعض أهل العلم قالوا: بيعتين في بيعه، أن يقول: أبيعك هذا الثوب بنقد بعشره و بنسيئه بعشرين.... (١)

٢. روي أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيع و شرط. (٢)

و أما الشيعة الإمامية فقد أخرج الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (المتوفى ٤٦٠هـ) في كتاب «التهذيب» عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

٣. نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن سلف و بيع، و عن بيعين في بيع، و عن بيع ما ليس عندك. (٣)

و روى محمد بن بابويه الصدوق (المتوفى ٣٨١هـ) عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في مناهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال عليه السلام: نهى عن بيعين في بيع. (٤)

٤. روى الشيخ الطوسي بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام قال بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رجلاً من أصحابه والياً فقال: إني بعثتك إلى أهل الله يعني أهل مكة فانهم عن بيع ما لم يقبض، و عن شرطين في بيع، و عن ربح ما لم يضمن.

٢. ما هو المقصود من الحديث؟

إشارة

قد فسّر الحديث بوجوه وإليك سردها إجمالاً:

الأول: أن يبيع الرجل السلعة فيقول: هي نقداً بكذا و نسيئته بكذا، و بطبيعته الحال يكون الثمن الثاني أكثر من الأول.

ص: ١٨٠

١- ١). سنن الترمذى: ج ٣، كتاب البيوع، الباب ١٨، [١] رقم الحديث ١٢٣٢.

٢- ٢). المهذب للشيرازى: ١/٢٧٥؛ العزيز فى شرح الوجيز: ٤/١٠٥؛ المغنى: ٤/٣٠٨، الشرح الكبير: ٤/٥٦ و [٢] لم أقف على نص الحديث فى الصحاح و السنن لقله التتبع.

٣- ٣). التهذيب: ٧/٢٣٠، حديث رقم ١٠٠٥.

٤- ٤). من لا يحضره الفقيه: ٤/٤ رقم ١.

و هذا على قسمين: فتارة يفترق المتبايعان مع الالتزام فى النهايه بأحد الثمنين، و أخرى يفترقان على الإبهام من دون أن يلتزما بأحد الثمنين.

الثانى: أن يتبايعا مع تردد المبيع أو الثمن بين شيئين، كأن يقول: اشترت بالدينار شاه أو ثوباً، أو يقول:

بعت السلعه بدينار أو بشاه.

الثالث: أن يبيع السلعه بمائه إلى سنه على أن يشتريها بعد البيع حالاً بثمانين.

الرابع: أن يشترط بيعاً أو شرطاً فى بيع كأن يقول: بعتك هذه الدار بألف على أن تبع دارك منى بكذا، أو يبيع الدار و يشترط عليه أن يسكنه إلى شهر....

الخامس: أن يشتري حنطه بدينار نقداً سلماً إلى شهر، فلما حلّ الأجل، قال البائع: اشترى منك الصاع الذى بذمتى بصاعين إلى شهرين.

السادس: أن يجمع بين شيئين مختلفين فى عقد واحد بثمان واحد، كبيع و سلف، أو إجاره و بيع، أو نكاح و إجاره.

هذه هى الوجوه التى فُسر بها الحديث النبوى، و بذلك ربّما عاد الحديث مجملاً فى مفهومه، لا يصح الاستدلال به على واحد من هذه الاحتمالات، إلا إذا عاضدته قرينه معينه، إذ من البعيد أن يكون الجميع مقصوداً للرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم. و سيوافيك ما هو الأقرب منها إلى مضمون الحديث فى آخر المقال.

إذا تبين ذلك، فنحن ندرس عامه الاحتمالات على ضوء القواعد العامه المستفاده من الكتاب و السنّه، ثم نعود إلى تفسير ما روى فى المقام، فنقول: إن القضاء الحاسم فى هذه الصور رهن بيان أمرين تالين:

١.الأصل صحه كل عقد و بيع عقلائي

دلّت الآيات و الروايات على صحه كل عقد و بيع عقلائي، يتعلّق به الغرض و لا يعدّ لغواً، إلاّ ما دلّ الدليل الشرعي على عدم صحته. فلو شكّ في صحه عقد، أو بيع في مورد، فيحكم بصحته أخذاً بإطلاق الآيات التاليه:

١. «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ». ١

٢. «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا». ٢

٣. «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ». ٣

فإنّ مفاد الآيات: أنّ كلّ ما صدق عليه العقد أو البيع، أو التجاره عن تراض و جب الوفاء به، و هو ممّا أحله الله، و لا يعدّ أكلاً بالباطل.

فكلّ مورد شكّ في صحه عقد أو بيع، و جواز أكل شىء، فالصحه محكمه إلاّ- إذا دلّ الدليل على بطلانه، فما لم يرد في الشريعة، نهى عن عقد أو بيع، أو لم ينطبق عليه أحد العناوين المحرّمه في الشرع فالعقد نافذ و البيع ماض، و الأكل به حلال إلاّ إذا دلّ الدليل على خروجه عن الإطلاقات كالعقد الربوى، و بيع الخمر، و ثمن الفحشاء و إن رضى الطرفان، فعندئذٍ يُحكم عليه بالحرمة، و أحياناً بالفساد.

فكما أنّ مقتضى الآيات هو صحه كلّ عقد أو بيع شكّ في صحته، فهكذا مقتضى إطلاق السنه، في مورد شكّ في صحته، نظير:

١. الناس مسلّطون على أموالهم.

٢. لا يحلّ مال امرئ إلاّ بطيب نفسه.

فالإنسان مسلط على أمواله، فله أن يبيع ماله و يهبه بأى نحو شاء، و ليس لأحد منعه عن التقلب فى أمواله. إلا إذا ورد النهى عنه فى الشريعة المقدسه.

و به تظهر كيفيه الاستدلال بالحديث الثانى، فالملاك فى الحليه، هو طيب النفس فى أى مورد، فإذا كان المالك راضياً و طابت نفسه لتصرف الآخر، يكون نافذاً و صحيحاً و ممضى عند الشرع إلا إذا دلّ الدليل على بطلانه.

هذا حال العقود و البيوع و إليك الكلام فى الشروط.

٢. الأصل صحه كل شرط عقلاى

الأصل فى الشروط أيضاً الصحه و النفوذ إلا- إذا قام الدليل على عدم صحته، و المراد من الشرط هو طلب فعل من البائع أو المشتري على غرار قوله: «على أن تأجرني ثمانى حجج» ١. حيث شرط فى نكاح بنته من موسى، خدمه ثمانى حجج.

نعم لا يكون الشرط نافذاً و صحيحاً و واجب الوفاء، إلا إذا كان جامعاً للأمر التالى:

١. أن يكون داخلاً تحت القدره.

٢. أن يكون سائغاً و جائزاً لقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «إنّ المسلمين عند شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحلّ حراماً». (١) فلو باعه شيئاً و اشترط فى ثمن العقد أن يشتري منه شيئاً معيناً، أو يبيعه شيئاً آخر، أو يُقرضه، شيئاً معيناً، أو يستقرضه صحّ، لإطلاق قوله: «المسلمون عند شروطهم» إلا ما خرج بالدليل.

ص: ١٨٣

١- ٢). الوسائل: ١٢، الباب ٦ من أبواب الخيارات، الحديث ٥. [١]

٣. أن يكون عقلاً، لا سفهياً، كما إذا شرط الكيل بميزان معين، مع مساواته بسائر الموازين الصناعيه الدقيقه.

٤. أن يكون داخلاً تحت القدره، فخرج ما ليس في قدره المشترط عليه.

٥. أن لا يكون مخالفاً للكتاب و السنه، ككون الطلاق بيد الزوجه أو اشتراط إرث أجنبي.

٦. أن لا يكون مخالفاً لمقتضى العقد، كما لو باع بلا ثمن أو أجر بلا أجره، فإن ماهيه الشرط مخالفه لماهيه البيع، فالبيع ربط بين المالين و تبادل بينهما، و الإجاره ربط بين العين و الأجره أو بين العمل و الأجره.

و على كل تقدير يتقومان بمالين أو بعمل و مال، فالبيع بلا ثمن أو بلا أجره أشبه بأسد بلا رأس و لا ذنب.

٧. أن لا يكون مجهولاً جهاله توجب الغرر، لاستلزامه جهاله العوضين، كما إذا باع شيئاً و شرط على المشتري أن يبنى له جداراً مبهماً من حيث الطول و العرض، فإن الشرط كالجاء من العوضين فيكون محكوماً بالبطلان.

هذا بعض ما يعتبر في صحه الشروط و نفوذها في البيع و سائر العقود، و ربما ذكرت هناك شروط أخرى لنفوذها لا حاجه لذكرها في المقام، و قد بسطنا الكلام فيها في كتابنا «المختار في أحكام الخيار». (١)

فظهر ممّا ذكرنا أمران:

أ. الأصل في العقود و البيوع هو الصحه و المضى، إلا إذا قام دليل شرعى على عدم اعتباره في الشريعه المقدسه، كالبيع الربوى، و غيره.

ب. الأصل في الشروط هو الصحه إذا كان واجداً للشروط المعتره فيها. و أنه يجب الالتزام بها، ما لم يكن مؤدياً إلى جهاله المبيع أو الثمن أو مخالفاً للكتاب

ص: ١٨٤

و السنه، إلى غير ذلك من الشروط التي مضت أكثرها.

فعلى هذا فالضابطه فى صحه الشرط هو أنه إذا لم يكن مؤدياً إلى جهاله المبيع أو الثمن أو مخالفاً للكتاب و السنه إلى غير ذلك من الشروط، صح كل شرط فى العقود.

و على ذلك فاللازم أولاً:

عرض هذه الوجوه المحتملہ السنه على هذه القواعد العامه و استخراج حكمها على ضوءها.

و ثانياً:

العود إلى دراسه ما روى فى المقام الذى أوعزنا إليه فى صدر البحث و التأمل فيه، كى يظهر مدى انسجامه مع القواعد العامه. و إليك البيان.

أمّا الوجه الأول: و هو أن يبيع الرجل السلعه نقداً بكذا و نسيئه بكذا، فقد مرّ أنّ طبيعه الحال تقتضى أن يكون الثمن الثانى أكثر من الأول.

و قد مرّ أنّ لهذا المحتمل صورتين: تاره يفترق المتبايعان بعد الإيجاب و القبول من دون أن يلتزما بأحد الثمنين. و أخرى يفترقان مع تعيين أحد الثمنين فى قبول المشتري.

أمّا الأول:

فقد ذهب جماعه كالشيخ الطوسى فى «المبسوط» و ابن إدريس الحلّى فى «السرائر» إلى بطلان العقد و البيع لجهاله الثمن، لتردده بين درهم و درهمين، و قد مرّ أنّ الجهاله من أسباب بطلان الشرط.

و إن شئت قلت: يبطل للغر، و للإبهام الناشئ من التريده، القاضى بعدم تملك البائع حال العقد أحد الثمنين بالخصوص، و هو مناف لمقتضى سببيه العقد

ص: ١٨٥

تملك البائع الثمن مقابل تملك المشتري الثمن.

هذا مقتضى القاعده و لكن روى عن على عليه السلام أنه يكون للبائع أقل الثمنين في أبعد الأجلين (١). و قد عمل بالحديث جماعه من فقهاء الإماميه. (٢)

و كان وجهه: أنه إن رضى بالأقل فليس له الأكثر في البعيد، وإلا لزم الربا، لأنه قبض الزيادة في مقابل تأخير الثمن لا غير.

و مع ذلك فإن مضمون الحديث ينافى الضوابط العامه، لأن الإلزام بالأقل إلى الأجل الأبعد ليس تجاره عن تراض و العمل به أمر مشكل و القول بالبطلان أقوى، و في الوقت نفسه أحوط. و الروايه حسنه و ليست بصحيحه، و يمثلها لا يصح الخروج عن الضوابط العامه.

و يؤيد البطلان ما روى عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم أنه قال: «لا يحل صفقتان في واحد». (٣)

هذا كله إذا أمضى البائع البيع، دون أن يختار المشتري أحد الفرضين.

و أمّا الثانى أى ما إذا اختار المشتري أحدهما فى قبوله فالظاهر صحه البيع و العقد، لأن الجهاله ترتفع بقبول المشتري أحد الفرضين، فإمّا أن يقول قبلت البيع بدرهم نقداً أو بدرهمين إلى أجل، و لا دليل على أنّ الجهاله حال الإيجاب و ارتفاعها عند القبول مورث للبطلان، فمقتضى القاعده صحه البيع و العقد حسب ما يلتزم به المشتري.

ص: ١٨٦

١ - ١). الوسائل: ١٢، الباب ٢ من أبواب أحكام العقود، الحديث ١، ٢. و [١] تسميه الحال أجلاً باعتبار ضمّه إلى الأجل فى التثنيه و هو قاعده مطرده و منه الابوان و القمران.

٢ - ٢). الجواهر: ١٠٣/٢ - ١٠٤.

٣ - ٣). الوسائل: ١٢، الباب ٢ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٤.

و أما الوجه الثاني: هو أن تبايعا مع تردد المبيع أو الثمن بين شيئين كأن يقول: اشترت بالدينار شاهاً أو ثوباً، أو يقول: بعت السلعة بدينار أو شاه، و يأتي في هذه الصورة ما ذكرناه في الصورة المتقدمه، فإن تم الإيجاب و القبول بلا التزام بأحد الفرضين فالبيع باطل لجهاله أحد العوضين، و إلاّ - فالظاهر الصحه لارتفاعها بقبول المشتري أو إيجاب البائع متأخراً و لا دليل على اشتراط المعلومه أزيد من ذلك.

و أما الوجه الثالث: أعنى أن يبيع السلعه بمائه إلى شهر على أن يشتريها بعد البيع حالاً بثمانين. و بعباره أخرى: أن يبيع الشيء بثمن مؤجل بمائه بشرط أن يشتريه البائع من المشتري ثانياً بثمن حال أقل من ثمنه، فهذا هو بيع العينه، فكل من قال بفساد بيع العينه يقول بفساده. و هو يعد من حيل الربا فإن السلعه رجعت إلى صاحبها.. و ثبت له في ذمه المشتري مائه مع أنه دفع إليه ثمانين.

و الذى عليه أكثر فقهاء الإماميه:

إنه إذا اشترط تأخير الثمن إلى أجل، ثم ابتاعه البائع قبل حلول الأجل دون أن يشترط فى البيع الأول جاز مطلقاً، بزياده كان أو بنقصان، حالاً أو مؤجلاً - بخلاف ما إذا اشترط فى ضمن العقد، فقد اختارت جماعه البطلان فى هذه الصورة (صوره الاشتراط).

و قد ذكروا فى وجه البطلان عندئذ أمرين:

١. استنزاهه الدور، لأن يبيع المشتري للبائع، يتوقف على ملكه له، المتوقف على بيعه للبائع.

يلاحظ عليه (١): بأن المشتري يملك بمجرد العقد، و لا يتوقف ملكه على

ص: ١٨٧

العمل بالشرط، أى بيعه للبائع و الذى يتوقف عليه، هو لزوم البيع الأوّل لا تملكه.

٢. عدم قصد الخروج عن ملكه، بشهاده أنّه يشترط شراءه من المشتري ثانياً، و ليس الغرض إلاّ تملك الفائض.

يلاحظ عليه: بأنّه ربما يتحقّق القصد لغرض تملك الفائض، حيث يبيع بمائه و يشتري بثمانين.

و المهم أنّه ذريعه محلّله للربا، و للبحث صله تطلب فى محلّه.

و أمّا الوجه الرابع: أعنى: أن يشترط بيعاً فى بيع كأن يقول: بعتهك هذه الدار بألف على أن تبيع دارك بكذا. فهذا على قسمين: فتاره يشترط البيع الآخر و لا يحدد ثمن المبيع الثانى و هذا باطل لأجل الجهالة، و أخرى يشترط فى البيع بيعاً آخر و يحدد المبيع و الثمن كأن يقول بعتهك دارى هذه بألف على أن تبيعنى دارك بألف و خمسين، و هذا صحيح لعدم الجهالة.

و الحاصل: أنّ المدار فى الصحة و البطلان هو وجود الجهالة فى أحد العوضين و عدمها و المفروض عدمها.

و أمّا الوجه الخامس: أعنى: أن يشتري حنطه بدينار نقداً سلماً إلى شهر: فلما حلّ الأجل قال البائع:

أشترى منك الصاع الذى بدمتى بصاعين إلى شهرين.

و الظاهر بطلان البيع، لأنّه بيع كال بكال أولاً و بيع ربوى بجنسه متفاضلاً.

و أمّا الوجه السادس: أعنى: أن يجمع بين شيئين مختلفين فى عقد واحد بثمان واحد (كبيع و سلف)، كما إذا قال: بعتهك هذا العبد و عشره أفضره حنطه موصوفه بكذا، مؤجلاً إلى كذا بمائه درهم، أو «إجاره و بيع» كما إذا قال: آجرتك الدار و بعتهك العبد بكذا، أو «نكاح و إجاره» كما إذا قال: أنكحتك نفسى

و آجرتك الدار بكذا، فالظاهر الصحة لصدق العقد عليه و لم يدل دليل على خروجه عن إطار الآيات و الروايات.

و هذا العقد فى الظاهر عقد واحد و فى المعنى عقدان أو عقود، و لذا يجرى عليه حكم كل منهما لنفسه من غير مدخله للآخر، فلو جمع بين البيع و الإجاره فخير المجلس للأول دون الثانى.

و لو احتيج إلى أن يقسط العوض لتعدّد المالك قسّط على النحو المقرّر فى باب الاروش.

نعم تأمل المحقّق الأردبيلى فى صحّه هذا النوع من العقد، من جهتين:

١. الشكّ فى صحّه مثل هذا العقد (بيع و إجاره)، حيث لا يدخل فى اسم كل منهما، فهو لا بيع، و لا إجاره.

٢. أنّ الجهاله و الغرر و إن ارتفعا بالنسبه إلى هذا العقد، إلا أنّهما متحقّقان بالنسبه إلى البيع و الإجاره، و قد نهى الشارع عنهما فى كل منهما.

و ارتفاع الجهاله بالنسبه إلى المجموع غير مجد.

يلاحظ على الأول: بما عرفت فى صدر البحث، أنّ الموضوع للصحة هو العقد، و قوله: آجرتك تلك الدار و بعتك العبد بمائه دينار، عقد عقلاى كفى فى دخوله تحت قوله سبحانه: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ». ١

و يلاحظ على الثانى: أنّ الجهاله بالنسبه إلى كل من ثمن البيع و أجره الإجاره و إن كانت متحقّقه لكنّها إنّما تضرّ إذا كان البيع أو الإجاره عقداً مستقلاً لا جزء عقد، فعموم قوله سبحانه: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» كافٍ فى ثبوت مشروعيته.

و ليست اللام في «العقود» إشاره إلى العقود المتعارفه في عصر نزول الآيه، بل هي ضابطه كليه، في عالم التشريع تأمر المكلفين بالوفاء بكل ما يصدق عليه عقد عرفي عقلاني إلا ما خرج من الدليل. (١)

هذا كله حول الأمر الأول، أي عرض الاحتمالات على الضوابط العامه المستفاده من الكتاب و السنه.

دراسه الحديث

بقي الكلام في الأمر الثاني و هو دراسه الحديث و مدى موافقته للقواعد.

و إجمال الكلام فيه: إن الحديث بعد سريان الاحتمالات إليه، صار مجملاً من حيث الدلاله، مبهماً من حيث المقصود، فلا يمكن الاحتجاج به على واحد من هذه الصور المختلفه، و من البعيد أن يكون الجميع مقصوداً للنبي الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم، فلأجل إجمال الحديث و تطرق الاحتمالات المتنوعه إليه، يسقط عن الاحتجاج به، و يرجع في كل مورد إلى القواعد و الضوابط العامه.

و مع ذلك كله يمكن أن يقال: إن أقرب الاحتمالات إلى مفهوم الحديث النبوي هو الوجه الأول، أي البيع نقداً بكذا و نسيئه بكذا، على وجه أصفق عليه البائع، من دون أن يلتزم المشتري بأحد الثمنين، و قد عرفت وجه البطلان لوجود الجهاله و الغرر.

و أبعد الاحتمالات هو الوجه الرابع و هو أن يبيع شيئاً أو يشتريه و يشترط أحد المتبايعين شرطاً، فإن جواز مثل هذا النوع من البيع أظهر من الشمس و آيين

ص: ١٩٠

من الأمس لجريان السيره على الاشتراط من الجانبين.

و ممّا يقضى منه العجب، أن تقع مثل هذه المسأله: باع شيئاً مع الشرط، مثاراً للخلاف بين الفقهاء، على وجه حتّى روى عن أبى حنيفه و الشافعى بطلان البيع و الشرط. و دونك ما نقله الشيخ الطوسى و غيره فى المقام. قال قدس سره: (١)

المسأله ٤٠: من باع بشرط شىء، صحّ البيع و الشرط معاً إذا لم يناف الكتاب و السنه. و به قال ابن شبرمه.

و قال ابن أبى ليلى: يصحّ البيع، و يبطل الشرط.

و قال أبو حنيفه و الشافعى: يبطلان معاً.

و فى هذا حكايه رواها محمّد بن سليمان الذهلى، قال: حدثنا عبد الوارث ابن سعيد، قال: دخلت مكه فوجدت بها ثلاثه فقهاء كوفيين، أحدهم أبو حنيفه، و ابن أبى ليلى، و ابن شبرمه.

فصرت إلى أبى حنيفه فقلت: ما تقول فى من باع بيعاً و شرط شرطاً؟ فقال: البيع فاسد، و الشرط فاسد.

فأتيت ابن أبى ليلى، فقلت ما تقول فى رجل باع بيعاً و شرط شرطاً؟ فقال: البيع جائز، و الشرط باطل. فأتيت ابن شبرمه، فقلت: ما تقول فى من باع بيعاً و شرط شرطاً؟ فقال: البيع جائز، و الشرط جائز.

قال: فرجعت إلى أبى حنيفه فقلت: إن صاحبك خالفاك فى البيع.

فقال: لست أدرى ما قالوا؟ حدثنى عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه أنّ النبى صلى الله عليه و آله و سلم نهى عن بيع و شرط.

ثمّ أتيت ابن أبى ليلى فقلت: إن صاحبك خالفاك فى البيع، فقال: ما أدرى ما قالوا؟ حدّثنى هشام بن عروه، عن أبيه، عن عائشه أنّها قالت: لما

ص: ١٩١

(١-١). الخلاف: ٢٩/٣ - ٣٠، لاحظ المحلى لابن حزم: ٤١٥/٨؛ و بدايه المجتهد: ١٥٨/٢ - ١٥٩.

اشترت بريره جاريتى شرط على مواليتها أن أجعل ولاءها لهم إذا أعتقتها، ف جاء النبي فقال صلى الله عليه وآله وسلم:

«الولاء لمن أعتق» فأجاز البيع، و أفسد الشرط.

فأتيت ابن شبرمه فقلت: إن صاحبك قد خالفك في البيع فقال: لا أدري ما قال؟ حدثني مسعر، عن محارب بن دثار، عن جابر بن عبد الله قال: ابتاع النبي صلى الله عليه وآله وسلم مني بغيراً بمكة، فلما نقدني الثمن شرطت عليه أن يحملني على ظهره إلى المدينة، فأجاز النبي صلى الله عليه وآله وسلم البيع و الشرط.

و الظاهر أن مرادهم من الشرط، هو القسم الفاسد، كما يظهر من روايه «عائشه»، و إلا فاشترط الصحيح منه في العقود، أمر رائج بين العقلاء و عليه جرت سيره المسلمين.

هذا ما أسعف به الوقت في تحرير هذه الرسالة

و تمت يوم السابع و العشرين من شهر رجب المرجب من شهر عام ١٤٢٥هـ

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

جعفر السبحاني

قم - مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

ص: ١٩٢

الأستاذ قيس ظبيان المدير العام لمجله الشريعه المحترم

السلام عليكم ورحمه الله و بركاته

أرجو من الله أن تكونوا بخير و عافيه،و تكون مجلتكم الغراء مشعه مضيئه،و هاديه إلى السبيل الأقوم.

كما ندعو الله تعالى أن يوصل ثواب هذه المجله الدينيه إلى مؤسسها المغفور له تيسير ظبيان رحمه الله، الذى سن هذه السنه الحسنه التى تجرى كجرى الشمس و القمر.

و قد قرأنا فى مجلتكم الغراء (العدد ٤٧٤،ربيع الثانى ١٤٢٦هـ) جواباً للفقيه المعاصر الشيخ يوسف القرضاوى عن سؤال هو:

هل صحيح أن الإمام الشافعى جعل من حق الأب أن يزوّج ابنته البالغه بغير رضاها؟ و إذا كان هذا صحيحاً فهل يتفق هذا مع المنهج الإسلامى العام فى اشتراط موافقه الفتاه المسبقه؟

و حاصل ما أجاب به سماحته هو:

أولاً: إنَّ هنا قاعده أساسيه لا يختلف فيها اثنان و هي انَّ كلَّ مجتهد يُصيب و يُخطئ، و انَّ كلَّ واحد يؤخذ من كلامه و يترك إلاَّ المعصوم. و الإمام الشافعي بشر غير معصوم.

ثانياً: من الانصاف للمجتهدين أن نضع آراءهم في إطارها التاريخي فإنَّ المجتهد أعرف ببيئته و زمنه، و لا يمكن إغفال العنصر الذاتي للمجتهد.

و قد عاش الشافعي في عصر قلّمَا كانت تعرف فيه الفتاه عمّن يتقدّم لخطبتها شيئاً إلاَّ ما يعرفه أهلها عنه، لهذا أُعطي والدّها خاصه حق تزويجها و لو بغير استئذانها.

ثمّ قال: و من يدري لعل الشافعي لو عاش إلى زماننا و رأى ما وصلت إليه الفتاه من ثقافه و علم و أنّها أصبحت قادره على التمييز بين الرجال الذين يتقدمون إليها ربّما غير رأيه.

على هامش جواب الشيخ القرضاوى

اشاره

انطلاقاً من القول المشهور: «الحقيقه بنت البحث» لنا حول هذا الجواب مناقشات نظرهما على طاوله البحث، و ربّما يكون لدى الأستاذ جواب عنها.

المناقشه الأولى

إنّ رساله الإسلام رساله أبعديه و كتابها القرآن الكريم خاتم الكتب، فلا بدّ أن تكون هذه الشريعه بشكل يوافق فطره الإنسان و يواكب عامه الحضارات في مختلف العصور.

و قد اختلفت كلمات الفقهاء في لزوم الاستئذان و عدمه، فقال مالك

و الشافعى و ابن أبى لىلى: للأب فقط أن يجبرها على النكاح.

و قال أبو حنيفه و الثورى و الأوزاعى و أبو ثور و جماعه: لا بدّ من اعتبار رضاها، و وافقهم مالك فى البكر على أحد القولين عنه.

(١)

فلا بدّ فى تمييز ما هو الصواب من الآراء، من عرض المسأله على الكتاب و السنه، فالسنه المرويه تدعم الرأى الثانى. و قد ألمح إلى هذه الروايات الأستاذ فى ثنايا جوابه.

روى أبو هريره أنّ النبى صلى الله عليه و آله و سلم قال: لا تنكح الأيم حتى تستأمر، و لا تنكح البكر حتى تستأذن.

فقالوا: يا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: كيف إذن؟ قال: إذا سكت.

و روى أبو داود و ابن ماجه عن ابن عباس: أنّ جاريه بكر أتت النبى صلى الله عليه و آله و سلم فذكرت أنّ أباها زوجها و هى كارهه فخيّرهما النبى صلى الله عليه و آله و سلم. (٢)

و الروايات المرويه عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام تدعم القول الثانى.

روى منصور بن حازم عن الإمام الصادق عليه السلام: «تستأمر البكر و غيرها و لا تنكح إلاّ بأمرها». (٣)

إلى غير ذلك من الروايات المرويه عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام التى تؤكد شرطيه إذن المرأه فى نكاحها.

أضف إلى ذلك: أنّ التزويج هو النواه الأولى لتأسيس المجتمع الكبير، فهل يجوز فى منطق العقل الحصيف أن يكون للأب حق التزويج من دون استئذان

ص: ١٩٥

١-١. بدايه المجتهد: ٥/٢، كتاب النكاح.

٢-٢. لاحظ الخلاف للطوسى كتاب النكاح، المسأله ١٠؛ بدايه المجتهد: ٥/٢، كتاب النكاح؛ المغنى لابن قدامه: ٥١٦/٦.

٣-٣. الوسائل: ١٤، الباب ٩ من أبواب عقد النكاح، الحديث ١. [١]

البت؟ هذا مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذا العقد ليس قصيراً، بل قد يدوم إلى خمسين سنة أو أكثر، فكيف نتصور إلزامها على هذه الحياه من دون أن تعلم أو تفكر أو تأذن فيها؟!

إنّ البيع هو إنشاء علاقته بين مالين، و النكاح إنشاء علاقته بين نفسين، و الله سبحانه يشترط التراضي في صحه التجاره و يقول: «لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ». ١

فهل يسوغ في منطق العقل أن تكون صحه التجاره منوطه بالتراضي دون النكاح؟!

و هل البيع و التجاره أسمى و أهم من النكاح و الزواج الذي عليه يقوم المجتمع؟!

هذا من الجانب الفقهي و لا نطيل فيه، و قد فصلنا الكلام فيه في كتابنا «نظام النكاح في الشريعة الإسلاميه الغراء»، ج ١، ص ١٧٢-١٩٣.

المناقشه الثانيه

لو افترضنا أنّ التشريع الإسلامى فى حقّ الفتاه هو جواز إنكاحها بغير إذنها و جواز إجبار الأب إياها للنكاح و إن كانت غير راضيه به، كما عليه فتوى الإمام الشافعى و الإمام مالك على أحد قوليّه.

فلو كان التشريع على هذا الحال فكيف يمكن أن يتغير حكمه بتغير الظروف، مع أنّ حلال محمد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة؟

و ما اعتذر به الأستاذ من وجود الثقافه و العلم عند الفتاه المعاصره دون

مثلها التي عاشت في عصر الشافعي، غير وجيه، لأن معنى ذلك أن التشريع الإسلامي موضوع للأُمِّيَّات و الجاهلات و لا يعم المثقّفات و العارفات.

هب أن الأستاذ نجح في توجيه هذه الفتوى فكيف يفسّر رأياً آخر للإمام الشافعي حول لمس المرأة الأجنبية المذى عدّه من نواقض الوضوء؟ و إليك نص الفتوى.

و قال الشافعيه: إذا لمس المتوضّئ امرأه أجنبيه بدون حائل انتقض الوضوء.

و بعباره أُخرى: مباشرة النساء من غير حائل إذا كنّ غير ذوات محارم تنقض الوضوء بشهوه كانت أو بغير شهوه، باليد كانت أو بالرجل أو بغيرهما من الجسد، عامداً أو ناسياً. (1) و من المعلوم أن هذا الرأي غريب من وجهين:

١. أنه لا رصيد له من الكتاب و السنّه، فقوله سبحانه في آيه الوضوء: «أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ» ٢ كناية عن المدخول و الجماع كما هو الحال في آيات الطلاق، قال سبحانه: «إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ» ٣، و قال: «وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ». ٤

٢. إن هذه الفتيا لا تنسجم مع كرامه المرأة و منزلتها في الشريعة الإسلاميه، حيث إن الذكر العزيز قد وصف المرأة بأنّها عِدْلٌ للزوج و أنّه يسكن إليها، قال سبحانه: «خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا». ٥

إنّ التشريع الإسلامي يعتمد في أصوله الكليه على الفطره البشريه و لا يتغير

ص: ١٩٧

١- ١). الأُم: ١٥/١؛ المبسوط: ١/٦٧، [١] أحكام القرآن للجصاص: ٢/٣٦٩ إلى غير ذلك من المصادر.

حكمه بتغير الزمان و المكان،فما دام هذا الإنسان موجوداً على ظهر هذا الكوكب فالحكم الشرعى يواكب فطرته و لا يشذ عنه قيد شعره فلا بد أن يكون مستمراً و دائماً و أبدياً.

نعم قد ثبت فى محله أنّ لعنصرى الزمان و المكان دوراً فى الاستنباط و الاجتهاد،و لكن ذلك لا يعنى نسخ الأحكام و إخراجها من الساحة و إحلال حكم آخر مكانها لأجل ذينك العنصرين،بل بمعنى أنّ الحضاره و التقدم قد تؤثر فى الموضوع بإخراجه عن موضوع حكم و إدخاله تحت موضوع حكم آخر مع التحفظ على كلا الحكمين فى موردتهما و لنأت بمثال.

إنّ بيع الدم حرام فى الفقه الإسلامى لعدم الانتفاع به فى أمر محلّل،إذ كان الانتفاع ربما منحصراً فى الأكل،و لكن التقدم الحضارى مكّن الطيب من الانتفاع به انتفاعاً حلالاً و ذلك فى عمليات نقل الدم من إنسان لآخر محتاج إليه فى المستشفيات.

المناقشه الثالثه

إنّ قول الأستاذ بأنّ الإمام الشافعى لو كان قد عاش إلى زماننا و رأى ما وصلت إليه الفتاه من ثقافه و علم لعلّه لو رأى ذلك لغير رأيه،فإنّ ذلك يدفعنا إلى التسليم بضروره الرجوع إلى المجتهد الحى فى عامه المسائل،و ذلك لنفس النكته التى ذكرها الأستاذ،ذلك لأنّ فقهاء الإسلام مع الاعتراف بأنّهم أعلام الهدى و مصاييح الدجى،لا فرق بين من لحق بالرفيق الأعلى منهم،و من هو حى يُرزق.لكن المجتهد الحى أعرف بالظروف السائده فى المجتمع،و انطلاقاً من قول القائل:«الشاهد يرى ما لا يراه الغائب»،فهو يعرف مقتضيات الزمان و المكان،على نحو لو كان الفقيه الفقيد حاضراً فى هذا الزمان لربما عدل عن رأيه و أفتى

بغير ما أفتى به سابقاً، وهذا ما يدفع الفقهاء إلى ترويح تقليد المجتهد الحي أو اللجنة الفقيهية المتشكّله من الأحياء و ترك تقليد غيرهم بتاتاً.

نعم هذا الاقتراح ربّما يكون ثقيلاً على من اعتاد تقليد غير الأحياء، ولكنّه ينسجم مع الفطره الإنسانيه التي بُنيت عليها أُسس الدين الإسلامي، وليس ذلك أمراً بعيداً عن حياه البشر، فإنّ المجتمع في حاجاته يرجع إلى الأطباء و المهندسين الأحياء، لأنّهم أعرف بحاجات العصر و بالداء و الدواء.

هذا بالإضافة إلى أنّه لم يدل دليل على انحصار المذاهب الفقيهيه في الأربعة، و قد كان المسلمون يعملون بالشريعة و لم يُولد أحد من الأئمّه و لم يثبت أنّهم أعلم و أفضل من كل من جاء و لحق بهم من الفقهاء العظام -رضوان الله عليهم- لو لم يثبت خلافه.

إنّ مواهبه سبحانه و رحمته الواسعه لا تختص بجيل دون جيل و لا بعصر دون عصر و قد تكامل الفقه بيد عشاق الفقه في كلّ عصر، حتّى ربما صار المتأخّر، أبصر و أدق من المتقدم.

لا شكّ أنّ الاستنباط الجماعي أوثق من الاستنباط الفردي، و أنا أقترح على فقهاء المذاهب في كلّ صقع، ان يشكّلوا مجمعاً فقهياً حراً يضم إلى جنبه، فقهاء كباراً من عامه البلاد، فيكون هو المرجع في المسائل الخلافيه، قديمه كانت أو حادثه.

و بتعبير آخر: أن يدرسوا عامه المسائل الخلافيه من جديد، و إذا خرج الجميع، أي الأ-كث منهم برأى، يكون هو المفزع لعامه الناس، سواء أوافق أحد المذاهب الأربعة أم لا.

إنّ الجمود على فتوى إمام خاص ربما يُوقع الحجاج في حرج شديد، فإنّ

بعض المذاهب: يفرض رمى الجمار باليوم العاشر من مطلع الشمس إلى دلو كها و لا يجوز بعد الظهر بخلاف اليومين التاليين فلا يرخص فيهما صباحاً، بل يفرض أن يكون الرمي بعد الظهر.

إنّ هذا التضييق في وقت الرمي يورث حرجاً شديداً على الحجاج و ينتهي إلى قتل العشرات منهم بفعل الازدحام. مع أنّ في بعض المذاهب رخصه أوسع من ذلك حيث يجوز الرمي من مطلع الشمس إلى مغربها.

هذا هو المقترح و لكنّ الموانع ربّما تحول بين الإنسان و أمنيته. ما كلّ ما يتمنى المرء يدركه

و السلام عليكم و رحمه الله و بركاته

جعفر السبحاني

إيران- قم المقدّسه

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

٢ جمادى الآخره ١٤٢٦هـ

ص: ٢٠٠

مع كتاب «فقه المعاملات الحديثه»

وصلتني هديه قيمه من صديقي الوفي الأستاذ الدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان حفظه الله...ألا- و هي كتابه «فقه المعاملات الحديثه» المطبوع بدار ابن الجوزي عام ١٤٢٦هـ، بطباعه أنيقه و تجليد رائع.

و الكتاب يشتمل على مقدمات أربع و أبواب ثمانية في مسائل متنوعه لا غنى للفقير المعاصر عنها، و مع أنّ الكتاب ألف عبر سنين عديده لكن تسود على الكل صياغه واحده، و هي السهوله في التعبير و الاجتناب عن التعقيد، و نقل الآراء و الكلمات برحابه صدر، و النقد العلمي البناء لها، مع رعايه التكريم لأصحابها و صيانه كرامتهم، و هذه خصيصه ذاتيه أو موهبه إلهيه تميز بها الأستاذ المؤلف في تأليفه و آثاره بين أقرانه و أمثاله، فلا تجد في صفحات الكتاب كلمه مشينه، فللأستاذ الماجد الشكر الوافر على هذا الخلق السامي.

و قد لاحظت قسماً من أبواب الكتاب و أعجبتني ما استعرضه المؤلف فيها، و بالأخص في الباب الأول حول عقد التوريد، شكر الله مساعيه، و قد سجّلت

بعض الملاحظات عند قراءتي لكتاب الإجاره و هو أحد أبواب الكتاب و العدى يشمل بحثاً قيمه، وها أنا أقدمها إلى سماحه الأستاذ-حفظه الله و رعاه-لعله يعالجها أو يحللها كما هو دأبه في كل موقف.

ملاحظات حول تعريف الإجاره

إشارة

نقل المؤلف المحترم للإجاره تعاريف عن المذاهب الأربعة و هي كما يلي:

الحنفيه: عقد على المنافع بعوض.

المالكية: عقد وارد على المنافع لأجل، و بعبارة أدق: تمليك منافع شيء مباحه مده معلومه بعوض.

الشافعية: عقد على منفعه معلومه مقصوده قابله للبدل، و الإباحه بعوض معلوم وضعاً.

الحنابلة: عقد على منفعه مباحه معلومه، مده معلومه من عين معلومه، أو موصوفه في الذمه أو عمل بعوض معلوم.

و يظهر من الأستاذ أنه قد اختار التعريف الأخير لتضمنه ما في التعاريف السابقه مع إضافات أخرى. (1)

الملاحظه الأولى: أخذ العقد في التعريف زائد بل مخل

أقول: إن التعاريف الأربعة تشتمل على أخذ العقد في تعريف الإجاره بإضافته إلى المنافع. لكن العدى يجب التركيز عليه هو أن أخذ لفظ العقد في

ص: ٢٠٢

تعريف المعاملات عامه و الإجاره خاصه غير صحيح جداً.

و ذلك لأنّ ألفاظ المعاملات- كما حقّق في محلّه- أسماء للمسببات الاعتباريه التي تدور عليها رحي الحياه، و العقد، سبب لإيجادها في عالم الاعتبار و ليس نفس المعامله، و أخذ السبب في تعريف المسبب أخذ شيء زائد في التعريف.

إنّ العقلاء منذ عصور اخترعوا معاملات، و اعتبروا أموراً، بها قوام معاشهم و حياتهم في مجالات مختلفه، كالبيع و الإجاره و الرهن و النكاح فلكلّ منها حدود تميّزه عن الآخر، كما أنّ لكلّ أسباباً قوليه و فعليه تؤثر في تكونها في عالم الاعتبار.

فالبيع مثلاً: تمليك مال بمال، و هذا حدّه، و أمّا العقد أو المعاطاه، أو الكتابه في الدوائر الرسميه، فهي أسباب لإنشائها و إيجادها، خارجها عن واقعها، سواء أ كان السبب لفظاً من الألفاظ أو فعلاً من الأفعال أو غيرهما.

و على ضوء ما ذكرنا: أنّ أخذ لفظ العقد في تعريف الإجاره من قبيل لزوم ما لا يلزم لو لم يكن مضراً.

نعم من قال أنّ ألفاظ المعاملات أسماء للأسباب فله وجه، و لكنّه قول شاذ باطل لا يساعده الدليل.

و من ذلك تعلم حال الإجاره، فهي معاملة اعتباريه اعتبرها العقلاء. فعلى الفقيه أن يُعرّف نفس الإجاره بما هي هي من دون أن يُدخل السبب في التعريف.

الملاحظه الثانيه: الإجاره تتعلّق بالعين، لا بالمنافع

إشاره

يظهر من عامه التعاريف التي نقلها الأستاذ عن أصحاب المذاهب الأربعة أنّ الإنشاء في الإجاره يتعلّق بالمنافع ابتداءً و بالدلاله المطابقه، فالمالك

يؤجر منفعة الشيء لا نفسه، ولذلك ترى اتفاق كل التعاريف على أخذ المنفعة المعلومه في تعريفها و إضافه العقد إليها، حيث قالوا: «عقد على المنافع» وهو لا يخلو عن خلط بين متعلق الإجاره و غايتها.

إذ لا شك أنّ الغايه من الإجاره هو الانتفاع بالعين بالشرائط الخاصه، لكن الإجاره لا تتعلق بالمنفعه مباشره، بل تتعلق بالعين و لذلك تقول: آجرتك الدار أو آجرتك هذا الفرس، أو هذه السياره إلى مدّه معينه، و لا تقول أبداً: آجرتك منفعه هذه الدار.

و هذا يعرب عن أنّ هنا أمرين:

١. ما تتعلّق به الإجاره مباشره.

٢. ما يراد بالإجاره نهايه.

فمتعلّق الإجاره نفس العين لا المنفعه. نعم الغايه من الإجاره هي الانتفاع.

و إن شئت فعبر بتعبير علمي و هو: أنّ العين في الإجاره ملحوظه بالمعنى الاسمي و باللحاظ الاستقلالي، و أمّا المنفعه كالسكنى فهي ملحوظه بالمعنى الحرفي و باللحاظ غير الاستقلالي.

التعريف الصحيح للإجاره

و على ذلك فالصحيح في التعريف أن يقال: الإجاره هو تسليط المالك المستأجر على العين تسليطاً اعتبارياً و إنشائياً لغايه الانتفاع بها بعوض إلى مدّه معينه.

فالمنشأ في قوله: «آجرتك الدار» هو هذا التسليط الإنشائي، و أمّا التسليط

الخارجى الذى يعبر عنه بالإقباض فهو وفاء لذلك التسليط الإنشائى المعتبر شرعاً. فالمالك بما أنه مالك، مسلط على العين، ينتفع بها على النحو المطلوب منها، وعند ذلك يتفق المستأجر مع المالك الموجر، على أن يجعل العين فى متناوله و يُسلطه عليها حتى ينتفع بها فى مده معلومه بأجره معينه، فالمُنشأ هو التسليط، والغايه هى الانتفاع.

و بذلك يظهر عدم تماميه ما حكاه المؤلف عن كتاب «الأم» للشافعى حيث قال: فقد جرى الاصطلاح الفقهى على تخصيص العقد بكلمه البيع، والعقد على المنافع بكلمه الإجاره، برغم أنّ الإجاره فى الحقيقه بيع و لكنّه بيع منافع، و لهذا عدّها كثير من الفقهاء صنفاً من البيع. (1)

و لنا هنا وقفتان:

1. أنّ العقد على فرض أخذه فى التعريف يتعلّق بالعين فى كلّ من البيع و الإجاره، فيقول: بعتك الدار فى البيع، أو آجرتك الدار فى الإجاره، و لا يقال: آجرتك منفعه هذه الدار. و ليس فى صيغه الإجاره ما يدلّ على أنّ الإجاره من مقوله بيع المنافع.

نعم الغايه القصوى من تسليط المستأجر على العين هو الانتفاع، و لكنّه ليس بمعنى كونه نفس ماهيه الإجاره.

2. أنّ عدّ الإجاره من أقسام البيع فيه تساهل واضح، فإنّ البيع هو تملك مال بمال، و الإجاره هو تسليط الغير على المال تسليطاً تشريعياً يستعقبه التسليط التكوينى، و ليس كلّ تسليط، تملكاً للعين.

ص: ٢٠٥

استدل المؤلف على إثبات مشروعيه الإجاره بالأدله الثلاثه؛ الكتاب و السنّه و الإجماع، ثم سرد الآيات الوارده الكاشفه عن وجود الإجاره فى الأمم السابقه، أعنى:

١. قوله سبحانه: «فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَتَعَمَا أَهْلُهَا فَأَتَوْا أَنْ يُضَيُّوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً». ١

٢. وقوله: «قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ». ٢

٣. وقوله تعالى: «نَحْنُ قَسِيْمٌ مِّنْهُم مِّمَّنْ بَيْنَهُمْ مَعِيشَتُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سِيْرِيًّا وَ رَحِمْتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ». ٣

و نقل عن السرى و ابن زيد أنّهما فسرا الآيه الأخيره بأنّ معنى قوله تعالى: «لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سِيْرِيًّا»، أى يسخر الأغنياء الفقراء فيكون بعضهم سبباً لمعاش بعض. (١)

و هنا لنا وقفتان:

الأولى: أنّ الإجاره و سائر المعاملات الرائجه فى عصر الرسول صلى الله عليه و آله و سلم، فى غنى

ص: ٢٠٦

عن الاستدلال على مشروعيتها بالآيات المذكوره، وذلك لأن هذه المعاملات كانت سائده بين الأمم المتحضره كما كانت رائجه فى الجزيره العربيه أمام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم و تشريعه السامى، فسكوته صلى الله عليه وآله وسلم يكفى فى إمضائه فلو كانت محرّمه لردع عنها الصادع بالحق كما ردع عن الربا، وقال سبحانه: «قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» ١. و كما نهى عن عده من البيوع و أقسام من النكاح إلى غير ذلك.

فكلّ معامله كانت سائده فى عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم و سكت عنها الشرع فهى ممضاه من قبله، و هل وراء إمضائه أمر آخر، «و هل قريه وراء عبادان».

الثانيه: إنّ الآيتين الأوليين إنّما تكشفان عن مشروعيه الإجاره فى الأمم و الشرائع السابقه، فلا تكون دليلاً على مشروعيتها فى الشريعه الإسلاميه إلا على القول بحجيه «شرع من قبلنا» فيما لم يكن فيه نص فى شريعتنا أو باستصحاب الحكم الثابت فى الشريعه السابقه و جزّه إلى الشريعه اللاحقه، و كلا الأمرين مورد بحث و نقاش، و عقد الاجاره الذى ملأ الخافقين فى عصر الرساله و عمل به الناس فى عصره من دون أى ردع، فى غنى عن الاستدلال على جوازه بشرع من قبلنا، أو باستصحاب حكمه.

و أغرب من هذا تفسير الآيه الأخيره بفرض البعض غنياً و الآخر فقيراً ليسخّر الأول الثانى بالاستتجار للخدمه و العمل.

إنّ هذا التفسير لا ينسجم مع قوله سبحانه: «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» فإنّ ظاهره أنّه سبحانه أعطى لكلّ إنسان ما يعيش به غايه الأمر رفع بعضهم على بعض درجات، و أين هذا من تفسيرها بالفقير الذى لا يجد ما

يسدّ به رمقه، والغنى الذي يملك ما لا يعد.

و على ضوء ما ذكرنا من تقسيم الله سبحانه المعيشه بين أبناء الإنسان مطلقاً، يكون المراد من التسخير هو التسخير الجماعى، أى يكون كلّ واحد مسخراً، و فى الوقت نفسه مسخراً، لأنّ كلّ واحد يعاضد بما لديه الآخر، و بالتالى يكون معاضداً بالآخر.

مثلاً الخباز يحتاج إلى ما عند السقاء من الماء، و بالعكس فهما يتعاونان بالمعاوضه، بما لدى الآخر.

فلو كان هناك تسخير فهو من الطرفين لا من طرف واحد.

الملاحظه الرابعه: شرطيه بقاء العين فى الإجاره

لا شك أنّ الغايه من تسليط المستأجر على العين لمدته معينه هى الانتفاع بها ثمّ ردّ العين إلى صاحبها.

غير أنّ الأستاذ-دام ظلّه-استنتج منها عدم صحه الإجاره فى موارد:

كأن يستأجر بستاناً لثمرته، لأنّ الإجاره تستحقّ بها المنفعه لا الأعيان، أو أن يستأجر حيواناً ليأخذ لبنه أو حيواناً يرضع ولده أو أن يستأجر حيواناً ليأخذ صوفه و شعره أو وبره أو ولده، لأنّ مورد عقد الإجاره المنافع و المقصود هنا العين و هى لا تملك و لا تستحقّ بالإجاره. (1)

وجه الملاحظه: أنّه لا شك أنّ المنفعه تستعمل كثيراً فى الأعراض كالركوب على الدابه، و السكنى فى البيت، و لكن هذا لا يكون سبباً لجمودنا فى تفسير المنفعه عليها، بل المنفعه أمر عرفى عقلايى يرجع إليهم فى تحديدها لا إلى الكتب

ص: ٢٠٨

الفقيهيه، ولا شك أنّ منفعه كلّ شيء بحسبه، فالثمره أو اللبن أو الولد أو الصوف إذا لوحظت على وجه الاستقلال فهي أعيان كسائر الجواهر، وأمّا إذا لوحظت بالنسبه إلى البستان و الحيوان فهي منافع لهما، و لذلك تصحّ إجاره البستان لغايه الانتفاع بثمرته، فالثمره بالنسبه إلى البستان منفعه واضحه، كما تصحّ إجاره الحيوان لغايه لبنه، فاللبن بالنسبه إلى الحيوان يعدّ منفعه له.

و الحاصل: يجب في تحديد المنفعه الرجوع إلى العرف، لا إلى تحديد الفقيه.

و لذا نرى أنّه سبحانه يستعمل لفظ الاجره في مورد إرضاع الأمّ ولد الرجل و يقول: «فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ». ١

و المرضعه هنا و إن كانت الأمّ و لكن الحكم ثابت إذا كانت المرضعه غير الأمّ.

و قد عنون الفقهاء إجاره فحل الضراب، مع أنّ المنفعه متمثله في نطفته.

و الحاصل: إنّ المعيار في عدّ شيء منفعه للشئ هو العرف، لا الاصطلاح الفقهي، و العرف يساعد على أنّ هذه الأمور منافع و إن كانت في أنفسها أعياناً.

الملاحظه الخامسه: تأجيل الأجره فيما لو كانت المنفعه مؤجله

طرح المصنّف في هذا المقام مسأله «جواز تأجيل الأجره»، إذا كانت المنفعه المستأجره مضمونه في الذمه، كعمل الصناع و استئجار الحيوانات للعمل، فنقل الإشكال في جواز تأجيل الأجره لأجل أنّ المنفعه المعقود عليها مؤجله، فإذا كانت الأجره أيضاً مؤجله كان العقد بيع دين بدين و هو غير جائز. (١)

ص: ٢٠٩

ثم عرض المصنّف المسأله على المذاهب الأربعة، و نقل آراءهم.

و نحن لا- نحوم حول ما جاء فى المذاهب الأربعة من الآراء، و أنّما نركّز على أساس المسأله، و هو أنّ الشبهه نشأت من تعريف الإجاره بتمليك المنفعه، فصار ذلك سبباً للإشكال فى تأجيل الأجره فيما لو كانت المنفعه مؤجله حيث إنّ كليهما مؤجلان فأشبهه ذلك ببيع دين بدين.

و لنا أن ندفع الشبهه بأساسها و هى أنّها مبنيه على كون الإجاره هى تمليك المنفعه، فبما أنّ المنفعه تدريجيه فقسم منها معجل و قسم منها مؤجل، فلا يصحّ تأجيل الأجره إذا كانت المنفعه تدريجيه لدفع محذور بيع الدين بالدين.

و لكن الصغرى غير صحيحه كالكبرى.

أمّا الصغرى فقد عرفت أنّ واقع الإجاره تسليط المستأجر على العين، و العين شىء حاضر لا يتصور فيه تعجيل و لا تأجيل.

و بعباره أخرى: أنّ العين رمز المنفعه و يعد وجودها وجوداً بالقوه للمنفعه، فالتسلط على العين تسلط على منافعها الحاضره و المستقبله.

و بعباره ثالثه: إنّ المستأجر بتسلطه على العين يتسلط على المنافع عرفاً و إن كانت المنفعه أمراً تدريجياً، نظير البئر فالإنسان بتسلطه عليه يعدّ مسلطاً على كلّ ما ينبع منه عبر الزمان.

هذا كلّه فيما لو كان مورد الإجاره عيناً من الأعيان و كانت منافعها تدريجيه الحصول، و أمّا لو كان موردها عملاً فى الذمه فلا يستلزم التأجيل شبهه كونه بيع دين بدين، و ذلك لأنّ حضور العامل القادر على العمل و جعل نفسه فى اختيار المستأجر يعد حضوراً بالقوه للانتفاع و بذلك يخرج أحد الطرفين عن كونه كائناً أو ديناً.

و أمّا الكبرى فلأنّ الممنوع هو بيع دين بدين، و الإجاره ليست بيعاً؛ و لا- معنى لقياس باب الإجاره بباب الدين مع اختلافهما بالهويه.

و بعبارة أخرى: لو افترضنا أنّ شرط التأجيل فى الإجاره يستلزم كون الطرفين ديناً، و لكن لا نقبل الكبرى، لأنّ الممنوع هو بيع دين بدين لا الإجاره، و الإجاره و البيع من الأمور المختلفه من حيث ماهيه، و مع الاختلاف فيها كيف يقاس أحدهما بالآخر؟

الملاحظه السادسة: حول ثبوت خيارى المجلس و الشرط

تطرق المصنّف إلى أنّ الإجاره تعد عند الجمهور نوعاً من أنواع البيع و الكثير من أحكام البيع يثبت للإجاره قياساً، فيثبت فيها الخياران (المجلس و الشرط).

يلاحظ عليه: أنّك قد عرفت أنّ الإجاره من مقوله، و البيع من مقوله أخرى و لا- يجمعهما إلاّ- كونهما من المعاملات العقلائيه، فقياس أحدهما بالآخر و إسراء حكم الآخر إليه غير صحيح حتى على القول بحجيه القياس للفرق الشاسع بين ماهيه البيع و الإجاره. و مصبّ القياس هو إسراء حكم المماثل إلى المماثل، أو المشابهة إلى المشابهة، لا المباين إلى المباين، و إلاّ يلزم تأسيس فقه جديد. و مجرد اشتراكهما تحت عنوان النقل: نقل الأعيان و نقل المنافع لا يسوّغ إسراء حكم أحدهما إلى الآخر.

و الوارد عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم هو قوله: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا» لا الموجر و المستأجر.

و ختاماً أنّ المؤلف يستخدم تاره عبارته «خيار الشرط» و يقول: يدخل خيار

الشرط فى الإجاره. (١) وأخرى يستخدم عباره «شرط الخيار» و يقول: و يصح شرط الخيار فى الإجاره. (٢)

و من المعلوم أنّ بين التعبيرين فرقاً جوهرياً فى مصطلح الفقهاء. و ليس هذا شيئاً خفياً على الأستاذ الفاضل.

هذا ما خطر ببالى الفاتر أقدمه إلى الأستاذ الدكتور راجياً منه إمعان النظر فيه، و لا ينقص ما ذكرت من قيمه الكتاب و أهميته. فهو بحق مصباح الطالب، و أمنيّه المجتهد، و مرجع الفقيه.

أدعو الله أن يديم صحّه المؤلف و يوفقه لما فيه الخير و السداد. و كم للأستاذ من أياد بيضاء على حفظه الله و رعاه.

و السلام عليكم و رحمه الله و بركاته

جعفر السبحانى

إيران-قم المقدسه

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

٧ جمادى الآخره ١٤٢٦هـ

ص: ٢١٢

١-١. نفس المصدر: ٢٥٨.

٢-٢. نفس الصفحه.

إشاره

ثم إنَّ الأستاذَ الفاضلَ الدكتورَ عبد الوهاب بن إبراهيم-دامت معاليه-كتب رساله تعقيباً على الملاحظات التي أثارناها حول كتابه «فقه المعاملات الحديثه» وإليك نص رساله الأستاذ ننشرها مع التقدير والإكبار.

صاحب الفضيله العلامة الشيخ جعفر السبحاني حفظه الله

السلام عليكم ورحمه الله وبركاته

و بعد: فأسأل المولى الكريم من جوار بيته الطاهر أن يمدَّ فضيلتكم بعونه و يمنَّ عليكم بالصَّحَّه و التوفيق.

سيدي: تسلَّمْتُ رسالتكم الكريمه بتاريخ ٧ جمادى الآخره عام ١٤٢٦هـ و سُيررتُ بها كل الشُّرور، و كان بوْدَى أن أُجيب سماحتكم مباشره، أطال الله عمركم في خدمه العلم و طلابه، و لكنَّ كنت على عجله من أمرى، أتأهب لسفر خارج المملكه.

كان مصدر سعادتي في رسالتكم الكريمه نظراتكم العلميه الفاحصه في كتابي «فقه المعاملات الحديثه» و أنه يجد من سماحتكم العنايه و الاهتمام العلمى، و هو شىء أعتزُّ به كل الاعتزاز، كما أنَّ حسن صنيعكم -حفظكم الله- يُحيى سنه من سنن العلماء الأجلاء في تراثنا الإسلامى و ذلك هو النقد العلمى التزيه أفادكم الله.

سيدي: أكرر فأقول جزاكم الله خير الجزاء، و يعلم الله كم أنا مسرور بما

خطه قلمكم الشريف، و اسمحووا لى بأن أجيب على الملاحظات التي أترتموها فيما يخص عقد الإجاره.

حول الملاحظه الأولى

قول سماحتكم: «أن أخذ لفظ العقد فى تعريف الإجاره من قبيل لزوم ما لا يلزم لو لم يكن مضرراً...» الخ.

لا- يخفى على سماحتكم أن التعريفات إما أن تكون بالماهيه و هو التعريف بالحد، أو بالأوصاف و هو التعريف بالرسم، و التعريفات التي قدمتها بكلمه «عقد» هي تعريف بالماهيه و معناه كما شرحته فى ص ٢٣٢ «ربط بين كلامين ينشأ عنه حكم شرعى بالالتزام لأحد الطرفين»، فمن ثم يترتب على هذا الكلام: (الإيجاب و القبول) نتائجه و ثمرته و هو كما ذكر سماحتكم «العقد سبب لإيجادها فى عالم الاعتبار» و هو جزء الماهيه، و فى بعض المدونات الفقيهيه من كتب الشافعيه مثلاً عرّفوا الإجاره بمثل تعريفكم و لكنه بعبارة أخرى:

«تمليك منفعه بعوض» كما جاء عن جلال الدين المحلى على منهاج الطالبين للإمام النووى، و استدرك عليه بعض المحشين: «و لو عبر بدل التمليك بالعقد كان أولى» ج ٢، ص ٦٧ (حاشيه قليوبى)، و لهذا «فمن دون الإيجاب و القبول لا يكون التمليك و لا التسلط على العين المؤجره».

حول الملاحظه الثانيه

إن كل من عرف الإجاره بأنها عقد على المنافع خلط بين متعلق الإجاره و غايتها فالإجاره تتعلق بالعين أولاً و بالذات و يكون الانتفاع هو الغايه».

لا أظنه، هذا خصوصاً إذا عرفنا أن التعريف الذى ذهب إليه الجمهور هو

تعريف بالماهيه و بحقيقه الشىء، و لهذا لو سمح لى فضيلتكم بالمقارنه البسيطه بين تعريف الجمهور و تعريف فضيلتكم.

قولكم: «تسليط المالك المستأجر»: يكفى عن عبارته «المالك و المستأجر» كلمه (عقد) و كما لا يخفى على فضيلتكم أنّ التعريفات يُتفادى فيها التطويل، و كلمه (عقد) تغنى عن كلمه (تسليط) لأنّ هذا نتيجه العقد و ثمرته.

أرجو التكرم بالنظر فى ص ٢٣٢ من كتابى لمدلول كلمه (عقد) و أرى أنّ الخلاف لفظى، و كلا التعريفين له مجال من النظر.

حول الملاحظه الثالثه

فى الاستدلال بالآيات التى تحكى تشريعات الأمم السابقيه، و قول فضيلتكم: إن إقرار النبى لسائر المعاملات الرائجه فى عصره فيه غنيه عن الاستشهاد بشرع من قبلنا.

ملاحظه و وقفه جيده و لكن إقرار النبى عليه السلام لتلك المعامله دون اعتراض عليها هو استكمال للقاعده الأصوليه، و توضيح لها:

«شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يطرأ عليه ناسخ» و توجيهكم الكريم، مع الاستشهاد بالآيات يعطى مثلاً و شاهداً ناصعاً و كاملاً لهذه القاعده. أفادكم الله و جزاكم خيراً.

حول الملاحظه الرابعه

قولكم حفظكم الله: «المعيار فى عد شىء منفعه للشىء هو العرف» أو افقكم على هذا إجمالاً- و تفصيلاً، و اعتراض فضيلتكم صحيح و وارد أفادكم الله،

ص: ٢١٥

بل إنَّ أموراً فقهيه كثيره بُنيت على العرف من ذلك الزمان، و ينبغي أن ننظر في ضوء ما تجد من الأعراف، و للعلامه ابن القيم و غيره كلام جميل في هذا الشأن الفقهى جزاكم الله خيراً.

حول الملاحظه الخامسه

الملاحظه الخامسه مبنيه على القياس المنطقى الذى ذكرتموه و حديثكم، أو بالأحرى ملاحظتكم هذه مبنيه على أساس تعريف سماحتكم الإجاره بأنها (تسليط المستأجر) فى حين أننا نعرفها بالماهي (عقد)، (إيجاب و قبول).

كما أنَّ الإجاره فى مفهومنا، أو مفهوم الجمهور (بيع المنفعه) فهى نوع من البيع، و لا أرى الخلاف فى هذا إلاً لفظياً، سماحتكم يقول: إنها ليست بيعاً فأنتم تنفون فلا يصحَّ عندكم قياس الإجاره على البيع، و الجمهور يرى أنها من باب واحد هى المعاملات الماليه، المحظور أن يقاس ما فى المعاملات على موضوع مباين كالأنكحه، أو الحدود و الجنايات هذه أصول متفق عليها فقهاً، و حينئذٍ تكون الملاحظه السادسه داخله تحت تلك القاعده، و على هذا لا محذور فى قياس خيار الشرط فى الإجاره على خيار الشرط فى البيع.

أعترف لفضيلتكم بوجود الفرق بين عبارتى (خيار الشرط) فهو من قبيل إضافه الموصوف إلى الصفه، و عباره (شرط الخيار) فهو من قبيل إضافه الصفه إلى الموصوف و بينهما فرق جوهرى واسع. أرجو أن يكون استعمالى للمصطلحين صحيحاً فى البحث.

ختاماً لا أملك إلاً الشكر و الدعاء لفضيلتكم على ملاحظاتكم القيمه فقد أفدت منها فى تحريك فكرى الأكمده، و إنى ممتن لفضيلتكم على هذا الاهتمام

و أسأل الله أن يجزيكم عنى و عن العلم خير الجزاء، و سأوافيكم قريباً برسالة أخرى على الرسالة الأخيره.

و السلام عليكم و رحمه الله و بركاته

المخلص

عبد الوهاب أبو سليمان

١٤٢٦/٦/٤

تعقيب على تعقيب

إشاره

قد تعرفت على ملاحظات الأستاذ أبو سليمان على ما كتبنا حول كتابه «فقه المعاملات الحديثه» قسم الإجاره: و مع تقديرنا لما أفاده الأستاذ نقوم-بإيضاح ما ذكرناه فى مقالنا السابق، حتى يرتفع الخفاء عن المراد.

حول الملاحظه الأولى

إن فى أسماء المعاملات قولين بين الفقهاء هما:

١. أنها أسماء للأسباب (العقود) التى بها ينشأ الأمر الاعتبارى، (مبادله مال بمال) فى البيع أو (تمليك منافع العين)-حسب تعريف القوم فى الإجاره- و هكذا فلفظ البيع أو الإجاره اسم للسبب، أعنى: العقد الذى يوجد به ذلك الأمر الاعتبارى عند العقلاء فمعنى قوله سبحانه: «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ١ -على

ص: ٢١٧

هذا المبني-أى أحلَّ العقد الذى يحقِّق مبادله مال بمال، كما أنَّ معنى قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «الصلح جائز بين المسلمين» أى يجوز العقد الذى يُحقِّق التصالح بين المسلمين-، فالاسم موضوع للمحقِّق (بالكسر) لا للمحقِّق (بالفتح).

٢. أنها أسماء للمسببات، والمنشآت الاعتبارية التى تدور عليها رعى الحياه الاجتماعيه، و أمّا أنّ العقلاء كيف انتقلوا إلى هذه الأمور الاعتباريه، فهو موكول إلى محلّه. نعم كانت الأسباب لإيجاد المسببات فى العصور الأولى، هو المعاطاه فى مجال أكثر المعاملات، و لما اتسعت دائره الحضاره الإنسانيه قام السبب اللفظى و أخيراً الكتبى مكان السبب الفعلى.

و بذلك يعلم أنّ الأصل فى البيع هو المعاطاه و البيع بالصيغه تبع له ظهر بعد تطور الحضاره على خلاف ما هو المشهور بين الفقهاء حيث يرون البيع بالصيغه أصلاً و البيع بالمعاطاه فرعاً.

إذا تبين ذلك نقول: إنّ لفظ الإجاره عند الأستاذ لا يخلو عن أحد وجهين متقدمين: إمّا أن يكون اسماً للسبب فعندئذ يصح ما اختاره الأستاذ من التعريف: «عقد على منفعه مباحه معلومه». و إمّا أن يكون موضوعاً للمسبب أى الأمر الاعتبارى. و عندئذ يكون إدغام لفظ العقد فى التعريف زائداً، و هذا من قبيل ما قلناه: لزوم ما لا يلزم.

و أمّا ما ورد فى ذيل كلامه: «فمن دون الإيجاب و القبول لا يكون التمليك و لا التسلط على العين الموجه» و إن كان صحيحاً لكن لا يبرّر إدخال السبب فى تعريف المسبب الذى لا يتحقّق إلاّ بالسبب، و هذا أشبه بإدخال النجار فى تعريف الكرسي بحجه أنّه لا يتحقّق إلاّ به.

و تلخص ممّا ذكرنا: أنّ التعريف بالعقد إنّما يكون تعريفاً بالماهيه إذا قلنا يكون لفظ الإجاره مثلاً موضوعاً لموضوع للسبب دون المسبب. و لكن هذا القول بعيد عن اعتبار العرف.

حول الملاحظه الثانيه: قد قلنا فيها: إنّ كلّ من عرف الإجاره: «بأنّها» عقد على المنافع» قد خلط بين متعلّق الإجاره و غايتها، فالأجره تتعلّق بالعين أولاً- و بالذات و الانتفاع بالمتاع هو الغايه، و الشاهد على ما ذكر قول الموجه: آجرت الدار، أو آجرت الدابه، و لا يقول: آجرت منافع الدار و السياره، و ما تفضّل به الأستاذ فى مقام الإجاره كأنّه لا يرتبط بالملاحظه، فلاحظ.

و أمّا الملاحظه الثالثه و الرابعه: فقد أبدى دام ظلّه- موافقته لنا و هذا من شيمه و أخلاقه الفاضله فهو يوافق الحقّ أينما وجد.

الملاحظه الخامسه: تدور حول تأجيل الأجره: إذا كانت المنفعه مضمونه فى الذمه فيكون من قبيل بيع دين بدين، حسب ما قاله الأستاذ.

و قد قلنا فى مقالنا: إنّ الإشكال مبني على أمرين غير مسلمين:

١. الإجاره من مقوله تملك المنفعه حتى يتصور فيها تعجيل و تأجيل.

٢. الإجاره من مقوله البيع حتى يتصور فيها: بيع دين بدين.

و الأستاذ-دام ظله- يصرف في رسالته على أنّ الإجاره نوع من البيع، فإذا كانت الأجره مؤجله و المنفعه أيضاً كذلك لترتب عليه المحذور.

و أنا ألفت نظر الأستاذ إلى ما هو الدارج بين الناس، ترى أنّهم يؤجرون البيوت و الشقق و السيارات و غيرها، فلا يدور في خلد أحدهم أنّه باع منفعه الدار حتى يأتي فيه مسأله التعجيل و التأجيل، و إذا سألته عن عمله قال: أجرت السياره و جعلتها في متناول الغير بأجره معينه لمدته خاصه، و هذا يعرب عن صحّه

ص: ٢١٩

ما قلناه من أنّ واقع الإجاره و حقيقتها هو تسليط الغير على العين لغايه الانتفاع سواء انتفع أم لا.

فحضور العين (كالبئر) حضور رمزيّ للمنفعه.

نعم العقد هو السبب لإنشاء هذا التسليط الاعتباري، و أمّا الإقباض و القبض اللّذين يقوم بهما الموجود المستأجر فهو نوع وفاء بالاتّفاق على التسليط الذي حصل بالعقد الإنشائي.

و أمّا الملاحظه السادسه فقد أبدى الأستاذ المحترم موافقته لما قلنا. حفظه الله و رعاه.

ص: ٢٢٠

إشاره

اتجاهان فى تدوين أصول الفقه و اقتراحات لتطويره

أصول الفقه علم بالقواعد الّتى تستنبط بها الفروع الفقهيّه أو ما ينتهى إليه المجتهد عند اليأس من الحصول على الأدله الاجتهاديّه، كأصالة البراءه و الاحتياط و غير ذلك ممّا يسمّى بالأصول العمليه.

و تمتدّ جذور هذا العلم إلى القرن الأوّل، حيث أملى الإمامان المعصومان محمد الباقر و جعفر الصادق عليهما السلام قواعد فى هذا المضمار، و صار ما أملياه مبدأ لتأسيس قواعد أصوليه بين الشيعة الإماميه.

و أمّا السنّه فالمعروف عندهم أنّ الإمام الشافعى (١٥٠-٢٠٤هـ) هو الذى وضع اللبنة الأولى لأصول الفقه بتأليف كتابه المعروف ب«الرساله».

ثمّ عكف المتأخرون من كلتا الطائفتين على تأليف رسائل و كتب و موسوعات كثيره فى هذا العلم، تصعب الإحاطه بأسمائها و خصوصياتها جميعاً.

و ثمّه

اتجاهان سائدان على تلك المؤلفات، هما:

إشاره

ص: ٢٢١

و نعى به النظر إلى أصول الفقه نظره استقلاله، يستنبط الفقيه على ضوئها الفروع الفقهيه، فيأخذ بالفروع إذا وافقت الأصول و يترك ما خالفها. و انطلاقاً من ذلك صار علم أصول الفقه علماً مستقلاً غير خاضع للفروع التي قد يفتى فيها إمام مذهب فقهي من دون رعايه للأصول، و هذا الاتجاه سار عليه المتكلمون من الأصوليين و أهل النظر و الاستدلال منهم، و لذلك تميّزت كتبهم بطابع عقلي و استدلالى، و ربما يستعان فيها بالأصول المسلّمه فى علم الكلام، فترى فى هذه الكتب بحوثاً عقليه، مثل:

١. التحسين و التقييح العقليان.

٢. امتناع التكليف بما لا يطاق.

٣. الملازمه بين وجوب الشيء و وجوب مقدّمته أو حرمة ضده.

إلى غير ذلك من المسائل العقليه.

و امتازت كتب الإماميه فى أصول الفقه بهذا الاتجاه منذ تدوين أصول الفقه فى القرن الثانى إلى يومنا هذا.

و أمّا أهل السنّه فلديهم اتجاهان.

نفس الاتجاه النظرى المحض و هو الذى لا يتأثر بفروع أى مذهب فقهي، فعلم أصول الفقه ميزان و قانون كلى تجب مراعاته عند استنباط الأحكام الشرعيه، و على هذا الخط درج بعد الإمام الشافعى عددٌ من علماء أصول الفقه نذكر منهم:

١. أبو بكر الصيرفى (المتوفى ٥٣٣٠هـ) مؤلف كتاب «البيان فى دلائل

الاعلام على أصول الأحكام». (١)

٢. محمد سعيد القاضي (المتوفى ١٣٤٦هـ) مؤلف كتاب «الهداية» الذي كان محور دراسته بين علماء خوارزم. (٢)

٣. القاضي أبو بكر الباقلاني (المتوفى ٤٠٣هـ) مؤلف «أصول التقريب و الإرشاد في ترتيب طرق الاجتهاد».

٤. أبو حامد الطوسي الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ) مؤلف «المستصفي في الأصول».

٥. سيف الدين الآمدي (٥٥١-٦٣٠هـ) مؤلف كتاب «الإحكام في أصول الأحكام». و كان حنبلي المذهب ثم صار شافعيًا.

٦. فخر الدين الرازي (٥٤٣-٦٠٦هـ) مؤلف «المحصول في علم الأصول».

إلى غير ذلك من أئمة أصول الفقه من السنه الذين أقاموا صرح هذا الاتجاه بكتبهم.

ثانياً: الاتجاه المتأثر بالفروع الفقيهيه

و في هذا الاتجاه تخدم أصول الفقه مذهب إمام فقهى معين، كأبي حنيفة و غيره و تُثبت الموافقه سلامة الاتجاه، فإذا وافقت القاعده مذهب ذلك الإمام يؤخذ بها و إلا فتطرح، أى أنه يُنظر إلى أصول الفقه نظره آليه بمعنى أن الملاك في صحه الأصول و عدمها هو مطابقتها للفروع التى عليها إمام المذهب. فأصحاب

ص: ٢٢٣

١-١). الفتح المبين: ١/١٨٠.

٢-٢). نفس المصدر: ١/١٨٥.

هذا الخط يقررون القواعد الأصولية طبقاً لما قرره أئمة المذهب في فروعهم الاجتهادية الفقهية، و تكون القاعده الأصوليه منسجمه مع الفروع الفقهيه و لو خالفتها لسقطت عن الاعتبار.

و مما امتازت به هذه المؤلفات:

أ. كثره التخريج بعد كل قاعدة لتكون دليلاً على صحه القاعدة.

ب. خلوها من الأساليب العقلية و القواعد الكلاميه.

ج. ظهور هذا الاتجاه في أوائل القرن الثالث، و أول من ألف على هذا الأسلوب هو عيسى بن أبان بن صدقه الحنفي (المتوفى ٢٢٠هـ)، ثم تلاه مؤلفون آخرون نظير:

١. أبو الحسن الكرخي (٢٦٠ - ٣٤٠هـ) له رساله في علم الأصول. (١)

٢. أبو منصور الماتريدي (المتوفى ٣٣٠هـ) مؤلف كتاب «مأخذ الشرائع في الأصول». (٢)

٣. أبو بكر الجصاص (٣٠٥ - ٣٧٠هـ) له كتاب في أصول الفقه يعرف ب«أصول الجصاص».

٤. فخر الإسلام البزدوي (المتوفى ٤٨٢هـ) الفقيه الحنفي، مؤلف كتاب «كنز الوصول إلى معرفه الأصول».

و قد ابتكر هذا الاتجاه فقهاء الأحناف.

ص: ٢٢٤

١-١. الفتح المبين: ١/١٨٦.

٢-٢. بحوث في الملل و النحل: ١١/٣. [١]

و هناك من جمع بين الاتجاهين، فبحثوا الأصول مجردة عن الفروع ثم تولّوا طريقه تطبيقها عليها، وقد ظهرت هذه الطريقة في القرن السابع فحاولوا تطبيق القواعد الأصولية و إثباتها بالأدلة ثم تطبيقها على الفروع الفقهية.

و من أبرز المؤلفين على هذه الطريقة ابن الساعاتي (المتوفى ٥٦٩٤هـ) مؤلف كتاب «البديع» الذي جمع فيه بين طريقتي الآمدى فى كتابه «الإحكام» الذى اقتفى الاتجاه النظرى و عنى فى كتابه بالقواعد الكلية، و طريقه فخر الإسلام البزدوى فى كتابه الذى اقتفى نظريه التأثير بالفروع الفقهية و عنى فى كتابه بالشواهد الجزئية الفرعية.

يقول ابن الساعاتى فى مقدمه كتابه: لخصته من كتاب «الإحكام» و رصّعته بالجواهر الفقهية من «أصول فخر الإسلام» فأنهما البحران المحيطان بجميع الأصول الجامعان لقواعد المعقول و المنقول، هذا حاو للقواعد الكلية الأصولية، و ذاك مشمول بالشواهد الجزئية الفرعية.

اقتراحات لتطوير تدوين علم الأصول

إشارة

إنّ الاهتمام بالفقه و الأصول من أقوى الاهتمامات فى الأوساط الشيعية، و ذلك لأنّ باب الاجتهاد لم يزل مفتوحاً عندهم بعد رحيل الرسول صلى الله عليه و آله و سلم إلى يومهم هذا، و لهذا احتلّ علما الأصول و الفقه مكانه عليا، تبوّأ بسببها الفقيه أعلى المناصب فى الأوساط الشيعية. و رغم أنّ علم الكلام هو الفقه الأكبر و العلم بالأحكام هو الفقه الأصغر و لكن صار للفقه الأصغر حظ أكبر و إقبال أكثر، و مع هذا فإنّ علم أصول الفقه عندنا يحتاج إلى تجديد فى التدوين و الدراسه، و نشير

هنا إلى بعض المقترحات لتطوير دراسته هذا العلم و تدوينه، و هي:

الأول: أفراد المسائل الكلامية و الفلسفية المؤثرة بالتدوين و الدراسة

يعتمد أصول الفقه عند الشيعة على قواعد كلامية و استعان في العصور الأخيرة ببعض القواعد الفلسفية، و من هنا يلزم فصل هذه القواعد عن أصول الفقه و تدوينها بشكل تكون كالمبادئ التصديقية للمسائل الأصولية حتى تدرس مستقلة، من دون إحالتها إلى الكلام و الفلسفة و إليك بعض الأمثلة:

أ. أمّا ما أخذ من علم الكلام فإنّ للتحسين و التقيح العقليين دوراً كبيراً في مسائل أصول الفقه، فعند ما يدرس الطالب البراءة العقلية المبنيه على قبح العقاب بلا- بيان يصعب عليه تصديق المسألة من دون أن يكون له إمام بما تبتى عليه هذه القاعده الأصولية. و قس عليها كلّ ما يبتى عليهما من القواعد الأصولية.

ب. و أمّا ما أخذ من الفلسفة فقد بنى المحقق الخراساني (١٢٥٥-١٣٢٩ هـ) تبعاً لصاحب الفصول (المتوفى ١٢٥٥) صرح القواعد الأصولية على أساس بعض المسائل الفلسفية المؤثرة فيها، و إليك نماذج ممّا استخدمه الأصوليون لا سيّما العَلَمِينَ المذكورين- قدّس الله سرهما -:

١. الأعراض الذاتية و الأعراض الغريبه عند البحث في القاعده المعروفه: «موضوع كلّ علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه».

(١)

٢. لا- يصدر الواحد إلّا- من الواحد، و استخدمها المحقق الخراساني في كشف وجود الجامع بين أفراد الصحيح من الصلاه قائلاً: بأنّ الأثر الواحد

ص: ٢٢٤

كمعراج المؤمن لا يصدر إلا من الواحد و هو الجامع بين أفراد الصحيح. (١)

٣. ذهب الأ-كثرون إلى أنّ الفرق بين المشتق و المبدأ نفس الفرق بين الجنس و الفصل و الصورة و المادة، و حصيله الفرق؛ أنّ المشتق مأخوذ لا بشرط فيحمل، و المبدأ مأخوذ بشرط لا فلا يحمل نظير الجنس و الفصل المأخوذين لا بشرط فيحمل أحدهما على الآخر فيقال بعض الحيوان ناطق، و المادة و الصورة المأخوذين بشرط لا فلا يحمل أحدهما على الآخر. (٢)

٤. الجهات التعليلية في الأحكام العقلية جهات تقيديه فلو حكم العقل بوجوب نصب السلم لكونه مقدمه فهو عنوان تعليلي في الظاهر، و لكنّه عنوان تقيدي في الواقع فالواجب في الواقع عنوان المقدمه. (٣)

٥. أصاله الوجود أو أصاله الماهيه و قد اتخذ بعض المتأخرين هذه القاعده سندا لتعيين متعلق الأمر و النهي و أنّه هل يتعلق بالطباع أو بالأفراد. (٤)

٦. بنى المحقق النائيني (١٢٧٤-١٣٥٥هـ) جواز اجتماع الأمر و النهي على مسأله فلسفيه و هي: أنّ تركيب الهيولى و الصورة هل هو اتحادى أو انضمامى، فعلى الأول يمتنع اجتماع الأمر و النهي بخلاف الثانى. (٥)

٧. الشىء ما لم يجب لم يوجد، قاعده فلسفيه شريفه تدل على أنّ وجود الشىء رهن اجتماع أجزاء علل تامه حتى تُسد أبواب العدم على الشىء و قد استخدم المحقق الخراسانى هذه القاعده فى ذيل بحث اجتماع الأمر و النهي. (٦)

ص: ٢٢٧

١-١. كفايه الأصول: ٣٦/١. [١]

٢-٢. الفصول: ٦٢. [٢]

٣-٣. نهايه الدرايه، (بحث وجوب المقدمه الموصله): ١٣١/٢.

٤-٤. كفايه الأصول: ٢٢٢/١ و ٢٤٠/١. [٣]

٥-٥. أجود التقريرات: ٣٣١/١. [٤]

٦-٦. كفايه الأصول: ٢٧١/١.

٨. الخارج المحمول و المحمول بالضميمه، و قد استخدمهما المحقق الخراساني في بعض الموارد منها أن الأحكام الوضعيه متأثره بالجعل أو منتزعه من الأحكام التكليفيه أو مختلفه. (١)

٩. حصر حكماء الاغريق مراتب الوجود الإمكانى في عشر مقولات عرفت ب«المقولات العشر» و هي:

الجوهر بأنواعه الخمسه و الأعراض بأجناسها التسعه منها: الأين و الوضع و الجده و قد استخدمها بعض الأصوليين في بابى اجتماع الأمر و النهى عند بيان حقيقه الصلاه، و في باب تبين بعض الأحكام الوضعيه كالملكيه. (٢)

١٠. الحركه القطعيه و الحركه التوسطيه، استخدمها المحقق الخراساني عند البحث في جريان الاستصحاب في الأمور غير القارّه. (٣)

١١. امتناع انتقال العرض، استخدمها الشيخ الأنصارى في إثبات لزوم بقاء الموضوع عند الاستصحاب. (٤)

١٢. تفكيك الحقائق عن الأمور الاعتباريه، استفاد الأعلام الثلاثه: المحقق الاصفهاني، و الإمام الخمينى، و السيد الطباطبائى من هذه القاعده في كثير من المباحث الأصوليه. (٥)

فهذه نماذج من المسائل الفلسفيه التى أدخلها المتأخرون في المباحث الأصوليه، و صارت أساساً لقسم منها، فسواء أصح تأثيرها في علم

ص: ٢٢٨

١-١. كفايه الأصول: ٣٠٦/٢.

٢-٢. تعاليق أجود التقريرات: ٣٣٩/١ - ٣٤٠.

٣-٣. كفايه الأصول: ٣١٥/٢. [١]

٤-٤. فرائد الأصول، مبحث شرطيه بقاء الموضوع في الاستصحاب.

٥-٥. انظر: نهايه الدرايه؛ و تهذيب الاصول؛ و تعليقه الكفايه.

الأصول أم لا فنحن أمام أمر واقع، إذ أدخلت في علم الأصول و اعتُمد عليها في كتبهم و تقريراتهم فلا بد أن يدرسها المتعلم قبل دراسته لعلم الأصول بصورة مستقلة.

الثاني: تفكيك القواعد الفقيهيه عن مسائل علم الأصول

إن المتأخرين و إن كانوا قد بذلوا جهودهم لبيان الفرق بين القواعد الأصوليه و القواعد الفقيهيه إلا أنهم أدخلوا قسماً من القواعد الفقيهيه في كتب الأصول استطراداً، نظير أصاله الصحه في فعل الغير و قاعده التجاوز و قاعده اليد و قاعده القرعه و قاعده لا ضرر و قاعده لا حرج- و هذا مما سبب إطاله مده الدراسه- فإن هذه القواعد الشريفه و إن كانت قواعد مفيده لكن البحث فيها يعرقل مسيره الطالب في تحصيل علم الأصول.

الثالث: حذف ما لا علاقه له بعلم الأصول

و من اللازم على الأساتذه الذين تنبض قلوبهم بالرغبه الصادقه لتدريس علم الأصول في مده قصيره هو حذف ما لا علاقه له بعلم الأصول كالبحت عن الجبر و التفويض، و الأمر بين الأمرين عند البحث في مفاد ماده الأمر، فقد فتح ذلك الباب المحقق الخراساني و تبعه أكثر من جاء بعده فصارت مسأله كلاميه أو فلسفيه جزءاً من الأصول بحسب الظاهر.

إن البحث عن الجبر و التفويض رهن الإحاطه بأتقن القواعد الكلاميه و الفلسفيه حتى يُوفق الإنسان لحل مشاكلها، و قلماً يتفق لإنسان أن يشق شعرها و يحل عقدها، و لذلك قد لا تحصل النتيجة المبتغاه من طرح هذه المسأله في ثنايا

المسائل الأصولية و ما ذلك إلا لعدم دراسته مبانيها و أسسها بشكل مستقل قبل دراسته علم الأصول و إنما يريد من ذلك العلم ما لا يعطيه.

الرابع: الاتجاه التطبيقي

إنَّ الاتجاه النظري و إن كان اتجاهاً رائعاً و لكنّه إذا جُرد عن التطبيق و التمرين، أصبح علم الأصول قواعد جافّه لا تربي ملكه الاجتهاد، و قد ذكرنا أنّ بعض الأصوليين من أهل السنه جمعوا بين الاتجاهين، لكن هنا فرقاً بين ما تبناه هذا البعض كابن الساعاتي و من تبعه و ما نقترحه، و ذلك لأنّه أراد تطبيق القواعد الأصولية-بعد دراستها مستقلة-على فروع مذهب أئمتهم، و لكننا نقترح ان ندرس القواعد الأصولية مجردة عن فتوى أى إمام أو مذهب فقهي ثم نقوم بتطبيقها على الفروع التي يمكن أن تستخرج من هذه القواعد، من دون نظر إلى فتوى إمام دون إمام، و قد عالجتنا هذه النقيصه فى بعض محاضراتنا ككتاب «المحصول فى علم الأصول» و «إرشاد العقول إلى علم الأصول»، و ما اقترحناه أمر واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان لأنّ المسائل الأصولية كالمسائل الرياضيه أو الهندسيه التي يملئها الأستاذ على الطلاب، و لكن العلم بالقواعد لا يجعل الإنسان عالماً رياضياً أو عالماً هندسياً إلا بعد حلّ التمارين المتعلقة بقواعد هذين العلمين.

الخامس: الدراسة التاريخيه لبعض المسائل الأصوليه

من المسائل التي تذكر فى مباحث حجّيه الظن، حجّيه قول اللغوى، و قد اتفقت كلمتهم تبعاً لصاحب الكفايه و شيخه الأنصارى على عدم حجّيته.

قال فى «الكفايه»: لا يكاد يحصل من قول اللغوى وثوق بالأوضاع، بل لا

يكون اللغوى من أهل خبره ذلك، بل إنما هو من أهل خبره موارد الاستعمال، بدهاه أن همه ضبط موارد، لا تعيين أن أياً منها كان اللفظ فيه حقيقه أو مجازاً، وإلا لوضعوا لذلك علامه، وليس ذكره أولاً علامه كون اللفظ حقيقه فيه للانتقاض بالمشترك. (١)

وقد درج على هذا الكلام كل من جاء بعده مسلمين بذلك مع أن تصديق هذه القاعده يحتاج إلى دراسه تاريخيه لتدوين معاجم اللغه.

و أنا أظن أن الواقع خلاف ما ذكره، و ذلك لأن مؤلفى أمهات المعاجم قد ضربوا آباط الإبل إلى مختلف القبائل و البلدان و عاشروا الناطقين بالعربيه غير المختلطين بالأعاجم زمنأ غير قليل و تكررت على مسامعهم الألفاظ حتى حصل لهم القطع بمعانيها، و أصبحوا فى غنى عن تمييز الحقائق عن المجازات بالتبادر و سائر العلامات.

إن الأساتذه-قدس الله أسرارهم- قد قصروا النظر على أصحاب المعاجم المتأخرين (المرتزقين على معاجم المتقدمين) الذين ليس لهم شأن إلا تبين موارد الاستعمال؛ و أما أصحاب المعاجم الأوائل كالعين للخليل (المتوفى ١٧٠هـ)، و الجمهوره لمحمد بن الحسن المعروف بابن دريد (المتوفى ٣٢١هـ)، و صحاح اللغه لإسماعيل بن حماد الجوهري (المتوفى ٣٩٣هـ)، و المقاييس لأحمد بن فارس (المتوفى ٣٩٥هـ) إلى غير ذلك من فطاحل علماء اللغه فقد أخذوا المعانى من أفواه العرب الأفحاح بالدقه حتى أن ابن فارس قد بذل جهده فى كتابه-لإرجاع المعانى المختلفه إلى أصل واحد و استشهد على ذلك بالشعر و الحديث.

و على كل تقدير فسواء أصح ما ادعيناها أم لم يصح فالقول بعدم حجيه قول

ص: ٢٣١

اللغوى من غير دراسته لتاريخ تدوين علم اللغة أشبه بالرجم بالغيب.

و ليست مسأله حجيه قول اللغوى فريده فى المقام، بل لها نظير آخر و هو:

اختلفت كلمتهم فى حججه الخبر الواحد فالمتقدمون على عدم الحججه و المتأخرون من الإماميه على حججه، فمنهم من خص الحجيه بالصحيح و منهم من عممها إلى الموثق و الحسن إلى غير ذلك من الأقوال، و لسنا فى مقام ترجيح أحد الأقوال على غيره و إنما نلفت نظر القارئ إلى نكته و هى أنّ التصديق بالحججه و عدمها رهن دارسه المراحل التى مرت بها عمليه تدوين الأخبار المرويه عن أهل البيت عليهم السلام و ما بذله جهابذه هذا الفن من جهود مضمنيه فى سبيل حفظ ما يسمعونه من الأئمه و كتابته و التحدث به، فالاطلاع على تاريخ تدوين الحديث من عصر الصادقين عليهما السلام إلى أصحاب الكتب الأربعة يورث الجزم بحججه قول الثقة عند أصحاب أئمه أهل البيت عليهم السلام و أنه كان على ذلك ديدنهم و معاشهم، فلو دون تاريخ علم الحديث عند الشيعة بصوره واضحه يكون التصديق بحججه خبر الواحد أسهل و أوضح و يكون مغنياً عن الاستدلال ببعض الآيات التى لا يخلو الاستدلال بها على حججه الخبر الواحد من إشكال.

السادس: أخيرها لا آخرها: حفظ الصله بين القديم و الجديد

مما يجب إلفات نظر مديره التعليم فى الحوزه العلميه إليه، هو حفظ الصله بين القديم و الجديد، أى بين ما ألفه القدامى و ما ألفه أو يؤلفه علماء العصر الحاضر، فالانكباب على ما دون فى العصر الأخير مع الانقطاع عما ألفه جهابذه الفن فى العصور المتقدمه خساره لا تجبر.

هذا من جانب و من جانب آخر فأنّ ما ألفه مشايخنا القدامى (رضوان الله

عليهم) لا يخلو من تعقيد وإعصال، لا يوافق روح العصر الحاضر التي تتطلب السهولة والوصول إلى النتيجة بسرعة.

ولا يحصل الجمع بينهما إلا بعد تأليف لجنة علمية من الأساتذة ليقوموا بتهذيب ما ألفه المشايخ كالشيخ الأنصاري ومن جاء بعده وتنقيحه وتجديد النظر في بعض العبارات وعرضها بطريقة سهلة.

وهذه هي اقتراحاتنا الستة لتطوير دراسته علم الأصول وتهذيبه، ذكرتها هنا أملاً بالأخذ بها ودراستها حتى تكون مثمرة وعملية بإذن الله سبحانه.

ولعل هناك مقترحات أخرى ربما تكون أنفع مما اقترحت وأوفى بالمراد، ولذلك قلت في كلامي السابق «أخيرها لا آخرها».

ولعلّ مجله أصول الفقه أفضل منبر لطرح هذه المسائل ومناقشتها، ولذا أطلب من الأساتذة دراسته هذه الأفكار ونقدها نقداً بناءً موضوعياً لأجل الوصول إلى الواقع المنتظر.

ص: ٢٣٣

إجماع العتره الطاهره

يُعدّ كتاب «نهايه الوصول إلى علم الأصول» للعلامة الحلي (٦٤٨-٧٢٦هـ) موسوعه أصوليه تتكفّل ببيان القواعد الأصوليه التي يبتنى عليها استنباط الأحكام الشرعيه، وقد نهج مؤلفه رحمه الله في ترصيف هذا الكتاب المنهج المقارن، فلذلك نجده يعرض آراء الأصوليين من مختلف المذاهب و يذكر أدلتهم في مسأله واحده ثم يقضى و يبرم و يخرج بالنتيجه المطلوبه، و قلما تجد مثيلاً لهذا الكتاب بين المؤلفات الأصوليه، إذ يسلك أغلب الأصوليين منهجاً خاصاً يوافق مذهب إمامه و متبنياته.

و من المسائل الأصوليه المهمه التي وردت في هذا الجزء: مسأله الإجماع محصّيله و منقوله و ما تبتنى عليه حجّيه الاتفاق، و قد أغرق المصنّف نزاعاً في التحقيق فلم يُبق في القوس منزعاً.

و من العناوين الطره في هذا الفصل التي ألفتت نظري هو إجماع العتره الذي غفل عنه أكثر الأصوليين، إلاّ نجم الدين الطوفي، فقد عدّه من مصادر التشريع الإسلامي في رسالته. (١)

ص: ٢٣٤

١-١. رساله الطوفي كما في كتاب: «مصادر التشريع الإسلامي» لعبد الوهاب خالاف: ١٠٩.

و يا للعجب أن بعض الأصوليين يعدّون إجماع أهل المدينة، بل إجماع أهل الكوفة و إجماع الخلفاء من مصادر التشريع، بل ربّما يعدّون ما هو أنزل من ذلك كقول الصحابي، و لكن لا يذكرون شيئاً عن إجماع العترة الذين أذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهيراً!!!

و مع ذلك كلّه فقد اختصر المؤلف الكلام في هذا البحث، على الرغم من ضروره التفصيل فيه حتّى يتّضح الحق بأجلى صورته، و لذلك رأينا أن نذكر في تقديمنا على كتاب «نهاية الأصول» هذا شيئاً ممّا يرجع إلى حجّيه أقوال العترة الطاهرة فضلاً عن إجماعهم، و ذلك بالبيان التالي:

إجماع العترة

(١)

كلّ من كتب في تاريخ الفقه الإسلامي و تعرض لمنابع الفقه و الأحكام غفل عن ذكر أئمّه أهل البيت عليهم السلام و حجّيه أقوالهم فضلاً عن حجّيه اتّفاقهم، و ذلك بعين الله بخس لحقوقهم، و حيث إنّ المقام يقتضى الاختصار نستعرض المهم من الأدلّه الدالّه على حجّيه أقوالهم فضلاً عن اتّفاقهم على حكم من الأحكام، كقوله سبحانه: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً». ٢

و الاستدلال بالآيه على عصمه أهل البيت، و بالتالى على حجّيه أقوالهم رهن أمور: الأوّل: الإرادته فى الآيه إرادته تكوينيه لا تشريعيه، و الفرق بين الإرادتين واضحه، فإنّ إرادته التطهير بصوره التقنين تعلّقت بعامّه المكلفين من غير

ص: ٢٣٥

(١ - ١). و هو نفس تعبير الطوفى فى رسالته، و إلّا فالحجّه عندنا قول أحد العترة فضلاً عن إجماعهم.

اختصاص بأئمه أهل البيت عليهم السلام، كما قال سبحانه: «وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيَتِمَّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ». ١

فلو كانت الإرادة المشار إليها في الآية إرادته تشريعية لما كان للتخصيص و الحصر وجه مع أننا نجد فيها تخصيصاً بوجه خمسه:

أ.بدأ قوله سبحانه بالأداة «إِنَّمَا» المفيدة للحصر.

ب.قدم الظرف «عَنْكُمْ» و قال: «لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرَّجْسَ» و لم يقل ليذهب الرجس عنكم، لأجل التخصيص.

ج.بين من تعلقت إرادته بتطهيرهم بصيغه الاختصاص، و قال: «أَهْلَ الْبَيْتِ» أى أخصكم.

د.أكد المطلوب بتكرير الفعل، و قال: «وَ يُطَهِّرُكُمْ» تأكيداً لقوله: «لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرَّجْسَ».

ه.أرفقه بالمفعول المطلق، و قال: «تَطْهِيراً».

كل ذلك يؤكد أن الإرادة التي تعلقت بتطهير أهل البيت غير الإرادة التي تعلقت بعامة المكلفين.

و نرى مثل هذا التخصيص في خطابه لمريم البتول قال سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ». ٢

الثانى: المراد من الرجس كل قذاره باطنيه و نفسيه، كالشرك، و النفاق، و فقد الإيمان، و مساوى الأخلاق، و الصفات السيئه، و الأفعال القبيحه التي يجمعها الكفر و النفاق و العصيان، فالرجس بهذا المعنى أذهب الله عن أهل البيت، و لا شك

انّ المنزّه عن الرجس بهذا المعنى يكون معصوماً من الذنب بإرادته منه سبحانه، كيف وقد ربّاهم الله سبحانه وجعلهم هداه للأئمة كما بعث أنبياءه ورسله لتلك الغاية.

الثالث: المراد من أهل البيت هو: على و فاطمه و أولادهما، لأنّ أهل البيت و إن كان يطلق على النساء و الزوجات بلا شك، كقوله سبحانه: «أَتَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ» ١، و لكن دلّ الدليل القاطع على أنّ المراد فى الآيه غير نساء النبى و أزواجه، و ذلك بوجهين:

أ. نجد أنّه سبحانه عند ما يتحدّث عن أزواج النبى يذكرهنّ بصيغه جمع المؤنث و لا يذكرهنّ بصيغه الجمع المذكور، فإنّه سبحانه أتى فى تلك السوره (الأحزاب) من الآيه ٢٨-٣٤ باثنين و عشرين ضميراً مؤنثاً مخاطباً بها نساء النبى، و هى كما يلى:

١. كُنْتُمْ، ٢. تُرِدْنَ، ٣. تَعَالَيْنَ، ٤. أُمَّتُكُمْ، ٥. أُسْرُحُكُمْ. (١)

٦. كُنْتُمْ، ٧. تُرِدْنَ، ٨. مِنْكُمْ. (٢)

٩. مِنْكُمْ. (٣)

١٠. مِنْكُمْ. (٤)

١١. لَسْتُمْ، ١٢. إِنْ أَتَيْتُمْ، ١٣. فَلَا تَخْضَعْنَ، ١٤. قُلْنَ. (٥)

١٥. قَرْنَ، ١٦. فِي بُيُوتِكُمْ، ١٧. تَبَرَّجْنَ، ١٨. أَقِمْنَ، ١٩. آتِينَ، ٢٠. أَطِيعَنَّ اللَّهَ. (٦)

ص: ٢٣٧

١-٢. الأحزاب: ٢٨.

٢-٣. الأحزاب: ٢٩. [١]

٣-٤. الأحزاب: ٣٠. [٢]

٤-٥. الأحزاب: ٣١. [٣]

٥-٦. الأحزاب: ٣٢. [٤]

٦-٧. الأحزاب: ٣٣. [٥]

و في الوقت نفسه عند ما يذكر أئمه أهل البيت عليهم السلام في آخر الآية ٣٣ يأتي بضمائر مذكّره و يقول: «لِيَذْهَبَ عَنْكُمْ ... وَ يُطَهَّرَكُمْ»، فإنّ هذا العدول دليل على أنّ الذكر الحكيم انتقل من موضوع إلى موضوع آخر، أي من نساء النبي إلى أهل بيته، فلا بدّ أن يكون المراد منه غير نسائه.

ب. أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم أطاق الستر عن وجهه الحقيقيه، فقد صرّح بأسماء من نزلت الآية بحقّهم حتّى يتعيّن المنظور منه باسمه و رسمه و لم يكتف بذلك، بل أدخل جميع من نزلت الآية في حقّهم تحت الكساء و منع من دخول غيرهم.

و لم يقتصر على هذين الأمرين (ذكر الأسماء و جعل الجميع تحت كساء واحد) بل كان كلّما يمرّ بيت فاطمه عليها السلام إلى ثمانية أشهر يقول: الصلاة، أهل البيت: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً».

و قد تضافرت الروايات على ذلك، و لو لا خوف الإطناب لأتينا بكلّ ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، و لكن نذكر من كلّ طائفة أنموذجاً:

أمّا الطائفة الأولى: أخرج الطبري في تفسير الآية عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نزلت الآية في خمسه: في و في علي رضي الله عنه و حسن رضي الله عنه، و حسين رضي الله عنه، و فاطمه رضي الله عنها، «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» الحديث. (٢)

و أمّا الطائفة الثانية: فقد روى السيوطي و أخرج ابن أبي شيبة و أحمد و مسلم و ابن جرير و ابن أبي حاتم و الحاكم عن عائشه، قالت: خرج رسول الله غداه

و عليه مرط من رجل من شعر أسود، فجاء الحسن و الحسين رضى الله عنهما فأدخلهما معه، ثم جاء على فأدخله معه، ثم قال: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا».

و لو لم تذكر فاطمه فى هذا الحديث، فقد جاء فى حديث آخر، حيث روى السيوطى، قال: و اخرج ابن جرير و الحاكم و ابن مردويه عن سعد، قال: نزل على رسول الله الوحى، فأدخل علياً و فاطمه و ابنيهما تحت ثوبه، قال: «اللَّهُمَّ إِنَّ هَؤُلاءِ أَهْلَ بَيْتِي».

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، ثم تلا هذه الآية: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا».

و أما الطائفة الثالثة: فقد أخرج الطبرى عن أنس أن النبى صلى الله عليه و آله و سلم كان يمرّ ببیت فاطمه سته أشهر كلما خرج إلى الصلاة فيقول: الصلاة أهل البيت «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا».

و الروايات تربو على أربع و ثلاثين روايه، 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 أمهات المؤمنين: عائشه و أم سلمه. (1)

و بذلك تبين حجيه أقوال كلمات أهل البيت عليهم السلام فى مجالى العقيده

ص: ٢٣٩

١- ١). و للوقوف على مصادر هذه الروايات لاحظ: صحيح مسلم: ١٢٢/٧-١٢٣؛ تفسير الطبرى: ٧/٢٢-٥؛ [١] الدر المنثور: ١٩٨/٥-١٩٩؛ [٢] جامع الأصول لابن الأثير: ١٠٣/١٠.

و الشريعة لاعتصامهم بحبل الله تعالى، فإذا كان قول واحدٍ منهم حجه فكيف هو حال إجماعهم؟

فما أصدق قول القائل: فوالِ أناساً قولهم و كلامهم روى جُدنا عن جبرئيل عن البارى

رزقنا الله زيارتهم فى الدنيا، و شفاعتهم فى الآخرة.

عصمه أولى الأمر

دلت آيه التطهير على عصمه أهل البيت عليهم السلام كما عرفت آنفاً و فى الوقت نفسه دلت آيه الطاعه - بالإضافة إلى وجوب طاعتهم - على عصمه الرسول و أولى الأمر، أعنى قوله سبحانه: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ». ١

و الاستدلال مبنى على دعامتين:

١. إنَّ الله سبحانه أمر بطاعه أولى الأمر على وجه الإطلاق؛ أى فى جميع الأزمنه و الأمكنه، و فى جميع الحالات و الخصوصيات، و لم يقيد وجوب امتثال أوامرهم و نواهيهم بشىء كما هو مقتضى الآيه.

٢. إنَّ من الأمر البديهي كونه سبحانه لا يرضى لعباده الكفر و العصيان: «وَ لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» ٢ من غير فرق بين أن يقوم به العباد ابتداءً من دون تدخّل أمر آخر أو نهى ناهٍ، أو يقومون به بعد صدور أمر و نهى من أولى الأمر.

فمقتضى الجمع بين هذين الأمرين (وجوب إطاعه أولى الأمر على وجه

الإطلاق، و حرمة طاعتهم إذا أمروا بالعصيان) أن يتحقق في أولى الأمر الذين وجبت إطاعتهم على وجه الإطلاق، خصوصيه ذاتيه و عنايه إلهيه ربّانيه، تصدّهم عن الأمر بالمعصيه و النهى عن الطاعه. و ليس هذا إلاّ عباره أخرى عن كونهم معصومين، و إلاّ فلو كانوا غير واقعين تحت تلك العنايه، لما صحّ الأمر بإطاعتهم على وجه الإطلاق أى بدون قيد أو شرط. فنستكشف من إطلاق الأمر بالطاعه اشتمال المتعلّق على خصوصيه تصدّهم عن الأمر بغير الطاعه. و ممّن صرّح بدلاله الآيه على العصمه الإمام الرازى فى تفسيره، و يطيب لى أن أذكر نصّه حتى يمعن فيه أبناء جلدته و أتباع طريقتة، قال:

إنّ الله تعالى أمر بطاعه أولى الأمر على سبيل الجزم فى هذه الآيه، و من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم و القطع لا بدّ و أن يكون معصوماً عن الخطأ؛ إذ لو لم يكن معصوماً عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ أن يكون قد أمر الله بمتابعته، فيكون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ، و الخطأ لكونه خطأ منهيّ عنه، فهذا يفضى إلى اجتماع الأمر و النهى فى الفعل الواحد بالاعتبار الواحد، و أنّه محال، فثبت أنّ الله تعالى أمر بطاعه أولى الأمر على سبيل الجزم، و ثبت أنّ كلّ من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم و جب أن يكون معصوماً عن الخطأ، فثبت قطعاً أنّ أولى الأمر المذكور فى هذه الآيه لا بدّ و أن يكون معصوماً. (1)

بيد أنّ الرازى، و بعد أن قادته استدلالاته المنطقيه إلى هذه الفكره الثابته المؤكّده لوجوب العصمه بدأ يتهرّب من تبعه هذا الأمر، و لم يستثمر نتائج أفكاره، لا لسبب إلاّ لأنها لا توافق مذهبه فى تحديد الإمامه، فأخذ يؤوّل الآيه و يحملها على غير ما ابتدأه و عمد إلى إثباته، حيث استدرك قائلاً بأننا عاجزون عن معرفه

ص: ٢٤١

الإمام المعصوم، عاجزون عن الوصول إليه، عاجزون عن استفادته الدين و العلم منه، فإذا كان الأمر كذلك، فالمراد ليس بعضاً من أبعاض الأئمة، بل المراد هو أهل الحلّ و العقد من الأئمة.

إلا- أنّ ادّعاءه هذا لا- يصمد أمام الحقيقة القويّة التي لا- خفاء عليها، و في دفعه ذلك الأمر مغالطه لا يمكن أن يرتضيها هو نفسه، فإنّه إذا دلّت الآية على عصمه أولى الأمر فيجب علينا التعرّف عليهم، و ادّعاء العجز هروب من الحقيقة، فهل العجز يختص بزمانه أو كان يشمل زمان نزول الآية؟ لا أظنّ أن يقول الرازي بالثاني.

فعليه أن يتعرّف على المعصوم في زمان النبي صلى الله عليه و آله و سلم و عصر نزول الآية، و بالتعرّف عليه يعرف معصوم زمانه، حلقة بعد أخرى، و لا- يعقل أن يأمر الوحي الإلهي بإطاعة المعصوم ثمّ لا يقوم بتعريفه حين النزول، فلو آمن الرازي بدلاله الآية على عصمه أولى الأمر فإنّه من المنطقي و المعقول له أن يؤمن بقيام الوحي الإلهي بتعريفهم بواسطة النبي الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم؛ إذ لا معنى أن يأمر الله سبحانه بإطاعة المعصوم، و لا يقوم بتعريفه.

إكمال: أهل السنّة و وجه حجّيه الإجماع

قد حقّق المصنّف في ثنايا بحثه عن حجّيه الإجماع، أنّ الإجماع بما هو هو ليس بحجّيه شرعيه و ليس من أدلّه التشريع، و إنّما هو حجّيه لأجل كشفه عن دليل شرعي يُعدّ حجّيه في المسأله.

و أمّا الإجماع عند أهل السنّة فهو من أدلّه التشريع و يُعدّ حجّيه في عرض الكتاب و السنّة، و هذا لا يعنى تقابله معهما، بل بمعنى أنّ كلّ واحد حجّيه في مضمونه و محتواه، و ذلك بالبيان التالي:

إذا اتفق المجتهدون من أمّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم في عصر من العصور على حكم شرعى، يكون المجمع عليه حكماً شرعياً واقعياً عند أهل السنّة ولا تجوز مخالفته، وليس معنى ذلك أنّ إجماعهم على حكم من تلقاء أنفسهم يجعله حكماً شرعياً، بل يجب أن يكون إجماعهم مستنداً إلى دليل شرعى قطعى أو ظنى، كالخبر الواحد و المصالح المرسله و القياس و الاستحسان.

فلو كان المستند دليلاً قطعياً من قرآن أو سنّه متواتره يكون الإجماع مؤيداً و معاضداً له؛ و لو كان دليلاً ظنياً كما مثلناه، فيرتقى الحكم حينئذٍ بالإجماع من مرتبه الظن إلى مرتبه القطع و اليقين.

و مثله ما إذا كان المستند هو المصلحه أو دفع المفسده، فالإجماع على حكم شرعى استناداً إلى ذلك الدليل يجعله حكماً شرعياً قطعياً، كزياده أذان لصلاه الجمعة فى عهد عثمان لإعلام الناس بالصلاه كى لا تفوتهم، حتى صار الأذان الآخر عملاً شرعياً إلهياً و إن لم ينزل به الوحي. (١)

فلو صحّ ذلك فقد أعطى سبحانه للإجماع و اتفاق الأمّة منزله كبيره على وجه إذا اتفقوا على أمر، يُصبح المجمع عليه حكماً شرعياً قطعياً كالحكم الوارد فى القرآن و السنّه النبويّه، و يكون من مصادر التشريع.

يلاحظ عليه: أنّه لو كان الإجماع بما هو هو من أدلّه التشريع و أنّ الدليل الظنى ببركه الإجماع يرتقى إلى مرتبه القطع و اليقين و يكون حجّه فى عرض سائر الحجج، فمعنى ذلك أنّ التشريع الإسلامى لم يختتم بعد رحيل الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم و أنّ هناك نبوه بعد نبوته، و هو على خلاف ما اتفق المسلمون عليه من إغلاق باب الوحي و التشريع و اختتام النبوه، فلا محيص عن القول إلا بالرجوع إلى

ص: ٢٤٣

(١-١). الوجيز فى أصول الفقه لابن وهبه الزحيلي: ٤٩.

ما عليه الشيعة الإماميه من أنّ الإجماع كاشف عن الدليل الصادر عن الصادق بالحق صلى الله عليه وآله وسلم كما أنّ حجّيه العقل في مجالات التشريع من هذه المقوله، فليس العقل مشرعاً وإنّما هو كاشف عن الحكم الإلهي في موارد خاصه. هذه خلاصه القول في المقام و التفصيل يطلب من موسوعاتنا الأصوليه.

خبر مؤسف

يعزّ علينا أن نكتب هذا التقديم و نحن نفتقد علماً من أعلام التحقيق في مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام ألا و هو العلامه الشيخ إبراهيم البهادرى-تعمده الله برحمته الواسعه-الذى لئبى دعوه ربّه في خامس شهر شعبان المعظم من شهر عام ١٤٢٦هـ، و قد شُيع جثمانه الطاهر في موكب مهيب و دفن في مدينه قم المقدسه.

و الشيخ البهادرى رحمه الله بكلمه قصيره كان رجلاً زاهداً دءوباً في العمل لا يبتغى إلا مرضاه الله تعالى، فهو من أبرز مصاديق ما قاله العلامه الكبير السيد هبه الله الشهرستاني: إنّ الناشر (و المحقق) لصحائف العلماء الأئمة، يؤمن لقومه الحياه الطيبه أكثر ممّن ينورون الطرق في الظلماء، و[يمهدون السبيل] إلى الماء. (١)

كزّس المغفور له عمره في تحقيق تراث أهل البيت عليهم السلام و نشر علومهم، مده من عمره تناهز ربع قرن.

و قد قام بتحقيق كتب قيمه نذكر منها: «تحرير الأحكام» للعلامه الحلّي في سته أجزاء، و«الاحتجاج» للطبرسى في جزئين، و«معالم الدين في فقه آل ياسين» لابن قطن الحلّي في جزئين، و«غنيه النزوع إلى علمى الأصول و الفروع» لابن زهره

ص: ٢٤٤

الحلبى فى جزءين، و«إصباح الشيعة» للكيدرى، و غيرها.

و من أبرز ما حققه فى أواخر عمره الجزء الأول و الثانى و بدايه الجزء الثالث من هذه الموسوعه الأصوليه.

فسلام الله عليه يوم ولد، و يوم مات و يوم يُبعث حياً.

و الحمد لله رب العالمين

جعفر السبحانى

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

قم المقدسه-إيران

٢٥ صفر المظفر ١٤٢٧هـ

ص: ٢٤٥

صلاة الطواف و حكمها عند الزحام

اتفق الفقهاء على وجوب ركعتين بعد الطواف في الحج إلا ما يحكى عن الشافعى فى أحد قوله (١)، و الكلام فى المقام فى مكانها عند الزحام و غيره، و الأصل فى ذلك قوله سبحانه: «وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ» أى اتخذوا من مقام إبراهيم موضع صلاة تصلون فيه.

و المعروف حسب النصوص و الروايات و كلمات العلماء أنّ المقام-الذى هو موضع وقوف إبراهيم عند بنائه للبيت- هو صخره على شكل مكعب متساوى الأضلاع و طول الضلع ذراع واحد، بذراع اليد، أى ما يساوى ٥٠ سنتيمتراً تقريباً، و هذا المقدار لا يتسع لأداء الصلاة، لأنّ ما يشغله المصلّى المستوى الخلقه-عاده - من المساحة الكافية لوقوفه و ركوعه و سجوده و جلوسه هو ٥٠ سم عرضاً فى ١٠٠ سم طولاً، و أين هذا من مساحه الحجر؟ (٢) فيقع الكلام فى تفسير الآيه

ص: ٢٤٤

١- (١). الخلاف: ٣٢٧/٢.

٢- (٢). مبادئ علم الفقه: ٢١٠/٣.

و سوف يوافقك معناه.

إنَّ تعبير المحقق «يجب أن يصلَّى ركعتي الطواف في المقام» أثار بحثاً بين الشراح، قال في «المدارك»: إنَّه غير جيد. أمَّا لو قلنا: بأنَّ المقام نفس العمود الصخري فواضح، و أمَّا إن أُريد به مجموع البناء الذي حوله فلائنه لا يتعيَّن وقوع الصلاة فيه قطعاً. (١)

و قريب منه في المستند. (٢)

يرد على الاحتمال الثاني، أنَّ البناء كان أمراً مستحدثاً و لم يكن في عصر الرسول حين نزول الآيه حتَّى تفسر به. و قد أزيل في السنين الأخيره و كان موجوداً أوائل العقد الثامن من القرن الرابع عشر، أعنى: سنة ١٣٨١ و قد صلَّيت فيه مراراً.

و قد وافقه صاحب الجواهر، فقال إنَّ تعبير بعض الفقهاء بالصلاه في المقام مجاز تسميه لما حول المقام باسمه، إذ القطع بأنَّ الصخره التي فيها أثر قدمي إبراهيم لا يصلَّى عليها. (٣)

ثمَّ إنَّ بعض المفسرين من أهل السنه حاول حفظ ظهور الآيه، و هو أنَّ كون الصلاة في المقام حقيقه فقال: المراد من مقام إبراهيم هو عرفه و المزدلفه و الجمار، لأنَّه قام في هذه المواضع و سعى فيها، و عن النخعي: الحرم كلّه مقام إبراهيم. (٤)

و احتمل بعضهم أنَّ المراد من المقام هو المسجد الحرام، و لكنَّه محجوج بفعل النبي؛ حيث إنَّه بعد ما طاف سبعة أشواط أتى إلى المقام فصلاهما، و تلا

ص: ٢٤٧

[١-١]. المدارك: ١٤١/٨. [١]

[٢-٢]. المستند: ١٣٩/١٢. [٢]

[٣-٣]. الجواهر: ٣١٨/١٩. [٣]

[٤-٤]. الكشاف: ٢٨٧/١. [٤]

قوله تعالى: «وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ»، فأفهم الناس أنّ هذه الآية أمر بهذه الصلاة و هنا مكانها. (١)

و فى صحيح مسلم بسنده عن جابر فى بيان حجّ النبى صلى الله عليه و آله و سلم: حتّى إذا أتينا البيت معه، استلم الركن ثلاثاً فرمل ثلاثاً و مشى أربعاً، ثم نفذ إلى مقام إبراهيم و قرأ: «وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ». ٢

توضيح مفاد الآية

المهم هو توضيح مفاد الآية فهناك فرق بين قولنا: «فاتخذوا مقام إبراهيم مصلياً» و قوله: «وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ». و إنّما يلزم المحال عند الجمود على ظاهر الأول، لعدم التمكن من الصلاة فى المقام الذى هو الصخره.

و أما الثانى فقد ذكروا فى الجار «من» احتمالات، من كونها للتبعيض، أو للابتداء، أو بمعنى فى، أو بمعنى عند. و الأولى الرجوع إلى الآيات التى ورد فيها هذا النوع من التركيب حتّى يتعين أحد الاحتمالات.

قال سبحانه: «وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا». ٣

و قال سبحانه: «تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا». ٤

هذا كله فى مورد إضافه الأخذ إلى المكان، و أمّا فى الإضافه إلى غيره فمثل قوله سبحانه:

«لَاتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا». ٥

ص: ٢٤٨

«وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِلِيًّا». ١

«تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا». ٢

و مثل في «الجواهر» وقال: «أَتَّخَذْتُ مِنْ فُلَانٍ صَدِيقًا نَاصِحًا، وَوَهَبَ اللَّهُ لِي مِنْ فُلَانٍ أَخًا مَشْفِقًا». (١)

ترى في هذه الموارد أنَّ شيئاً عاماً يُؤخذ منه جزء لغرض، فالنحل تتخذ من الجبال جزءاً بصفه البيت، أو أنهم كانوا يتخذون من سهول الأرض قصوراً، أو أنَّ الشيطان يتخذ من عباد الله نصيباً، إلى غير ذلك.

فإذا كان هذا ظاهر هذه التراكيب، فالآية منزله على هذا النمط من الكلام، فيراد من «المقام» في الآية ما يجاوره و يقاربه تسمية لما حول المقام باسمه، ضروره أنَّ المقام لا يتبعض لأخذ المصلّى منه، فعلى الطائف أن يأخذ جزءاً من هذا المقام المجازي مصلّى يصلّى فيه، و إطلاق الآية يعمّ الخلف و ما حوله من اليمين و اليسار، و لا يختصّ مفاده بالخلف؛ لأنّ المقام - حسب ما استظهرناه - هو المكان المتسع قرب المقام الحقيقي، المسوّغ لتسميه ذلك المكان مقاماً أيضاً، فالموضوع هو الصلاة قرب.

فخرجنا بتلك النتيجة: أنَّ المقام أُطلق و أُريد منه ما يجاوره و يليه، و أنَّ «من» تبعيضيّه لا - غير، و سائر الاحتمالات الأخرى غير واضحة.

و على ضوء ما ذكرنا، فاللازم هو التصرّف في لفظ «المقام» على ما عرفت؛ و أمّا التصرف في الجار، أعني: «من» و جعله تاره بمعنى «في» و أخرى

ص: ٢٤٩

بمعنى «عند» فغير وجهه.

و ذلك لأن مجرد جواز استعمال «من» مكان «فى» أو «عند» -على فرض صحته- لا يسوغ تفسير الآيه بهما؛ لأن مادّه الفعل «الأخذ» لا يتعدى لآب «فى» و لآب «عند»، و لو فرض صحه استعماله فهو استعمال شاذ، لا يحمل عليه الذكر الحكيم.

هذا هو مفاد الآيه، فإن دلت الروايات على أوسع من الآيه أو أضيق منه، نأخذها، وإلا فمفاد الآيه هو المتبع.

و سيوافيك أن المستفاد من الروايات كفايه إتيان الصلاه قريباً من المقام، من غير فرق بين الخلف و أحد الجانبين، فما دام يصدق على العمل كونه «عنده» فهو مسقط للفريضه، و أما التركيز على كونها خلف المقام كما فى طائفه من الروايات، فالظاهر أنه بصدد الرد على جواز تقديم الصلاه على المقام، و التأكيد على لزوم تأخرها عنه. لا- لزوم كونها خلفه لا جنبه، و هو يصدق مع إتيانها يميناً و يساراً و خلفاً.

العناوين الواردة فى كلمات الفقهاء

إشاره

إذا عرفت ذلك، فلنذكر العناوين الواردة فى كلمات فقهاءنا، ثم ما هو الوارد فى لسان الروايات.

أمّا الأولى: فقد اختلفت كلمه الفقهاء فى التعبير عن موضع الصلاه على الشكل التالى:

١. الصلاه فى المقام.

٢. الصلاه خلف المقام.

٣. الصلاه عند المقام.

ص: ٢٥٠

أما الأول: فقد عبّر عنه كثير من الفقهاء.

قال المحقق في الشرائع: يجب أن يصلّى ركعتي الطواف في المقام. (١)

و قال العلامة: و تجبان-الركعتان-في الواجب بعده في مقام إبراهيم عليه السلام حيث هو الآن و لا يجوز في غيره. (٢)

و أمّا الثاني: أي خلف المقام، فقال ابن الجنيد: ركعتا طواف الفريضة فريضه عقيب خلف مقام إبراهيم، و كذا قال ابن عقيّل.

(٣)

و بذلك عبّر الشهيد في «الروضه» (٤)، و الأردبيلي في «مجمع الفائده» (٥)، و البحراني في «الحدائق». (٦)

و أمّا الثالث: أي عند المقام، فقال ابن البراج: و الصلاة-ركعتا الطواف-عند مقام إبراهيم. (٧)

و الظاهر أنّ الجميع يرشد إلى معنى واحد و هو الصلاة قرب مقام إبراهيم، و لذلك نرى أنّ الصدوق بعد ما قال: ثم ائت مقام

إبراهيم فصلّ ركعتين، قال: و اجعله أمامك. (٨)

هذا كلّ ناظر إلى كلمات الفقهاء.

و أمّا النصوص الواردة في تحديد موضع صلاة الطواف فهي على طوائف، و تتلخّص في العناوين التاليه:

١. خلف المقام.

٢. جعل المقام إماماً.

ص: ٢٥١

١-١. الشرائع: ٢٦٨/١. [١]

٢-٢. قواعد الأحكام: ٤٢٧/١.

٣-٣. المختلف: ٢٠١/٤.

٤-٤. الروضه البهيه: ٢٥٠/٢. [٢]

٥-٥. مجمع الفائده: ٨٧/٧.

٦-٦. الحدائق: ١٣٥/١٦.

٧-٧. المهذب: ٢٣١/١.

٨-٨. الهدايه: ٥٨. [٣]

٣. فى المقام.

٤. عند المقام.

و الظاهر رجوع العنوان الثانى إلى الأول، فإن من جعل المقام إماماً، يقع خلف المقام، فليس هذا عنواناً جديداً، ففى صحيحه معاويه بن عمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا فرغت من طوافك فائت مقام إبراهيم عليه السلام فصلّ ركعتين و اجعله إماماً» (١). و معنى ذلك: لا تتقدّم عليه و كن خلفه. و لا فرق بين خلفه أو يمينه و يساره ما لم يكن متقدّماً عليه.

و لنقتصر على نقل ما يدلّ على لزوم الإتيان بها فى موقع خاص من هذه المواقع، على نحو ينفى فى بدء النظر جواز إتيانها فى موقع آخر، فتكون النتيجة وجود المنافاه بين الروايات. و أمّا ما يدلّ على الجواز فى بعض هذه المواقع، كفعل النبى أو الإمام الذى لا يستفاد منه التعين، أو ما لا يدلّ على المطلوب، لكون الروايه فى مقام بيان أمر آخر، فتركه للقارئ الكريم.

الطائفة الأولى: تعين إتيان الصلاة خلف المقام

١. صحيحه معاويه بن عمار الماضيه قال: «فائت مقام إبراهيم عليه السلام فصلّ ركعتين، و اجعله إماماً، و اقرأ فى الأولى منهما سوره التوحيد «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» و فى الثانية: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ»، ثمّ تشهد و احمد الله و اثن عليه، و صلّ على النبى صلى الله عليه و آله و سلم و اسأله أن يتقبّل منك». (٢).

و قد مرّ أنّ مفاد الحديث هو إتيان الصلاة خلف المقام، و الأمر ظاهر فى

ص: ٢٥٢

١- ١). الوسائل: ٩، الباب ٧١ من أبواب الطواف، الحديث ٣. [١]

٢- ٢). الوسائل: ٩، الباب ٧٢ من أبواب الطواف، الحديث ٣. [٢]

التعين، و اشتمال الروايه على قسم من المندوبات لا يضّر بظهورها فيه، إذ المتبع هو الظهور ما لم يدل دليل على الخلاف.

٢. مرسله صفوان، عَمِين حَدَّثَهُ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَصَلِّيَ رَكَعَتِي طَوَافَ الْفَرِيضَةِ إِلَّا خَلْفَ الْمَقَامِ، لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى» ، فَإِنْ صَلَّيْتَهَا فِي غَيْرِهِ فَعَلَيْكَ إِعَادَةُ الصَّلَاةِ». (١)

و دلالتها على تعين إتيان الصلاة خلف المقام واضحة، وإن كانت دلالة الآية عليه (خلف المقام)، غير واضحة لنا.

٣. خبر أبي عبد الله الأبرزاري قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي فصلّي ركعتي طواف الفريضة في الحجر، قال: يعيدهما خلف المقام، لأنّ الله تعالى يقول: «وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى» عنى بذلك ركعتي طواف الفريضة». (٢)

و دلالتها على تعين إتيان الصلاة خلف المقام واضحة، وإن كانت دلالة الآية عليه غير واضحة لنا.

٤. معتبره سليمان بن حفص المروزي، عن الفقيه عليه السلام قال: «إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ فَدَخَلَ مَكَّةَ مَتَمِّعًا فَطَافَ بِالْبَيْتِ وَ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ خَلْفَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ قَصَرَ، فَقَدْ حَلَّ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا النِّسَاءَ، لِأَنَّ عَلَيْهِ لِحْلَةَ النِّسَاءِ طَوَافًا وَ صَلَاةً». (٣)

و دلالاته بظاهرة على لزوم إتيانها خلف المقام لا غبار عليها.

٥. مرسل جميل، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يَصَلِّي

ص: ٢٥٣

١- ١. الوسائل: ٩، الباب ٧٢ من أبواب الطواف، الحديث ١. [١]

٢- ٢. الوسائل: ٩، الباب ٧٢ من أبواب الطواف، الحديث ٢. [٢]

٣- ٣. الوسائل: ٩، الباب ٨٢ من أبواب الطواف، الحديث ٧. [٣]

الرجل ركعتي طواف الفريضة خلف المقام». (١)

٦. صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنما نسك الذي يقرب بين الصفا والمروة مثل نسك المفرد ليس بأفضل منه إلا بسياق الهدى، وعليه طواف بالبيت، وصلاه ركعتين خلف المقام، وسعى واحد بين الصفا والمروة، وطواف بالبيت بعد الحج».

(٢)

و دلالة على لزوم الإتيان بها خلفه في التمتع، لأجل اشتراك الأقسام: التمتع، والقران والإفراد في الحكم إلا ما خرج.

٧. صحيح زراره قال: سألت أبا جعفر عليه السلام في تعريف التمتع؟ فقال: «يهل بالحج في أشهر الحج، فإذا طاف بالبيت فصلّى

الركعتين خلف المقام وسعى بين الصفا والمروة قصر وأحل...». (٣)

فالحديث في مقام بيان مقدمات حج التمتع، وأن منها الصلاة خلف المقام.

ولعل هذا المقدار من النصوص كافٍ و الروايات أكثر مما نقلت، وإنما تركت بعضها لعدم وضوح دلالتها على التعيين. و

سيوافيك أن التأكيد على الصلاة خلف المقام لأجل ردّ جواز الصلاة بين البيت والمقام.

فانتظر.

الطائفة الثانية: وجوب إتيان الصلاة عند المقام

هناك روايات تدلّ على لزوم الإتيان بها «عند المقام» نذكر منها ما يلي:

١. حديث جميل بن دراج، عن أحدهما عليهما السلام أن الجاهل في ترك الركعتين

ص: ٢٥٤

١- (١). الوسائل: ٩، الباب ١ من أبواب الطواف، الحديث ٩. [١]

٢- (٢). الوسائل: ٨، الباب ٢ من أبواب أقسام الحج، الحديث ٦. [٢]

٣- (٣). الوسائل: ٨، الباب ٥ من أبواب أقسام الحج، الحديث ٣. [٣]

عند مقام إبراهيم بمنزله الناسى. (١)

٢. صحيح أبي الصباح الكناني، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة طافت بالبيت في حج أو عمره، ثم حاضت قبل أن تصل الركعتين؟ قال: «إذا طهرت فلتصل ركعتين عند مقام إبراهيم، وقد قضت طوافها». (٢)

٣. صحيح معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «القارن لا يكون إلا بسياق الهدى، و عليه طواف بالبيت و ركعتان عند مقام إبراهيم، وسعى بين الصفا و المروه، و طواف بعد الحج، و طواف النساء». (٣)

٤. صحيحته الأخرى في بيان ما يعتبر في حج التمتع عن أبي عبد الله: «على المتمتع بالعمرة إلى الحج ثلاثة أطواف - إلى أن قال: - و ركعتان عند مقام إبراهيم عليه السلام». (٤)

٥. صحيحه الثالث قال: «المفرد للحج عليه طواف بالبيت و ركعتان عند مقام إبراهيم». (٥)

و الأحاديث الثلاثة لابن عمار، بصدد بيان أجزاء الحج بأقسامه الثلاثة: القران، و التمتع و الإفراد، و من أجزاء الحج بأقسامه الثلاثة: القران، و التمتع و الإفراد، الصلاة عند المقام.

٦. موثقه سماعه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المجاور بمكة إذا دخلها بعمرة في غير أشهر الحج - إلى أن قال: - فليخرج إلى الجعرانه فيحرم منها، ثم يأتي

ص: ٢٥٥

١- ١. الوسائل: ٩، الباب ٧٤ من أبواب الطواف، الحديث ٣. [١]

٢- ٢. الوسائل: ٩، الباب ٨٨ من أبواب الطواف، الحديث ٢. [٢]

٣- ٣. الوسائل: ٨، الباب ٢ من أبواب أقسام الحج، الحديث ١٢. [٣]

٤- ٤. الوسائل: ٨، الباب ٢ من أبواب أقسام الحج، الحديث ٨. [٤]

٥- ٥. الوسائل: ٨، الباب ٢ من أبواب أقسام الحج، الحديث ١٣. [٥]

مكّه ولا يقطع التلبيه حتى ينظر إلى البيت، ثم يطوف بالبيت و يصلّى الركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام...» (١).

إلى غير ذلك من الأحاديث الموثوقة في أبواب أقسام الحجّ و الطواف.

الطائفة الثالثة: الصلاة في المقام

و هناك ما يدلّ على أنّ المعتمر هو الصلاة في المقام:

١. صحيحه محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: «سئل عن رجل طاف الفريضة و لم يصل الركعتين - إلى أن قال: - و يرجع إلى المقام فيصلّي الركعتين» (٢). أى فيه.

٢. خبر أحمد بن عمر الحلال قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل نسي أن يصلّي ركعتي طواف الفريضة فلم يذكر حتى أتى منى؟ قال: «يرجع إلى مقام إبراهيم فيصلّيهما» (٣)، أى فيه.

٣. و في صحيح معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا فرغت من طوافك فأت مقام إبراهيم فصلّ ركعتين» (٤). أى فيه.

الجمع الدلالي بين الروايات الواردة

و قد مرّ أنّ ما ذكر «جعل المقام إماماً» يريد به كون المصلّي خلف المقام، و أمّا الصنف الأخير، الدالّ على الإتيان بها في المقام، فقد مرّ أنّ الصلاة فيه غير

ص: ٢٥٦

١- ١. الوسائل: ٨، الباب ٨ من أبواب أقسام الحج، الحديث ٢. [١]

٢- ٢. الوسائل: ٩، الباب ٧٤ من أبواب الطواف، الحديث ٥. [٢]

٣- ٣. الوسائل: ٩، الباب ٧٤ من أبواب الطواف، الحديث ١٢. [٣]

٤- ٤. الوسائل: ٩، الباب ٣ من أبواب الطواف، الحديث ١. [٤]

ممكته فلا بدّ أن يراد به حول المقام، فلم يبق من العناوين إلاّ العنوانان التاليان:

١. خلف المقام.

٢. عند المقام.

و أمّا الجمع بينهما فهو: أنّ التأكيد على الإتيان بها خلف المقام، لغايه نفي التقدّم على المقام، كما إذا صلّى بين البيت و المقام على نحو يكون المقام خلفه، و لعلّ الإصرار على ذلك هو اشتهاً أنّ المقام كان ملصقاً بالبيت ثمّ أتى به إلى المكان المعهود، فكان ذلك سبباً لإتيان الصلاة قبل المقام، فتأكد أئمّه أهل البيت عليهم السلام على الإتيان بالصلاة وراء المقام، كان ردّاً لتلك الفكرة، و يشهد على هذا صحيح إبراهيم ابن أبي محمود قال: قلت للرضا عليه السلام: أصلّى ركعتي طواف الفريضة خلف المقام حيث هو الساعة، أو حيث كان على عهد رسول الله قال: «حيث هو الساعة». (١)

و في صحيح محمّد بن مسلم: «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 الحدّ موضع المقام اليوم». (٢)

و حاصل الكلام: كان المعروف في عصر صدور الروايات، أنّ المقام كان ملصقاً بالبيت، و كان ذلك سبباً لتوهم جواز الإتيان بالصلاة بين البيت و المقام، و جعله أمامه لا- خلفه، عند ذلك يكون الموضوع «كون الصلاة عند المقام» و قد مرّ أنّ المراد من «اتخاذ المقام» هو: حوله. و هو يصدق على الصلاة خلفه أو أحد جانبيه.

و الحاصل: كما أنّ لآيات شأن نزول، كذلك للروايات أيضاً سبب صدور،

ص: ٢٥٧

١- ١). الوسائل: ٩، الباب ٧١ من أبواب الطواف، الحديث ١. [١]

٢- ٢). الوسائل: ٩، الباب ٢٨ من أبواب الطواف، الحديث ١. [٢]

و بالرجوع إليه يرتفع الإبهام عن مفادها.

و على ضوء ذلك، يمكن أن يقال: إنَّ سبب التركيز على وقوع الصلاة خلف المقام لا- لأجل اعتبار الخلفيه في مقابل اليمين و اليسار، بل التركيز لأجل نفي التقدّم، و لذلك أمر الإمام أن يجعل المقام إماماً، أى لا يتقدّم عليه.

فيكون الموضوع حسب الآيه و الروايات «الصلاة عند المقام ولديه» سواء كان خلف المقام أو اليمين أو اليسار، لكن بشرط عدم التقدّم عليه.

و أمّا على مختار الأصحاب من التركيز على شرطيه الخلف و عدم كفايه الصلاة في أحد الجانبين فالموضوع عندهم مركب من أمرين:

١. كون الصلاة خلف المقام.

٢. كون الصلاة عند المقام.

و على ذلك لو صدق كون الصلاة خلف المقام و لم يصدق كونها عنده، فلا يكفى ذلك كما إذا صلّى خلف المقام لكن بعيداً عنه.

كما أنّه لو صلّى عند المقام دون خلفه، فلا يكفى، كما إذا صلّى في أحد الجانبين: اليمين و اليسار.

نعم ورد في خبر أبي بلال المكي، قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام طاف بالبيت ثمّ صلّى فيما بين الباب و الحجر الأسود ركعتين، فقلت له: ما رأيت أحداً منكم صلّى في هذا الموضع، فقال: «هذا المكان الذي تيب على آدم فيه». (١)

فلو كان المراد من الباب باب الكعبه كما هو الظاهر لزم أن يكون الإمام صلّى الركعتين و المقام خلفه لا أمامه.

ص: ٢٥٨

(١- ١). الوسائل: ٩، الباب ٧٣ من أبواب الطواف، الحديث ٣. [١]

و احتمال أن الإمام صَلَّى عند المقام محاذياً بين الباب و الحجر الأسود غير صحيح، لأنّ هذا لا يثير تعجّب الراوى، إذ يكون عملاً عادياً.

كما أنّ حمل الصلاه على التطوّع غير صحيح، لأنّ الظاهر أنّ الإمام صَلَّى فى الموضوع العدى صَلَّى فيه لأجل طوافه بالبيت حيث قال: طاف بالبيت ثم صَلَّى فيه. فالروايه لا يُحتج بها لأنها معرض عنها.

اللهمّ إلا أن يحمل على الطواف المجرد عن سائر الأعمال فيجوز إتيان صلاته حيث شاء و يدل عليه خبر زراره. (١)

و من ذلك يعرف النظر فى بعض الكلمات على ما عرفت و أنّه ليس للخلفيه موضوعيه، و إنّما الموضوعيه لعند المقام ولديه.

حكم الصلاه عند الزحام

إشاره

ما ذكرنا من الحفظ على عنوان «العنديه» فقط أو «الخلفيه» و «العنديه» راجع إلى حال الاختيار و عدم الزحام، و أمّا عند كثره الطائفين فكثيراً ما يكون خلف المقام مطافاً للطائفين فيأتون زرافاتٍ و وحداناً و المصلّون من الشيعة خلف المقام بين قائم و راکع و ساجد، و عند ذلك يقع التدافع و ثور ثوره الطائفين من جانب و منع المصلّين من جانب آخر، و ينتهى الأمر إلى الجدل الممنوع فى الحجّ فما هو الواجب فى هذه الحاله؟

و بما أنّ المسأله ليست حديثه الابتلاء، بل لها جذور فى تاريخ الحجّ تعرض لها الفقهاء فى كتبهم، و قد اختلفت كلمتهم فى هذا الموضوع بالنحو التالى:

ص: ٢٥٩

١- ١). الوسائل: ٩، الباب ٧٣ من أبواب الطواف، الحديث ١. [١]

١. مخير بين وراء المقام أو أحد جانبيه

قال المحقق: فإن منعه زحام صلّى وراءه أو إلى أحد جانبيه. (١)

٢. تقدّم الخلف على الجانب مع الإمكان

قال صاحب الرياض: الأحوط تقدّم الخلف على الجانب مع الإمكان. (٢)

٣. تحزى الأقرب فالأقرب

و اختار الفاضل الاصبهاني تحزى القرب منه ما أمكن، و إذا تعذر لزحام جاز البعد بقدر الضروره. (٣)

و على كل تقدير يقع الكلام تاره فى حكمها من حيث القواعد، و أخرى من حيث النصوص.

أمّا مقتضى القواعد فهناك احتمالان:

أ. سقوط وجوب الصلاه عند تعذر الشرط.

ب. سقوط وصف «العنديه» أو الخلفيه لا نفس الصلاه.

أمّا الأول: فهو ضعيف جداً بشهاده أنّه لو نسي صلاه الطواف يقضيها أينما تذكّر إذا شق عليه الرجوع، و إلا يرجع فيصلّى فى المقام كما سيوافيك.

بقى الثانى: و لكن سقوط العنديه على وجه الإطلاق بمجرد الزحام غير صحيح، بل يتربّص إلى الحد الذى لا تفوت معه الموالاه بين الصلاه و السعى.

فإذا لم يسقط الواجب و لم يتمكّن من الصلاه عند المقام حتّى بعد الصبر

ص: ٢٦٠

١-١. شرائع الإسلام: ٢٦٨/١. [١]

٢-٢. رياض المسائل: ٥٤٠/٦. [٢]

٣-٣. كشف اللثام كما فى الرياض: ٥٤٠/٦. [٣]

و التربص يلزم-على المختار عندنا-عليه الصلاة في كل نقطه أقرب إلى المقام بشرط أن لا يتقدم عليه، من غير فرق بين الخلف و الجانبيين، بل الموضوع هو حفظ «العنديه» مهما أمكن، أى الأقرب فالأقرب، و على ذلك ينزل ما روى عن حسين بن عثمان بسنتين: أحدهما نقي و الآخر غير نقي.

أمّا الأول، فقد رواه الكليني في «الكافي». قال: رأيت أبا الحسن موسى عليه السلام يصلي ركعتي طواف الفريضة بحيال المقام قريباً من ظلال المسجد.

و أمّا الثاني فقد رواه الشيخ و قال: رأيت أبا الحسن عليه السلام يصلي ركعتي الفريضة بحيال المقام قريباً من الظلال لكثرة الناس.

(١)

و التعبير في كليهما واحد غير وجود التصريح بالسبب في روايه «التهديب» دون «الكافي»، و ما ذكر فيه السبب، و إن كان ضعيف السند، لكن وحده المتن يكشف عن صدق الراوى في الحديث، و من البعيد أن يزيد من جانبه شيئاً. و بذلك يعلم أن ابتعاد الإمام عليه السلام عن حول المقام لأجل كثره الناس، و أمّا انتخابه قريباً من ظلال المسجد و في الوقت نفسه حبال المقام لأجل أنه كان في ذلك الوقت أقرب من سائر الأماكن.

هذا على المختار، و أمّا على مختار الأصحاب فبما أنّ المعبر عندهم رعايه أمرين: الخلفيه و العنديه، فقد فصلوا في ذلك كالتالى:

ففى نجاه العباد: يختار عند الزحام الأقرب إلى المقام من الخلف، و إلا فيختار أحد الجانبيين، و إلا فحيث يشاء مع رعايه الأقرب إلى الخلف. (٢)

تمت المسأله و الحمد لله رب العالمين

ص: ٢٤١

١- ١. الوسائل: ٩، الباب ٧٥ من أبواب الطواف، الحديث ١ و ٢. [١]

٢- ٢. نجاه العباد: ٣٣.

٧ لو باع بثمن معين و تبين عدمه

سؤال: لو كان المبيع معيناً في مقابل ثمن معين بالوصف كأن باع أرضه في مقابل بستان في منطقته معينه موصوفه، ثم بان عدم وجود البستان في المنطقه أو عدم كونه مالكاً له، فهل المعامله باطله، أو صحيحه؟

و على فرض الصحه هل للبائع حق الفسخ أو للمشتري إجباره بقبول ثمن المثل؟

الجواب: إن بيع الشيء في مقابل ثمن معين على وجهين: تارة يكون تعيين الثمن غير داخل في غرض المتبايعين، كما إذا باع الكتاب بعمله معينه موجوده في الصندوق.

و أخرى يكون داخلاً في غرض المتبايعين، كما هو الحال في البستان الذي وقع ثمناً للمبيع، فقد تعلقت رغبه البائع بتعويض المبيع بالبستان الموصوف لا- بقيمته و ثمنه، ففي الصوره الأولى تصح المعامله إذا لم يكن الثمن موجوداً في الصندوق و يجب على المشتري دفع عمله أخرى مثلها، إذ لا فرق بين عمله

ص: ٢٤٢

وَأُخْرَى إِذَا كَانَ لِبَلَدٍ وَاحِدٍ، وَرَبَّمَا يَعْدُّ تَعْيِينَ الثَّمَنِ عِنْدئِدِّ أَمْرًا لِعَوًّا لِمَسَاوَاهِ الْعَمَلَاتِ فِي تَأْمِينِ الْأَعْرَاضِ.

وَأَمَّا الصُّورَةُ الثَّانِيَةُ فَالْمَعَامَلَةُ بَاطِلَةٌ لِعَدَمِ وَجُودِ الثَّمَنِ، أَوْ لِعَدَمِ كَوْنِهِ فِي مِلْكِ الْمُشْتَرِي، فَأَشْبَهَ بِمَا إِذَا بَاعَ بِلَا ثَمَنِ، وَ لَا يَحْتَاجُ إِلَى فسخِ الْبَائِعِ.

ص: ٢٦٣

اشاره

هل للتاريخ دور فى استنباط الأحكام الشرعيه؟ و هل يعتبر من أحد الأصول التي يجب على المستنبط الاطلاع عليها؟ أو ليس له دور هنا؟

أقول: إنَّ للتاريخ فى مورد السؤال معينين:

١. الحوادث و الطوارئ التي كانت تسبب نزول الآيه فيها أو تسبب صدور الحديث عن المعصوم فى علاجها بحيث تكون الواقعه كالتقرينه المتصله لفهم الآيه و الحديث.

٢. تاريخ الفقه الإسلامى و تطوره و تكامله الذي أدى إلى ظهور مذاهب فقهيه و مناهج مختلفه فى مجال الاستنباط.

أمَّا المعنى الثانى فقد أشبعنا الكلام فيه فى كتابنا ب«أدوار الفقه الإسلامى» و ذكرنا هناك تطور الفقه من عصر الرسول صلى الله عليه و آله و سلم إلى يومنا هذا بين فقهاء السنه و الشيعه. و نركّز الكلام فى المقام على المعنى الأول و هو تأثير التاريخ فى استنباط

ص: ٢٦٤

الأحكام الشرعية، بمعنى أنّ العلم بالوقائع و الطوارئ المحيطه بنزول الآيه أو صدور الحديث يؤثّر في استنباط الأحكام، و ليس للفقيه أن يلغى دور التاريخ بشكل تام. و نأتى بنماذج من ذلك:

١. عمره القضاء و التحلل بالتقصير عن إحرام الحج

إشاره

نقل المفسّرون أنّ الله تعالى أرى نبيّه صلى الله عليه و آله و سلم فى المنام بالمدينه قبل أن يخرج إلى الحديبيه «أنّ المسلمين دخلوا المسجد الحرام»، فأخبر بذلك أصحابه ففرحوا و حسبوا أنّهم يدخلون مكّه عامهم ذلك، و قد أعدّ النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم و أصحابه العده للعمره المفرده وفق هذه الرؤيه، فلما وصلوا إلى أدنى الحلّ (الحديبيه) منعتهم قريش من الدخول إلى الحرم و قامت بوجه النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم و أصحابه إلى أن اصطاح الفريقان على أن يرجع النبيّ و أصحابه فى هذه السنه من ذلك المكان ثم يزوروا البيت فى العام المقبل و يأتوا بعمره مفرده، و يقيموا فى مكّه ثلاثه أيام و أن لا يحملوا من السلاح إلّا- سلاح السفر. و لمّا مُنعوا عن دخول الحرم و انصرفوا قال المنافقون: «ما حلّقنا و لا- قصّيرنا و لا- دخلنا المسجد الحرام» فأنزل الله هذه الآيه و أخبر أنّه أرى رسوله صلى الله عليه و آله و سلم الصدق فى منامه لا الباطل و أنّهم يدخلونه و أقسم على ذلك، فقال: «صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ» يعنى العام المقبل «إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤْسَكُمْ وَ مُقَصِّرِينَ» - أى مُحَرِّمِينَ يَحْلِقُ بَعْضَكُمْ رَأْسَهُ وَ يَقْصُرُ بَعْضًا. (١)

هذا هو شأن نزول الآيه و الوقعه التى سببت نزولها، و أمّا صلته ذلك بالاستنباط فتتضح بالبيان التالى:

ص: ٢٦٥

التحلل عن إحرام العمره

إنَّ الْمُحْرَمَ بِإِحْرَامِ الْعُمْرَةِ الْمَفْرُودَةِ يَتَحَلَّلُ بِأَحَدِ شَيْئَيْنِ: الْحَلْقُ وَالتَّقْصِيرُ. يقول المحقق: «و يتحلل من العمره المفردة بالتقصير و الحلق أفضل». (١)

و يقول صاحب الجواهر بعد كلام المحقق: «إجماعاً».

ثم استدلل بقول النبي صلى الله عليه و آله و سلم أنه دعا للمحلّقين و المقصرين معاً، و هذا يدلّ على كفايه واحد منهما في التحلل عن الإحرام. (٢)

روى المحدث الحرّ العاملي عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يجيء معتمراً عمره مبتوله، قال: «يجزئه إذا طاف بالبيت و سعى بين الصفا و المروه و حلق، أن يطوف طوافاً واحداً بالبيت، و من شاء أن يقصّر قصر». (٣)

هذا كلّه حول إحرام العمره المفردة و أنّ المُحْرَمَ يَتَحَلَّلُ بِأَحَدِ الْأَمْرَيْنِ عَلَى ضَوْءِ الْكِتَابِ وَ الْحَدِيثِ، إنّما الكلام في المحرم بإحرام الحج، و إليك بيانه.

التحلل عن إحرام الحج

إذا أحرم الرجل للحج من المسجد الحرام أو من موضع من مكة المكرمه تحرم عليه عدّه أمور و تحلّ أكثرها يوم النحر بأحد الأمرين: الحلق أو التقصير معيّناً أو مخيراً: و قد اتفقت كلمه الفقهاء على أنّ غير الصروره يتحلل بأحدهما و لا يتعين عليه الحلق.

و أمّا الصروره فالمشهور أنّه يتعين عليها الحلق، غير أنّ المحقق الأردبيلي

ص: ٢٦٦

١-١. شرائع الإسلام: ٣٠٣/٢. [١]

٢-٢. الجواهر: ٤٦٦/٢٠. [٢]

٣-٣. وسائل الشيعه: ١٠، الباب ٩ من أبواب العمره، الحديث ١. [٣]

و المحقق الخوئي - قدس سرهما - من المتأخرين ذهباً إلى التخيير بين الحلق و التقصير كغير الصروره، و استدلوا بالآيه الماضيه.

قال المحقق الأردبيلي: «لعل المراد من الآيه الإحلال بأحدهما في منى في الحجّ مطلقاً ثم دخوله في الطواف». (١)

و قد حمل المحقق الأردبيلي «الواو» في قوله: «مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ وَ مُقَصِّرِينَ» على التخيير.

و قال المحقق الخوئي: و يدلّ على التخيير إطلاق الآيه المباركه: «لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُسِهِمْ وَ مُقَصِّرِينَ». ٢

فقد استدلّ قدس سره تبعاً للأردبيلي على أنّ المحرم بإحرام الحجّ حتّى الصروره يتحلل بأحد الأمرين؛ و ذلك:

١. أخذاً بإطلاق الآيه بناء على إطلاقها و شمولها لكلا الإحرامين.

٢. أنّ قوله تعالى: «مُحَلِّقِينَ رُؤُسِهِمْ وَ مُقَصِّرِينَ» كلاهما حالان من الضمير في «لتدخلن» و هما يبينان حال الدخول في المسجد الحرام أى أنّهم يدخلون المسجد في حاله حلقوا رءوسهم أو قصروا أظافرهم، و من المعلوم أنّ تلك الحاله لا تتحقق إلا فيما إذا أحرم إلى الحجّ و حاول أن يدخل المسجد الحرام بعد أعمال منى.

و أمّا العمرة المفرده، فالمحرم يدخل المسجد الحرام قبل الحلق و التقصير كما هو واضح، و هذا دليل على أنّ الآيه ناظره إلى التحلل من إحرام الحجّ. (٢)

ص: ٢٤٧

[١ - ١]. زبده البيان في أحكام القرآن: ٢٩٠. [١]

[٢ - ٣]. المعتمد: ٣٢٩/٢٩، [٢] بتلخيص.

و بين الوجهين فرق واضح، فالأول منهما مبنى على شمول الآية لكلا الإحرامين، والثاني منهما يخص الآية بخصوص إحرام الحج.

يلاحظ على الاستدلال: أن الآية ناظرة إلى خصوص العمره المفردة، وذلك لأمرين:

١. اتفاق المفسرين على شأن نزول الآية في العمره المفردة-و عليه كتب السيره (١)، فلا يمكن الاستدلال بالتخيير الوارد في الآية على كيفية التحلل من إحرام الحج من غير فرق بين أن يكون المحرم صروره أو غير صروره.

٢. إن صدر الآية شاهد على نزولها في العمره، أعنى قوله تعالى: «لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ»، و ليس هناك رويه متعلقه بفريضه الحج إلا- ما رآه قبل عمره القضاء، و معه كيف يمكن الاستدلال بالتخيير الموجود في الآية على التخيير في التحلل عن إحرام الحج؟

و أما الدليل الثانى الذى استند إليه المحقق الخوئى من أن اللفظتين «مُحَلِّقِينَ» و «مُقَصِّرِينَ» حالان عن الضمير المستتر فى قوله: «لَتَدْخُلَنَّ» و هو يلازم تقدم الحلق و القصر على الدخول كما هو الحال فى الحج دون العمره لتأخرهما فيها.

فيلاحظ عليه: بأن ما ذكره مبنى على كون اللفظين حالين من الضمير المستتر فى الفعل «لَتَدْخُلَنَّ».

و هناك احتمال آخر و هو أن يكون اللفظان حالين عن الضمير فى قوله: «إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ» و تكون النتيجة أنكم يعمكم الأمن فى الحلق و التقصير دون أن يحيط بكم الخوف، و على ذلك يكون الحلق و التقصير متأخرين عن

ص: ٢٤٨

ثم إنَّ بعض المفسرين جعلوا اللفظين حالاً من الضمير المستتر في «لَتَدْخُلَنَّ» و قالوا: إنَّ الأحوال الثلاثة (آمنين، محلقيين، مقصرين) تبين حال الداخلين المسجد الحرام لكنها بين كون بعضها حالاً موجوده و بعضها الآخر حالاً مقدره، فالأمن حال موجوده، و أمَّا الحلق و القصر فهما حالان مقدرتان.

قال ابن كثير قوله: «مُحَلِّقِينَ و مُقَصِّرِينَ» حال مقدره، لأنهم في حال دخولهم لم يكونوا محلقيين و مقصرين و إنما كان هذا في ثاني الحال، و كان منهم من حلق رأسه و منهم من قصر. (١)

و ليس القول بالحال المقدر أمراً بعيداً لتوفره في الألسن كقول القائل: رأيت رجلاً بيده صقر صائداً به غداً.

فتلخص من ذلك أنَّ دراسته تاريخ الحديبيه و عمره القضاء و ما نزل فيها من الآيات تصدَّ الفقيه عن الإفتاء بالتخيير بين الحلق و التقصير في التحلل عن إحرام الحج لأجل هذه الآيه، بل عليه طلب الدليل على التخيير من السنه و غير ذلك.

٢. المسح على الخفين و حديث جرير بن عبد الله

اتفق المفسرون على أنَّ سورة المائده آخر سورة نزلت على النبي الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم. روى الحاكم عن جبير بن نفيل، قال حججتُ و دخلتُ على عائشه، و قالت لى: يا جبير تقرأ المائده؟ فقلت: نعم، قالت: أما إنَّها آخر سورة نزلت، فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه و ما وجدتم من حرام فحرّموه. (٢)

(١-١). تفسير القرآن الكريم: ٢٠١/٣. [١]

(٢-٢). المستدرک على الصحيحين: ٣١١/٢.

و من الآيات الواردة فيها آية الوضوء التي تأمر بغسل الوجوه و الأيدي و المسح بالبرءوس و الأرجل.

يقول سبحانه: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ». ١

و على ضوء الآية يجب المسح على بشره الأرجل و لا يجزى المسح على الخفين، غير أن لفيهاً من فقهاء السنه أجازوا المسح على الخفين في حال الاختيار، و أن المكلف مخير بين مباشره الرجلين في الغسل، و الخفين بالمسح، و استدلوا بروايه جرير بن عبد الله البجلي:

روى مسلم في صحيحه عن إبراهيم عن همام قال: قال جرير ثم توضحاً، و مسح على خفيه فقيل: تفعل هذا؟ قال: نعم. رأيت رسول الله بال، ثم توضحاً و مسح على خفيه. (١)

نحن لا نحوم حول سند الروايه لأنها مرويه في أحد الصحيحين عند أهل السنه و الصحيحان عندهم لا يقبلان الخدش، كما لا نحوم حول جواز نسخ القرآن بالسنة المرويه بخبر الواحد، إذ لو صح خبر «جرير» لزم أن يكون الحديث ناسخاً للقرآن الكريم مع أن الحق عدم جواز نسخ القرآن و حتى تخصيصه بخبر واحد، لأن القرآن أعلى منزله و أرفع شأناً من أن يخصص أو ينسخ بخبر الواحد الظني. نعم يصح تبين إجمال الآية بخبر الواحد و كم فرق بين التبيين، و النسخ و التخصيص.

و إنما نحوم حول أمر آخر و هو أن الاستدلال بسيره النبي في وضوئه و لو مره

ص: ٢٧٠

واحد في حديث جرير فرع ثبوت أمرين:

١. أن يكون إسلام جرير بعد نزول سورة المائدة.

٢. أن يكون عمل النبي و مسحه على خفيه في هذه الفتره.

فلو ثبت الأمر الأول، لثبت الأمر الثاني، لأنه إنما نقل ما شاهده بعد أن أسلم و التحق بالنبي صلى الله عليه و آله و سلم لكن الأمر الأول غير ثابت بل ثبت خلافه، و ذلك أن الشعبي حدث عن جرير أنه قال: قال لنا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «إن أخاكم النجاشي قد مات» و هذا يدل على أن إسلام جرير كان قبل السنه العاشره، لأن النجاشي مات قبل ذلك.

قال الذهبي: قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم للناس: إن أخاكم قد مات بأرض الحبشه فخرج بهم إلى الصحراء و صفهم صفوفاً، ثم صلى عليه، فنقل بعض العلماء أن ذلك كان في شهر رجب سنه تسع من الهجره. (١)

و على ضوء هذا فلا يصح الاحتجاج بخبر جرير، لأنه من المحتمل جداً أن يكون عمل النبي صلى الله عليه و آله و سلم قبل نزول سورة المائدة فنسخته السوره، كما قال على عليه السلام: «سبق الكتاب الخفين». (٢)

٣. تحليل المتعه عام أوطاس

نقل عن غير واحد من أهل السنه: أن المتعه شرعت في عام الفتح، ثلاثه أيام ثم نهى عنها. اعتماداً على ما أخرجه مسلم عن أياس بن سلمه عن أبيه قال: رخص رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عام أوطاس في المتعه ثلاثاً ثم نهى عنها. (٣)

ص: ٢٧١

١- (١). سير أعلام النبلاء: ١/٤٤٣، برقم ٨٦.

٢- (٢). الوسائل: ١، الباب ٣٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٥ و [١] يظهر من الحديث أن كلمه الإمام على عليه السلام كانت معروفه دارجه على الألسن.

٣- (٣). صحيح مسلم: ٤/١٣١، باب نكاح المتعه من كتاب النكاح.

أقول: نحن لا نحوم حول عقد المتعه و ما هي ماهيتها و شروطها و أنه كيف حرّمت بعد رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم، لأننا قد استوفينا البحث فيها في بعض كتبنا (١)، غير أننا نركز في هذا الموقف على أنّ هذا الحديث لا يمكن الاستدلال به على تحريم المتعه، لأنه يخالف التاريخ القطعي لنزول قوله سبحانه: «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ». ٢

قال الرازي في تفسير الآيه: إنّ الأئمة مجمعه على أنّ نكاح المتعه كان جائزاً في الإسلام و لا خلاف بين أحد من الأئمة فيه، إنّما الخلاف في طريان الناسخ.

و قد اتفق مفسّرو الشيعة و كثير من مفسّري السنه على أنّ قوله سبحانه: «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ». نزلت في المتعه، و إليك أسماء من قالوا بنزول الآيه في عقد المتعه، مضافاً إلى كتب الصحاح و السنه:

أمّا من الصحاح و السنن، فقد ذكره البخاري و مسلم في صحيحهما، كما ذكره أحمد في مسنده، باسنادهم عن عمران بن حصين. (٢)

و أمّا من التفاسير فقد جاء في الكتب التاليه عند تفسير الآيه:

١. أحكام القرآن للجصاص: ١٧٨/٢.

٢. تفسير البغوي: ١/٤٢٣.

٣. تفسير الزمخشري: ١/٣٦٠.

٤. تفسير القرطبي: ٥/١٣٠.

ص: ٢٧٢

١- ١). الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف: ١/٤٨١ - ٥٥١. [١]

٢ - ٣). انظر صحيح البخاري: ٤/١٦٤٢، الحديث ٤٢٤؛ صحيح مسلم: ٣/٧١، الحديث ١٧٢، كتاب الحج، مسند أحمد: ٤/٤٣٦ و ج ٥/٣٠٦.

٥. تفسير الرازي: ٢٠٠/٣.

٦. تفسير الخازن: ٣٥٧/١.

٧. تفسير البيضاوي: ٢٦٩/١.

٨. تفسير أبي حيان: ٢١٧/٣.

٩. تفسير ابن كثير: ١٤٠/١.

١٠. تفسير أبي السعود: ٢٥١/٣.

فقد نقل هؤلاء نزول الآية في عقد المتعه، وإن اختلفوا في كونها منسوخة أو لا.

و الهدف من هذه النقول أنّ أكثر المفسرين اتفقوا على أنّ عقد المتعه أحلّ بالآيه المباركه في سورة النساء، و هي من السور التي نزلت في أوائل الهجره، و ورد فيها احتجاج النبي صلى الله عليه و آله و سلم على أهل الكتاب كما هو واضح لمن قرأ السوره بإمعان.

و أين أوائل الهجره من عام الفتح الذي هو عباره عن العام الثامن؟

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ ما نقله مسلم في صحيحه عن أياس بن مسلم عن أبيه أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم رخص في المتعه عام أوطاس مخالف للتاريخ الصريح القاطع بأنّها أحلّت بقوله سبحانه: «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ»، و قد نزلت الآية في أوائل الهجره لا في أواخرها، و هل الراوى كان جاهلاً بالتاريخ، و على أى تقدير لا يصلح الإفتاء على وفقها؟!

٤. الجهر بالبسملة في الصلوات النهاريه

المشهور بين فقهاء الشيعة استحباب الجهر بالبسملة في الصلوات النهاريه و هذه سيره مستمره بينهم، و قد عدّ في بعض الروايات الجهر بها من علائم

ص: ٢٧٣

الإيمان، وقد وردت هناك إطلاقات تعمّ الصلوات النهارية أيضاً.

روى حنان بن سدير قال: صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام فتعوذ بإجهار ثم جهر بسم الله الرحمن الرحيم. (١)

٢. فى حديث الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام فى حديث «شرائع الدين» قال: والإجهار بسم الله فى الصلاة واجب. (٢)

إلى غير ذلك من الأحاديث الحاثه على الجهر بالبسملة على وجه الإطلاق.

هذا و أنّ سيّد مشايخنا المحقق البروجردى قدس سره كان يرى أنّ الجهر بالبسملة فى الصلوات النهارية على خلاف الاحتياط، قائلاً بأنّ هذه الإطلاقات ناظره إلى عمل أهل السنه حيث إنهم كانوا يسرّون البسملة فى الصلوات التى يجهر فيها، أو لا يقرءونها بتاتاً.

أخرج مسلم عن شعبه قال: سمعت قتاده يحدث عن أنس قال: صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و أبى بكر و عمر و عثمان فلم أسمع أحداً منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم.

و أخرجه أيضاً بسند آخر عن أنس بن مالك أنّه قال: صليت خلف النبى صلى الله عليه وآله وسلم و أبى بكر و عمر و عثمان فكانوا يستفتحون بـ «الحمد لله رب العالمين» لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم فى أول قراءه و لا فى آخرها.

و لعلّ من أشاع ترك البسملة أو الإسرار بها هو معاويه، و لذلك كان على عليه السلام يجهر بالبسملة، أخرج الحاكم: أنّ أنس بن مالك قال: صليت معاويه بالمدينه صلاه فجهر فيها بالقراءه فيها بسم الله الرحمن الرحيم لأمّ القرآن و لم يقرأ

ص: ٢٧٤

١- ١). وسائل الشيعه: ٤، الباب ٢١ من أبواب القراءه، الحديث ٣. [١]

٢- ٢). وسائل الشيعه: ٤، الباب ٢١ من أبواب القراءه، الحديث ٥. [٢]

بسم الله الرحمن الرحيم للسوره التي بعدها حتى قضى تلك القراءه فلما سلم ناداه من سمع ذلك من المهاجرين و الأنصار من كل مكان: أ سرقَت الصلاة أم نسيت؟ فلما صلى بعد ذلك قرأ بسم الله الرحمن الرحيم للسوره التي بعد أم القرآن و كبر حتى يهوى ساجداً. (١)

و لذلك نرى أنّ الرازي يقول في تفسيره: أنّ علي بن أبي طالب كان يجهر بالبسمله فقد ثبت بالتواتر، و من اقتدى في دينه بعلي بن أبي طالب فقد اهتدى، و الدليل عليه قول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: اللهم أدر الحق مع عليّ حيث دار. (٢)

و الحاصل: أنّ مراجعه التاريخ تدلّ على أنه كان هناك جدال و نقاش بين الأمويين، و علي و شيعته، و كان علي و أتباعه مصرين على الإجهار و الأمويين على ضدهم.

ثمّ إنّ سيّدنا الأستاذ البروجردى يجعل هذه النقطه التاريخيه دليلاً على انصراف الإطلاقات التي ورد فيها الجهر بالبسمله إلى الصلوات التي يجهر فيها بالبسمله و لا تشمل الصلوات النهاريه.

أقول: ما ذكره سيد مشايخنا رحمه الله أمر دقيق حيث يخطط لنا طريقه الاستنباط و أنّ علي الفقيه في مواضع خاصه الرجوع إلى التاريخ.

لكن ما استنتجته في المقام إنّما يصحّ إذا كانت الروايات الوارده الأمره بالجهر مختصه بالإطلاقات، و هي منصرفه إلى الصلوات الجهريه و لكن هناك روايات خاصه وارده في الجهر بالبسمله حتى في الصلوات النهاريه، ذكرها الحرّ العاملى في وسائل الشيعه نتبرك بذكر واحده منها:

ص: ٢٧٥

١- ١). التفسير الكبير: ٢٠٤/١. [١]

٢- ٢). نفس المصدر: ٢٠٤/١. [٢]

روى الكليني عن صفوان الجمال، قال: صلّيت خلف أبي عبد الله عليه السلام إماماً فكان إذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر بسم الله الرحمن الرحيم، وكان يجهر في السورتين معاً. (١)

هذه نماذج من المسائل التي كان للعلم بالحوادث المحيطة بها دور في استنباط أحكامها، و عليك أن تسير على ضوئها و تضيف إليها المسائل التي لا تسكن النفس فيها إلا إذا رجع إلى التاريخ.

ص: ٢٧٦

١-١). وسائل الشيعة: ٦، كتاب الصلاة، الباب ١١ من أبواب القراءة في الصلاة، [١] الحديث ١.

٩ طلاق المرأة وهي حائض و تزويجها برجل آخر

اشاره

سماحه العلامة الحجة الشيخ زين العابدين قرباني

دامت معاليه و تواترت بيض أياديه

السلام عليكم و رحمه الله و بركاته

وصل إلينا من مكتبكم سؤال عبر الفاكس فنزلنا عند رغبة المكتب و قمنا بتحرير الجواب التالي:

طلاق المرأة و هي حائض و تزويجها-بعد العده-برجل آخر

مسأله: لو طُلقت المرأة و هي حائض-مع الجهل بالحكم-ثم تزوّجت-بعد خروج العده-برجل و دخل بها فولدت،فما حكمها بالنسبه إلى زوجها الثاني و ما حكم ولدها.

الجواب:الطلاق باطل،و العقد وقع على ذات البعل،و الدخول محكوم بالشبهه،و الولد ولد حلال يرث و يُورث.

و إليك التفاصيل:

أمّا الأول:أى أنّ الطلاق باطل،فلأنّ طلاق الزوجه و هي حائض باطل

ص:٢٧٧

عند الإماميه و عند بعض من فقهاء أهل السنه، و إطلاق الدليل يقتضى البطلان من غير فرق بين العلم بالحكم و الجهل به، فيكفى فى ثبوت الإطلاق، ما ورد فى الكتاب و السنه حول شرطيه الطهاره من الحيض لصحه الطلاق.

فى الكتاب قوله سبحانه: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ». ١

فإن قلنا: بأنَّ العده عبارة عن الأطهار الثلاثة، فدلاله الآيه على شرطيه الطهاره لصحه الطلاق واضحه، و «اللام» أمّا بمعنى «فى» أى طلقوهن فى الزمان الذى يصلح لئن يعتدّن، أو بمعنى «لام الغايه» أى طلقوهن لغايه الاعتداد. و إطلاق الآيه كاف فى ثبوت شرطيه الطهاره من الحيض فى حالتى العلم و الجهل.

و إن قلنا بأنَّ العده عبارة عن الحيضات الثلاث، فبما أنّ الحيضه التى تطلق المرأه فيها لا- تحسب من العده إجماعاً من عامه الفقهاء- و إن صحّ الطلاق عند بعضهم- يكون المراد مستقبلات لعدتهن، و لا يصدق الاستقبال للعهده (الحيضات الثلاث) إلاّ إذا وقع الطلاق فى الطهر، حتّى تكون مستقبله لها.

و على كلّ تقدير فالآيه مطلقه، يؤخذ بها ما لم يدل دليل على التقييد.

على أنّ الإجماع منعقد على اشتراك العالم و الجاهل فى الأحكام إلاّ فى موضعين كالإتمام مكان القصر (لا العكس) و الجهر مكان المخافته و بالعكس.

أمّا السنه فقد تضافرت الروايات من الفريقين على أنّ عبد الله بن عمر طلق زوجته ثلاثاً و هى حائض، فأبطله رسول الله.

فى صحيح الحلبى عن أبى عبد الله عليه السلام: قال من طلق امرأته ثلاثاً فى مجلس و هى حائض فليس بشىء، و قد ردّ رسول الله طلاق عبد الله بن عمر إذ طلق

امراته ثلاثاً و هي حائض و أبطل رسول الله ذلك الطلاق و قال: «كل شيء خالف كتاب الله فهو ردّ إلى كتاب الله» و قال: «لا طلاق إلا في عدّه». (١)

و يظهر من الدليل أنّ وجه الإبطال وقوع الطلاق في الحيض التّي لا تحسب عدّه في عامه المذاهب.

و احتمال كون الإبطال لأجله تعدد الطلاق في مجلس واحد، مرفوض، لأنّ الطلاق ثلاثاً في مجلس واحد صحيح لكن يحسب واحداً. -مضافاً- إلى أنّ ذيل الحديث صريح في أنّ وجه البطلان وقوعه في الحيض الذي لا يحسب عدّه و إنّما يحسب إذا وقع الطلاق في الطهر فتكون الحيضه الأولى عدّه.

و قد روى حديث طلاق ابن عمر زوجته في الحيض و إبطال رسول الله إيّاه البيهقي في سننه. (٢) و لم يكن طلاقه عن علم بالحكم، بل عن جهل به كما هو واضح.

فإن قلت: إذا شككنا في شرطيه الطهاره عن الحيض عند الجهل بحكمها يكون المورد مجرى لقوله: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون» فيحكم بصحّه الطلاق حينئذٍ.

قلت: دليل البراءه محكوم بالدليل الاجتهادي في المقام عموماً و خصوصاً.

أمّا الأوّل فلا إطلاق دليل شرطيه الطهاره عن الحيض لصحّه الطلاق في الكتاب و السنّه. (٣) و ليس لدليل المشروط نظير قوله عليه السلام «الطلاق أن يقول الرجل لامرأته: أنت طالق» (٤) إطلاق حتّى يتحقق التعارض بين إطلاق دليل الشرط

ص: ٢٧٩

١- ١). الوسائل: ١٥، الباب ٨ من أبواب مقدمات الطلاق و شرائطه، الحديث ٧. [١] لاحظ في نفس الباب رقم ١ و ٤ و ٨ و ٩.

٢- ٢). لاحظ السنن: ٧/٣٢٤-٣٢٥.

٣- ٣). الوسائل: ١٥، الباب ٨ من أبواب مقدمات الطلاق و شرائطه.

٤- ٤). الوسائل: ١٥، الباب ١٦ من أبواب مقدمات الطلاق و شرائطه، الحديث ٧. [٢]

الدالّ على شرطيه الطهاره فى صوره الجهل، و إطلاق دليل المشروط الدال بإطلاقه على عدم الشرطيه فى هذه الحاله.

و أما الثانى، فلحديث ابن عمر المتصافى، فقد حكم النبى بطلان طلاقه مع جهله بالحكم كما مرّ.

أمّا الثانى: أى أنّ العقد وقع على ذات البعل فقد أتضح ممّا ذكرنا فإذا كان الطلاق باطلاً تكون المرأه فى حبال الزوج السابق، و من عقد عليها فقد عقد على ذات البعل، و حكمه واضح و هو أنّه لو تزوجها - و هى ذات بعل - مع العلم بالموضوع، فالزوج باطل و هى محرمة عليه مؤبداً سواء دخل بها أم لم يدخل.

و لو تزوجها مع الجهل بالموضوع لم تحرم عليه إلا بالدخول بها.

و قد ألحق المشهور التزويج بذات البعل بالتزويج فى العده فى التفصيل المذكور إمّا من باب القياس الأولوى، لأنّ علاقته الزوجيه أقوى من علاقته الاعتداد. أو بالنصوص الواردة فى المسأله، (التزويج بذات البعل) و هى على قسمين:

تاره ينزل العقد على المعتده مكان العقد على ذات البعل.

و أخرى يبين حكم العقد على ذات البعل من دون تعرّض للتنزيل.

أمّا الأول: فهو ما رواه حمزان بن أعين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأه تزوجت فى عدتها بجهاله منها بذلك... إلى أن قال: - إن كانت تزوجته فى عده لزوجها المذى طلقها عليها، فيها الرجعه فإننى أرى أنّ عليها الرجعم» (١)، فالروايه تتلقى العقد على المعتده أنّه عقد على ذات البعل، و يكون الحكم فى المنزل عليه

ص: ٢٨٠

١- ١). الوسائل: ١٤، الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهره، الحديث ١٧. [١]

أقوى من الحكم فى المنزل، فإذا ثبت الحكم فى المنزل يثبت فى المنزل عليه بوجه أولى.

و من المعلوم أنّ العقد على المعتدّه مع الجهاله إذا كان مع الدخول تحرم أبداً، فيكون العقد على ذات البعل فى هذه الصوره مثل العقد على المعتدّه.

و أمّا الثانى: أى ما يبيّن حكم العقد على ذات البعل من دون تعرض للتنزيل فقد وردت فيه روايات أربع، اثنتان منها وارده فى العقد على المعتدّه مع الجهل بالموضوع، و مقتضى إطلاقهما نشر الحرمة مطلقاً سواء دخل بها أو لا، و الأخرى وردتا فى نفس الموضوع لكن تخصّ الحرمة بصوره الدخول، و مقتضى القاعده تخصيص الأولين بالأخرين.

أمّا الأولتان فهما:

١. موثق أديم الحرّ قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «التي تزوجت و لها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان». (١)

٢. مرفوعه أحمد بن محمد: أنّ رجلاً تزوج امرأه و عُلم أنّ لها زوجاً فُرق بينهما و لم تحل أبداً. (٢)

و مصب الروايتين، هو الجاهل بالموضوع، إذ من البعيد، بل النادر أن يعقد المسلم فى المجتمع الإسلامى على ذات البعل، و إنّما يعقد عليها لأجل الجهل به، كما إذا أتاه الخبر بأنّها مات زوجها أو طلقها فحصل اليقين بعدم المانع فعقد عليها ثمّ تبين الخلاف.

و هاتان الروايتان مطلقتان تعمّان صوره الدخول و عدمه.

ص: ٢٨١

١- ١). الوسائل: ١٤، الباب ١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهره، الحديث ١. [١]

٢- ٢). الوسائل: ١٤، الباب ١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهره، الحديث ١٠. [٢]

و أمّا الآخرين فهما صحيحتان لزاره أو موثقتان له.

٣. عن أبي جعفر عليه السلام في امرأة فقد زوجها أو نُعي عليها فتزوجت ثمّ قدم زوجها بعد ذلك فطلقها قال:

«تعتد منهما جميعاً ثلاث أشهر عده واحده و ليس للآخر أن يتزوجها أبداً». (١)

و مصبّ الروايه هو الجاهل بالموضوع المقرون بالدخول بشهاده قوله: «تعتد منهما» و ليس في الروايه شيء يشكّل سوى الحكم بكفايه عده واحده و هو على خلاف المشهور.

٤. عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا نُعي الرجل إلى أهله أو أخبروا أنّه قد طلقها فاعتدت ثمّ تزوجت فجاء زوجها الأول فإنّ الأول أحقّ بها من هذا الأخير دخل بها أم لم يدخل بها، و ليس للآخر أن يتزوجها أبداً، و لها المهر بما استحلّ من فرجها». (٢)

و مورد الروايه هو المدخوله بشهاده قوله: «و لها المهر بما استحلّ من فرجها».

و أمّا قوله: «دخل بها أم لم يدخل بها» فالتسويه راجعه إلى ما تقدّم، أعني: «فإنّ الأول أحقّ بها من هذا الأخير» و ليست راجعه إلى قوله: «و ليس للآخر أن يتزوجها أبداً» بل هو مختص بصوره الدخول.

فمقتضى القواعد تقييد إطلاق الأوليين بما ورد من القيد في الآخرين فتكون النتيجة هي التفصيل في صوره الجهل بين الدخول فتحرم أبداً، و عدمه فلا تحرم.

هذا حكم الجاهل، و أمّا العالم بالموضوع فحكمه هو أنّها تحرم مطلقاً دخل

ص: ٢٨٢

١- ١). الوسائل: ١٤، الباب ١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهره، الحديث ٢. [١]

٢- ٢). الوسائل: ١٤، الباب ١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهره، الحديث ٦. [٢]

بها أم لم يدخل، أخذاً بالتنزيل فإنَّ العقد على المعتدّه مع العلم يورث الحرمة مطلقاً، فكذلك ما هو أولى منه أعنى العقد على ذات البعل.

وقد عرفت في روايه حمران أنّ الإمام نزل المعتدّه منزله ذات البعل.

بقي هنا روايتان ربما يتوهم كونهما معارضين لما سبق، وهما:

١. صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأه و لها زوج و هو لا يعلم، فطلقها الأوّل أو مات عنها، ثمّ علم الأخير، أيراجعها؟ قال: «لا، حتّى تنقضى عدّتها». (١)

و الظاهر عدم المعارضه، لأنّ الروايه خاصه بالجاهل بالموضوع بشهادته قوله: «ثمّ علم الأخير»، و مطلقه تعم صورتى الدخول و عدمه، و عندئذٍ يفيد إطلاقها بما ورد في الأخيرتين من الحرمة الأبدية في صورته الدخول.

٢. صحيحه الآخر: قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأه، ثمّ استبان له بعد ما دخل بها أنّ لها زوجاً غائباً فتركها، ثمّ إنّ الزوج قدم فطلقها أو مات عنها، أيتزوجها بعد هذا الذى كان تزوجها، و لم يعلم أنّ لها زوجاً، قال عليه السلام: «ما أحبّ له أن يتزوجها حتّى تنكح زوجاً غيره». (٢)

وجه المعارضه:

١. أنّ قوله: «ما أحبّ له أن يتزوجها» ظاهر في الكراهه، و أين هي من الحرمة الأبدية؟!

٢. تجويز التزوّج بها، بعد أن تنكح زوجاً غيره.

يلاحظ على الأوّل: أنّ هذا التعبير في لسان أئمه أهل البيت عليهم السلام أعمّ من

ص: ٢٨٣

١-١. الوسائل: ١٤، الباب ١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهره، الحديث ٣. [١]

٢-٢. الوسائل: ١٤، الباب ١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهره، الحديث ٤. [٢]

الكراهه المصطلحه كما فى نظيره: «لا- ينبغى»، فقد ادعى صاحب الحدائق ظهوره فى الحرمة، أو عدم ظهوره فى الكراهه المصطلحه.

يلاحظ على الوجه الثانى: بأنه و إن كان ظاهراً فى جواز التزويج، لكن لا يمكن الأخذ بهذه الروايه لاشتغالها على ما يخالف الإجماع أو القدر المتيقن من هذه الروايات، وذلك لأنّ ظاهر الروايه أنّ المرأه كانت عالمة بالموضوع غير جاهله به حيث قال: «ثم استبان له بعد ما دخل بها أنّ لها زوجاً غائباً فتركها» حيث خصّ الاستبانة بالزوج دون الزوجه، و من المعلوم حرمة التزويج بذات البعل عند العلم مطلقاً، فكيف مع الدخول، فالروايه معرض عنها.

قال السيد الاصفهاني: يلحق بالتزويج فى العده فى إيجاب الحرمة الأبدية، التزويج بذات البعل فلو تزوّجها مع الجهل لم تحرم عليه إلاّ مع الدخول بها. (١)

و أمّا الثالث: أى أنّ الدخول محكوم بالشبهه و ليس من أقسام الزنا، فلاّنه دخل بها على أنّها زوجته الشرعيه. فيكون من مقوله الوطء بالشبهه، فتكون الثمره أيضاً، ولداً شرعياً، فهو يرث و يُورث. و الله العالم.

جعفر السبحاني

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

قم المقدسه

٢٠ رجب المرجب ١٤٢٧هـ

ص: ٢٨٤

١- ١). وسيله النجاه، فصل النكاح فى العده، المسأله ٥، ص ٣٣٣، [١] الطبعة الثامنه.

- ١.الدعوه إلى إقامه الذكرى المئويه السابعه لرحيل العلامه الحلي قدس سره
- ٢.تعقيب على مقال:انتفاضه إقليم الأحواز
- ٣.المؤرخ الزرقاوى و المصير الأصفهاني
- ٤.تعقيب على مقال:المؤرخ الزرقاوى و المصير الأصفهاني
- ٥.رساله مفتوحه إلى الأمين العام لمنظمه الأمم المتحده
- ٦.الأواصر العلميه بين علماء الشيعة و السنّه و شرح العلامه الحلي لمختصر الحاجبى
- ٧.رساله الأستاذ الفذ الدكتور عبد الوهاب إبراهيم حول المقال السابق
- ٨.الإلهيات و دورها فى سدّ الفراغ الفكرى
- ٩.تعليق على مقال الدكتور عبد الكريم عكيوى «تعقيب على تعقيب»
- ١٠.نظره على كتاب «حقيقه و ليس افتراء»
- ١١.الحنابله و تأجيج نار الفتنة عبّر التاريخ

الدعوة إلى إقامة لذكرى المؤيّه السابعه لرحيل العلامة الحلّي قدس سره

إنّ تقدير العلماء و تخليد ذكرهم يُعدّ من صفات الأمم الراقية و المجتمعات الواعية، لأنّه يُساهم في تكريس قيمه العلم، و إعلاء دوره و مكانته، و في جعل العالم في موضع الأنموذج و القدوة التي تُحتذى، ممّا يحفّز همم الأجيال الصاعده للتسابق إلى كسب العلم، و إحراز المواقع المتقدّمة في ميادينه.

كما أنّ تجديد ذكرى العلماء المتميّزين يوجّه أنظار أبناء الأُمّة إلى آرائهم و عطائهم و مواقفهم، فتصبح محوراً للدراسة و الاهتمام، و مورداً للبحث و الاستلّهام.

و لأجل ذلك، نرى المجتمعات المتقدّمة تبتكر مختلف الأساليب و الوسائل لتقدير و تخليد عظمائها و علمائها، كعقد المؤتمرات لدراسة أفكارهم و آرائهم، و رصد الجوائز التقديرية بأسمائهم، و السعي إلى إبرازهم على المستوى العالمي كرموز و شخصيات عالميه تستقطب الاهتمام و الاحترام على الصعيد البشري

و فى تاريخ أمتنا الإسلاميه الحضارى و العلمى كفاءات عظيمه و شخصيات رائده لكنّها لم تنل ما يناسب حقّها و مكانتها من الاحترام و التقدير، فأغلب تلك الكفاءات واجهت فى حياتها المشاكل و الصعوبات من قبل الحاكمين المستبدّين، و الحاسدين الحاقدين، و الجهلاء الغوغائيين؛ و بعد وفاتها قوبلت بالتجاهل و الإهمال.

لقد ضاع كثير من تراث علمائنا السابقين، و لا يزال قسم كبير منه مخطوط يتراكم عليه الغبار، و لم تُتاح له فرصه النشر و الظهور.

و كم من أفكار عميقه، و آراء دقيقه، و نظريات ثريه، تفتتت عنها أذهان علماء أفذاذ، تستحق الدراسه و البحث، و أن تُعقد حولها المؤتمرات، و لكنّها بقيت مكرونه مهمله بسبب أجواء التخلف الّتى أبعدتنا عن الاهتمام بتقدير العلماء و تخليد ذكراهم، فكان فى ذلك حرمان لأجيال الأُمّه، و خساره لمستقبلها فى العلم و المعرفه.

و فى طليعه علماء الأُمّه الأفذاذ الذين يستحقّون أعلى درجات التقدير و التمجيد و التخليد، نابغه عصره و نادره دهره آيه الله العلامه الحلى الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الأسدى (٦٤٨-٥٧٢٦هـ).

لقد ظهر نبوغه العلمى فى حدائنه سنّه، و انتهت إليه زعامه الشيعة الإماميه الذين لا يلقون أزمه أمورهم و مرجعيتهم الدينيه إلا للمتفوق على أهل زمانه فى العلم و الفضل.

كان رحمه الله كتله من النشاط و الحركه العلميه الدائبه طوال حياته الشريفه، لم يترك البحث و التأليف حتّى فى حاله السفر و ركوب الدابه.

و من أهم نقاط تميّزه العلمى، عمق أبحاثه و دقّه تحقيقاته و ثراء عطائه فى مجال الأصولين: أصول الدين و أصول الفقه، حيث تبلغ مؤلفاته فى هذين الحقلين أكثر من ثلاثين كتاباً، بعضها يقع فى عدة مجلدات، إضافة إلى كتاباته المختلفه فى سائر مجالات العلوم، كمؤلفاته الكثيره العميقه فى الفقه الإسلامى.

و لو لم يكن من عطاء العلامه الحلّى إلاّ كتابه «نهايه الوصول إلى علم الأصول» لكفى ذلك فى إظهار عبقريته، و إبراز تفوّقه، و كشف عمق تفكيره وسعه معارفه، و إحاطته بالآراء المطروحه فى المسائل الأصوليه فى زمانه.

كما يكشف الكتاب عن مستوى أخلاقى متقدّم لدى العلامه الحلّى يتجلّى فى أمانه نقله لآراء الآخريين، و اجتهاد فى فهم مقولاتهم على أفضل فروض الصحه ما أمكن. ثمّ التزام النهج العلمى و الموضوعيه فى مناقشه الآراء بعيداً عن التعصّب و الانحياز، إلاّ إلى ما يقود إليه الدليل الصادق و البرهان الصحيح.

إنّ هذا النهج فى البحث العلمى و الحوار الموضوعى الذى سلكه العلامه الحلّى و أرسى قواعده فى كتاباته المختلفه لهو النهج الذى تحتاجه الأمة لتجاوز حالات القطيعه و النزاع بين طوائفها و اتّباع مذهبها الإسلاميه المختلفه.

فالتعارف الصحيح العذى يوضح صورته كلّ طرف أمام الآخر على حقيقتها، و ليس من خلال الإشاعات و الاتّهامات الباطله، هو الأرضيه المناسبه للتقارب و التوصل بين فئات الأمة على تنوّع مشاربها و مذاهبها، كما يقول الإمام شرف الدين: إنّ المسلمين إذا تعارفوا تآلفوا.

كما أنّ الحوار العلمى الموضوعى شرط ضرورى لإثراء المعرفه، و بلوره الرأى و الاقتراب من موقع الحقيقه و الصواب.

و من توفيق الله تعالى لمؤسسه الإمام الصادق عليه السلام أن تقوم بتحقيق هذا الكتاب و تقديمه إلى عالم الفكر و المعرفة بطباعه أنيقه جميله.

و نوّد الإشارة أخيراً إلى أنّ هذا العام (١٤٢٦هـ) يصادف الذكرى المئويه السابعه لوفاه العلامة الحليّ سنه (٥٧٢٦هـ)، لذا نهيب بحوزاتنا العلميه، و مؤسّساتنا الدينيه، أن تستثمر هذه المناسبه في الاحتفاء بذكرى هذا الطود العظيم في العلم و المعرفة، الّذى كرس حياته للدفاع عن خط أهل البيت عليهم السلام و تبين معالم مدرستهم في العقيدته و الشريعه.

و من أهم مظاهر الاحتفاء بذكرى العلامة الحليّ الاهتمام بتحقيق و طبع تراثه العلمى و نتاجه المعرفى على شكل موسوعه كامله، و ترجمه بعض مؤلفاته إلى اللغات العالميه الحيّه، ليرى المفكرون المعاصرون سعه أفق الفكر الإسلامى و عمق مدرسه أهل البيت عليهم السلام.

كما أنّ عقد مؤتمر علمىّ في هذه المناسبه لدراسه حياه هذا الرجل العظيم و قراءه أفكاره و آرائه، سيبعث حركه و موجاً ثقافياً فكرياً في أوساطنا العلميه و ساحتنا الإسلاميه.

رحم الله العلامة الحليّ و أعلى درجته و مقامه، و وفق الله العاملين في خدمه الدين و العلم، لمواصله مسيرته المقدسه، و تخليد ذكراه العطره، بإحياء آثاره و علومه.

و الحمد لله ربّ العالمين

جعفر السبحانى

قم المقدسه مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

١٠ ربيع الأول ١٤٢٦هـ

ص: ٢٩٠

تعقيب على مقال: انتفاضه إقليم (الأحواز)

فى العدد (٤٧٤) من مجله «الشريعة» الأردنيه المؤرخ جمادى الاولى ١٤٢٦ نُشر مقال بعنوان «انتفاضه إقليم الأحواز» أبرز كاتبه فيه النفس الطائفى المذموم فى تعامله مع الأحداث السياسيه و التاريخيه، و تحدّث بلغه طائفه داعياً أهل إقليم (خوزستان) فى الجمهوريه الإسلاميه الإيرانيه إلى التحرك و الاستقلال - كما يدّعيه- عن الحكم الفارسى.

و قد تصدّى أحد محققى مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام للرد على هذا المقال الكاذب و نشرته المجله فى عددها المرقم «٤٨٠» المؤرخ شوال ١٤٢٦هـ.

و ها نحن نكتفى هنا بذكر الرد و الذى يوضح ما جاء فى مقال المجله.

إنّ الكلمه مسئوليه و أمانه أمام الله سبحانه و الناس و الضمير، و تتضاعف تلك المسئوليه كلّما اقترب شعار صاحبها من الدين و الشريعه و القيم السماويه العليا، و خاصه إذا اقترن الشعار باسم أو بمفهوم مقدّس يحمل طابعاً إسلامياً و أخلاقياً و تربوياً، و هذا ما يصدق على مجله «الشريعة» الغراء التى حينما يتناولها القارئ. يجد أنّها عرفت بمجله البيت الإسلامى، و أنّها تحمل الآيه الكريمه «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» شعاراً لها،

ص: ٢٩١

هذا من جانب و من جانب آخر ينظر فيرى أنّ مؤسسها هو المرحوم تيسير ظبيان الكاتب الإسلامى المعروف و مديرها العام هو الدكتور قيس ظبيان... كل هذه المؤشرات تقود القارئ إلى أنّه سوف يتصفّح مجله إسلاميه ملتزمه بكتاب الله و سنّه نبيه، و سائرته على هدى الإسلام فى نبذ العصبية القومية و عدم إلقاء التهم و الأقاويل فى غير موقعها و بدون دليل، كما أنّه يتوقع أن يجد هذه المجله تنظّر للوحده الإسلاميه و تدعو إليها و ترصّ صفوف المسلمين للوقوف بوجه أعدائهم، لا أن تنشر-و للأسف- مقالات سبق أن قرأنا أمثالها كثيراً فى مجلات كان يمولها رئيس نظام مقبور ما نفع بلاده و جرّ على شعبه الويل و الثبور.

إنّ ما يرجوه المثقف العربى المسلم من صحفنا و مجلاتنا هو:

١. الانطلاق من مفاهيم الشريعة السمحاء، و التقاطع مع كلّ ما لا ينسجم مع الشريعة، و على رأس هذه الأمور الابتعاد عن منطق العصبية القومية أو العرقية. و إنّ القضاء عليها و إزالتها من النفوس-التي نشأت عليها قروناً متطاولة- كان أحد مهام الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم.

٢. الاعتماد على الواقعيه و تحرّى الحقيقه، و الابتعاد عن الظن و التخمين و الحدس، و ذلك بالاستناد إلى لغه الدليل و البرهان الذى يوفر للمقال صفتى الإقناع و إمكانيه الدفاع.

٣. الاتصاف بالشموليه التى تنطلق من البعدين الإنسانى و الدينى متّخذة من قوله تعالى: «وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...»، و قوله تعالى: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...» شعاراً لها.

و من المسلم به أنّه ينبغي لكلّ مجله أو صحيفه المحافظه على سمعتها

و سمعه رجالها و محرّريها،خاصه إذا كانوا بمستوى رجال و محرّرى مجله الشريعة.

إلا- أننا و للأسف الشديد فوجئنا بمقال نشر فى هذه المجله أحبط آمالنا فيها،إذ أنه لا يتوفر فيه الحد الأدنى من الشروط التى أوردناها.

إنّ من يتصفّح العدد رقم ٤٧٤ من مجله الشريعة و فى صفحاتها الأولى يستلفت نظره على مقال،كُتب تحت عنوان:(وراء الاحداث) يتحدث فيه كاتبه و العدى لم يذكر اسمه-و كأنه أحد أعضاء أسره التحرير-عما ادعاه«معاناه»عرب الأحواز أو إقليم عربستان.

و قد يطالبنا القارئ الكريم ان نذكر شاهداً لشباهه هذا المقال بمقالات قوميه علمانيه حاقدته كتبت منذ سنوات و تكتب لحد الآن،و لكن فى مجلات لا تحمل صفه إسلاميه،و لا تحمل شعاراً كشعار هذه المجله الكریمه،و ليس مؤسسها و مديرها كتييسير و قيس.

نحن نربأ بالكاتب المسلم أن يصف علماء الدين المجاهدين الذين يتولون إداره الحكم فى الجمهوريه الإسلاميه الإيرانيه...نربأ به أن يطلق عليهم اسم (المالئ)...

كما أننا لا نتوقع انّ القلم العدى يسوق الكثير من الأكاذيب و يرتب عليها الخطوط الرئيسيه لمقالته كأنّها حقائق،لا نتوقع انّ هذا القلم يحافظ على صفته الرساليه و إسلاميته و تعهداته و نزاهته الصحفيه،حيث إنّ الاعتماد على البيانات التى تصدر بين حين و آخر و يكتبها و ينشرها عملاء الامبرياليه و حزب البعث العراقى و رئيسه المقبور،لا يمكن اعتبارها حقائق،و إلا فليقدم لنا الكاتب المحترم سنداً مستقلاً يشير إلى وجود تمايز و تفريق بين أبناء خوزستان العرب و الفرس.و انّ إيران و كما يذكر صاحب المقال تتركب من قوميات متعدده،و نحن

ننتظر أن يتحفنا صاحب المقال أو غيره بدليل معتبر يشير إلى وقوع حيف أو ظلم على أحد كان سببه هو كونه ممن لاحقتهم لعنه كونهم من أقلية قومية، وكذلك ننتظر واحده من علامات «جزاء سنمار».

و على النقيض ممّا يتوهمه صاحب المقال فهل يعلم بالفارق البارز بين حياه العرب فى هذه المحافظه الآن و بين حياتهم أيام شاه إيران المقبور؟! و هل يستطيع أن يتناسى حقهم فى ترشيح أبناء بلدتهم إلى البرلمان و مجالس البلديات؟! و هل يعلم أنّ اللغه العربيه تدرس فى المدارس الرسميه إلى جانب الفارسيه و منذ الدراسه المتوسطه؟!!

ثمّ ما علاقته (أحداث المدائن) و(التدخلات الإيرانيه السافره) بموضوع أحداث الشغب فى الأهواز، و هل أنّ قتل عشرات المدنيين الشيعه فى المدائن و القاءهم فى مياه دجله مكتوفى الأيدي، أو تهجيرهم من منطقه المدائن و أبعادهم قسراً عن بيوتهم هل هو تدخل إيراني؟! ثمّ ليذكر لنا كاتب المقال الأدله على تابعيه الأهواز إلى العراق (أو الوطن العربى) و ما هى الدراسه التاريخيه الّتي اعتمدها؟! و ليدرس حياه شيخ خزعل الّذى كان يطالب باماره مستقله عن العراق و إيران تضم الأهواز و البصره، و ليس إلحاق الأهواز بالبلاد العربيه.

إنّ أبناء إقليم خوزستان يعتزون بانتسابهم إلى الجمهوريه الإسلاميه و يفتخرون بكونهم أكثر القوميات الإيرانيه تحملاً لأضرار الحرب العدوانيه المفروضه الّتي شنّها الاستكبار العالمى -ضد الثوره الإسلاميه آملاً- فى القضاء عليها- و قد دفعت الامبرياليه شرطيتها فى المنطقه صدام، و أوعزت لبعض حكام المنطقه بالوقوف إلى جنبه و دعمه و تأييده. و فى هذه الحرب الّتي كانت باسم العروبه و دفاعاً عن البوابه الشرقيه للأُمّه العربيه اجتاحت جيوش صدام إقليم

خوزستان بالكامل، ووقف العربي إلى جانب الفارسي وغيره في الدفاع عن أرض الإسلام وإخراج المعتدى.

إنَّ التحرق العذى يبيده كاتب هذا المقال على أجزاء الوطن العربي المحتله لم نجد له مثيلاً على الأجزاء المحتله الأخرى كالاسكندرونه التي ذكرت في المقال ببرود واضح، أو كقلب الوطن الإسلامي فلسطين المحتله وبيت المقدس الطاهر والذي لم يذكر بالمره هناك... وكذلك فإنَّ لبلاد المغرب العربي مدناً تقع تحت السيطره الاسبانيه نسيها أو تناساها صاحب المقال لأسباب نعلمها لا نفصح عنها احتراماً له...!!

و في الختام نوجه خطابنا لمدير المجله المحترم و أسره التحرير، مذكّرين بالأُمور التاليه:

- إنَّ تحليل إحدى القضايا الميدانيه يتطلب دلائل و مستندات لا يصعب على أمثالكم الحصول عليها، ذلك لأجل إقناع القارئ بما تريدون إيصاله له.

- إنَّ احترام الإنسان من واجبات أخيه الإنسان فكيف بالمتقف و الصحفي الرسالي المسلم؟! فإطلاق بعض الكلمات المشينه على قاده و ساسه دوله إسلاميه صديقه للشعب الأردني ما هو إلا خروج عن المألوف و المعهود.

- إنَّ كلمات الاحتلال الفارسي و الاضطهاد الفارسي، و المعاناه و الغين و التعتيم و التدخل، كلمات عفى عليها الزمان نحب أن لا نقرأها مره ثانيه في مجله الشريعه الغراء، و خاصه إذا استعملت في غير محلّها الذي لا يرضى الله تعالى.

- إنَّ أمثال هذه المقالات هو جزء من مسلسل المؤامرات التي تحاك ضد الدوله الإسلاميه ابتداءً بحادثه طبس و انتهاءً بمهزله الاستفاده من الطاقه النوويه و أسطوره تخصيب الأورانيوم للأغراض العسكريه، و مروراً بالحرب العراقيه

الغاشمه ما هي إلا- محاولات خائبه لقوى الكفر العالمى من أجل إبعاد الإسلام عن الساحة السياسيه و إثبات كونه عاجزاً عن الوقوف على قدميه و إركاعه و إذلال أهله و إبقائهم تحت نير الاستعمار و جعل بلادهم بقره حلوباً لِنَفْطِ غال يعودون على المنطقه بمنتجات مصانعهم التى تدار بهذا النفط، و بقاء هذه المنطقه و كالسابق سوقاً يدر عليهم بالدولار و اليورو....

و كلمه ناصحه أخيره؛ ننتظر من الأخوه الاعزاء فى المجله الكريمه- و حفاظاً على سمعتها أن تقدم اعتذاراً عما جاء فى المقال، أو تعمد على الأقل إلى نشر مقالنا هذا، و الذى سوف نلقاه كاعتذار مبطن للقائمين على إدامه مسيره هذه المجله الغراء صاحبه العقود الخمسه داعين لهم بالتوفيق.

و السلام عليكم و رحمه الله و بركاته

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

الحوزه العلميه فى قم المقدسه

إيران

١٩ جمادى الآخره ١٤٢٦هـ

ص: ٢٩٦

المؤرخ الزرقاوى و المصير الأصفهاني

دكتور أحمد راسم النفيس

نشرت جريده القاهره بتاريخ ٢٦/٧/٢٠٠٥

الزرقاوى مؤرخاً!!

نشرت وسائل الإعلام و شبكات الانترنت كلمه الزرقاوى المقبور و قد أباح فيها قتل الشيعة و سفك دمائهم، و ممّا جاء فيها اتّهام الوزير «العلقمى» بأنّه سبب سقوط بغداد و سفك دماء المسلمين، و قد كرر هذه الفريه فى كلمته أكثر من مره، و هذا الاتّهام ليس بدعاً منه و لكنّه قد أخذه عمن سبقه.

و قد ردّ على هذه التهمه الدكتور أحمد راسم النفيس المصرى فى مقال نشر على صفحات الانترنت، و بالنظر لأهميته و إكباراً لكاتبه نشره هنا مع تعقيب لنا بعده.

لا زال الأخ أبو مصعب الزرقاوى حامى حمى العروبه و الإسلام و البوابه الشرقيه للأُمّه العربيه يُتحفنا بدرره العلميه و الأخلاقيه فضلاً عن تلك الجهاديه التى أصبحنا نعرفها جيداً.

الأخ أبو مصعب و رغم انشغاله بالملسخ البشرى الذى نصبه فى العراق لم

ينصرف عن واجبه في تنوير الأُمَّه و تعريفها بما غاب عن وعيها من علم و معرفه!!

من بين تلك الدرر وصفه للشيعة في بياناته التاريخيه بالعلقميين!

فما هي حكاية العلقميين هذه؟؟!!

يزعم المؤرخ الكبير أبو مصعب الزرقاوى أنّ الوزير مؤيد الدين ابن العلقمى و كان من الشيعة هو من قام بتسليم مفاتيح بغداد للغزاه المغول،و بالتالى فالرجل و من ثمّ الشيعة أجمعون من يومها إلى يوم الدين هم المسئولون عن كارثه سقوط بغداد فضلاً عن نكسه يونيو حزيران عام ١٩٦٧.

و لو أنّ الرجل توقف برهه عن سفك الدماء و كلّف خاطره قراءه التاريخ لعلم أنّ بغداد لم تسقط فى يد التتار منذ اللحظة الأولى حيث حاول البعض و من بينهم ابن العلقمى منع هذا السقوط المحتوم،و لكنّها سقطت بعد ذلك بسبب الفساد و التفكك اللذين عانى و لا زال يعانى منهما عالما الإسلامى المريض،حيث يروى ابن أبى الحديد و كان معاصراً لتلك الكارثه (و كان مدبر أمر الدوله و وزاره فى هذا الوقت هو الوزير مؤيد الدين محمد بن أحمد العلقمى و لم يحضر الحرب»أى أنّه لم يكن قائداً للجيش)،بل كان ملازماً ديوان الخلافه يمد العسكر الإسلامى من آرائه و تدبيراته بما ينتهون إليه و يقفون عنده فحملت التتار على عسكر بغداد حملات متتابعه ظنوا أن واحده منها تهزمهم،لأنّهم قد اعتادوا أن لا يقف عسكر من العساكر بين أيديهم فثبت الله لهم عسكر بغداد مما اضطر التتار للانسحاب من حولها).

أمّا السبب الحقيقى فى الهجمه التتريه على العالم الإسلامى الذى يجهله المؤرخ الزرقاوى فكان حمق بعض حكام المسلمين و طغيانهم،و يكفى أن نورد شهاده المؤرخ المصرى المعاصر الدكتور يوسف زيدان - الذى نقل عن ابن الأثير

فى حوادث سنه ٦١٧ هجرىه ما نصه: (فإن هؤلاء التتر إنما استقام لهم الأمر لعدم المانع، و سبب عدمه أن محمد خوارزمشاه كان قد استولى على البلاد و قتل ملوكها و أفناهم، و بقى هو وحده سلطان البلاد جميعها، فلما انهزم من التتر لم يبق فى البلاد من يمنعهم و لا من يحميها).

لا فارق بينه و بين حامى حمى البوابه الشرقيه للأُمّه العربيه سيئ الذكر التكريتى!!

و يكمل الدكتور زيدان فيقول: (دفعتنى هذه الملاحظه إلى التأمل فيما كان من أمر محمد خوارزمشاه، فوجدته حاكماً عربياً شديد المعاصره! كان خوارزمشاه قد ملك المنطقه الممتده من فرغانه إلى بحر آرال، و من نهر سيحون (سرداريا) إلى أفغانستان، و هى منطقه واسعه تستغرق الرحله فيها اليوم بالطائرات ساعات.

و مع ذلك دفعه الطيش و سطوه السلطه إلى الاستيلاء على بغداد، فأرسل لها جيشاً سيطر أولاً على همذان، ثم انطلق منها قاصداً بغداد... و فى كردستان هبت عاصفه ثلجيه شديده فبددت شمل الجيش و قتلت الألوف، و تخطف الأكراد ما تبقى من فلول الجيش فلم يعد منهم إلى خوارزم إلا عدد قليل، و لم يهدأ محمد خوارزمشاه بعد هذه الواقعه و إنما واصل رعونته و أحلامه التوسعيه، و نجح فى استفزاز أقوى قوه عسكريه فى العالم آنذاك جنكيز خان.. بدأ الأمر باتصال بينهما و تبادل سفارات و إبداء الرغبه فى التعاون بين البلدين المملكه الخوارزميه و الدوله المغوليّه التى كان جنكيز خان قد أقامها على أنقاض امبراطوريّه الصين التى احتلها، و كان خوارزمشاه يحلم بامتلاكها و بدأ النشاط التجارى بين الدولتين بقافله أرسلها جنكيز خان مع هدايا لخوارزمشاه و رساله تقول ضمن كلمات تودّد: إنه لا يخفى على عظيم شأنك و ما بلغت من سلطان و إننى أرى مسالمتك من جمله

الواجبات و أنت عندى مثل أعز أولادى. ولا يخفى عليك أيضاً أنني ملكت الصين و ما يليها من بلاد الترك و قد خضعت لى قبائلهم..فإن رأيت أن تهيبى للتجار فى الجهتين سبيل التردد و الحركة عمّت المنافع و شملت الفوائد.

و اعتقد خوارزمشاه أنّ جنكيزخان أهانه! لأنه وصفه بأنه (مثل أعز أولادى) فأرسل لحاكم مدينه (أوترار) الواقعة على الحدود بينهما بأن يتم الاستيلاء على القافله التجاريه التى بادر جنكيزخان بإرسالها و تباع حمولتها (خمسمائه جمل تحمل سلعاً تجاريه) و يُرسل المال إلى خوارزمشاه! بل أكثر من ذلك، يقتل جميع أفراد القافله..فقتلوا جميعاً (كانوا ٤٥٠ رجلاً، كلهم من المسلمين).

و بالطبع استشاط جنكيزخان غضباً و لم يصدق أنّ خوارزمشاه يفعل ذلك، فأرسل له سفاره مؤلفه من ثلاثه رجال أحدهما مسلم و الآخران مغوليان و معهم خطاب احتجاج على ما جرى من الغدر بالقافله، فما كان من خوارزمشاه إلا أن قتل المبعوث المسلم، و حلق لحيه زميليه المغوليين إمعاناً فى إذلالهما.

و هكذا اندفع جنكيزخان بجيوشه ليجتاح مشرق العالم الإسلامى و انتقم لكرامته بقتل كل ما كان حيّاً فى البلاد التى صادفته الناس الحيوان الشجر، و مات مئات الألوف من المسلمين رجالاً و نساء و أطفالاً، أمّا خوارزمشاه نفسه..فقد هرب!!

هذا هو تاريخنا الذى لم يقرأه أحد اكتفاء بقصه و إسلاماه و تحميل الوزير العلقمى مأساه احتلال بغداد، فضلاً عن تحميل الصول إسماعيل مأساه نكبه يونيو ١٩٦٧م.

المسلمون و الصراعات الطائفيه و الغزو المغولى

يحكى لنا ابن أبى الحديد واقعه أخرى عن الطريقه التى تصرف و لا يزال

المسلمون يتصرفون بها في عصور الانحطاط فيقول: (و لم يبق للتتار إلا- أصفهان حيث نزلوا عليها مراراً سنة ٦٣٣هـ فحاربهم أهلها، و قتل من الفريقين مقتله عظيمه، و لم يبلغوا منها غرضاً حتى اختلف أهل أصفهان على طائفتين حنفيه و شافعيه و بينهم حروب متواصله، فخرج قوم من الشافعيه إلى من يجاورهم من ملوك التتار فقالوا لهم: اقصدوا البلد حتى نسلمه إليكم، فأرسل إليهم جيوشاً و الصراع على أشده بين الأحناف و الشوافع، و فتح الشافعيه أبواب المدينه على عهد بينهم و بين التتار أن يقتلوا الحنفيه و يعفوا عن الشافعيه، فلما دخلوا المدينه بدءوا بالشافعيه فقتلوهم قتلاً ذريعاً و لم يقفوا مع العهد الذى عاهدوه، ثم قتلوا الحنفيه ثم قتلوا سائر الناس و سبوا النساء و شقوا بطون الحبالى و نهبوا الأموال و صادروا الأغنياء ثم أضرموا النار فى أصفهان حتى صارت تلا من الرماد).

التتار يحكمون مصر!!

الذى لا يعرفه الكثيرون أيضاً أن التتار قد حكموا مصر بالفعل و ان (الملك العادل زين الدين كتبغا) الذى تسلط على عرش مصر سنة ٦٩٣هـ كان جندياً فى جيش هولاءكو أسرف فى واقعه «عين جالوت» ثم دارت به و بنا الأيام ليصبح هذا العبد التتارى ملكاً لمصر.

أما الأسوأ من هذا فهو التماذى فى وصف المخالفين فى المذهب و الرأى بتهم الخيانه و العماله و تسليم مفاتيح بغداد لا لشىء سوى أنهم فعلوا الممكن و اجتهدوا فى حقن دماء المسلمين الذين أسلمهم حكاهم للتتار، و هو ما لم يكن قاصراً على مسلمى البوابه الشرقيه فى بغداد، بل هو نفس ما فعله شيوخ دمشق و من بينهم ابن تيميه.

ففى العام ٦٩٨هـ غزا التتار بلاد الشام على عهد السلطان محمد بن قلاون حيث كان كثير من قيادات الجيش المملوكى المصرى أو (الغز) من التتار المتعاونين مع عدوهم غازان ملك التتار آنئذ و هزم الجيش المصرى يومها و كاد التتار يدخلون دمشق و العهده على ابن تغرى بردى (لما بلغ أهل دمشق كسره السلطان، عظم الضجيج و البكاء و خرجت المخدرات حاسرات لا يعرفن أين يذهبن و الأطفال بأيديهن و صار كل واحد فى شغل عن صاحبه إلى أن ورد الخبر أن ملك التتار «قازان» مسلم و أن غالب جيشه على مله الإسلام و أنهم لم يتبعوا المهزومين و بعد انفصال الوقعه لم يقتلوا أحداً ممن وجدوه و إنما يأخذون سلاحه و مركوبه و يطلقونه، فسكن بذلك روع أهل دمشق قليلاً، فاجتمعوا و تشاوروا و أرسلوا وفداً يطلب الأمان من قازان حيث حضر الوفد من الفقهاء: قاضى القضاة بدر الدين بن جماعه خطيب جامع دمشق، و الشيخ زين الدين الفارقى، و الشيخ تقى الدين ابن تيميه، و قاضى قضاة دمشق نجم الدين ابن صصرى، و الصاحب فخر الدين بن الشيرجى، و غيرهم).

لا حاجة بنا أن نوغل فى التفاصيل المتعلقة بتلك التهمه الافتراء عن خيانات ابن العلقمى المزعومه، و يكفينا شهادة ابن الأثير عن السبب المباشر لاجتياح التتار للعالم الإسلامى، و كل ما يمكننا قوله: إن الزرقاويين يصرون على مواصلة التصرف على طريقه المتحاربين من أهل أصفهان، مما أدى فى النهايه إلى هلاكهم و هلاك مدينتهم، و لا شك أن ما يفعله هؤلاء من تأجيج نيران الصراعات الطائفية جميعاً إلى مصير مشابه على الطريقه الأصفهانيه.

دكتور أحمد راسم النفيس

٢٠٠٥/٧/١٩

ص: ٣٠٢

معالي الدكتور أحمد راسم النفيس المحترم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تحية طيبة مباركة مرفقه بباقات من ورود الإخلاص و المودّة الإسلاميه الصافيه فى سبيل الله و حبّ آل البيت عليهم السلام.

أهدى إليّ بعض الإخوان نسخه من مقالتي القيمه فى جريده القاهره تحت عنوان «المؤرّخ الزرقاوى و المصير الاصفهانى»، و أوّد أن أضيف إن القوم-مكان أن يحقّقوا علل الهزيمه و عواملها التى تكمن فى سيره الخلفاء العباسيين و وزراءهم و حواشيهم عبر القرون-حاولوا أن يصبّوا جام غضبهم تاره على ابن العلقمى - هذا الوزير الذى سعى فى صد عاتيه التتار بحزمه و عقله و لم يتوفّق لذلك بسبب مخالفه من أحاطوا بالخليفه - و أخرى على معلم الأمه و حافظ التراث بعد إقاله التتار نصير الدين الطوسى.

و ها نحن نذكر هنا بعض النصوص التاريخيه-مضافاً إلى ما ذكرتم-ليعلم المغفّل أن سبب الهزيمه كان موجوداً فى داخل الخلفاه.

*هب أنّ الوزير العلقمى أو نصير الدين الطوسى هو السبب لسقوط الخلفاه العباسيه و سيلان الدماء فى عاصمتها،فما هو السبب للدماء التى بدأت

ص: ٣٠٣

تسيل من أقصى المشرق الإسلامي إلى عاصمه بغداد،فها هو ابن الأثير (المتوفى عام ٥٦٣٠هـ) قبل سقوط الخلافة الإسلامية بخمس و عشرين سنه يصف تلك الداهيه العظمى بالنحو التالي:

«من الذى يسهل عليه أن يكتب نعى الإسلام و المسلمين و من ذا الذى يهون عليه ذكر ذلك؟ فيا ليت أمى لم تلدنى، و يا ليتنى متُّ قبل حدوثها و كنت نسياً منسياً إلا أنى حثنى جماعه من الأصدقاء على تسطيها و أنا متوقف ثم رأيت أن ترك ذلك لا يُجدى نفعاً فنقول:

هذا الفصل يتضمن ذكر الحادته العظمى و المصيبة الكبرى التى عقت الأيام و الليالى عن مثلها،عمت الخلائق و خصيت المسلمين،فلو قال القائل:إنّ العالم مذ خلق الله سبحانه و تعالى آدم و إلى الآن لم يبتل بمثله لكان صادقاً،فإنّ التاريخ لم يتضمن ما يقاربها و لا- ما يدانيها-إلى أن قال:هؤلاء لم يُبقوا أحداً،بل قتلوا النساء و الرجال و الأطفال،و شقّوا بطون الحوامل و قتلوا الأجنه،فإنّا لله و إنّا إليه راجعون.فإنّ قوماً خرجوا من أطراف الصين فقصدوا بلاد تركستان مثل كاشغر و بلاسغون،ثمّ منها إلى بلاد ما وراء النهر مثل سمرقند و بُخارى و غيرها فيملكونها و يفعلون بأهلها ما نذكره،ثمّ تعبر طائفه منهم إلى خراسان فيفرغون منها مُلكاً و تخريباً و قتلاً،ثمّ يتجاوزونها إلى الرىّ و همّيدان و بلاد الجبل و ما فيها من البلاد إلى حدّ العراق،ثمّ يقصدون بلاد آذربيجان و أرانیه و يخربون و يقتلون أكثر أهلها و لم ينج إلاّ الشريد النادر فى أقل من سنه،هذا ما لم يسمع بمثله. (١)

فها نحن نسأل الكاتب:هل كانت يد العلقمى أو نصير الدين تلعب فى هذه الحوادث المرّه تحت الستار؟ أو أنّ للدمار عللاً تكمن فى سيره الخلفاء

ص:٣٠٤

و الأمراء عبر سنين حيث اشتغلوا بالخلافات الداخليه، و اشتغل الخلفاء باللهو و اللعب، و شرب الخمر و عزف المعازف و سماع المغنيات، و قد تبعهم الرعاع و السوقه فذهبت الخيمه الإسلاميه التي سيطرت على العالم فى أوائل قرون العصر الإسلامى.

يقول ابن كثير: أحاطت التتار بدار الخلافه يرشقونها بالنبال من كلّ جانب حتّى أُصيبت جاريه تلعب بين يدي الخليفه و تضحكه، و كانت من جمله حظاياها، و كانت مولده تسمّى عرفه، جاءها سهم من بعض الشبابيك فقتلها و هى ترقص بين يدي الخليفه، فانزعج الخليفه من ذلك و فزع فزعاً شديداً، و أحضر السهم الذى أصابها بين يديه، فإذا عليه مكتوب: «إذا أراد الله إنفاذ قضائه و قدره أذهب ذوى العقول عقولهم» فأمر الخليفه عند ذلك بزياده الاحتراز و كثرت الستائر على دار الخلافه، و كان قدوم هولاء كوخان بجنوده كلها- و كانوا نحو مائتى ألف مقاتل- إلى بغداد فى ثانى عشر المحرم من هذه السنه. (1)

نشكركم على هذه المواقف الشجاعه دفاعاً عن الحق و الحقيقه.

أخى العزيز عندي بحث فى توضيح حقيقه «أبى هريره» و دور السيد شرف الدين العاملى فى هذا التوضيح، و مراسلاته مع شيوخ الأزهر و منهم الشيخ عبد المتعال الصعدي، و يعوزنى فى هذا المجال، مقالاته المطبوعه فى مجله «الرساله» المصريه و ردود الشيخ عبد المتعال الصعدي و مداخلات السيد شرف الدين عليها، هى منشوره فى مجله الرساله، السنه الخامسه عشره، عدد ٧١٥ (ص ٣٢٣)، بتاريخ ١٧/٣/١٩٤٧، و ٧١٨ (ص ٤٠٩) بتاريخ ٧/٤/١٩٤٧، و عدد ٧٢١

ص: ٣٠٥

بتاريخ ١٩٤٧/٤/٢٨، و عدد ٧٢٤ (ص ٥٧٥) بتاريخ ١٩٤٧/٥/١٩، و عدد ٧٢٥ بتاريخ ١٩٤٧/٥/٢٦.

لو تفضلتم عليّ بالحصول على هذه المقالات من أرشيف إحدى المكتبات المصريه و إرسالها إليّ تكون منّه كبيره، و نعمه جسيمه لا تنسى أبداً. (١)

و كذلك وصلنا خبر نشر كتبكم على الانترنت بمشاركه إحدى دور النشر اللبنانيه، فنهنتكم عليها و نسأل الله لكم مزيد التوفيق و التسديد، إنه عليّ قدير.

و دتمم سالمين غانمين.

أخوكم في الإيمان

الشيخ جعفر السبحاني

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

قم-الجمهوريه الإسلاميه الإيرانيه

الخامس من شهر رجب ١٤٢٦هـ

ص: ٣٠٦

١-١. و قد قام مشكوراً بإرسال الجميع عن طريق الانترنت، شكر الله مساعيه الجميله.

٥ رساله مفتوحه إلى الأمين العام لمنظمه الأمم المتحده

اشاره

السيد كوفي عنان المحترم

حول التعرض للنبيّ الأعظم

في الإعلام الغربي

نرفع إلى حضرتكم أسمى آيات التقدير و الاحترام

إنّ منصب الأمانه العامه للأمم المتحده (و هو أعلى منصب في المنظمات الدوليه)،الذى تتسمنون مقامه يستدعى منكم المحافظه على حقوق جميع الشعوب و التصدّي لجميع التجاوزات و الانتهاكات التى تحدث فى العالم و استنكارها.

و فى الآونه الأخيره قامت مجموعه من الصحف الأوربيه بجرح مشاعر أكثر من مليار و ثلاثمائه مليون مسلم من خلال التعرّض لرمزهم الأوّل«النبي الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم»و الإساءه له عبر نشر رسوم مهينه،تحت ذريعه:

«حريه الرأى».

حريه الرأى أم حريه الإهانه

إنّ ميثاق حقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحده و الممضى من قبل

ص:٣٠٧

رؤساء الدول الأعضاء في المنظمه و الذى تضمن الحفاظ على حريه الرأى، أصبح وسيله يتذرع بها البعض لهتك حرمة المقدسات الدينيه لمليارات المتدينين فى العالم. وقد شاهدنا أخيراً بعض الصحف الغربيه تنشر رسوماً مهينه لنبى الإنسانيه و الإسلام النبى الأكرم(نبى الرحمه)، جارحه بذلك مشاعر المسلمين بل جميع المتدينين فى العالم، و الأنكى من ذلك أننا نجد بعض السياسيين الغربيين- و الذين ما كان منتظراً منهم أن يؤيدوا هذا التحرك البغيض- قد تصدّوا للدفاع عن ذلك العمل الشنيع و تبريره تحت ذريعه حريه التعبير عن الرأى.

حقاً أنّ مفهوم الحريه مفهوم جذّاب و محبب إلى النفوس إلاّ أنّه استعمل- و للأسف- على طول التاريخ ضد الحريه نفسها.

و الملاحظ أنّ المدّين دُونوا قانون حريه الرأى و الذى أمضاه رؤساء دول العالم، لم يرسموا حدود تلك الحريه و لم يبيّنوا الدائره التى تنطلق فيها و لا ينبغى تجاوزها؟! و لذا أصبح- و لشديد الأسف- خيمه يحتمى فيها العنف بجميع أشكاله و أنواعه!

١. فهل يُباح و تحت مظله حريه التعبير عن الرأى تشويه سمعه الآخرين و تمكين الجهّال للقيام ضدّهم و إهدار حقوقهم المدنيه و الاجتماعيه و إهانتهم و تعذيبهم و قتلهم؟!

٢. و هل يجوز استغلال حريه التعبير عن الرأى للتفريق بين الشعوب و الأقوام و الدول، و إثارة نار الحقد و الكراهيه و الشحناء فى أوساطهم إلى حد نشوب الحروب و القتال بينهم؟!

٣. و هل تسمح حريه التعبير عن الرأى بأن يتجاوز البعض على مقدّسات الأمم ليهينها كالتجاوز على علم الدوله أو الدستور أو القياده؟!

٤. و هل يجوز تحت شعار حرية التعبير عن الرأى الافتراء على الآخرين و شهادة الزور ضدهم لسحق حقوقهم و تشويه صورتهم أمام العالم؟!!

٥. حدد علماء الأخلاق الكثير من جرائم اللسان و قد أقرّ القانون المدنى و الدولى الكثير منها، فهل يُراد يا ترى- و تحت شعار حرية التعبير عن الرأى- سحق تلك القوانين و التذرّع بالحرية المذكوره و الاختفاء وراء ستارها؟!!

٦. من المناسب جداً إعادة النظر فى ميثاق حقوق الإنسان و دراسته بدقّه ليتضح للجميع هل أنّ ما سنّ هو قانون يتكفّل حرية الرأى، أو هو قانون سنّ لإطلاق الحرية لهتك الحرمات و سحق المقدّسات و كرامه الشعوب و الأقسام؟!!

٧. لا- ريب أنّ الشىء المغفول عنه هنا هو التفاوت بين حرية التعبير عن الرأى و بين حرية هتك كرامه الإنسان و إهائته و الاستهزاء به.

٨. إنّ حرية التعبير عن الرأى حق أعطى لكلّ فرد، و لكن شريطه أن لا يتجاوز على حقوق الآخرين، و إذا كان قانون حرية التعبير عن الرأى لا- يخضع لأى قيد أو شرط، فلا- ريب أنّه لا تكون ثمره ذلك القانون إلاّ الفساد و الهرج و المرج و الانفلات، من هنا يجب أن يكون قانون حرية التعبير عن الرأى مقيداً بأن لا يمس حقوق الآخرين و لا يعتدى عليها. و إذا أراد شخص ما استغلال القانون للتجاوز على حقوق الآخرين، فلا بدّ أن يتعامل معه باعتباره مجرماً قانونياً.

٩. إنّ الذين يحاولون تبرير انتهاك مقدسات الآخرين تحت ذريعه حرية التعبير عن الرأى، يحجمون عملياً عن السماح للآخرين فى المساس بمقدساتهم حتّى لو كنت على مستوى الأفكار و النظريات العلمانية، فلا يسمح للمواطن البريطانى أو غيره المساس بملكه انجلترا، أو بدستور البلاد، أو بعلم الدوله، و يرون أنّ المرتكب لهذه الأعمال أو بعضها متجاوزاً على القانون، بل نراهم

يذهبون إلى أكثر من ذلك فلا يسمحون بدراسه قضيه تاريخيه مثل «محرقة اليهود» الهلوكوست، و ان من يقترب منها قد اقترب أو تجاوز الخط الأحمر، و عليه أن يمثل أمام القضاء و القانون لتنزل بحقه أشدّ العقوبات، و الدليل عليه ما شاهدناه أخيراً و تحديداً فى الثالث من شباط ٢٠٠٦م من محاكمه المؤرخ الانجليزى السيد ديفيد ايروينج، و الحكم عليه بالسجن ثلاث سنين لا لجرم ارتكبه سوى أنه أثار بعض التساؤلات المشروعه حول تلك المحرقه المزعومه.

نعم، هذا شاهد صارخ على ما قلناه من الكيل بمكيالين و التعامل بازدواجيه مع القانون المذكور.

٩. و هل يا ترى يُباح استغلال قانون حريه التعبير عن الرأى لضرب منافع الشعوب و الدول و بثّ شبكات التجسس و العماله للدول الأجنبيه فى أوساط الشعوب الأخرى؟!

١٠. أننا نشاهد اليوم أنّ بعض الدول تعترف رسمياً بأقبح الفواحش الإنسانيه و الأخلاقيه كحريه ممارسه الجنس مع المماثل، أو حريه التعزى و الخلاعه، فهل يا ترى يسمح قانون حريه التعبير عن الرأى للآخرين بالتصدى لهذه الظواهر المستهجنه و لو بالاعتراض الكلامى فقط، أو أنّ الذى يعترض عليها يُعدّ متجاوزاً على حريات الآخرين؟!!

إنّ هذه نماذج أثرناها هنا ليتضح جلياً أنّ القضيه تحمل طابعاً سياسياً، و أنّ الذين أهانوا مقدسات المسلمين و حماتهم إنّما تذرّعوا بحريه التعبير عن الرأى، بل اتّخذوها العوبه لنيل الأهداف السياسيه التى ينشدونها.

و انطلاقاً من الحكمه المعروفه (ربّ ضاره نافع) أو: و إذا أراد الله نشر فضيله طويت أتاح لها لسان حسود

فإن أصحاب الرسوم الكاريكاتورية المهينه-بالرغم من فظاعتها وقبحها، ورفضها منا، وادانتها - إلا أن المذى سعى إلى تحقيقه أصحاب تلك الرسوم، لا أنه لم يتحقق فحسب، بل أصبح عملهم سبباً لالتفات المسلمين إلى الخطر الذى يحيط بهم مما أدى إلى إيجاد نوع من الوحده و الانسجام و الاتحاد بين الشعوب الإسلاميه من شرق الأرض إلى غربها باختلاف أصولهم و لغاتهم و أوطانهم حيث وقف الجميع يداً واحده و صفاً واحداً أمام ذلك التجاوز و الانتهاك معلنين ادانتهم و رفضهم لهذا المنطق الأهوج الذى يعتمده البعض من الغربيين، و لكى يتضح الأمر جلياً نترجم بعض فقرات الدساتير المعتمده فى الدول الغربيه.

حدود الحريه فى الثوره الفرنسيه الكبرى

إنّ مراجعه بعض فقرات القوانين الغربيه توضح و بجلاء ما قلناه من أنّ حريه التعبير عن الرأى ليس قانوناً مجرداً عن كلّ قيد و شرط، فقد ورد فى ماده الحاديه عشره من القانون الأساسى الفرنسى المصوّب عام ١٧٨٩م، ما يلى:

«يحق لكلّ مواطن التعبير عن رأيه و طرح أفكاره بحريّه تامه شريطه أن لا يتجاوز الحدود التى رسمها القانون».

كما نرى فى القانون الأساسى الفرنسى لعام ١٨٨٩م بعض الفقرات القانونيه التى سنّها المقتن الفرنسى من قبيل: حفظ الأسرار الطبيه (سر المهنة)، الحفاظ على الحرمات الشخصيه للأفراد، منع إثارة التمييز العنصرى و المذهبى، منع شتم الأفراد و المساس بشخصيه الآخرين، و منع كلّ أنواع التعبير ضد الساميه و ضد المرأه، ممّا مثل تحديداً و تقييداً لقانون حريه التعبير عن الرأى.

فهل يصح مع كلّ هذه الفقرات القانونيه التذرّع بحجّه حريه التعبير عن

الرأى لتبرير قضيه الرسوم المسيئه لنبى الرحمه صلى الله عليه و آله و سلم !؟

صحيح انّ الغرب قد سلب القداسه عن الدين و لكنّه ألبس بعض الأمور الأخرى لباس القداسه، كالهلو كوست و احترام الطفوله و المساواه، و أنّ من ينقد تلك الأمور فى الغرب يُعد بمثابة من يهين المقدّسات.

ثمّ إنّ هذا الأمر -وضع الخطوط الحمر- لا يختص بالقانون الفرنسى بل ترى ذلك فى دساتير الكثير من البلدان الغربيه كالقانون الأساسى الدانماركى فأنّه يعتبر إهانته بعض الناس بسبب معتقداتهم الدينيه أمراً ممنوعاً، و لقد صرّح بتلك الحقيقه رؤساء الكنائس الدانماركيه خلال لقائهم بشيخ الأزهر السيد محمد طنطاوى و وزير الأوقاف المصرى السيد حمدى زقروق و مفتى الديار المصريه السيد على جمعه، بتاريخ ٩ شباط ٢٠٠٦م.

إنّ هذه الأعمال ترتكب، بالرغم من أنّها و طبقاً لصريح ميثاق حقوق الإنسان المدنى و السياسى -المصوب يوم ٢٦ ديسمبر ١٩٦٦م، و الّذى وجب تنفيذه طبقاً للقرار ٢٢٠٠ المصوب بتاريخ ٢٣ آذار ١٩٧٦م، و الموقع عليه من قبل الدول الأعضاء بما فيها الدول الأوربيه و أمريكا- تُعد جرائم قانونيه. نعم، إنّ ما قامت به الصحف الدانماركيه يُعدّ جرماً و مخالفه قانونيه صارخه لبنود القوانين الدوليه المذكوره حيث تنص الفقره الثانيه من الماده العشرين للميثاق المذكور على: إنّ كلّ أنواع الحث على النفرة القوميه أو العرقيه أو المذهبيه و الّتى تؤدى إلى الدفع نحو التمييز و العداة و العنف تعد وفقاً للقانون المذكور أمراً محظوراً.

اكره لغيرك ما تكره لنفسك

حقاً أنّ هذه الحكمه تكشف عن اعوجاج منطق الغربيين الذين يريدون

من الآخرين احترام عقائدهم و عدم المساس بمقدساتهم و عدم تجاوز الخطوط الحمراء عندهم، و الحال أنهم لا يعيرون لمقدسات الآخرين و حرمتهم وزناً، ففي الوقت الذي يدعون فيه إلى الحوار و التعددية (الپلوراليسيم) و يعتبرون ذلك من مفاخر ثقافتهم الفكرية و السياسيّة، نجدهم يناقضون أنفسهم في حصر الحوار و السماح للحريه الفكرية بمن هو على مذهبهم الفكري، أو ممن يسير على نهج من الشرقيين المغتربين.

إنّ الغرب و إن ترك وراءه مرحله الاستعمار المباشر و لكنّه لم يتجرّد عن الفكر الاستعماري لحد هذه اللحظة فهو يعيش إلى الآن فكر الهيمنة و التسلط على الآخرين و لكن هذه المره بأسلوب جديد حيث يسعى للهيمنة على أفكار الآخرين و إملاء ما يؤمن به عليهم.

و لا ننسى أن نشير إلى أنّ جريمة الاعتداء على حرم الإمامين العسكريين عليهما السلام في مدينه سامراء، و التي هي جزء من سلسله المؤامرات للاعتداء على المقدسات و إهانتها.

إنّه حدث فجع و عمل وحشى هزّ العالم الإسلامي بأسره و من الاعماق، و جرح قلوب المحبين للنبي الأكرم و أهل بيته الطاهرين عليهم السلام و أحزنهم حزناً كبيراً.

لقد انكشفت حلقتان من حلقات السيناريو التأمري على الإسلام و المسلمين و هتك مقدساتهم، و لا شك أنّ اليد الخفية التي تقف وراء هذه الأعمال الإجرامية هي يد الصهيونية العنصرية و الغرب الاستعماري، فتاره يسعون لإثارة الحروب الصليبية بين المسيحيين و الإسلام، و أخرى يسعون لإثارة الفتنة بين أبناء الدين الواحد الشيعة و السنّة، أنّهم حقاً يتصيدون بالماء العكر.

من هنا يجب على قادة الدول الإسلاميه وقاده و علماء الأديان مواجهه هذا

الخطر و القضاء على الخطط الشيطانية، وإخمادها فى مهدها، و صيانه حريم الأديان من مخالبا ثله من المجرمين الذين لا يعرفون للإنسانيه معنى من خلال رسم خطط و برامج دقيقه و حوارات بناءه.

و لا- شك أنّ منظمه العالم الإسلامى لها الدور الفاعل و المهم فى هذا المجال، إذ باستطاعتها أن تلعب دوراً عظيماً، و كذلك الأمين العام للأمم المتحده المحترم هو الآخر يمكن أن يمارس دوراً أساسياً فى هذا المجال و الإسراع فى تقديم هؤلاء الجناه إلى المحاكم الدوليه للقضاء على هذه الفتنه التى يراد إثارتها، و بهذا يكون الأمين العام قد أدى الأمانه التى أُلقيت على عاتقه أمام المنظمه و الدول الأعضاء.

و أخيراً نطالب جنابكم بالسعى الجادّ فى كشف الجناه و تقديمهم إلى المحاكم الدوليه من أجل تعزيز الصلح و السلام العالميين و صيانه حقوق كافة الشعوب و الأقوام.

جعفر السبحانى

إيران-قم

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

١٣٨٤/١٢/٤ هـ.ش.

الموافق ٢٣ شباط ٢٠٠٦ م.

ص: ٣١٤

العلاقة بين علماء الشيعة و السنّه كانت وطيده و راسخه عبر القرون، و لم تمنع الاختلافات الفكرية أو العقائديه من حصول الزمالة بينهم في مجالات العلم و الفكر و الأدب، و السبب في ذلك هو وجود مشتركات هائله بينهم، فكان العمل على ضوئها موجباً لنشر الثقافه الإسلاميه و إرساء دعائمها، و هذا هو التاريخ يُحدّثنا عن تبادل التحديث بينهم، و تتلمذ لفييف من علماء السنه لدى علماء الشيعة و بالعكس في شتى مجالات المعارف الإسلاميه. و إليك نماذج من التعامل العلمى.

١. الشيخ الكليني: محمد بن يعقوب الرازى الكليني (المتوفى ٣٢٩هـ) مؤلف الكافي في سبعة أجزاء أحد الجوامع الحديثيه للشيعة، حدّث ببعلبك و روى عنه غير واحد من شيوخ السنه منهم: ابن عساكر قال:

أبو جعفر الكليني الرازى من شيوخ الرافضه، قدم دمشق و حدّث ببعلبك عن أبى الحسين محمد بن على

الجعفرى السمرقندى، و محمد بن أحمد الخفاف النيسابورى، و على بن إبراهيم بن هاشم.

روى عنه أبو سعد الكوفى شيخ الشريف المرتضى، و أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم، و أبو القاسم على بن محمد بن عبدوس الكوفى، و عبد الله بن محمد بن ذكوان.

أنبأنا أبو الحسن... بن جعفر قالاً: أنا جعفر بن أحمد بن الحسين بن السراج، أنا أبو القاسم المحسن بن حمزه... الوراق بتنيس أنا أبو على الحسن بن على بن جعفر الديلى بتنيس فى المحرم سنه خمس و تسعين و ثلاثمائه، أنا أبو القاسم على بن محمد بن عبدوس الكوفى، أخبرنى محمد بن يعقوب الكلينى عن على بن إبراهيم إلى أن انتهى الاسناد إلى أمير المؤمنين أنه عليه السلام قال: «إعجاب المرء بنفسه دليل على ضعف عقله». (١)

٢. الشيخ الصدوق محمد بن الحسين بن بابويه (٣٠٦ - ٣٨١هـ) شدّ الرحال لطلب الحديث إلى أرجاء العالم الإسلامى كالرّى، و استرآباد، و جرجان، و نيسابور، و مشهد الرضا عليه السلام، و مروالروذ، و سرخس، و إيلاق، و سمرقند، و فرغانه، و بلخ من بلاد ما وراء النهر، و همدان و بغداد، و الكوفه، و فيد، و مكه، و المدينه.

فقد أخذ فى هذه البلاد الحديث عن مشايخها من غير فرق بين السننى و الشيعى، و قد بلغ عدد مشايخه إلى مائتين و ستين شيخاً من أئمّه الحديث، و لا بأس بأن نذكر أسماء بعض محدثى السنه الذين أخذ الحديث منهم.

حدّثه بنيسابور أبو نصر أحمد بن الحسين بن أحمد بن عبيد الضبى المروانى

ص: ٣١٦

١ - ١). تاريخ ابن عساكر: ٢٩٧/٥٦؛ [١] مختصر تاريخ دمشق: ٣٦٢/٢٣.

النيسابوري، و قد روى عنه في علل الشرائع. (١)

حدّثه بإيلاق، بكر بن علي بن محمد بن فضل الحنفى الشاشى (٢) الحاكم. (٣)

كما أخذ عنه الحديث جماعه من السنّه منهم: محمد بن طلحه النعالى البغدادي من شيوخ الخطيب البغدادي، و أبو بكر محمد بن علي بن أحمد، و آخرون. (٤)

هذه نماذج من مشايخ الصدوق من السنه و تلامذته منهم.

٣. و إذا ما وقفنا قليلاً عند تلميذه العبقري الشيخ المفيد (محمد بن محمد بن النعمان البغدادي) لتجلّت لنا مكانته الساميه في أوساط الأئمّه، و قدرته الفائقه على اجتذاب القلوب، فكان يرتاد مجلسه العلماء و رواد المعرفة من كافة الطوائف التي احتشدت عند موته باكيه، نادبه عالمها الفذ، ذا القلب الكبير، و الإيمان الراسخ، و العطاء الثر.

و إليك بعض الكلمات التي تصف جلالته و سمو شخصيته، و التفاف الناس حوله.

كان له مجلس بداره بدرج رباح يحضره خلق كثير من العلماء من سائر الطوائف. (٥)

و قال الذهبي نقلاً عن تاريخ ابن أبي طي: كان قوى النفس كثير البرّ عظيم الخشوع عند الصلاه و الصوم. (٦)

ص: ٣١٧

١-١. علل الشرائع: ٥٦.

٢-٢. الشاش مدينه في ما وراء النهر ثم ما وراء نهر سيحون.

٣-٣. كمال الدين: ١٧٠. [١]

٤-٤. موسوعه طبقات الفقهاء: ٤/٤٣٤. [٢]

٥-٥. المنتظم: ١٥/١٥٧؛ البدايه و النهايه: ١٢/١٧. [٣]

٦-٦. سير أعلام النبلاء: ١٧/٣٤٤.

كما نقل عنه ابن حجر في «لسان الميزان»: ما كان ينام من الليل إلا هجعه ثم يقوم يصلي أو يطالع أو يدرس أو يتلو القرآن. (١)

توفي ببغداد سنة ثلاث عشرة و أربعمائة و كان يوم وفاته يوماً مشهوداً.

و صَلَّى عليه الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين بميدان الاشنان و ضاق على الناس مع كبره. (٢)

و كان يوم وفاته يوماً لم ير أعظم منه من كثره الناس للصلاه عليه و كثره البكاء من المخالف و المؤلف. (٣)

٤. إمام الأدب و التفسير و الفقه الشريف المرتضى (٣٥٥-٤٣٦هـ) وصفه ابن بسام الأندلسي في أواخر كتاب الذخيره بقوله: كان هذا الشريف إمام أئمة العراق بين الاختلاف و الاتفاق، إليه فرع علماؤها، و عنه أخذ عظمائها، صاحب مدارسها، و جماع شاردها و آنسها، ممن سارت أخباره و عرفت له أشعاره، و حمدت في ذات الله مآثره و آثاره، إلى تواليه في الدين و تصانيفه في أحكام المسلمين مما يشهد أنه فرع تلك الأصول و من أهل ذلك البيت الجليل. (٤)

و يقول ابن خلكان في وصف كتابه الأمالي: و له الكتاب المذى سماه «الغرر و الدرر» و هي مجالس أملاها تشتمل عن فنون من معالي الأدب تكلم فيها على النحو و الفقه و غير ذلك، و هو كتاب ممتع يدل على فضل كثير و توسع في الاطلاع و العلوم. (٥)

ص: ٣١٨

١-١. لسان الميزان: ٣٦٨/٥.

٢-٢. رجال النجاشي برقم ١٠٦٧.

٣-٣. فهرست الشيخ الطوسي: ٢٣٨ برقم ٧١١. [١]

٤-٤. وفيات الأعيان: ٣/٣١٣، برقم ٤٤٣ [٢] نقلاً عن ابن بسام.

٥-٥. المصدر نفسه. [٣]

٥. شيخ الطائفة الطوسي محمد بن الحسن (٣٨٥-٥٤٦٠)، أخذ عن مشايخ الشيعة كالمفيد و المرتضى، و في الوقت نفسه أخذ عن غيرهم كأبي علي بن شاذان و أبي منصور السكري. (١)

يقول الذهبي: كان الشيخ الطوسي مقيماً ببغداد و كانت داره منتجاً لرؤاد العلم و بلغ الأمر من الاكبار له أن جعل له القائم بأمر الله كرسى الكلام و الإفاده. (٢)

و يقول الشيخ محمد أبو زهره المصرى أحد كبار علماء السنه: كان شيخ الطائفة في عصره غير منازع و كتبه موسوعات فقهيه، و علميه، و كان مع علمه بفقهِ الإماميه، و كونه أكبر رواته، عالماً بفقهِ السنه، و له في هذا دراسات مقارنة، و كان عالماً في الأصول على المنهاجين: الإمامي و السنّي. (٣)

٦. فقيه الطائفة أبو جعفر محمد بن المنصور المعروف بابن إدريس الحلّي (٥٤٣-٥٩٨هـ) ذكر في كتابه صلته بفقهاء أهل عصره من الشافعيه. قال: و قد كتب إليّ بعض فقهاء الشافعيه، و كان بيني و بينه مؤانسه و مكاتبه: هل يقع الطلاق الثلاث عندكم؟ و ما القول في ذلك عند فقهاء أهل البيت عليهم السلام؟ فأجبت: أمّا مذهب أهل البيت فإنّهم يرون أنّ الطلاق الثلاث بلفظ واحد في مجلس واحد و حاله واحده دون تخلل المراجعة لا يقع منه إلاّ واحده. (٤)

٧. المؤرّخ الكبير عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني من أعلام القرن السادس أخذ الحديث من شيخ الشيعة علي بن عبيد الله المعروف بمنتجب الدين

ص: ٣١٩

١- ١. مقدمه «التبيان»: ٥٢-٥٣، عند عدّ مشايخه، برقم ٧-٨.

٢- ٢. سير اعلام النبلاء: ٣٣٤/١٨، برقم ١٥٥.

٣- ٣. موسوعه طبقات الفقهاء: ٢٨١/٥. [١]

٤- ٤. كتاب السرائر: ٢/٦٧٨-٦٧٩.

صاحب الفهرس المعروف (المتوفى سنة ٥٦٠٠هـ)، وقال فى حقّه: على بن عبيد الله بن حسن بن حسين بن بابويه، الرازى، شيخ ريان من علم الحديث، سماعاً و ضبطاً و حفظاً و جمعاً، يكتب ما يجد و يسمع ممن يجد، و يقلّ من يدانيه فى هذه الأعصار فى كثره الجمع و السماع و الشيوخ الذين سمع منهم و أجازوا له، و ذلك على قلّه رحلته و سفره. ثم ذكر مشايخه على التفصيل، إلى أن قال: لم يزل كان يترب بالرى و يسمع من دبّ و درج، و دخل و خرج و جمع الجموع و كان يسوّد تاريخاً كبيراً للرى فلم يُقضى له نقله إلى البياض، و أظن أن مسودّته قد ضاعت بموته و من مجموعته كتاب الأربعين الذى نبأه (١) على حديث سلمان الفارسى رضى الله عنه، المترجم لأربعين حديثاً و قد قرأته عليه بالرى سنة أربع و ثمانين و خمس (٢) مائه.

و يظهر أيضاً أنّه قرأ عليه فى سنة أخرى أيضاً: يقول و قد قرأت عليه فى شوال سنة خمس و ثمانين و خمسمائه. (٣)

٨. إمام اللغة و الأدب مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد الفيروزآبادى مؤلف كتاب «القاموس» الطائر الصيت، روى عن فخر المحقّقين محمد بن الحسن الحلّى (٦٨٢-٥٧١هـ) كتاب «التكملة و الذيل و الصلّه لكتاب تاج اللغة و صحاح العرييه» و ذكر روايته عنه فى اجازته لابن الحلوانى قال: أجزت للمولى الإمام، الحبر الهمام، البحر الهلّقام، زبده فضلاء الأيام فخر علماء الأنام، عماد المله و الدين «عوض» الفلك آبادى الشهير بابن الحلوانى سقاه الله تعالى من الكلم

ص: ٣٢٠

١- ١. و يحتمل أنّه «بناه».

٢- ٢. التدوين فى أخبار قزوين: ٣/٣٧٢ و ٣٧٥، ٣٧٤. [١]

٣- ٣. نفس المصدر: ٣/٣٧٧. [٢]

الغزّ عذاب نطافها كما رزقه من أثمار العلوم لطاف اقطافها، أن يروى عنى هذا الكتاب المسمى ب «التكملة، و الذيل و الصله
لكتاب تاج اللغه و صحاح العربيه» بحق روايتى عن شيخى و مولاي-علامه الدنيا - بحر العلوم و طود العلى فخر الدين أبى طالب
محمد بن الشيخ الإمام الأعظم، برهان علماء الأمم، جمال الدين أبى منصور الحسن بن يوسف بن المطهر، بحق روايته عن والده
بحق روايته عن مؤلفه الإمام الحجه برهان الأدب، ترجمان العرب ولى الله الوالى رضى الدين أبى الفضائل الحسن بن محمد
الصغانى-رضى الله عنه و أرضاه و قدس مضجعه و مثواه-إلى أن قال: و كتبت هذه الأحرف فى شهر ربيع الأول عمّت محاسنه -
سنه سبع و خمسين و سبعمائه. (١)

٩.أسوه الحكماء و المتكلمين محمد بن محمد بن الحسن الطوسى المعروف بنصير الدين (٥٩٧ - ٥٦٧هـ) وصفه الصفدى
بقوله: كان رأساً فى علم الأوائل لا سيما فى الإحصاء المجسطى، و يقول بروكلمان الألمانى: هو أشهر علماء القرن السابع و أشهر
مؤلفيه إطلاقاً أخذ عن علماء السنه ككمال الدين بن موسى بن يونس بن محمد الموصلى الشافعى (المتوفى ٥٣٩هـ).

كما أخذ عنه العديد من كبار السنه كقطب الدين محمد بن مسعود الشيرازى و شهاب الدين أبو بكر الكازرونى و أبو الحسن
على بن عمر القزوينى الكاتبى. (٢)

و قد ألف كتاباً أسماه ب «تجريد العقائد»، و قد طار صيت هذا الكتاب و اشتهر فى الأوساط العلميه و شرحه غير واحد من
السنه، كشمس الدين محمد الاسفرائينى البيهقى، و شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الاصفهانى

ص: ٣٢١

١-١). الجاسوس على القاموس: ١٢٩ - ١٣٠، طبعه قسطنطينه.

٢-٢). موسوعه طبقات الفقهاء: ٧/٢٤٤. [١]

(المتوفى ٩٨٤هـ) و علاء الدين على بن محمد المعروف بالفاضل القوشجى (المتوفى ٨٧٩هـ) الذى وصف الكتاب المذكور بقوله: تصنيف مخزون بالعجائب، و تأليف مشحون بالغرائب، فهو و إن كان صغير الحجم، و جيز النظم، لكنّه كثير العلم، عظيم الإسلام، جليل البيان، رفيع المكان، حسن النظام، مقبول الأئمة العظام. لم يظفر بمثله علماء الأعصار، و لم يأت بمثله الفضلاء فى القرون و الأدوار، مشتمل على إشارات إلى مطالب هي الأمهات، مشحون بتبنيها على مباحث هي المهمات، مملوء بجواهر كلّها كالفصوص، و محتو على كلمات يجرى أكثرها مجرى النصوص، متضمن لبيانات معجزه فى عبارات موجزه. (١)

١٠. جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب (٥٧٠ - ٥٦٦هـ) الأُصولى الطائر الصيت من كبار العلماء فى الأدب و الفقه و الأصول حيث ألف الشافيه فى الصرف و الكافيه فى النحو و قد شرحهما إمام الأدب و العربيه فى عصره رضى الدين الاسترآبادى (٥٨٦هـ) يصفه السيوطى بقوله: الرضى الإمام المشهور صاحب شرح الكافيه لابن الحاجب، الذى لم يؤلف عليها، بل و لا فى غالب كتب النحو، مثلها، جمعاً و تحقيقاً، و حسنَ تعليل. و قد أكبّ النَّاس عليه، و تداولوه و اعتمده شيوخ هذا العَصِير فَمَن قبلهم، فى مصنّفاتهم و دروسهم، و له فيه أبحاث كثيره مع النَّحاه، و اختيارات جَمّه، و مذاهب ينفرد بها؛ و لقبه نجم الأئمة، و لم أقف على اسمه و لا على شىء من ترجمته؛ إلاّ أنّه فرغ من تأليف هذا الشرح سنه ثلاث و ثمانين و ستمائه. (٢)

و ألف ابن الحاجب كتاباً فى أصول الفقه أسماه «منتهى السؤل و الأمل فى

ص: ٣٢٢

١- ١). شرح التجريد لعلاء الدين القوشجى: ١.

٢- ٢). بغيه الوعاة: ٥٦٧/١ برقم ١١٨٨.

علمى الأصول و الجدل» و هو مطبوع، ثم اختصره و سماه «مختصر السئول و الأمل» و هو أيضاً مطبوع و يعرف بمختصر ابن الحاجب و كان مداراً للتدريس لقرون، و قد اعتنى العلماء بشرحه، و قد ذكر محقق كتاب «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» شرح المختصر فأنهى عددهم إلى خمسة و أربعين. (١)

و ممن شرحه إمام الشيعة فى الفقه و الأصول الحسن بن يوسف بن مطهر الحلّى (٦٤٨-٧٢٦هـ)، الذى يصفه ابن حجر فى «لسان الميزان» بقوله: عالم الشيعة و إمامهم و مصنفهم و كان آيه فى الذكاء. (٢)

و ذكر شرحه ابن حجر فى الدرر الكامنه، و قال: و شرحه على مختصر ابن الحاجب فى غايه الحسن فى حل ألفاظه و تقريب معانيه. (٣)

هذه نبذه عن الأواصر العلميه بين علماء الشيعة و السنه فى مجالات الأدب و الحديث و الأصول و غيرها، و هذه هى سيره السلف الصالح، التى نأمل أن يقتدى بها الخلف الصالح من خلال الأخذ بالمشتركات، و انتهاج الأسلوب العلمى فى مناقشه المسائل المختلف فيها، بعيداً عن التعصب و التحزب.

و بما أن كتاب مختصر ابن الحاجب فى أصول الفقه كان كتاباً دراسياً حتى فى الأوساط الشيعيه، فقد كان المحقق الأردبيلى يُدرّس شرح العضدى على المختصر المذكور لتلميذيه المعروفين: الحسن بن زين الدين المعروف بصاحب المعالم، و السيد محمد بن على المعروف بصاحب المدارك، (٤) فلذلك عمدنا إلى

ص: ٣٢٣

١-١. رفع الحاجب: ١/١٩١-٢٢٤.

٢-٢. لسان الميزان: ٣١٧/٢ برقم ١٢٩٥ ذكره- للأسف بعنوان الحسين بن يوسف المطهر، مع أن اسمه الحسن، كما أنه عنوانه أيضاً باسم الحسين فى الدرر الكامنه فى أعيان المائة الثامنة: ٧١/٢. [١]

٣-٣. الدرر الكامنه: ٧١/٢. [٢]

٤-٤. ريحانه الأدب: ٣/٣٩٢؛ [٣] روضات الجنات: ٧/٤٨. [٤]

إحياء ذلك الميراث القيم الذي كاد أن يعفى عليه الدهر و لم نعثر إلا على نسختين منه أشرنا إلى خصائصهما في تقديمنا على الجزء الأول من الكتاب.

وقبل الحديث عن مؤلف و شارح هذا المختصر نذكر معظم ما ألفه علماء الشيعة في أصول الفقه إلى زمن العلامة الحلبي رحمه الله. أي نهاية القرن السابع و أمّا الثامن فالعلامة الحلبي من أبطال ذلك العلم فيه و قد ألف كتباً و ربّى جيلاً.

لم يكن علم أصول الفقه أمراً مغفولاً عنه في عصر أئمة أهل البيت عليهم السلام، و قد أملى الإمام الباقر و أعقبه الإمام الصادق عليه السلام قواعد كليه في الاستنباط و مشى على ضوئها أصحابهما و قد جمع ما أملاه الإمامان المحدث الحر العاملي (المتوفى ١١٠٤هـ) في كتاب خاص و أسماه «الفصول المهمة في أصول الأئمة».

كما جمع العلامة السيد شبر (١٢٤٢هـ) تلك الأحاديث في كتاب خاص أسماه «الأصول الأصلية».

و تلاه السيد الشريف هاشم بن زين العابدين الخوانساري (المتوفى ١٣١٨هـ) فأودع تلك الأحاديث بشكل خاص في كتاب خاص أسماه «أصول آل الرسول صلى الله عليه و آله و سلم».

هذا ما يرجع إلى القرنين الأولين.

و أمّا في القرن الثالث فلم نقف إلا على كتاب «اختلاف الحديث و مسائله» لفقيه الشيعة يونس بن عبد الرحمن (المتوفى ٢٠٨هـ).

(١)

و في القرن الرابع قام العلمان الجليلان من بيت بني نوبخت بدور رئيسي في هذا الصدد، و هما:

ص: ٣٢٤

١-١. رجال النجاشي: ٢١١ برقم ٨١٠.

أ. أبو سهل النوبختي إسماعيل بن علي (٢٣٧-٣١١هـ) فقد ألف الكتب التالية:

١. الخصوص و العموم.

٢. الأسماء و الأحكام.

٣. إبطال القياس.

يقول النجاشي: كان شيخ المتكلمين من أصحابنا و غيرهم، له جلاله في الدنيا و الدين، ثم ذكر الكتابين الأولين. (١)

و يقول ابن النديم: هو من كبار الشيعة، و كان فاضلاً عالماً متكلماً، و له مجلس يحضره جماعه من المتكلمين، ثم ذكر الكتاب الأخير له. (٢)

ب. الحسن بن موسى النوبختي، يعرفه النجاشي بقوله: شيخنا المتكلم المبرز علي نظرائه قبل الثلاثمائة و بعدها، ثم ذكر أنّ له كتاب: خبر الواحد و العمل به. (٣)

و في القرن الخامس بلغ علم الأصول مرحله جديده، و قد بسط أصحابنا فيها الكلام و نذكر منها ما يلي:

١. محمد بن محمد بن النعمان المفيد (٣٣٦-٤١٣هـ) و هو شيخ الشيعة في عصره، صنف كتاباً باسم «التذكرة بأصول الفقه»، و قد طبع ضمن مصنفات الشيخ المفيد.

٢. الشريف المرتضى (٣٥٥-٤٣٦هـ) عرفه النجاشي بقوله: هذا من

ص: ٣٢٥

١-١. رجال النجاشي: برقم ٦٧.

٢-٢. فهرست ابن النديم: ٢٢٥. [١]

٣-٣. رجال النجاشي: برقم ١٤٦.

العلوم ما لا يدانه أحد في زمانه. (١) ألف كتاباً باسم الذريعة و قد طبع في جزئين، و قد فرغ منه عام ٤٣٠هـ.

٣. سَلار بن عبد العزيز الديلمي الشيخ المقدم في الفقه و الأدب، ألف كتاب «التقريب في أصول الفقه». (٢)

٤. الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠هـ) الشيخ الجليل صاحب المؤلفات الكثيره، ألف كتاب «العُدّه» في أصول الفقه، و هو مطبوع منتشر.

و في القرن السادس: ازدهر علم أصول الفقه أكثر ممّا سبق، و نذكر ممّا ألف فيه الكتّاب التالين لمؤلفين جليلين:

١. ابن زهره الحلبي (٥١١ - ٥٥٨هـ) ألف كتاباً باسم: «غنيه النزوع إلى علمي الأصول و الفروع» خصّ الجزء الأول من هذا الكتاب بالكلام و أصول الفقه، و هو مطبوع.

٢. سديد الدين الحمصي الرازي، قال عنه منتجب الدين الرازي: الشيخ الإمام سديد الدين، علامه زمانه في الأصولين، و رع ثقه، و ذكر مصنفاته التي منها: المصادر في أصول الفقه، و التبيين و التنقيح في التحسين و التقبيح، حضرت مجلس درسه سنين. (٣)

و قد فرغ من كتابه «المنقذ من التقليد و المرشد إلى التوحيد» عام ٥٨١ هـ في الحامه الفيحاء عند منصرفه من زياره الحرمين بالحجاز. (٤)

و قد أشار إلى كتابه هذا ابن إدريس في سرائره قال: و لقد أحسن شيخنا محمود الحمصي رحمه الله فيما أورده في كتابه المصادر في أصول الفقه. (٥)

ص: ٣٢٤

١ - ١. رجال النجاشي: برقم ١٠٦٧.

٢ - ٢. الذريعة: ٣٦٥/٤. [١]

٣ - ٣. فهرست منتجب الدين: برقم ٣٨٩. [٢]

٤ - ٤. المنقذ من التقليد: ١٧.

٥ - ٥. السرائر: ٢٩٠/٣.

وقد أكثر ابن إدريس من الثناء عليه و لا- بأس بذكر ما قاله في حقه؛ قال: سألتني شيخنا محمود بن علي بن الحسين الحمصي، المتكلم الرازي عن معنى قول أبي جعفر عليه السلام: قضى أمير المؤمنين عليه السلام بردّ الحبيس و إنفاذ الموارث، فقلت: الحبيس: الملك المحبوس على بني آدم من بعضنا على بعض مده حياه الحابس دون حياه المحبوس عليه، فإذا مات الحابس فإنّ الملك المحبوس يكون ميراثاً لورثه الحابس و يحلّ حبسه على المحبوس عليه، فقضى برده إلى ملك الورثه- إلى أن قال:- فأعجبه ذلك، و قال: كنت اتطلع على المقصود فيه و حقيقه معرفته و كان منصفاً غير مدع لما لم يكن عنده معرفه حقيقه و لا في صنعته، و ختاماً أقول: لقد شاهدته على خلق قل ما يوجد في أمثاله من عوده إلى الحق و انقياده إلى ربّته، و ترك المراء و نصرته كأنّما ما كان صاحب مقاتله، وفقه الله و إيانا لمرضاته و طاعته. (١)

و في القرن السابع ألف نجم الدين الحلّي المعروف بالمحقّق (٦٠٢-٥٦٧٦هـ) ذلك الإمام الكبير في الفقه و الأصول ألف كتابه: المعارج في أصول الفقه، و قد طبع عدة مرات، و هو مع صغر حجمه إلاّ أنّه كبير المعنى.

قال في «أعيان الشيعة»: و من كتبه «نهج الوصول إلى معرفه علم الأصول». (٢)

المؤلف و الشارح بين يدي أصحاب التراجم

الكتاب الذي نقدّمه إلى القراء الكرام هو تأليف عالّمين كبيرين معروفين في الأوساط العلميه الإسلاميه، و هما غنيان عن التعريف و التوصيف إلاّ أنّنا سنذكر

ص: ٣٢٧

١-١. السرائر: ٢/١٩٠.

٢-٢. أعيان الشيعة: ٤/١٩٢ و ج ٢٤/٢٦. [١]

موجزًا من حياتهما ليكون ذلك كالتقدير لما بذلاه من جهود مضيئه في إرساء و إغناء المعارف الإسلاميه.

المؤلف

هو أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الدونى (١) ثم المصرى، الفقيه المالكى المعروف بابن الحاجب، الملقب بـ «جمال الدين». كان والده حاجبًا للأمير عز الدين موسك الصلاحى، و كان كرىياً.

و اشتغل ولده أبو عمرو المذكور بالقاهره فى صغره بالقرآن الكرىم، ثم بالفقه على مذهب الإمام مالك، ثم بالعربيه و القراءات و برع فى علومها و أتقنها غايه الإتقان. ثم انتقل إلى دمشق و درّس فى جامعها فى زاويه المالكيه و كان الأغلب عليه علم العربيه. (٢)

ولد ابن الحاجب سنه ٥٧٠ أو ٥٧١ هـ، بـ «إسنا» من بلاد الصعيد. (٣)

و قال ابن خلكان: كان من أحسن خلق الله ذهنًا... و جاءنى مراراً بسبب أداء شهادات و سألته عن مواضع فى العربيه مشكله، فأجاب أبلغ جواب بسكون كثير و تثبت تام. (٤)

و يقول السيوطى: و صنف فى الفقه مختصراً، و فى الأصول مختصراً، و فى النحو الكافيه و شرحها و نظمها، الوافيه و شرحها، و فى التصريف، الشافيه و شرحها، و فى العروض قصيده، و شرح المفصل سماه الإيضاح، و له الأمالى فى النحو.

ص: ٣٢٨

١-١. و لعل الصحيح هو الدونى نسبة إلى دوين فى آخر آذربيجان من جهه إيران، و بلاد الكرك. معجم البلدان: ٥٥٨/٢. [١]

٢-٢. وفيات الأعيان: ٢٤٨/٣ برقم ٤١٣. [٢]

٣-٣. سير اعلام النبلاء: ٢٦٥/٢٣.

٤-٤. بغيه الوعاه: ٢٥٠/٣.

و أضاف: و مصنفاته في غاية الحسن، و قد خالف النحاه في مواضع، و أورد عليهم إشكالات و إزمات مفحمة يعسر الجواب عنها، و كان فقيهاً مناظراً مفتياً مبرزاً في عده علوم متبحراً ثقه ديناً ورعاً متواضعاً. (١) إلى غير ذلك من كلمات أصحاب التراجم التي تشبه بعضها بعضاً.

تصنيفه

ألف ابن الحاجب تصنيفاً - كما قال السيوطي - في نهايه الحسن، و إليك أسماء بعضها:

١. الكافي في النحو (مطبوع).

٢. الشافي في الصرف (مطبوع).

٣. المقصد الجليل و هي قصيده في العروض (مطبوع).

٤. مختصر في الفقه و يسمى جامع الأمهات.

٥. منتهى السؤل (٢) و الأمل في علمي الأصول و الجدل (مطبوع).

٦. مختصر منتهى السؤل و الأمل، و يعرف بمختصر ابن الحاجب (مطبوع).

إلى غير ذلك من التصنيفات التي احتفلت بذكرها كتب التراجم، و قد أنهاها محقق كتاب «رفع الحاجب» إلى أربع و عشرين مؤلفاً.

و في ختام كلامنا عن المؤلف نتحف القارئ الكريم بشيء نافع و جميل، و هو أنّ السيوطي يقول عند ذكر مؤلفاته: و له في العروض قصيده و في نظمه قلاقه. (٣)

ص: ٣٢٩

١-١. بغية الوعاة: ١٦٥/٢ برقم ١٦٣٢.

٢-٢. طبع دار الكتب العلمية (بيروت، ١٤٠٥هـ) بعنوان «منتهى الوصول و الأمل».

٣-٣. بغية الوعاة: ١٣٥/٢.

فلو صحت هذه النسخه فالمعنى انّ في نظمه قلقاً و اضطراباً.

و لكن المنقول في الروضات عن الذهبي: و في نظمه بلاغه. (1)

و لعلّ الصحيح هو الثاني، لأنّه حسب الظاهر في مقام المدح لا الذم، و على كلّ تقدير فنحن نعرض هنا شيئاً من شعره الرائق في المؤنثات السماعيه، و التي جمعها في ثلاثه و عشرين بيتاً، و أنّي قد سمعتها لأوّل مره من أستاذي الكبير ميرزا محمد علي المدرس الخياباني (١٢٩٦-١٣٧٣هـ) مؤلف «ريحانه الأدب».

و كنت قد عزمت على شرح هذه القصيده و أنا في أواسط العقد الثاني من عمري و لم يُقدّر لي القيام بذلك.

قال ابن الحاجب: نفسي الفداء لسائل وافاني

و عروض شعر و الذراع و ثعلب و الملح ثمّ الفاس و الوركان

ص: ٣٣٠

١-١). روضات الجنات: ١٧٤/٥. لم نعثر عليه في «سير اعلام النبلاء» و لا في «تاريخ الإسلام»، مع أنّ أكثر ما ذكره صاحب الروضات في ترجمته مأخوذ من هذين المصدرين. و لعله أخذ هذا الموضوع من غير الذهبي دون أن يشير إلى مصدره.

و القوس ثم المنجنيق و ارنب

و ما أفاده في آخر القصيده: «و قصيدتي تبقى...».

كلام حق، فقد بقت قصيده في الأذهان و الكتب و ان بلى جسمه.

و لعلّ هذا المقدار في التعرف على المصنّف كاف، و لمن أراد المزيد فليرجع إلى المعاجم خصوصاً «موسوعه طبقات الفقهاء» حيث وردت فيها مصادر ترجمته. (١)

ص: ٣٣١

١-٢). موسوعه طبقات الفقهاء، تأليف لجنة التحقيق في مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام: ١٥٢/٧.

لا عتب على اليراع إن وقف عن الإفاضه فى تحديد شخصيه لامعه تُعدّ من أبرز النوابع و الفطاحل الذين يضمنّ بهم الزمان إلا فى فترات قليله، فإنّ شارح المختصر هو من تلك الطبقة العليا و من أعظم الفقهاء و الأصوليين. و فى كلمه: أنه شيخ الإسلام، و المجتهد الأكبر، و المتكلم الفذ، و الباحث الكبير، جمال الدين أبو منصور المعروف بالعلامة الحلّي، و بآيه الله على الإطلاق، و بآبى المطهر. ولد فى شهر رمضان سنه ٦٤٨هـ و أخذ عن والده الفقيه المتكلم البارع سديد الدين يوسف، و عن خاله شيخ الإماميه المحقّق الحلّي الذى كان له بمنزله الأب الشفيق، فحظى باهتمامه و رعايته، و لازم الفيلسوف الكبير نصير الدين الطوسى مده و اشتغل عليه فى العلوم العقليه و برع فيها و هو لا يزال فى مقتبل عمره.

يعرفه معاصره أبو داود الحلّي، بقوله: شيخ الطائفه، و علامه وقته، و صاحب التحقيق و التدقيق، كثير التصانيف، انتهت رئاسه الإماميه إليه فى المعقول و المنقول. (١)

و قال الصفدى: الإمام العلامة ذو الفنون، عالم الشيعه و فقيهم، صاحب التصانيف التى اشتهرت فى حياته... و كان يصنف و هو راكب... و كان ريّض الأخلاق، مشتهر الذكر... و كان إماماً فى الكلام و المعقولات. (٢)

و قال ابن حجر فى «لسان الميزان»: عالم الشيعه و إمامهم و مصنفهم، و كان آيه فى الذكاء... و كان مشتهر الذكر، حسن الأخلاق. (٣)

ص: ٣٣٢

١-١. رجال أبى داود: ١١٩ برقم ٤٦١.

٢-٢. الوافى بالوفيات: ٨٥/١٣ برقم ٧٩. [١]

٣-٣. لسان الميزان: ٣١٧/٢.

يقول في الدرر الكامنه: اشتغل في العلوم العقلية فمهر فيها و صنّف في الأصول و الحكمه، و كان رأس الشيعة بالحله، و اشتهرت تصانيفه و تخرج به جماعه، و شرحه على مختصر ابن الحاجب في غايه الحسن في حل ألفاظه و تقريب معانيه، و صنّف في فقه الإماميه و كان قيماً بذلك داعيه إليه... إلى أن قال: بلغت تصانيفه مائه و عشرين مجلداً. (١)

تصانيفه في علم الأصول

قد تقدّم تصريح ابن حجر بأنّ تصانيف العلامة قد بلغت مائه و عشرين مجلداً، و من أراد أن يطلع على تصانيفه في مختلف العلوم الإسلاميه من الفقه و الأصول و المنطق و الكلام و الفلسفه و التفسير و الرجال فعليه أن يرجع إلى ما ألفه السيد عبد العزيز الطباطبائي رحمه الله في ذلك المصمّار و أسماه ب«مكتبه العلامة الحلّي». إلاّ أنّنا نقتصر في المقام بذكر تصانيفه في علمي المنطق و الأصول، لأنّ هذا التقديم مختص بأحد كتبه في هذين المصمّارين، فنقول: إنّ العلامة الحلّي قد ضرب في علمي المنطق و الأصول بسهم وافر، فألّف فيهما مختصرات و متوسطات و مطوّلات، نشير أولاً إلى كتبه في علم الأصول ثمّ نتطرق فيما بعد إلى كتبه في المنطق، فنقول: إنّ له في الأصول كتباً عديده، هي:

١. «مبادئ الوصول إلى علم الأصول»، مطبوع، ذكره المصنّف لنفسه في الخلاصه، و في إجازته للسيد المهنا.

٢. «منتهى الوصول إلى علمي الكلام و الأصول» ذكره المصنّف في الخلاصه، و في إجازته للسيد المهنا، فرغ منه يوم الجمعة السادس عشر من شهر جمادى

ص: ٣٣٣

٣. «نهج الوصول إلى علم الأصول»، ذكره المصنّف في الخلاصه، و في إجازته للسيد المهّنّا. و أحال في مبحث الحقيقه الشرعيّه من هذا الكتاب إلى كتاب «نهايه الوصول».

٤. «تهذيب الوصول إلى علم الأصول» مطبوع، ذكره المصنّف في الخلاصه، و إجازته للسيد المهّنّا، و له شروح كثيره.

٥. «نهايه الوصول إلى علم الأصول»، ذكره المصنّف في إجازته للسيد المهّنّا.

و عرّفه في «الخلاصه» بقوله: كتاب جامع في أصول الفقه لم يسبقه أحد، فيه ما ذكره المتقدّمون و المتأخرون ألفه بالتماس ولده فخر الدين. و قد قامت لجنة التحقيق في مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام بتحقيقه و خرج منه ثلاثه أجزاء و الباقيه منه قيد التحقيق و سيتم الكتاب في أجزاء خمسّه إن شاء الله.

٦. «غايه الوصول و إيضاح السبل» في شرح مختصر منتهى السؤل و الأمل في علمي الأصول و الجدل لابن الحاجب (المتوفّي ٦٤٦هـ) ذكره المصنّف في خلاصه الرجال، و هذا هو الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم.

٧. النكت البديعه في تحرير «الذريعه» للسيد المرتضى.

تصنيفه في المنطق

و قد عبّر ابن الحاجب عن المنطق بالجدل، و قد ألف العلامه في هذا المضممار ما يقرب من عشره كتب نشير إلى بعضها:

١. الأسرار الخفيه في العلوم العقليه: فالجزء الأوّل منه في المنطق، و هو مطبوع.

٢. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: شرح فيه قسم المنطق من كتاب التجريد لأستاذه المحقق نصير الدين الطوسي، وهو مطبوع منتشر.

٣. القواعد الجليه في شرح الشمسيه: توجد نسخه في المكتبات. (١)

٤. مراصد التدقيق و مقاصد التحقيق في المنطق و الطبيعي و الإلهي: ألفه لسعد الدين صاحب الديوان توجد نسخه في المكتبات. (٢)

ثم إنَّ البحاثه السيد عبد العزيز الطباطبائي ذكر له أربعة كتب في المنطق، و بما أنَّها مفقوده فقد أعرضنا عن ذكرها. (٣)

لما وقف الأستاذ أبو سليمان على هذا المقال، أعجبه طره عنوانه، أعنى: الأواصر العلميه بين علماء الفريقين، كتب إلينا رساله أبدى فيها بعض الملاحظات حوله الذي منها تغيير عنوانه إلى «بين علماء الشيعة و السنه» و نحن أيضاً امتثلنا أمره فغيرنا العنوان إلى ما اقترحه. شكر الله مساعيه من عالم واع داع للتقريب قولاً و عملاً و ها نحن ننشر رسالته بتقدير و إكبار.

ص: ٣٣٥

١-١. مكتبه العلامة الحلّي: ١٦٠.

٢-٢. نفس المصدر: ١٨٥.

٣-٣. نفس المصدر: ٢٠٦، ١٧٣، ١٣٥، ١١٤، ٧٧، ٦٣، ٥٢.

رساله الأستاذ الفذ: الدكتور عبد الوهاب إبراهيم حول المقال السابق

سماحه العلامة الشيخ جعفر السبحاني حفظه الله

السلام عليكم ورحمه وبركاته

و بعد

فأسأل المولى جل و علا لسماحتكم دوام الصحة و العافيه و حسن العاقبه.

سيدى: أشكر لسماحتكم كبير اهتمامكم بمراسلاتكم العلميه المفيده أجلكم الله و رفع قدركم.

سيدى: تأملت بكثره من الاهتمام الأوراق النفيسه التى بعثتم بها إلى عبر الفاكس، و سررت بإبراز فضيلتكم هذه الحقيقه حقيقه التسامح بين علماء السنه و الشيعة الأقدمين، و ينبغى أن يطلع على هذا أبناء الإسلام فى الوقت الحاضر حتى تضيق الفجوه التى يسعى لتوسعتها المغرضون.

أود أن أشير إلى بعض الجوانب التى ارتأيتها أثناء القراءه لما خطته أنا ملكم الكريمه تقديماً للكتاب الأصولى:

١. العنوان (الأواصر العلميه بين علماء الفريقين).

ما رأى سماحتكم لو كان العنوان بهذه العبارة:

(الأواصر العلميه بين علماء السنه و علماء الشيعة رحمهم الله) بدلاً من كلمه

ص: ٣٣٦

(الفريقين) فإنها توحى بشيء من التفرقة و النزاع و هو ما نريد أن نتفاداه.

٢. فى الفقرة الثانية: «هذه نبذه عن زماله الشيعة و السنه...» فقره جميله جداً فقط آمل استبدال عباره (الذى ينبغى أن تكون عليه أمه الإسلام مهما تعددت مشاربها و اختلفت مذاهبهم) بالعباره الموجوده (إذا ساعدت الظروف ذلك) أعتقد أنّ هذا واجب العلماء من كلا المذهبين السنى و الإمامى، و يجب أن نوجد الظروف لهذا الاتجاه بحق و صدق كما فعل العلماء السابقون من كلا المذهبين.

سيدى: أشكر لسماحتكم سعه صدركم، و قد وقفت هذه الأيام على كتاب نفيس عنوانه (مختصر كتاب الموافقه بين أهل البيت و الصحابه). و هو مهم فى موضوعه و محتواه، و أعتقد أنّ دراسته و نشره سيحقق و يحيى آمال المخلصين من العلماء الداعين للتقريب، و إننى أحتفظ لسماحتكم بنسخه منه إن لم يكن متوافراً لديكم.

فى الختام أكرر شكرى و دعائى لسماحتكم و سلامى العاطر لكافه الأساتذه و العلماء لديكم ممن حظيت بلقائهم و تشرفت بالاجتماع معهم، و إلى لقاء قريب على الأرض الطاهره، إن شاء الله.

و السلام عليكم و رحمه الله و بركاته

أرفق لسماحتكم صورته غلاف كتاب الموافقه بين أهل البيت و الصحابه رضوان الله عليهم أجمعين.

المخلص

عبد الوهاب أبو سليمان

١١/١/١٤٢٧هـ

ص: ٣٣٧

«الإلهيات» و دورها في سد الفراغ الفكري

وصلتنا رساله من أحد مثقفي العراق أشاد فيها بكتاب «الإلهيات» و ذكر أنه سدّ الفراغ الموجود في الجانب العقائدي فيما يرجع إلى المبدأ و المعاد، و وقع الكتاب مورد إعجابه و نحن قبل أن نورد نص رسالته نشير إلى أمر:

روى أستاذنا الأعظم السيد حسين البروجردى و هو طريح على فراشه في أواخر أيام عمره الشريف أواسط شوال المكرم من شهر عام ١٣٨٠هـ عن جدّه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أنه قال: «و أخلص العمل فإنّ الناقد بصير». (١)

و معنى الحديث أنه سبحانه هو الناقد الذي يعرف الخالص من المغشوش، و العمل العارى عن الرياء و السمعه عن العمل المقترن بهما.

و انطلاقاً من هذا الحديث أنّ تأثير كتاب «الإلهيات» في الأوساط الإسلاميه و خاصه الشيعة الإماميه نابع من أنّ هذه المحاضرات قد دوّنت و حررت بمداد الإخلاص. فأرجو من الله سبحانه أن يجعل سائر أعمالنا خالصة لوجهه.

و إليك نص رساله المشار إليها:

ص: ٣٣٨

(١ - ١). الاختصاص للمفيد: ٣٤١؛ بحار الأنوار: ١٣/٤٣٢ ح ٢٣. [١]

بسم الله الرحمن الرحيم

و الصلاة و السلام على أكمل و أجمل الخلق أجمعين محمد و على آله الطيبين الطاهرين.

الأستاذ العلامة آية الله العظمى الشيخ جعفر السبحاني «دام ظله الوارف»

السلام عليكم و رحمه الله و بركاته

أما بعد:

حين البدء في الكتابه لشخصكم الكريم نازعني أمران:

الأول: شدة الشوق إليكم، و الآخر التردد في الكتابه، و السبب هو أنني لا أعلم إن كانت مخاطبتكم فيها شيء من الجراه غير المستحسنه، فمثلنا ليس بالجداره التي تؤهله لكي يكتب إليكم و لكن عذرنا ينبع من حسن النيه في ذلك.

حتماً أنكم تعلمون أننا في العراق عشنا فتره قاسيه جداً، و لا أود الخوض في جوانبها المتعدده، بل فقط الإشاره إلى كبت الحريه الفكرية الحالكة، فكأن القول يبدو حقيقياً لو قلنا: إن من يحصل على كتاب ديني مهم كمن يجاهد في سبيل الله، فقد أصحرت المكتبات و قتل و سُجن الكثير من أصحاب الفكر الشيعي، إلا أن ثقتنا بالله تعالى من أنه برحمته لا يسمح للظلام أن يحط بكليله تماماً، فكانت نعمه كبرى ان بدأنا مشوار معرفتكم في العام ١٩٩٨ م من خلال مؤلفكم الفذ-الإلهيات- فأصبحت كلماتكم نقاط ضوء تجمععت و كبرت فأزالت سُدفه كادت أن تعشى القلوب.

و هكذا أخذنا و ضمن حلقة صغيره من الشباب المؤمن نتذاكر في مواضيعه

ص: ٣٣٩

وقد وقانا الله العزيز من جلاوزه الدوله الذين يتابعون كل شىء حتى الضيوف الذين يزورون بيوتنا.

لا- أريد الاطاله على سماحتكم و لكن لنؤكد فضل الله و فضلكم علينا فى العراق فى تلك الفتره و أنه كبير جداً، فقد كانت مقدمه كتابكم ساحره و اخاذه تحولت إلى مفتاح لنشر أصول الدين و باسلوبكم المجدد و المتجدد حيث كنت أتحدث بها لبعض الناس فكانوا ينجذبون لها بشكل غريب و عجيب مما يجعلهم يطلبون المزيد، و ما زلت أواصل هذا العمل بعد سقوط النظام.

و قبل المقام لنا طلب لو سمحتم بتحقيقه لنا، و هو أننا بحاجة إلى دعائكم لنا بالتوفيق على صعيد الآخره و ليس الدنيا، لأنكم من سبيل الله تعالى.

و فى الختام نبتهل إلى الله جل شأنه أن يطيل بظلكم الظليل علينا و يزيدكم نوراً و يمتعكم بالصحه خدمه له تعالى و لأهل بيت النبوه سلام الله و صلاته عليهم و للشيعة و دتمم للمذهب و للإسلام و المسلمين.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

و السلام عليكم و رحمه الله و بركاته

الفقيه إلى الله

خادمكم كاظم أبو زيد-بغداد-العراق

حررت فى ٢١ محرم ١٤٢٦هـ

الموافق ٤ آذار ٢٠٠٥م

ص: ٣٤٠

تعليق على مقال الدكتور عبد الكريم عكيوى

«تعقيب على تعقيب»

بسم الله الرحمن الرحيم

قرأت فى مجله «بصائر الرباط» الّتى تُصدرها «دائره الرباط العلميه للبحث و الدراسات الإسلاميه» فى المغرب، مقالاً- يحمل عنوان: «تعقيب على تعقيب» بقلم د. عبد الكريم عكيوى، وقد نُشر المقال فى العدد الثانى، المحرم ١٤٢٧هـ الموافق ل فبراير ٢٠٠٦م. و كان المقال تعقيباً على مقالى (١) الّذى نشر فى نفس هذا العدد، و هو بدوره كان تعقيباً على مقال الدكتور الّذى نشر فى العدد الأوّل من المجله.

و كان الأ-حرى بالمجله اتّباع الاسلوب المتعارف فى المجلات، بالفصل بين المقال و ما يكتب تعقيباً عليه. و لكن خُولف هذا الأسلوب فُنشر المقالُ و التعقيب فى عدد واحد.

و نحن إذ نشكر هذا النفس الطويل لكاتبنا العزيز الّذى استغرق تعقيبه إحدى و عشرين صفحه، نذكر فيما يلى خلاصه ما جاء فيه ممّا يتعلق بموضوعنا، مع تعقيبها بالتحليل:

ص: ٣٤١

(١-١). لاحظ الجزء الخامس من الرسائل و المقالات: ٦٣٩-٦٤٥.

إشارة

ذكر الدكتور أنّ منهج البحث العلمى يقتضى ذكر كلّ مسألة فى موضعها و بيانها فى موطنها المناسب، فلا- يجمع بين مفترقين. حيث إنّ بحثه كان فى اختبار كذب الراوى عن طريق التاريخ و أمّا تعقيبنا فكان فى مسألة عرض متن الحديث على التاريخ ليعلم كذبه أو علته، و هما مسألتان متميزتان، فلا- معنى لتعقيب المسألة الأولى (التي هى موضوع البحث للدكتور) بالمسألة الثانية التي هى موضوع التعقيب.

تحليلنا

لقائل أن يقول: إنّ هنا مسألة واحدة، لها صورتان:

أمّا المسألة فهى عرض الحديث-سنداً و مضموناً-على التاريخ. و الحديث-الذى يعتمد عليه-يتألف من السند و المتن، فالراوى تارة يكذب فى جانب السند عن طريق التدليس، فيظهر المرسل مسنداً، و الموقوف مرفوعاً، إلى غير ذلك من أساليب التدليس. و أخرى يكذب فى المضمون، فيسند إلى المعصوم ما لم يقله. فإذا عرضنا الحديث على التاريخ، فتارة يُستكشف كذب الراوى فى جانب السند، و أخرى كذبه فى مضمون الحديث حيث أسند إلى المعصوم ما لم يقله.

فهاتان صورتان لمسألة واحدة، و هى عرض الحديث على التاريخ بسنده و مضمونه. فكما يمكن عدُّهما مسألتين، كذلك يصح لقائل أن يجعلهما صورتين لمسألة واحدة. و لا مشاحة فى اختلاف الاعتبار، إذا كان هناك اتفاق فى الاعتبار.

و ها نحن نمثل لكلّ من الصورتين حتّى يتضح أنّهما وجهان لشيء واحد.

أمّا الصورة الأولى: فنأتى بنفس المثال الذى كتبه الدكتور، و هو ما أخرجه الخطيب البغدادي بسنده عن عفير بن معدان الكلاعى، قال: قدم علينا عمرو

بن موسى حمص، فاجتمعنا إليه في المسجد فجعل يقول: حدثنا شيخكم الصالح، فلما أكثر علينا، قلت له: من شيخنا الصالح هذا سمّيه لنا نعرفه؟ فقال: خالد بن معدان. قلت له: في أي سنة لقيته. قال: سنة ثمان و مائه، قلت: فأين لقيته؟ قال: لقيته في غزاه أرمينية. فقلت له: اتق الله يا شيخ ولا تكذب، مات خالد بن معدان سنة أربع و مائه، و أنت تزعم أنك لقيته بعد موته بأربع سنين.

فهنا كشف التاريخ عن كذب الراوى فيما ورد السند.

و أما الصورة الثانية: فنأتى بمثال ثالث غير ما كتبتة في مقالى السابق، و هو أنه إذا أسند إلى الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم أحد سماسره الأهواء ممن أشار إليهم الرسول الكريم في قوله: لا- تكذبوا على، فإن من كذب على فليلج في النار (١)، و قال: إن قوله سبحانه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ» ٢، نزل في على بن أبى طالب، و أن قوله سبحانه: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» ٣ نزل في عبد الرحمن بن ملجم، فإننا نستكشف من التاريخ كذب الحديث، إذ لم يكن عبد الرحمن بن ملجم صحابياً و لم ير النبي صلى الله عليه و آله و سلم حتى في صغره، حيث إنه هاجر في خلافه عمر. (٢)

و لعل القارئ الكريم يتعجب من هذا الحديث الموضوع و ربما يرى أنه لم يتفوه به أحد، و لكن العجب في غير مورده، فإن من وقف على حياه المنحرفين عن الإمام على يسهل عليه تصديق ذلك.

ص: ٣٤٣

١- ١). رواه البخارى. لاحظ: فتح البارى: ١/١٩٩ برقم ٣٨.

٢- ٤). الاعلام للزركلى: ٣/٣٣٩. [١]

و يكفيك ما رواه مسلم في صحيحه عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه قال: أمر معاوية بن أبي سفيان سعداً فقال: ما منعك ان تسبّ أبا التراب؟ فقال: أمّا ما ذكرت ثلاثاً قالهنّ له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلن أسبّه.

لأن تكون لى واحدة منهم أحبّ إلى من حُمِر النعم. سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول له وقد خلفه فى بعض مغازيه، فقال له علىّ: يا رسول الله خلفتني مع النساء و الصبيان فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أما ترضى أن تكون منى بمنزله هارون من موسى إلا أنه لا نبوّه بعدى» و سمعته يقول يوم خيبر: «لأعطين الرايه إليه ففتح الله عليه، و لما نزلت هذه الآيه «فقلّ رسول الله» قال: فتناولنا لها، فقال: ادعوا لى علياً. فأتى به أرمداً فبصق فى عينه و دفع الرايه إليه ففتح الله عليه، و لما نزلت هذه الآيه «فقلّ تعالوا ندع أبناءنا و أبناءكم» ١ دعا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علياً و فاطمه و حسناً حسيناً عليهم السلام فقال: «اللهم هؤلاء أهلى». (١)

فإذا كان هذا حال كاتب الوحى و خال المؤمنين - حيث يحرض سعداً على سب الإمام على و يتعجب من امتناع «سعد» عنه - فما ظنك بحال غيره من محرفى الكلم عن مواضعه، فترى أنه يحدث بأن آيه النفاق نزلت فى حق الإمام على و آيه الإيثار نزلت فى عبد الرحمن بن ملجم قاتل الإمام على عليه السلام !! فدع عنك نهياً صريحاً فى حجراته و لكن حديثاً ما حديث الرواحل

الأمر الثانى

إشاره

ذكر الدكتور قائلاً: و الذى ظهر لى أن صاحب التعليق أراد أن يفهمنا أن المحدثين - و يقصد أهل السنّه خاصه - غايه جهدهم و منتهى طاقتهم النظر فى

ص: ٣٤٤

(١-٢). صحيح مسلم: ٧ باب فضائل على بن أبى طالب: ص ١٢٠.

الأسانيد و التعليق على الرواه، و لا شأن لهم بالمعاني و المتون، أى لا يعرفون شيئاً عن مسأله النقد الداخلى. ثم استشهد بكلامى و قال: هذا ما يفهم من قوله: «لا شك أن السنه النبويه هى المصدر الثانى للعقيده و الشريعه و أن المسلمين بذلوا جهودهم لجمع ما روى عنه صلى الله عليه و آله و سلم من قول أو فعل أو تقرير بنحو لا- مئيل له فى الأعمم السابقه، و لكن هذا لم يكن مانعاً من وضع ضوابط لتمييز الصحيح من السنه عن السقيم،» و قد لجأ الأكترون» فى تمحيص السنه المتداوله إلى سبيل النقاش فى أسانيد الحديث و رجاله، و خرجوا بنتائج باهره، و صار التوفيق حليفاً لهم إلى حد ما.

تحليلنا

إنما نسبه إلى بقوله: «إنّ المحدثين غايه جهدهم و منتهى طاقتهم النظر فى الأسانيد، و لا شأن لهم بالمعاني و المتون، و لا يعرفون شيئاً عن مسأله النقد الداخلى»، لا يوافق نص كلامى حيث قلت: «و قد لجأ الأكترون» فى تمحيص السنه المتداوله إلى سبيل النقاش فى أسانيد الحديث»، و أين هذا من السالبه الكليه التى نسبها إلى؟ و قد أخذ مقالى موضوعاً للنقد.

و حاصل كلامى فى المقال، و فى كتابى المنشور باسم «الحديث النبوى بين الروايه و الدرايه»: «أنّ المحدثين ركّزوا على مناقشه الأسانيد دون المتون، و أنّ أكثر جهودهم كانت منصبه على الأسانيد، و هذا لا ينافى وقوع النقد الداخلى فى بعض الأحيان. و قد ذكر الدكتور موارد منها.

و الشاهد على ذلك أنّ المحدثين ألفوا موسوعات كبيره، أشبه بالمحيطات، حول الرجال، من عصر يقارب تدوين الحديث إلى يومنا هذا.

فلاحظ ما ألفه البخارى فى هذا المجال باسم تاريخه، و الرازى باسم الجرح و التعديل، و ما جاء بعد ذلك من عشرات المؤلفات إلى عصر الذهبى و ابن حجر و غيرهما.

و أما النقد الداخلى فلم يؤلف فيه أى كتاب مفرد فى ذلك. و لو كان لهم نقاش فأنما يذكرونه أحياناً بعد إيراد الحديث.

نعم، فى الآونه الأخيره، ألف الأستاذ المصرى، أبو ريه، كتاباً باسم «أضواء على السنّه المحمديه»، و جاء بعده الأستاذ محمد الغزالى فكتب كتاباً باسم «الحديث النبوى بين أهل النقل و الفهم»، فأحدث الكتابان ضجه كبرى فى المجامع العلميه، حتى أن أكثر خطباء الجمععه فى السعوديه، صبّوا جام سخطهم عليهما، و كأنّ الرجلين خرجا من دين الله تعالى، لمجرد مناقشتهم لمتون بعض الأحاديث.

و هذا ليس بمعنى أنّ كلّ ما ناقشوه صحيح، و لكنهما شقّاً طريقاً لتمييز الصحيح عن غيره، بهذين التأليفين.

و لو كان النقد الداخلى كالنقد السندى، لما أّسم كتابا البخارى و مسلم بالصحه و القدسيه لكلّ ما ورد فيهما.

و هذا هو حديث الجساسه المروى فى صحيح مسلم عن تميم الدارى (١)، لا- يقبله العقل و لا النقل، و لكن الاعتقاد بقدسيه الكتابين، حال دون نقدهما.

الأمر الثالث

اشاره

ذكر الدكتور: أنّ المؤاخاه التى كانت فى المدينه أنّما هى من آثار الأخوّه فى الدين و من فوائدها، فحصلها فى المدينه لا يفيد أبداً أنّ الأخوّه بين المهاجرين

ص: ٣٤٦

و الأنصار منتفيه قبل ذلك و إنما هي الوجه العملي التطبيقي للاخوه، فقول النبي صلى الله عليه و آله و سلم لأصحابه: «تأخوا في الله أخوين أخوين» لا يدل بوجه من الوجوه على أنه ينفي عنهم الأخوة قبل الهجره.

ثم فرغ على ذلك أنه لا تعارض بين حصول المؤاخاه بين المهاجرين و الأنصار بالمدينه و بين قوله صلى الله عليه و آله و سلم لأبي بكر (في مكه): «أنت أخي».

و لا تعارض أيضاً بين قوله: أنت أخي و هما في المدينه و بين قوله له ذلك في مكه، لأنه لا معنى للقول أنه لما قال الرسول صلى الله عليه و آله و سلم لأبي بكر: أنت أخي في المدينه فلا يمكن أن يكون قد سبق أنه قال مثل ذلك بمكه من قبل. (١)

تحليلنا

ما ذكره الدكتور-حفظه الله- أمر صحيح لا- يخفى على من له إلمام بأساليب الكلام و لكنه أجنبي عن كلامي و مرامي و مقالي، و كأنه-حفظه الله- لم يمعن النظر فيما كتبت، و إلا- لَمَّا أطنب الكلام في نقد هذه الفقره قرابه ست صحائف، و أقول صريحاً: إن ما نسبته إليّ [من اعتقادي بوجود التعارض بين حصول المؤاخاه بين المهاجرين و الأنصار في المدينه و قوله صلى الله عليه و آله و سلم لأبي بكر: «أنت أخي»] في مكه إلى آخر ما ذكره، غير صحيح جداً و إنما هو استنباط شخصي له من كلامي، قاداته إليه عاطفته التي طغت أحياناً، فصغت به عن منهج البحث العلمي، و دفعته إلى التجنّي في بعض الموارد، كقوله: أم أن صاحب التعليق غرضه أن يوصل إلينا....

و نحن لا نؤاخذه بشيء من ذلك، فصدرنا قد اتسع و يتسع لأكثر منه،

ص: ٣٤٧

و إنما فقط نسجل عتبنا عليه.

إذا ذهب العتابُ فليس وُدُّ و يبقى الودُّ ما بقى العتابُ

هذا و من الواضح أن إثبات الأُخوة في ظرف لا ينافي إثباتها في ظرف آخر متقدم عليه، خصوصاً إذا كان الموضوع مختلفاً بالعموم (المؤاخاه بين المهاجر و الأنصار) و الخصوص (المؤاخاه بين النبي و أبي بكر).

و لإيضاح مرامنا نذكر أموراً نتمنى من الدكتور أن يمعن النظر فيها ثم يكتب ما يريد:

الأول: أن الاخوه الدينيه المطروحه في الحوار وردت في مواضع ثلاثه:

أ. ما رواه البخارى عن عروه أن النبي خطب عائشه إلى أبي بكر فقال له أبو بكر: إنما أنا أخوك فقال له:

إنما أنت أخی فی دین الله و كتابه، و هی لی حلال.

هذا الحديث يُشكل موضوع البحث، و قد قلنا: إن التاريخ لا يصدق و سيوافيك توضيحه.

ب. ما تضافرت عليه كتب الحديث من أن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم آخى في المدينة بين أصحابه من المهاجرين و الأنصار فأخى بين حمزه بن عبد المطلب و زيد بن حارثه، و بين الزبير و عبد الله بن مسعود إلى آخر ما ذكرناه في مقالنا السابق.

ج. ما رواه البخارى في باب فضائل أبي بكر عن أبي سعيد الخدرى قال: خطب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم الناس و قال: إن الله خیر عبداً بين الدنيا و بين ما عنده فاختر ذلك العبد ما عند الله، قال: فبكى أبو بكر فعجبنا لبكائه أن يُخبر رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن عبد خیر فكان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم هو المحيّر و كان أبو بكر أعلمنا فقال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: إن من أمن الناس على في صحبته و ماله أبا بكر و لو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لاتخذت أبا بكر و لكن أُخوه الإسلام و مودته لا يبين في المسجد باب إلا

ص: ٣٤٨

سُدَّ إِلَّا بَاب أَبِي بَكْرٍ. (١) ورواه مسلم (٢) ونص الحديث يكشف عن أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قاله في مرض موته أو قبيل ذلك الوقت، ومن حسن الحظ أن هذا الحديث لم يُرم بما رُمى به حديث الكتف والدواء الذي رواه البخاري في غير موضع واحد من صحيحه فلاحظ.

والحوار بيننا وبين الدكتور مركز على الحديث الأول فقط دون الثاني والثالث ولو ورد الكلام حولهما فأنما هو لغايه الإيضاح أو الاستشهاد.

الثاني: الأخوة الدينية الإسلامية على وجهين:

أ. الأخوة الدينية الإسلامية التي عزز بها سبحانه الأُمَّه الإسلامية تشمل عامه المؤمنين، قال سبحانه:

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» ثم رتب عليه آثراً من قوله: «فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» وقوله: «لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ»، وقوله: «وَلَا تَنَابَرُوا بِاللُّقَابِ» ٣ إلى غير ذلك من الآثار المترتبة على الأخوة الدينية العامه.

وهذا الوجه من الأخوة لا يختص بالمهاجرين ولا بالأنصار، بل يشمل كل من يستظل بظل الإيمان بالله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم.

وما ورد من أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لعمر يا أخى أو لزيد: أنت أخونا، ولأسامه: أنت أخى، فأنما يراد به تلك الأخوة الواردة فى الآية الكريمة، أعنى قوله سبحانه: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ». ٤

ب. الأخوة الدينية الإسلامية الخاصه التي تنعقد بين مسلمين، كالتى تمت

ص: ٣٤٩

١-١. صحيح البخارى: ٤/٥، باب لو كنت متخذاً خليلاً. ط مصر.

٢-٢. صحيح مسلم: ١٠٨/٥ كتاب فضائل الصحابه.

بعد هجره الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم إلى المدينة المنوره، وكانت على أساس المشاكلة و المماثله بين كل اثنين في الدرجات النفسيه، و لذلك وقعت المؤاخاه فيها بين المهاجرين و الأنصار حتى بين المهاجرين أنفسهم. روى الحاكم في «المستدرک»: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم آخى بين أصحابه فأخى بين أبى بكر و عمر، و بين طلحه و الزبير، و بين عثمان بن عفان و عبد الرحمن بن عوف، فقال على عليه السلام: يا رسول الله أنك قد آخيت بين أصحابك فمن أخى؟ قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أما ترضى يا على أن أكون أخاك؟ قال ابن عمر: و كان على جلدًا شجاعاً، فقال على: بلى يا رسول الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أنت أخى فى الدنيا و الآخره». (١)

ترى أنه صلى الله عليه وآله وسلم يضم الشكل إلى الشكل و يؤلف بينهما و يؤاخى بين أبى بكر و عمر، و بين طلحه و الزبير، و ادخر صلى الله عليه وآله وسلم علياً لنفسه فخصه بذلك.

و كان من آثار تلك الأخوه التوارث.

ذكر ابن سعد بأسانيد الواقدى إلى جماعه من التابعين قالوا: لما قدم النبى المدينة آخى بين المهاجرين و آخى بين المهاجرين و الأنصار على المواساه، و كانوا يتوارثون و كانوا تسعين نفساً بعضهم من المهاجرين و بعضهم من الأنصار، و قيل: كانوا مائه، فلما نزل «و أولوا الأرحام» بطلت الموارث فيهم بتلك المؤاخاه.

الثالث: إن الخُله المنفيه فى الحديث الثالث أى ما ذكره النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى مرض وفاته و قال: «و لو كنت متخذاً خليلاً - غير ربى لا اتخذت أباً بكر، و لكن أخوه الإسلام و مودته» هى الخُله الخاصه لا الخُله العامه و إلا فهى ثابتة للمؤمنين عامه قال سبحانه: «الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ» ٢، و فى الوقت نفسه

ص: ٣٥٠

يكون قرينه على أنّ المراد من الأخوة في ذيل الحديث هي الأخوة الدينيه العامه و لذلك قال صلى الله عليه و آله و سلم:

«و لكن أخوة الإسلام و مودّته». و لم يقل أنت أخي.

إذا تبين ما ذكرنا فلنعد إلى دراسته الحديث الأول و هو أنّ الحديث يتضمن أنّ الرسول صلى الله عليه و آله و سلم خطب عائشه إلى أبي بكر فقال له أبو بكر: إنّما أنا أخوك فقال له: إنّما أنت أخي في دين الله و كتابه و هي لى حلال».

فعندئذ يقع الكلام فيما هو المراد من الأخوة المطروحه في كلام أبي بكر فهنا احتمالان:

١. أن يراد بها الأخوة الدينيه العامه، لكنّها احتمال بعيد جداً... إذ لا يخفى على مسلم أنّ هذا الوجه من الأخوة غير مانع من التزويج و إلّا لبطل نكاح المسلمين مع المسلمات قاطبه.

٢. أن يريد به الأخوة الخاصه التي تنعقد بين شخصين التي جسّدها النبي صلى الله عليه و آله و سلم في المدينه المنوره بين المهاجرين و الأنصار حتّى بين أبي بكر و عمر، فهذا النوع من الأخوة يصلح أن يكون ذريعه للامتناع من التزويج بأن تقوم الأخوة الاعتباريه مكان الأخوة النسبيه كما قامت الأخوة الرضاعيه مكان النسبيه، و بهذا يفسر قول زيد بن خارجه أنّ بنت حمزه بنت أخي. (١)

و قد ورد أنّ النبي آخى بينهما في المدينه المنوره.

و هذا الاحتمال لو ثبت يكون للحديث معنى صحيح، لكنّه بعيد من وجهين:

أولاً: تنزه أبا بكر عن الاعتقاد بأنّ الأخوة الاعتباريه بين شخصين تمنع عن

ص: ٣٥١

التزويج و تقوم مقام الأخوة النسبيه.

و أما إيجابها التوارث، فإثما ثبت بنص النبي و بيانه في دار الهجره، و لو لا تصريحه بذلك، لما تبادر إلى ذهن أحد ترتب التوارث على هذا النوع من الأخوة.

نعم قد يحتمل حرمة التزويج، الإنسان البسيط الغافل عن الشريعة و تعاليمها.

ثانياً: سلّمنا أنّ أبا بكر كان يعتقد بأنّ الأخوة الاعتباريه تمنع عن تزويج البنت للأخ لكن التسليم أنّما يفيد لو تحقّق ذلك النوع من الأخوة بين النبي و أبي بكر قبل الهجره، و هو في غايه البعد، إذ لو كانت لاشتهرت بين الصحابه، لأنّها فضيله رايه لا تدانيها فضيله أخرى. و لكن لم يرد في حديث مسند أو مرسل أنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم آخى بينه و بين أبي بكر كما آخى في المدينه بينه و بين علي عليه السلام. نعم نقل ابن حجر عن عبد البرّ أنّه كانت المؤاخاه مرتين، مره بين المهاجرين خاصه و ذلك بمكه و مرّه بين المهاجرين و الأنصار (1) و لو صحّ ما ذكره فقد كانت المؤاخاه بين المهاجرين أنفسهم، لا بين النبي و شخص آخر على أنّ عبد البرّ تفرد في نقله هذا و لم نقف على سنده، و على فرض الصحه فقد آخى بين المسلمين بمكه لا بين نفسه و شخص آخر، و لو أنّه اختار أبا بكر أخاً لنفسه لاشتهر و بان.

هذا ما قصدناه في مقالنا.

و حصيله الكلام أولاً: أنّ المؤاخاه العامه لا تصلح أن تكون ذريعه للامتناع من التزوج، و أمّا المؤاخاه الخاصه فهي تصلح أن تكون مانعه لكن عند بعض البسطاء لا عند مثل أبي بكر.

و ثانياً: لو تنزّلنا و قلنا بأنّه كان يعتقد بأنّ حرمة تزويج البنت من آثار الأخوة

ص: ٣٥٢

١- (١). فتح الباري: ٢٧١/٧.

الاعتباريه التنزيليه لكن وجود الموضوع (الأخوه) بعيد جداً، إذ لو كان لاشتهر و بان. (1)

الأخوه العرفيه

يظهر من بعض مواضع كلام الدكتور أنّ مراد أبى بكر من قوله: «إنّما أنا أخوك» ما يمكن أن يعبر عنه بالأخوه العرفيه حيث قال: «فأخوه أبى بكر لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و صحبته له أشهر من أن يحتاج أبو بكر إلى موقف خاص يشهد له: فهو بمنزله أخيه لقرب سنيهما و لقوه صحبتهما و كثره اجتماعهما حتّى كأنّهما أخوان من أب واحد تحت سقف واحد. و من وجوه هذا قصه الهجره حين اشتد الأذى على رسول الله استأذنه أبو بكر فى الخروج- ثمّ ذكر حديث خروجه من مكه إلى المدينه- ثمّ يقول: و من هذا الحديث يقول السيد جعفر السبحانى: «أنّ ما هو مسلم به هو أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمضى هو و أبو بكر ليله الهجره و ليلتين أُخريين بعدها فى غار ثور الذى يقع جنوب مكه فى النقطه المحاذيه للمدينه المنوره»- إلى أن قال- و قد خلد الذكر الحكيم هذا المقام لأبى بكر فهو يُتلى و يتعبد بتلاوته إلى أن تقوم الساعه.

تحليلنا

إنّ تفسير الأخوه بالنحو الذى علّم من كلام الدكتور لا يمنع من التزويج عند العقلاء، فالمعاشره القريبه بين الشخصين لا تجعلهما أخوين على نحو تحرم بنت أحدهما على الآخر عرفاً حتّى تكون مانعاً عن التزويج عند أبى بكر.

ص: ٣٥٣

١- ١). نطلب من سماحه الدكتور، ان لا يذهب يميناً و لا يساراً بل، يبيّن آراءه و نظرياته حول ما ذكرناه.

ثم إن ما نقله عنا حيث قال: «و عن هذا الحديث يقول السيد جعفر السبحاني إلى آخره» ليس له في مقالنا المنشور في المجله عين ولا أثر و لو نقله عن مصدر آخر كان عليه الإشارة إلى مصدر النقل.

إن الذي حدا بالكاتب إلى الإسهاب، و التعرض للمسائل الجانبيه، هو العاطفه الدينيه، و إلا فأية صلته بين دراسه الحديث و بين هذا التفصيل في موضوع هجره أبي بكر مع النبي صلى الله عليه و آله و سلم؟ إذ كان يكفي الإشارة إليه و الحديث عنه بإيجاز.

و لو لا خشيه الابتعاد عن الموضوع، و خدش العواطف، لتناولنا بالدراسه الآيه التي خصت النبي بالسكينه في غار ثور «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَ أَيْدُهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا» ١، و الآيات التي تحدثت عن نزول السكينه على الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و على المؤمنين، في بعض المواقع، كقوله تعالى: «ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» ٢، و قوله: «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» ٣.

و لكن حفظاً للوثام و ان لا تكدر مياه الصفو، تركنا الكلام فيها.

الأمر الرابع

إشاره

قال الدكتور: الحديث الثاني أخرج مسلم في صحيحه عن ابن عباس قال: كان المسلمون لا ينظرون إلى أبي سفيان و لا يقاعدونه فقال للنبي صلى الله عليه و آله و سلم: يا نبي الله ثلاث أعطيهن، قال: نعم. قال: عندي أحسن العرب و أجمله أم حبيبه بنت أبي

سفيان أزوجكها. قال: نعم. قال: و معاويه تجعله كاتباً بين يديك. قال: نعم. قال و تؤمرني حتى أقاتل الكفار كما كنت أقاتل المسلمين. قال: نعم. و قد جزم السيد جعفر السبحاني أنّ الحديث موضوع لأنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم تزوج أم حبيبه قبل إسلام أبيها أبي سفيان بزمن طويل. و أورد الدكتور في هذا المقام ما هذا حاصله:

«-إنّ الجزم بالوضع و القطع به لا يكون إلاّ عند ما يتبين صريحاً، و لم يكن للحديث محمل من الوهم و الغلط بوجه من الوجوه. و هذا الحديث ليس بهذه الصفة. فجهد الإشكال فيه إنّما في تسميه أم حبيبه فقط.

أمّا باقى العناصر فليس فيها إشكال. أمّا زواج النبي من بنت أبي سفيان فهو ثابت مقرر، و أمّا كون معاويه كاتباً فلا اعتراض عليه، و أمّا جهاد أبي سفيان بعد إسلامه فحاصل في مشاهد مختلفه في زمن النبوه و بعده».

«ثمّ قال: و لما انحصر الإشكال في تسميه أم حبيبه، نظر المحدثون في سائر ملابسات الحديث و الظروف المتصله به فوجدوا أنّ زواجه صلى الله عليه و آله و سلم من أم حبيبه ثابت صحيح، و وجدوا أيضاً أنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم عرضت عليه بنت أخرى لأبي سفيان و هى أخت أم حبيبه. فقوى بذلك احتمال حصول الوهم لأحد رواه الحديث».

«ف عند مسلم (ح ٢٦٢٦) عن أم حبيبه بنت أبي سفيان قالت: دخل على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فقلت له هل لك فى أختى بنت أبي سفيان فقال: أفعل ما ذا؟ قلت: تنكحها، قال: أو تحبين ذلك؟ قلت: لست لك بمخليه و أحبّ من شركنى فى الخير أختى، قال: فإنّها لا تحلّ لى. قلت: فإنّى أُخبرت أنّك تخطب درّه بنت أبي سلمه.

قال: بنت أم سلمه! قلت: نعم قال: لو أنّها لم تكن ربيبتى فى حجرى ما حلّت لى إنّها ابنه أخ من الرضاعه أرضعتنى و أباه ثويبه فلا تعرضن علىّ بناتكنّ و لا أخواتكنّ».

«فإذا ثبت أن أم حبيبه عرضت أختها على رسول الله، فالاحتمال قائم على أن تكون هي التي عرضها أبوها أيضاً غايه الأمر أن ذكر اسم «أم حبيبه» وهم. ثم استشهد بكلام الصنعاني بأن في الحديث غلط وهم في اسم المخطوب لها النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهي عزة-بفتح العين المهملة وتشديد الزاء- وهي أخت أم حبيبه، فخطب أبو سفيان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بها وخطبته لها أختها، كما ثبت في الصحيحين فأخبرها بتحريم الجمع بين الأختين».

تحليلنا

١. ما نسبته الدكتور إلى من كون الحديث موضوعاً غير صحيح و إنما قلت: عليل، وإليك نص كلامي في مقال المطبوع في المجله و في نفس العدد.

«لا يشك أي باحث متضلع في التاريخ الإسلامي أن الحديث عليل، لاتفاق المسلمين على أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تزوج بأم حبيبه قبل فتح مكة». (١)

و كونه عليلاً واضح جداً بشهادته أن أقطاب الحديث صاروا إلى تصحيحه بوجوه مختلفه أفضلها عند الدكتور طروء الوهم و الغلط على الحديث و أن المخطوب لها كانت أخت أم حبيبه لا نفسها.

٢. روى مسلم في صحيحه أن أم حبيبه قالت للنبي صلى الله عليه وآله وسلم هل لك في أختي بنت أبي سفيان، فقال: أفعل ما ذا؟ قلت تنكحها... الخ.

و هذا عليل مضموناً، فكيف يكون شاهداً لتصحيح الخبر السابق؟ ذلك أن اقتراح أم حبيبه كان بعد عام الفتح الذي أسلم فيه أبو سفيان و هو العام الثامن من الهجرة، فهل يتصور أن تجهل زوجه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حكم الجمع بين

ص: ٣٥٦

الأختين حتى تخطب أختها لرسول الله؟! كيف وقد أمر سبحانه زوجات النبي بالعود بالبيت و تلاوه كتاب الله و قال: «وَ اذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَ الْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا». ١

و قد ملأ أسمع المسلمين قوله سبحانه: «وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا». ٢

و ليست مسأله الجمع بين الأختين من المسائل التي لا تتعلق بالنساء حتى يستسهل جهلهن بها، بل هي من المسائل التي لها مساس بحياتهن العائليه.

فإذا كان حال الشاهد فكيف حال المشهود له؟!!

٣. إن الدكتور أشار في غير موضع من كلامه بحسن إسلام أبي سفيان فقال في موضع: و أما جهاد أبي سفيان بعد إسلامه فحاصل من مشاهد مختلفه في زمن النبوه و بعدها، و في موضع آخر: و إسلام أبي سفيان و دخوله في صف المجاهدين مع رسول الله بعد إسلامه معروف.

يلاحظ عليه: كان على الدكتور رعايه ما لفت نظرنا إليه، بقوله: «إن نقاد الحديث يستحضرون كل ما يتصل بالحديث من الظروف العامه و الملابسات و اللوازم و كل ما له صلته بمضمون الحديث من قريب و بعيد... و لهذا فإن التحقيق في الخبر يوجب النظر فيه موصولاً- بغيره من الحوادث السابقه و اللاحقه، مضموماً إلى ما سواه في الأخبار و الحوادث المتصله بالزمان الذي يتعلق به، و المكان الذي يجرى فيه»... إلى آخر ما ذكر، فإليت الدكتور استحضر هذا أو بعضه، في موضوع تاريخي له صلته بأبي سفيان الذي تحدى رساله الإسلاميه منذ

بزوغ فجرها، و وقف في وجهها معانداً و محرّضاً و محارباً، و آذى الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و أصحابه أشد الإيذاء، و جرّعهم أنواع الغصص هو و أصحابه الطغاه، و قاد كتائب الشرك لقتالهم و إطفاء نور الله الذي أبي جل شأنه إلا أن يتمه و لو كره المشركون.

فهل تمّ التحقيق في الخبر الوارد في شأنه موصولاً بهذه الحوادث السابقه؟

و هل درس مضموماً إلى ما سواه من الأخبار التي تتحدث عن تاريخه (النضالي) ضد الإسلام و المسلمين؟!!

قال الذهبي و هو يترجم لأبي سفيان: رأس قريش، و قائدهم يوم أحد و يوم الخندق، و له هنات و أمور صعبه، لكن تداركه الله بالإسلام يوم الفتح فأسلم شبه مكره خائف. ثم بعد أيام صلح إسلامه. (١)

لقد يئس أبو سفيان من قدرته على مقاومه الزحف الإسلامي المقدس، و أحس بموازين القوى و هي

ص: ٣٥٧

تتغير لصالح الإسلام، وقد عبّر عن ذلك يوم فتح مكة بقوله: «يا معشر قريش هذا محمد قد جاءكم بما لا قبيل لكم به» (١)، ولذا استسلم (أو أسلم شبه مكره خائف) ممّا دعا الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم إلى أن يتألفه بإعطائه حصه من الغنائم.

وأتى للباحث المنصف غير المنساق مع ميوله أن يثبت القول بأنّه (صلح إسلامه)، وقد (كان يحب الرئاسه و الذكر) (٢) ويُعرب في كلّ فرصه يجدها مناسبه عن نواياه غير السليمه تجاه الإسلام و المسلمين و قضاياهم المختلفه، في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم و بعده، ولا سيما في عهد خلافة ابن عمه عثمان، و التي كان له فيها سُوره

ص: ٣٥٨

١-١. الكامل في التاريخ: ٢/٢٤٦. [١]

٢-٢. هذا الوصف للذهبي نفسه.

[أى منزله] كبيره على حد تعبير الذهبي.

و إليك شيئاً من أفعاله و أقواله بعد إسلامه فى حياه النبى و بعدها:

أ.لما انهزم المسلمون فى غزوه حنين-و الحديث ذو شجون-قال أبو سفيان:لا تنتهى هزيمتهم دون البحر. (١)و قال كلده بن الحنبل:ألا بطل السحر. (٢)

ب.لما بويع عثمان دخل إليه بنو أبيه حتى امتلأت بهم الدار ثم أغلقوها عليهم،فقال أبو سفيان:

«أ عندكم أحد من غيركم؟ قالوا:لا.قال:يا بنى أميه تلقفوها تلقف الكره،فوالذى يحلف به أبو سفيان ما من عذاب و لا جنه و لا نار و لا بعث و لا قيامه». (٣)

ج.مرّ أبو سفيان بقبر حمزه و ضربه برجله و قال:يا أبا عماره إنّ الأمر اجتلدنا عليه بالسيف،أمسى فى يد غلماننا اليوم يتلعبون به. (٤)

د.روى أبو بكر الجوهري فى كتاب السقيفه:كان النبى صلى الله عليه و آله و سلم قد بعث أبا سفيان ساعياً و رجع من سعائته و قد مات رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فلقيه قوم فسألهم،فقالوا:مات رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فقال:من ولى بعده؟ قالوا:أبو بكر، قال:أبو فضيل! قالوا:نعم،قال:فما فعل المستضعفان:علّيّ و العباس! أما و العدى نفسى بيده لأرفعن لهما من أعضادهما.

قال أبو بكر أحمد بن عبد العزيز و ذكر الراوى-و هو جعفر بن سليمان-أنّ أبا سفيان قال شيئاً آخر لم تحفظه الرواه؛فلما قدم المدينة قال:إنّى لأرى عجاجه لا يطفئها إلاّ الدم! قال:فكلم عمر أبا بكر،فقال:إنّ أبا سفيان قد قدم.و إنّنا لا

ص:٣٥٩

١-١). السيره النبويه لابن هشام:٤/٤٤٣. [١]

٢-٢). نفس المصدر.

٣-٣). شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد:٩/٥٣ [٢]نقلًا عن كتاب السقيفه للجوهري. [٣]

٤-٤). المصدر السابق:١٦/١٣٦. [٤]

نأمن شرّه، فدفع له ما فى يده، فتركه فرضى.

و روى أحمد بن عبد العزيز، قال: جاء أبو سفيان إلى على عليه السلام، فقال: وليتم على هذا الأمر أذلّ بيت فى قريش، أما و الله لئن شئت لأملأنها على أبى فضيل خيلاً و رجلاً، فقال على عليه السلام: طالما غششت الإسلام و أهله فما ضررتم شيئاً! لا حاجه لنا إلى خيلك و رجالك. (١)

هذه بعض أقواله و سيرته و لو جمعت من هنا و هناك لرسمت لنا نفسه هذا الرجل وصلته بالإسلام.

هذا ما سمح به المجال لتحليل ما كتبه الدكتور، و نعتذر إليه و إلى القراء من الإسهاب فى المقام.

نحمده و نشكره و نستعين به و نصلى و نسلم على نبيه و آله الطاهرين.

جعفر السبحانى

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

قم المقدسه

٣٠ جمادى الآخرة ١٤٢٧هـ.

ص: ٣٦٠

١ - (١). شرح نهج البلاغه، ٥٣/٩. و فى تاريخ ابن الأثير: ٣٢٦/٢: [١] فزجره علىّ، و قال: و الله إنك ما أردت بهذا إلا الفتنه. و إنك و الله طالما بغيت للإسلام شراً!

بسم الله الرحمن الرحيم

فضيله الشيخ صالح بن عبد الله الدرويش حفظه الله

السلام عليكم ورحمه الله وبركاته

أرجو من الله سبحانه أن تكونوا في صلاح و فلاح و في خير و سعادته.

لَفَتَ نظري كتابُ «حقيقه و ليس افتراء» تأليف أبي معاذ الإسماعيلي و قد صِدِّرَ بتقديمكم و سرّني ما جاء في التقديم من دعوتكم إلى توحيد الكلمه بين المسلمين و ضروره و قوفهم صفّاً واحداً أمام اليهود و النصارى و سائر الكفّار.

و لما قرأت صحائف من الكتاب وجدته على خلاف ما دعوتهم إليه، ففي الكتاب سبّ لاذع لكبار العلماء وقاده الفكر، فيها هو يصف نصير الدين الطوسي بقوله: «أما نصير الدين الطوسي فتعامله مع التتار لا ينكره أحد من علماء الشيعة، بل يذكرون كونه سبباً في جريان دماء المسلمين كالأنهار في نكبه التتار... إلى أن قال: و الأولى تسميته بخائن الدين صاحب مذبحه بغداد». (١)

و يقول في مكان آخر: «و هناك ضربه قاصمه لظهر الشيخ المفيد». (٢)

ص: ٣٤١

١- ١. حقيقه و ليس افتراء: ٦٦.

٢- ٢. المصدر نفسه: ٦١.

و يقول فى موضع ثالث: «لِيُدْرِكَ خزعبلات و خرافات السيد جعفر مرتضى بشكل خاص» (١) إلى أمثال ذلك من الكلمات البائسه التي لا تصدر إلا من كاتب ناغم، ذى نفس داكنه و قلب مريض. فلو كانت الغايه تحقيق الموضوع لما احتاج إلى مثل هذه الكلمات. و بما أنّ الرجل أهان إمام العلم و مفخره المسلمين - أعنى: نصير الدين الطوسى - نذكر شيئاً موجزاً حول هجوم المغول على بغداد، لِيُبصرَ مَنْ له عينان ان عدم كفاءه الخليفه و من حوله من الوزراء و الأمراء، و انغماسهم فى الشهوات و اللذائذ، هو الذى أدى إلى سقوط الخلافه العباسيه:

يقول ابن كثير: «و أحاطت التتار بدار الخلافه يرشقونها بالنبال من كلّ جانب حتّى أصيبت جاريه تلعب بين يدي الخليفه و تُضحكه، و كانت من جمله حظاياها، و كانت مولده تسمى عرفه، جاءها سهم من بعض الشباييك فقتلها و هى ترقص بين يدي الخليفه، فانزعج الخليفه من ذلك و فزع فزعاً شديداً، و أحضر السهم الذى أصابها بين يديه فإذا عليه مكتوب: «إذا أراد الله انفاذ قضائه و قدره أذهب من ذوى العقول عقولهم»، فأمر الخليفه عند ذلك بزيادة الاحتراز و كثره الستائر على دار الخلافه. (٢)

هب أنّ نصير الدين الطوسى هو السبب لسقوط الخلافه العباسيه و سيلان الدماء فى عاصمتها، فما هو سبب ذلك الدمار الواسع و الانهيار الشامل الذى عمّ البلاد من أقصى المشرق الإسلامى إلى العاصمه بغداد، و ها هو ابن الاثير (المتوفى عام ٥٦٣٠هـ) أى قبل سقوط الخلافه الإسلاميه بست و عشرين سنه يصف تلك الداهيه العظمى بالنحو التالى:

ص: ٣٦٢

١-١). المصدر نفسه: ٣٤.

٢-٢). البدايه و النهايه: ٢١٣/١٣. [١]

«من الذى يسهل عليه أن يكتب نعى الإسلام و المسلمين و من ذا الذى يهون عليه ذكر ذلك؟ فيا ليت أمى لم تلدنى، و يا ليت متُّ قبل حدوثها و كنت نسياً منسياً إلا أنى حثنى جماعه من الأصدقاء على تسطيها و أنا متوقف، ثم رأيت أن ترك ذلك لا يُجدى نفعاً فنقول:

هذا الفصل يتضمن ذكر الحادته العظمى و المصيبة الكبرى التى عقت الأيام و الليالى عن مثلها، عمت الخلائق و خصيت المسلمين، فلو قال القائل أن العالم مذ خلق الله سبحانه و تعالى آدم و إلى الآن لم يتل بمثله لكان صادقاً، فإن التاريخ لم يتضمن ما يقاربها و لا- ما يدانيها- إلى أن قال:- هؤلاء لم يُبقوا أحداً، بل قتلوا النساء و الرجال و الأطفال، و شقوا بطون الحوامل و قتلوا الاجنه، فإننا لله و إنا إليه راجعون. فإن قوماً خرجوا من أطراف الصين فقصدوا بلاد تركستان مثل كاشغر و بلاسغون ثم منها إلى بلاد ما وراء النهر مثل سمرقند و بخارى و غيرها فيملكونها و يفعلون بأهلها ما نذكره ثم تعبر طائفه منهم إلى خراسان فيفرغون منها ملكاً و تخريباً و قتلاً، ثم يتجاوزونها إلى الرى و هميدان و بلاد الجبل و ما فيها من البلاد إلى حد العراق، ثم يقصدون بلاد آذربيجان و أرنيه و يخربون و يقتلون أكثر أهلها و لم ينج إلا الشريد النادر فى أقل من سنه هذا ما لم يسمع بمثله. (1)

و هنا نسأل الكاتب: هل كانت يد المحقق الطوسى تلعب فى كل هذه الخطوات المره من وراء الستار؟ أو أن للدمار عوامل تكمن فى حياه المسلمين عبر السنين، حيث اشتغلوا بالخلافات الداخليه و انصرف الخلفاء إلى اللهو و اللعب، و شرب الخمر و عزف المعازف و سماع المغنيات، و قد تبعهم الرعاع و السوقه فذهبت الخيمه الإسلاميه التى سيطرت على العالم فى أوائل قرون العصر

ص: ٣٤٣

(١- ١). الكامل فى التاريخ: ٣٥٨/١٢- ٣٥٩. و [١] للكلامه ذيل من أراد فليرجع.

كان المحقق الطوسى مقيماً مع الإسماعيليين فى «قلعه ألموت» التى قاومت الهجوم إلى أن سقطت بيد التتار، فأخذ أسيراً، ولما علموا بفضله خصوصاً بالنسبة إلى النجوم والفلكيات، وقد كان للتتار رغبة كبيرة فى هذه العلوم، صار ذلك سبباً لقربه من الحاكم فكان يدفع عاديتهم عن المسلمين مهما أمكن.

يقول الصفدى: «كان رأساً فى علم الأوائل لا سيما فى الارصاد و المجسطى و وصفه بالجود و العلم و حسن العشره و الدهاء. (١)

و قال بروكلمان الألمانى: هو أشهر علماء القرن السابع و أشهر مؤلفيه إطلاقاً. (٢)

و قد خدم الثقافه الإسلاميه و حفظها من شر التتار بدهائه و حنكته حيث رغب التتار فى حفظ العلوم حتى وُفق لجمع العلماء المختفين فى أكناف العالم إلى بناء قبه و رصيد عظيم فى «مراغه» و تأسيس مكتبه كبيره، احتوت على أربعمائى ألف مجلّد، فوفد إليها العلماء من النواحي حتى أنّ ابن الفوطى صنف فى ذلك كتاباً سماه «من صعد الرصد».

يقول الدكتور مصطفى جواد البغدادى فى مقدمته لكتاب «مجمع الآداب فى معجم الألقاب»: أنشأ نصير الدين الطوسى دار العلم و الحكمة و الرصد بمراغه من مدن آذربيجان، و هى أول مجمع علمى حقيقى «أكاديميه» فى القرون الوسطى بالبلاد الشرقيه، فضلاً عن الاقطار الغربيه الجاهله أيامئذ. (٣)

ص: ٣٦٤

١-١. الوافى بالوفيات: ١/٧٧٩ برقم ١١٢. [١]

٢-٢. طبقات الفقهاء: ٧/٢٤٣. [٢]

٣-٣. مجمع الآداب فى معجم الألقاب: ٢٠. [٢]

وقال الأستاذ عبد المتعال الصعدي في كتابه (المجتهدون في الإسلام) و هو يتحدث عن نصير الدين الطوسي: ولم يمت إلا بعد أن جدد ما بلى في دوله التتر من العلوم الإسلامية، وأحيا ما مات من آمال المسلمين.

هذا وقد ألف بعض المحققين-من أهل السنّه-حول هذه الفريه الشائنه كتاباً أثبت فيه براهه المحقق ممّا اتّهمه به سماسره الأهواء من المؤرخين الذين يرمون العظماء بتهمه واضحه لا تليق بمن هو أدنى من المحقق الطوسي في العلم و التقى.

و الحاقدون على الطوسي بدل أن يبحثوا عن العلل الحقيقيه للهزيمه و عواملها، حاولوا أن يصتّوا جام غضبهم على معلم الأُمّه و حافظ تراثها، و هو رحمه الله قد لقي ربّه الّذي لا تخفى عليه خافيه، و سوف يحكم بينه و بين خصمائه الذين رموه عن جهل أو ضغينه.

و أمّا الشيخ المفيد و ما أدراك ما المفيد، فهذا هو اليافعي يعرفه بقوله: في سنه ٤١٣هـ توفي عالم الشيعه و عالم الرفضه صاحب التصانيف الكثيره شيخهم المعروف بالمفيد و بابن المعلم البارع في الكلام و الجدل و الفقه، و كان يناظر أهل كلّ عقيدته مع الجلاله و العظمه في الدوله البويهيه. قال ابن أبي طى: و كان كثير الصدقات عظيم الخشوع، كثير الصلاه و الصوم خشن اللباس.

(١)

و قال ابن كثير بعد الإشاره إلى كتبه و كنيته: و كان يحضر مجلسه خلق عظيم من جميع طوائف الإسلام. (٢)

إلى غير ذلك من الكلمات الّتي تعرب عن جلاله الرجل و عظمته عند

ص: ٣٤٥

١-١. مرآه الجنان: ٣/١٣٣٨، طبع الهند. [١]

٢-٢. البدايه و النهايه: ١٥/١٢، طبع مصر.

الجميع.

و أمياً العالم الثالث، أعنى: الأستاذ الجليل السيد جعفر مرتضى العاملي فهو محقق بارع، له باع طويل في الرجال و الحديث و التاريخ، فقد ألف كتاباً حول «الصحيح من سيره النبي الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم»، و الذي آثار حفيظه الكاتب أنه أثبت فيه كثيراً من الحوادث التاريخيه التي لا تلائم فكرته.

و على كل تقدير، فنحن ننزه الشيخ الجليل الدرؤيش عن مباركه ما يسوده هؤلاء الكتّاب من صحائف، تسيء إلى الحق و أصحابه، و تعكّر صفو الأخوة بين المسلمين.

و ها أنا أكتب هذه السطور، و كالات الأنباء تحكى بكلمه واحده قصف المدنيين الأبرياء و الأطفال و النساء في لبنان و هدم الأبنيه و مشاريع الخدمات العامه حتى محطات الكهرباء، بيد الصهاينه المجرمين المحتلين للأراضى الإسلاميه و قتل المسلمين في لبنان و فلسطين.

و العجب أن هذه الجنایات تقوم بها دوله إسرائيل بمباركه من بعض زعماء المسلمين و سكوت أكثر المفتين و علماء المسلمين خوفاً من حكوماتهم، فو الله لم أزل أتعجب من سكوت العلماء في البلاد الإسلاميه حتى نقلت بعض الإذاعات أن بعض المفتين حرّم إغاثه هؤلاء المظلومين في لبنان العزيز بحجه أن من يقاتل إسرائيل هو كذا و كذا...!!!

فلنرجع إلى تحرير مسأله زواج أم كلثوم بنت الإمام على عليه السلام بعمر بن الخطاب فهل هي أسطوره أو لها حقيقه؟ و على الثاني هل كان هناك تزويج عن طيب نفس أو كانت هناك عوامل ألجأت آل البيت إلى الإجابه لمثل هذا الزواج.

فها هنا نظريات نظر بها على صعيد التحليل:

اشاره

ص: ٣٦٦

ذهب الشيخ المفيد وغيره إلى إنكار هذا التزويج، وأنه لم يثبت عن طريق موثوق به، وإليك نص كلامه:

إنّ الخبر الوارد بتزويج أمير المؤمنين عليه السلام ابنته من عمر غير ثابت، وطريقه من الزبير بن بكار و لم يكن موثقاً به في النقل و كان متّهماً فيما يذكره، و كان يبغض أمير المؤمنين عليه السلام و غير مأمون فيما يدّعيه على بنى هاشم. و إنّما نشر الحديث اثبات أبي محمد الحسن بن يحيى صاحب النسب ذلك في كتابه، فظن كثير من الناس أنه حق لروايه رجل علوى له، و هو إنّما رواه عن الزبير بن بكار.

و الحديث بنفسه مختلف فتاره يُروى أنّ أمير المؤمنين عليه السلام تولى العقد له على ابنته، و تاره يُروى أنّ العباس تولى ذلك عنه.

و تاره روى أنّه لم يقع العقد إلا بعد وعيد من عمر و تهديد لبنى هاشم.

و تاره يُروى أنّه كان عن اختيار و إيثار.

ثمّ إنّ بعض الرواه يذكر أنّ عمر أولدها ولداً أسماه زيدا.

و بعضهم يقول: إنّهُ قُتِلَ قبل دخوله بها.

و بعضهم يقول: إنّ لزيد بن عمر عقباً.

و منهم من يقول: إنّهُ قتل و لا عقب له.

و منهم من يقول: إنّهُ و أمّه قُتِلَا.

و منهم من يقول: إنّ أمّه بقيت بعده.

و منهم من يقول: إنّ عمر أمهر أمّ كلثوم أربعين ألف درهم.

و منهم من يقول: أمهرها أربعة آلاف درهم.

و منهم من يقول: كان مهرها خمسمائة درهم.

و بدوّ هذا الاختلاف فيه يبطل الحديث، فلا يكون له تأثير على حال. (١)

و أورد عليه الكاتب بأن «اختلاف الروايات في مهر أم كلثوم و وفاتها مع ابنها زيد في يوم واحد و قتلها من عدمه، هذا الاختلاف بين المؤرخين لا يعنى عدم حدوث الزواج، فلا علاقة تربط بينهما، لقد اختلف العلماء و المؤرخون و كتّاب السير في يوم دفن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و كذا اختلفوا في تواريخ معارك و أحداث و وفيات كثير من المشاهير و العظماء بل و مولدهم أيضاً، فهل هذا يعنى عدم وجودهم أصلاً؟

يلاحظ عليه: أنّ اضطراب الروايات في جوانب قضيه واحده إلى حدّ يناهز إلى اثني عشر قولاً، يوجب الشك و التردد في صحه الواقعة، إذ لا- معنى أن تختلف الأقوال حول حادثه واحده إلى هذا الحد من الاختلاف. و لا تركز النفس إلى حديث ظهر فيه الاضطراب إلى هذا الحد الهائل.

و أمّا قياس المقام بالاختلاف بيوم دفن النبي فقياس مع الفارق، فالدفن أمر محقق لا يرتاب فيه أحد و إنّما الاختلاف في زمانه، و على كلّ تقدير فهذا قول الشيخ المفيد و من تبعه و هذا دليله.

الثانيه: أم كلثوم كانت ربيبه على عليه السلام

هناك من اختار أنّ أم كلثوم التي تزوج بها عمر كانت ربيبه على عليه السلام، و هي بنت أسماء بنت عميس التي تزوجها أبو بكر- بعد موت زوجها، جعفر بن أبي طالب- و رُزق منها ولدان:

١. محمد بن أبي بكر.

ص: ٣٤٨

٢. أم كلثوم بنت أبي بكر.

و لما توفى أبو بكر و تزوجها على عليه السلام انتقلت إلى بيت على عليه السلام مع ولديها محمد بن أبي بكر و أم كلثوم، فتزوج عمر بن الخطاب بربيبه على لابنته من صلبه. (١)

يلاحظ عليه: أن أصحاب المعاجم لم يذكر و لأسماء بنت عميس ولداً من أبي بكر إلا محمد بن أبي بكر.

قال ابن الأثير: هاجرت أسماء بنت عميس إلى الحبشه مع زوجها جعفر بن أبي طالب فولدت له بالحبشه عبد الله و عوناً و محمداً ثم هاجرت إلى المدينه. فلما قتل عنها جعفر بن أبي طالب عليه السلام تزوجها أبو بكر الصديق فولدت له محمد بن أبي بكر، ثم مات عنها فتزوجها على بن أبي طالب عليه السلام فولدت له يحيى. (٢)

نعم كانت لأبي بكر بنت اسمها أم كلثوم، لكن أمها بنت وليد بن خارجة يقول ابن الأثير:

أم كلثوم بنت أبي بكر الصديق، و أمها بنت وليد بن خارجة، و قد تزوجت هي بطلحه بن عبيد الله. (٣)

نعم ذكر عمر رضا كحاله:

أم كلثوم بنت أسماء راويه من راويات الحديث، روت عن عائشه و أم سلمه و روى عنها ابنها موسى بن عقبه. (٤)

و لكن لم يعلم أن أسماء هذه من هي؟ فهل هي أسماء بنت عميس أو غيرها؟ و على كل تقدير فهل هي زوجة أبي بكر أو زوجة غيره؟

ص: ٣٦٩

١-١. ينسب هذا القول إلى السيد الجليل: السيد ناصر حسين الموسوي الهندي (المتوفى ١٣٨٧هـ).

٢-٢. أسد الغابه: ٣٩٥/٥. [١]

٣-٣. أسد الغابه: ٦١٢/٥. [٢]

٤-٤. أعلام النساء: ٢٥٠/٤.

اشاره

هذه النظرية تعترف بصحة الزواج، ولكنها ترى أنّ التزويج لم يكن عن طيب نفس، بل كانت هناك عوامل سببت ذلك التزويج على وجه لولاها لما فوّض الإمام أمر بنته إلى العباس، وإليك ما يدلّ على ذلك على نحو لو تدبر فيه المحقّق لوقف على صحتها:

١. ما هو السبب للزواج؟

ذكر ابن سعد أنّ الحافظ إلى ذلك الزواج أنّ عمر بن الخطاب قال: سمعت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: كلّ نسب و سبب منقطع يوم القيامة إلاّ نسبي و سببي، و كنت قد صحبتته فأحببت أن يكون هذا أيضاً. (١) فهذا هو الذي سبّب رغبة الخليفة إلى التزوج بسبط النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولكن الظاهر أنّه يكمن هناك سبب آخر، وهو أنّ عمر بن الخطاب حاول بذلك الأمر ان يغطى على ما صدر عنه بالنسبة إلى بنت النبي صلى الله عليه وآله وسلم و بيتها، حيث كشف بيت فاطمه و هدّدها بالإحراق كما سيوافيك بيانه، و قد سبّب ذلك العمل جرحاً في قلوب أبناء فاطمه لا يندمل أبداً، فأراد بذلك استمالتهم حتّى يندمل الجرح بالزواج على عادة العرب حيث كان التزويج يُنسى ما سبق. فاعتذر الإمام بوجه مختلفه لكي يترك عمر هذا الموضوع، وإليك ما اعتذر به:

٢. اعتذار الإمام بطرق ثلاثة

أ. لما خطب عمر بن الخطاب إلى علي ابنته أمّ كلثوم قال له: يا أمير المؤمنين

ص: ٣٧٠

(١ - ١). طبقات ابن سعد: ٤٦٣/٨؛ و [١] في الاستيعاب: ١٩٥٤/٤: [٢] أنّها صغيرة.

إنها صبيه.

فأجاب عمر: أنك و الله ما بك من ذلك و لكن قد علمنا ما بك. (١)

و قال الدولابي: خطب عمر بن الخطاب إلى علي بن أبي طالب عليه السلام بنته أم كلثوم، فأقبل علي عليه فقال: هي صغيره، فقال عمر: لا و الله ما ذلك، و لكن أردت منعي.

ب. و لمّا تكرّرت الخطبه، فعاد علي عليه السلام يعتذر بعذر آخر، فقال: إنّما حبست بناتي علي بنى جعفر عليه السلام فقال عمر: أنكحنيها يا علي فو الله ما علي ظهر الأرض رجل يرصد من حسن صحابتها ما أرصد. (٢)

و لعلّ الخليفه يشير بكلامه إلى أنه يحسن معاشرته معها لما اشتهر من فظاظته و غلظته خاصّه بالنسبه إلى النساء.

ج. خطب عمر إلى علي بن أبي طالب أم كلثوم فأجاب بأنّه يستشير العباس و عقيلاً و الحسين و لما استشارهم الإمام خالف عقيل هذا الأمر.

قال ابن حجر الهيتمي: فقال عليّ للحسن و الحسين زوجا عمكما، فقالا: هي امرأه من النساء تختار لنفسها. (٣)

كلّ ذلك يعرب عن أنّ البيت العلوي لم يكن راضياً بذلك الزواج، حتّى أنّ

ص: ٣٧١

١ - ١). الذريه الطاهره لابي بشر محمد بن أحمد بن حماء الأنصاري الرازي، (٢٢٤ - ٣١٠هـ) ص ٥٥، مؤسسه الأعلمي، بيروت؛ و طبقات ابن سعد: ٤٦٤/٨. و [١] ما أجاب به عمر يكشف عن أنّ ما اعتذر به الإمام كان عذراً ظاهرياً للفرار عن الزواج حتّى وقف عليه الخليفه فقال ما قال بالرمز و الإشاره.

٢ - ٢). الطبقات، ابن سعد: ٤٦٤/٨.

٣ - ٣). مجمع الزوائد: ٢٧٢/٤ - ٢٧٣، كتاب النكاح باب في الشريقات. دار الكتاب العربي، بيروت. (بتلخيص).

الحسنين أظهرهما بقلوبهما: هي امرأه من النساء تختار لنفسها، ولعلّ مشاورة الإمام علي مع هؤلاء كان لكسب ذريعه للامتناع، ومع ذلك كلّ كان من الخليفة الإصرار و من البيت العلوي الامتناع.

تمّ إلى هنا ما نقله الحفاظ من السنّه، وهناك شيء آخر تفرد به الإماميّة وهو ما رواه الكليني عن الإمام الصادق عليه السلام: لما خطب إليه قال له أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّها صبيه، قال: فلقى العباس فقال له: مالي؟ أبيّ بأس؟ قال: وما ذاك؟ قال: خطبت إلى ابن أخيك فردّني. أما والله لأعورنّ زمزم ولا- أدع لكم مكرمه إلا- هدمتها ولأقيمّن عليه شاهدين بأنّه سرق ولأقطعن يمينه، فأتاه العباس فأخبره وسأله أن يجعل الأمر إليه، فجعله إليه. (١)

أُمر يندى لها الجبين

أشاره

هذا ما حفظته يد التاريخ، مع ما في المصادر من أمور لا يصحّ أن تنسب إلى الرعاه و السوقه، فقد نسبوا إلى علي عليه السلام و إلى الخليفة أموراً غير معقوله: نذكر شيئاً منها:

إنّ علياً دعا أمّ كلثوم و أعطاهما حلّه، فقال: انطلقى بهذه إلى أمير المؤمنين: يقول لك أبي كيف ترى هذه الحلّه، فأتته بها فقالت له ذلك، فأخذ عمر بذراعها، فاجتذبتها منه، فقالت: أرسل، فأرسلها فقال: حصان كريم انطلقى و قولى له ما أحسنها و أجملها، وليست والله كما قلت، فزوّجها إياه. (٢)

و في الاستيعاب: بعثها على إليه ببرد و قال له: قد رضيت رضى الله عنك،

ص: ٣٧٢

١- ١). الكافي: ٣٤٦/٥، كتاب النكاح، باب تزويج أمّ كلثوم، الحديث ٢. [١]

٢- ٢). الذريه الطاهره: ١٥٤.

و وضع يده على ساقها، فقالت: أ تفعل هذا؟ لو لا- أنّك أمير المؤمنين لكسرت أنفك، ثم خرجت حتى جاءت أباها، فأخبرته الخبر، وقالت: بعثتني إلى شيخ سوء فقال لها: يا بنيه، أنّه زوجك.... (١)

وقال أيضاً: إنّ عمر بن الخطاب خطب إلى علي ابنته أمّ كلثوم، فذكر له صغرها، فقبل له: ردّك، فعاوده فقال له علي: ابعث بها إليك فإن رضيت فهي امرأتك، فأرسل بها إليه فكشف عن ساقها فقالت: مه والله لو لا أنّك أمير المؤمنين للطمت عينك. (٢)

هذه الأمور ما ذكرنا و ما لم نذكره، تكشف عن أنّ للوضاعين دوراً حول هذا الخبر، أمّا في أصله أو فروعه، حاولوا بذلك الإساءة إلى آل البيت، و أنّه لم يكن لعلي عليه السلام أى اهتمام بحفظ كرامه بنته، فیرسلها إلى بيت الرجل، و هو يعاملها بما يثير غضب هذه الكريمة و تقول له ما قالت.

هذا ما حفظته يد التاريخ مع وجود الهيمنة عليه في العصرين الأموي و العباسي و هو يدل-بوضوح - على أنّ البيت العلوي كان يرغب عن هذا الترويج و يعتذر مرّة بعد أخرى لكي يتخلّص منه.

و حول الموضوع ملابسات لو تأمل فيها الباحث النابه لأذعن بأنّ تحقّق النكاح عن طوع و رغبة أمر بعيد غايته، فالحادثه إمّا لم تتحقّق، أو تحقّقت لكن عن كراهه و دون طيب نفس، و إليك تلك الملابسات:

ص: ٣٧٣

١-١. الاستيعاب: ١٩٥٥/٤. [١]

٢-٢. الاستيعاب: ١٩٥٥/٤. [٢]

دلت النصوص القطعية على أنّ عمر بن الخطاب هدّد بيت فاطمه-ريحانه الرسول-بالإحراق لأخذ البيعه لأبى بكر، وهذا أمر لا يمكن للباحث إنكاره إذا وقف على مصادره و مداركه. وإن كنت فى شكّ فيما ذكرنا فاستمع لكلمات المحدثين و المؤرخين مسنده و مرسله.

١. ما رواه ابن أبى شيبة-شيخ البخارى-بسند صحيح قال: حدثنا محمد بن بشر، حدثنا عبيد الله بن عمر، حدثنا زيد بن أسلم، عن أبيه أسلم أنه حين بويح لأبى بكر بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كان عليّ و الزبير يدخلان على فاطمه بنت رسول الله فيشاورونها و يرتجعون فى أمرهم، فلمّا بلغ ذلك عمر بن الخطاب خرج حتّى دخل على فاطمه فقال:

يا بنت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و الله ما من أحد أحبّ إلينا من أبيك، و ما من أحد أحبّ إلينا بعد أبيك منك، و أيم الله ما ذاك بماعى إن اجتمع هؤلاء النفر عندك، إن أمرتهم أن يُحرق عليهم البيت، قال: فلما خرج عمر جاءوها، فقالت: تعلمون أنّ عمر قد جاءنى و قد حلف بالله لئن عدتم ليحرقن عليكم البيت، و أيم الله ليمضين لما حلف عليه، فانصرفوا راشدين. (١)

٢. روى البلاذرى فى ضمن بحث مفصل عن أمر السقيفة: لما بايع الناس أبا بكر اعتزل على و الزبير...

إلى أن قال: إنّ أبا بكر أرسل إلى على يريد البيعه، فلم يبايع، فجاء عمر معه فتيله، فتلقته فاطمه على الباب، فقالت فاطمه: يا ابن الخطاب، أتراك محرّقاً عليّ بابى؟ قال: نعم، و ذلك أقوى فيما جاء به أبوك. (٢)

ص: ٣٧٤

١- ١). المصنف: ٧٥٢/٨، ط دار الفكر، بيروت.

٢- ٢). أنساب الأشراف: ٥٨٦/١، طبع دار [١] المعارف القايره.

و قد نقل تلك الحادته غير واحد من أعلام التاريخ و الحديث نقتصر على ذكر أسمائهم و أسماء كتبهم و مواضع نقلهم لها:

١. ابن قتيبه فى الإمامه و السياسه ص ١٢-١٣.

٢. الطبرانى فى تاريخه: ٢/٤٣، ط بيروت.

٣. ابن عبد ربه فى العقد الفريد: ٤/٨٧.

٤. ابن عبد البر فى الاستيعاب: ٣/٩٧٥.

٥. ابن أبى الحديد فى شرحه لنهج البلاغه: ٢/٤٥.

٦. أبو الفداء فى المختصر فى أخبار البشر: ١/١٥٦.

٧. النيميرى فى نهايه الإرب فى فنون الأدب: ١٩/٤٠، ط القاهره.

٨. السيوطى فى مسند فاطمه: ٣٦، طبع مؤسسه الكتب الثقافيه.

٩. المتقى الهندى فى كنز العمال: ٥/٦٥١ برقم ١٤١٣٨.

١٠. الدهلوى فى إزاله الخفاء: ٢/١٧٨.

١١. محمد حافظ إبراهيم، صاحب القصيده العمريه، التى جاء فيها: و قوله لعلى قالها عمر

إلى غير ذلك من المصادر التى اقتصرت على ذكر أصل التهديد مع التكتم على ما بعده.

و هناك رجال شجعان رفعوا الستر عن وجه الحقيقه و ذكروا أنّ القوم الذين هددوا البيت بالحرق قد دخلوا البيت و كشفوه حتى أنّ أبابكر أظهر الندم على

ص: ٣٧٥

هذا العمل القبيح الذي وقع بأمره و رضاه و على مرأى و مسمع منه، و قال فى أواخر أيام حياته ما يُشير إلى ذلك.

روى أبو عبيد عن عبد الرحمن بن عوف قال دخلت على أبي بكر أعوده فى مرضه الذى توفى فيه فسلمت عليه، و قلت: ما أرى بك بأساً، و الحمد لله، و لا تأس على الدنيا، فو الله إن علمناك إلا كنت صالحاً مصلحاً.

فقال: إنى لا آسى على شىء إلا على ثلاث فعلتُهن، و وددتُ أنى لم أفعلن، و ثلاث لم أفعلن وددتُ أنى فعلتُهن، و ثلاث وددت أنى سألت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عنهم، فأما التى فعلتها و وددت أنى لم أفعلها، فوددتُ أنى لم أكن فعلت كذا و كذا، لعله ذكرها- قال أبو عبيد: لا أريد ذكرها- و وددت أنى يوم سقيفه بنى ساعده كنت قذفت الأمر فى عنق أحد الرجلين: عمر أو أبى عبيده، فكان أميراً و كنت وزيراً، و وددت أنى حيث كنت ووجهت خالداً إلى أهل الردة أقمت بنى القصة، فإن ظفر المسلمون ظفروا و إلا كنت بصدد لقاء أو مدد.

الخ. (١)

ثم إنَّ أبا عبيد صاحب «الأموال» و إن لم يصرح بلفظ الخليفة و كره التلّفظ به، لكن غيره جاء بنفس النص الذى أدلى به الخليفة يوم كان طريق الفراش.

قال الميرد عن عبد الرحمن بن عوف أنه قال: دخلت على أبى بكر أعوده فى مرضه الذى مات فيه، فسلمت و سألته: كيف به؟ فاستوى جالساً، إلى أن قال: قال أبو بكر: أما إنى لا آسى إلا على ثلاث فعلتُهن وددتُ أنى لم أفعلن، و ثلاث لم أفعلن وددت أنى فعلتُهن، و ثلاث وددت أنى سألت رسول الله عنهن.

فأما الثلاث التى فعلتها: وددت أنى لم أكن كشفت عن بيت فاطمه و تركته

ص: ٣٧٦

و لو أُغلق على حرب. (١)

و ليس المبرد المتفرد في نقل هذا القول بل نقله غيره، نظراء:

١. الطبراني في المعجم الكبير: ١/٦٢ برقم ٤٣.

٢. ابن عبد ربه في العقد الفريد: ٤/٩٣.

٣. ابن عساكر في مختصر تاريخ دمشق: ١٣/١٢٢.

٤. ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغه: ٢/٤٦.

٥. الذهبي في تاريخ الإسلام: ٣/١١٧-١١٨.

٦. نور الدين الهيثمي في مجمع الزوائد: ٥/٢٠٢.

٧. ابن حجر العسقلاني في لسان الميزان: ٤/١٨٨.

٨. المتقى الهندي في كنز العمال: ٥/٦٣١ برقم ١٤١١٣.

إلى غير ذلك من رواه الأخبار و محققى التاريخ الذين قد ذكروا ندم الخليفة عند موته لأجل كشف بيت فاطمه الذى قام به عمر بن الخطاب.

إنَّ المخطوبه-أمّ كلثوم- وإن كانت صغيره عند هذه الواقعة و لكن الحديث ممّا تناولته الألسن فى البيت العلوى و هى تسمع ما يدور فيه، و طبيعه الحال تقتضى أن تكون غاضبه على من هدّد بيتها بالإحراق أولاً، ثمّ كشف البيت و هتك حرمة ثانياً، أ يتصور أن تكون مع هذه الأجواء المحيطه بها راضيه بالنكاح طيبه نفسها به؟

الثانى: إنَّ الخاطب معروف بالفظاه

إنَّ عمر بن الخطاب كان رجلاً خشناً فظاً على الإطلاق خصوصاً بالنسبه

ص: ٣٧٧

للنساء و لذلك لما انتخب للخلافه من قبل أبي بكر اعترضه الصحابه.

قال أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم البغدادي (1) صاحب أبي حنيفة في «الخراج» ما لفظه:

حدثني إسماعيل بن أبي خالد عن زبيد بن الحارث، عن ابن سابط، قال: لما حضرت الوفاء أبا بكر، أرسل إلي عمر يستخلفه، فقال الناس: أ تستخلف علينا فظاً غليظاً، لو قد مَلِكْنَا كان أفظ و أغلظ، فما ذا تقول لربك إذا لقيته و قد استخلفت علينا عمر، قال: أ تخوفونني ربي، أقول: اللهم أمّرت عليهم خير أهلِكَ. (2)

و في الطبقات في ترجمه أبي بكر في قصه استخلاف أبي بكر لعمر ما لفظه: و سمع بعض أصحاب النبي صلى الله عليه و آله و سلم بدخول عبد الرحمن و عثمان على أبي بكر و خلوتهما به فدخلا على أبي بكر فقال له قائل منهم:

ما أنت قائل لربك إذا سألك عن استخلافك عمر علينا و قد ترى غلظته، فقال أبو بكر: اجلسوني، أ بالله تخوفوني؟ خاب من تزوّد من أمركم بظلم، أقول: اللهم استخلفت عليهم خير أهلِكَ. (3)

و قال أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي المعروف بابن أبي شيبه في كتابه المصنف: حدثنا و كيع، و ابن إدريس، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن زبيد بن الحرث، أنّ أبا بكر حين حضره الموت أرسل إلي عمر يستخلفه فقال الناس:

ص: ٣٧٨

١-١). أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري البغدادي مات ١٨٢، فقيه أصولي مجتهد محدث حافظ عالم بالسير و المغازي و أيام العرب. تاريخ بغداد: ٢٤٢/١٤؛ [١] الكامل لابن الأثير: ٥٣/٦؛ تذكره الحفاظ: ٢٦٩/١؛ البدايه و النهايه: ١٨٠/١٠؛ [٢] تاريخ التراجم: ٦٠؛ مفتاح السعادة: ١٠٠.

٢-٢). الخراج: ١٠٠. [٣]

٣-٣). الطبقات الكبرى: ١٩٩/٣. [٤]

تستخلف علينا فظاً غليظاً، و لو قد ولينا كان أفظ و أغلظ، فما تقول لربك إذا لقيته و قد استخلفت علينا عمر (١)، إلخ. و هل تطيب نفسك أن تزوج بنتك لرجل شديد الخلق على الأهل، فظ القلب و هى ورده حياتك.

الثالث: بنت أبي بكر تردّ خطبه عمر

إنّ عمر بن الخطاب خطب بنتاً لأبى بكر اسمها أمّ كلثوم، و لكنّها ردت طلبه معتذره بأنّه رجل خشن.

روى أنّ رجلاً من قریش قال لعمر بن الخطاب: أ لا- تتزوج أمّ كلثوم بنت أبى بكر فتحفظه بعد وفاته و تخلفه فى أهله؟ فقال عمر: بلى إنّ لأحبّ ذلك فإذهب إلى عائشه فاذا ذكر لها ذلك و عُمِدَ إلىّ بجوابها. فمضى الرسول إلى عائشه فأخبرها بما قال عمر. فأجابته إلى ذلك و قالت له: حباً و كرامه، و دخل عليها عقب ذلك المغيره بن شعبه فرآها مهمومه، فقال لها: مالك يا أمّ المؤمنين؟ فأخبرته برسالة عمر و قالت: إنّ هذه جاريه حدثه و أردت لها ألين عيشاً من عمر.

فقال لها: على أنّ أكفيك، و خرج من عندها فدخل على عمر، فقال: بالرفاء و البنين فقد بلغنى ما أتيته من صله أبى بكر فى أهله و خطبتك أمّ كلثوم. فقال: قد كان ذاك، قال: إلا أنّك يا أمير المؤمنين رجل شديد الخلق على أهلک و هذه صبيه حديثه السن فلا تزال تُنكر عليها الشىء فتضربها فتصيح فيغمك ذلك، و تتألم له عائشه و يذكرون أبا بكر فيكون عليه فتجدد لهم المصيبة مع قرب عهدهما فى كلّ يوم... إلخ. (٢)

ص: ٣٧٩

١- (١). المصنف: ٤٤٩/٥. [١]

٢- (٢). أعلام النساء: ٢٥٠/٤. نقلها عن المصادر التالية: تهذيب التهذيب لابن حجر، التهذيب للذهبي، الإصابه لابن حجر، العقد الفريد لأبى عبد ربه إلى غير ذلك من المصادر.

إنَّ أُمَّ كَلْثُومٍ كَانَتْ صَبِيهَ لَا يَتَجَاوِزُ عَمْرُهَا عَنِ عَشْرِ سِنِينَ أَوْ إِحْدَى عَشْرَ سَنَةٍ، وَأَمَّا الْخَاطِبُ فَقَدْ خَطَبَهَا وَعَمْرُهُ يَنَاهِزُ السِّتِينَ، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ حِفْظَ الْمُنَاسَبَاتِ الْعَرْفِيَّةِ مِمَّا يَعْتَبَرُ فِي رَغْبَةِ الْبِنْتِ لِلزَّوْجِ، وَالْعَجَبُ أَنَّ عَمْرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالَ لِلنَّاسِ: لِيَنْكَحِ الرَّجُلُ لُمْتَهُ.

قال الفيروز آبادي في لغه اللؤم: و قول عمر لينكح الرجل لمته بالضم أى شكله و مثله. (١)

فهل كانت السيدة أم كلثوم و هي زهره فاطمه الزهراء و هي في أوان تفتحها مثلاً لمن طعن في السن؟!!

الاحتكام إلى روح علي عليه السلام و وجدانه

بلغ الإمام علي القمه في سمو روحه و نبهه، و كان قلبه يتفجر رحمة و عطفاً و حناناً، و هو من عرف بحديه على المسلمين عامه و على أبنائه، و بمراعاته لموازن العدل و أحكام الوجدان في كل شأن و قضيه.

كما عرف ببشاشه وجهه، و كثره تبسمه، و سجاحه خلقه، و رقه روحه، فهل يُعقل و هو بهذه الصفات و الخلال أن يعرض ريحانته للذبول و الجفاف، و أن يدفع بإحدى قواريره التي يعتز بها لتتألمها يد العنف و الشده؟!!

هذا إذا أعرضنا عن الأجواء السلبيه التي كنت تحكم العلاقه بين البيتين، و الظروف التي كانت تسودها آنذاك.

ص: ٣٨٠

كُلّ هذه الأمور تثير الشكّ في أصل تحقّق الأمر و إن ذكره غير واحد من المؤرخين و المحدثين،لما هو المحقّق في محله من أنّه كان للأمميين الدور الأوّل في حركة تدوين الحديث و التاريخ بما يخدم مصالح النظام الأموى و اتجاهاته السياسيه و الفكرية و الغلبه على فكر أهل البيت عليهم السلام و كرامتهم.

و على فرض تحقّقه فلا- محيص من القول:إنّه كانت هناك عوامل سبّبت وقوع النكاح و دفعت البيت العلوى إلى التسليم،و لا يُعدّ مثل هذا الزواج دليلاً على وجود التلاحم بين البيتين،و الجرح بعدُ لم يندمل.

جعفر السبحانى

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

قم المقدسه

٥ رجب المرجب ١٤٢٧هـ

ص: ٣٨١

إنَّ الحنابلة إحدى الطوائف الإسلاميه الذين يقتفون في الأصول و الفروع إثر منهج الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١هـ) مؤلف «المسند» الطائر الصيت. و قد كان أحمد حافظاً كثير الحديث و الحفظ و كان لا يترك صوم الاثنين و الخميس و الأيام البيض، و قد سجنه المعتصم شهراً لامتناعه عن القول بخلق القرآن، و مع ذلك فلم يرجع عمياً يعتقد، و لم يلى المتوكل أمر الخلافه أكرمه و قدمه، و بهذا تألق نجمه في هذه الفتره. (١)

و هو أحد رواه حديث الغدير فقد رواه في مواضع كثيره من مسنده قال محمد بن منصور الطوسى:

سمعت أحمد بن حنبل يقول: ما روى لأحد من الفضائل أكثر مما روى لعلي بن أبي طالب. (٢)

ص: ٣٨٢

١-١. موسوعه طبقات الفقهاء: ٨٨/٣. [١]

٢-٢. طبقات الحنابلة: ٣١٩/١. [٢]

و نقل أيضاً: قال كُنا عند أحمد بن حنبل فقال له رجل: يا أبا عبد الله، ما تقول في هذا الحديث الذي يروى: أن علياً قال: «أنا قسيم النار»؟ فقال: و ما تنكرون من ذا؟ أ ليس رويناه أن النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال لعلي: لا يحبك إلا مؤمن و لا يبغضك إلا منافق؟ قلنا: بلى. قال: فأين المؤمن؟ قلنا: في الجنة. قال: و أين المنافق؟ قلنا: في النار. قال: فعلي قسيم النار. (١)

و سئل الإمام أحمد بن حنبل عن علي و معاوية، فقال: إن علياً كان كثير الأعداء، ففتش أعداؤه عن شيء يعيونه به فلم يجدوا فجاءوا إلى رجل قد حاربه و قاتله، فأطروه كيداً منهم به. (٢)

إن هذا الإمام الجليل كان يتعاطف مع أئمة أهل البيت عليهم السلام و أكثر المسلمين، غير أن له عبر التاريخ أتباعاً خرجوا عن خط إمامهم و أخرجوا النار بين الطوائف الإسلامية فقُتل مَنْ قُتل و جرح مَنْ جرح، و ها نحن نذكر في هذه الصفحات بعض الفتن التي أوجدها قسم من أتباع الإمام أحمد بلا مبرر، بل عن تعصب و عناد و جهل بالمبادئ الإسلامية.

١. موقفهم من الطبري بعد وفاته

محمد بن جرير الطبري أحد المؤرخين الكبار في الإسلام و له أثران خالداً: أحدهما في التاريخ، و الآخر في التفسير. و من الواضح أنه لا يصح لباحث أن يعترف بصحة كل ما ورد في هذين الكتابين، و مع ذلك فالأثران لهما الدور البارز في تدوين تاريخ الإسلام، و الروايات المروية عن الصحابه و التابعين حول تفسير

ص: ٣٨٣

١-١. طبقات الحنابلة: ٣١٩/١. [١]

٢-٢. المراجعات: ٢٥٥، [٢] عن الصواعق المحرقة لابن حجر: ١٢٥، ط المحمديه. [٣]

الآيات، و بما أنه كان يتلاءم مع أئمة أهل البيت و المجتمع الشيعي، فلمّا توفّي عام (٥٣١٠هـ) اجتمعت الحنابلة فمنعوا من دفنه نهاراً، و ادّعوا عليه الرّفص ثمّ ادّعوا عليه الإلحاد، فدفن في داره ليلاً. هذا ما ذكر ابن الأثير و نقل عن علي بن عيسى أنّه قال: و الله لو سئل هؤلاء عن معنى الرّفص و الإلحاد لما عرفوه و ما فهموه.

هكذا ذكره ابن مسكويه صاحب تجارب الأمم.

و أمّا ابن الأثير فقد نقل الفتنه و قال: إنّ بعض الحنابلة تعصّوا عليه و وقعوا فيه، فتبعهم غيرهم، و لذلك سبب و هو أنّ الطبري جمع كتاباً ذكر فيه اختلاف الفقهاء لم يصنف مثله، و لم يذكر فيه أحمد بن حنبل فقيل له في ذلك، فقال: لم يكن فقيهاً و إنّما كان محدثاً، فاشتدّ ذلك على الحنابلة، و كانوا لا يحصون كثره ببغداد، فشغبوا عليه، و قالوا ما أرادوا: حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه فالناس أعداء له و خصوم

كضرائر الحسناء قلن لوجهها حسداً و بغياً إنّّه لدميم (١)

و قال الذهبي: لما بلغ (محمد بن جرير) أنّ ابن أبي دؤاد تكلم في حديث غدیر خمّ عمل كتاب الفضائل و تكلم في تصحيح الحديث ثمّ قال: قلت: رأيت مجلداً من طرق الحديث لابن جرير فاندعشت له و لكثرة تلك الطرق. (٢)

و قال ابن كثير: إنّني رأيت له كتاباً جمع فيه أحاديث غدیر خمّ في مجلدين ضخمين، و كتاباً جمع فيه طرق حديث الطير.. (٣)

ص: ٣٨٤

١-١. الكامل في التاريخ: ٨/١٣٤، [١] حوادث سنة ٣١٣هـ.

٢-٢. طبقات الذهبي: ٢/٢٥٤.

٣-٣. تاريخ ابن كثير: ١١/١٥٧.

٢. الاقتال في تفسير «مقاماً محموداً»

اتفق المسلمون أنه سبحانه ليس بجسم ولا جسماني وأنه ليس كمثلته شيء، غير أن بعض الحنابلة اغتروا ببعض الأحاديث الدخيلة والمستورده من اليهود فصار التجسيم والتشبيه من ميزات مذهبهم، وأنى أجل الإمام أحمد عن هذه التهمة، لكن قسماً من أتباعه يجاهرون بذلك ولأجله يقول الزمخشري: وإن حنبلياً قلت قالوا بأنني ثقيل حلولى بغيض مجسم (١).

وقد حدثت فتنه عظيمه ببغداد بين أصحاب أبي بكر المروزي الحنبلي وغيرهم من العامة، ودخل كثير من الجند فيها، وسبب ذلك أن أصحاب المروزي قالوا في تفسير قوله تعالى: «عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحْمُوداً» ٢ وأن الله سبحانه يُقعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم معه على العرش، وقالت الطائفة الأخرى: إنما هو الشفاعة، ف وقعت الفتنه و اقتتلوا، فقتل بينهم قتلى كثيره. (٢)

٣. الحنابلة وتوقيع الراضى فى ذمهم

لا شك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من دعائم الإسلام وأركانه، فأى مجتمع تركهما فهو كميته بين الأحياء، كما فى الحديث العلوى. (٣) وقد ورد فى حدودهما وشروطهما روايات بحث عنها الفقهاء فى كتبهم، غير أن التشدد وسوء الظن أيضاً هو من الأمور المنكره. ومع الأسف لم تكن الحنابلة مميزين بينهما،

ص: ٣٨٥

١- (١). الكشاف: ٣١٠/٤.

٢- (٣). الكامل: ٢١٢/٨، [١] حوادث سنة ٣١٧هـ.

٣- (٤). الكافي: ٣٨٤/٨؛ [٢] الوسائل: ١١، الباب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ٤.

و بذلك أجبوا فتنه ببغداد عام ٥٣٢٣هـ، يقول ابن الأثير: وفيها [أى سنة ٥٣٢٣هـ] عظم أمر الحنابلة و قويت شوكتهم و صاروا يكبسون من دور القواد و العامه، و إن وجدوا نبیذاً أراقوه، و إن وجدوا مغنیه ضربوها و كسروا آله الغناء، و اعترضوا فى البيع و الشراء، و مشى الرجال مع النساء و الصبيان، فإذا رأوا ذلك سألوه عن الذى معه من هو، فأخبرهم، و إلاّ- ضربوه و حملوه إلى صاحب الشرطه، و شهدوا علیه بالفاحشه، فأرهبوا ببغداد.

فركب بدر الخرشنى، و هو صاحب الشرطه، عاشر جمادى الآخره، و نادى فى جانبى بغداد، فى أصحاب أبى محمد البربهارى الحنابلة، إلاّ- يجتمع منهم اثنان و لا- يتناظروا فى مذهبهم و لا يصلّى منهم إمام إلاّ إذا جهر بسم الله الرحمن الرحيم فى صلاه الصبح و العشاءين، فلم يقد فيهم، و زاد شرهم و فتنتهم، و استظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون المساجد، و كانوا إذا مرّ بهم شافعى المذهب أغروا به العميان، فيضربونه بعصيهم، حتى يكاد يموت.

فخرج توقيع الراضى بما يُقرأ على الحنابلة يُنكر عليهم فعلهم، و يوبّخهم باعتقاد التشبيه و غيره، فمنه تاره أنكم تزعمون أنّ صوره و جوهكم القبيحه السمجّه على مثال ربّ العالمين، و هيئتكم الرذله على هيئته، و تذكرون الكفّ و الأصابع و الرجلين و النعلين الميّدين، و الشعر القطط، و الصعود إلى السماء، و النزول إلى الدنيا، تبارك الله عمّا يقول الظالمون و الجاحدون علوّاً كبيراً، ثمّ طعنكم على خيار الأئمه و نسبتكم شيعه آل محمد صلى الله عليه و آله و سلم إلى الكفر و الضلال، ثمّ استدعواكم المسلمين إلى الدين بالبدع الظاهره و المذاهب الفاجره الّتى لا- يشهد بها القرآن، و إنكاركم زياره قبور الأئمه و تشنيعكم على زوارها بالابتداع، و أنتم مع ذلك تجتمعون على زياره قبر رجل من العوام ليس بذى شرف و لا نسب و لا سبب

برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و تأمرون بزيارته و تدعون له معجزات الأنبياء و كرامات الأولياء، فلعن الله شيطاناً زين لكم هذه المنكرات، و ما أغواه.

و أمير المؤمنين يقسم بالله قسماً جهداً إليه يلزمه الوفاء به، لئن لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم و معوج طريقتكم، ليوسعنكم ضرباً و تشريداً، و قتلاً و تبديداً، و ليستعملنّ السيف في رقابكم، و النار في منازلكم و محالكم. (١)

٤. فتنه الجهر بالبسملة و غير ذلك

تضافرت الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام على الجهر بالبسملة، و كانت سيره الإمام على عليه السلام و الأئمة من بعده على الجهر بها، كما تضافرت الروايات عن طريق أهل السنّة أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يجهر بالبسملة، فهذا هو الحاكم أخرج في مستدركه عن أبي هريره قال: كان رسول الله يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم (٢)، كما أخرج عن أنس بن مالك قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جهر ببسم الله الرحمن الرحيم.

و قد صارت مسأله الجهر بالبسملة و المخافته بها سبباً للفتنه، يقول ابن أثير: و في هذه السنه (أى ٤٤٧هـ) وقعت الفتنة بين فقهاء الشافعيه و الحنابله ببغداد، و مقدّم الحنابله أبو على بن الفراء، و ابن التميمي، و تبعهم من العامه الجم الغفير، أنكروا الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، و منعوا من الترجيع فى الأذان، و القنوت فى الفجر، و وصلوا إلى ديوان الخليفه، و لم ينفصل حال، و أتى الحنابله إلى مسجد

ص: ٣٨٧

١- ١). الكامل فى التاريخ: ٣٠٧/٨ - ٣٠٨، [١] حوادث سنه ٣٢٣هـ.

٢- ٢). المستدرک: ٢٣٢/١. [٢]

باب الشعر، فنهوا إمامه عن الجهر بالبسملة، فأخرج مُصحفاً و قال: أزيلوها من المصحف حتى لا أتلوها. (١)

٥. الفتنه بين الأشاعره و الحنابله

إن الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ) كان معتزلياً ثم أعلن براءته من هذا المذهب، و التحق بمذهب الإمام أحمد، و نادى من على المنبر بأعلى صوته و قال: من عرفنى فقد عرفنى و من لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى، أنا فلان بن فلان، كنت قلت بخلق القرآن و إن الله لا يرى بالأبصار، و إن أفعال الشر أنا فاعلها، و أنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزله.

و كان أبو (٢) نصر بن أبي القاسم القشيري إماماً على مذهب الإمام الأشعري، فلما ورد حاجاً إلى بغداد و جلس في المدرسه النظاميه يعظ الناس و جرى معه من الحنابله فتن، لأنه تكلم على مذهب الأشعري و نصره و كثر أتباعه و المتعصبون له، و قصد خصومه من الحنابله و من تبعهم سوق المدرسه النظاميه و قتلوا جماعه. (٣)

لم يكن الإمام الأشعري و لا أتباعه مختلفين مع الحنابله في توحيد سبحانه و لا في رساله نبينا محمد صلى الله عليه و آله و سلم و لا في معاويه، و إنما كانوا يختلفون في التنزيه و التشبيه أفيكون هذا مسوغاً لإراقه الدماء؟!

ص: ٣٨٨

١- (١). الكامل: ٦١٤/٩، [١] حوادث سنه ٤٤٧هـ.

٢- (٢). فهرست النديم: ٢٧١؛ [٢] وفيات الأعيان: ٢٨٥/٣. [٣]

٣- (٣). الكامل لابن أثير: ١٠٤/١٠، [٤] حوادث عام ٤٤٩هـ.

يذكر الجزري في حوادث سنة ٥٥٦٧هـ: أنه مات فيها البوري، الفقيه الشافعي، تفقه على محمد بن يحيى، و قدم بغداد و وعظ، و كان يذمّ الحنابلة، و كثرت أتباعه، فأصابه إسهال فمات هو و جماعه من أصحابه، فقيل: إن الحنابلة أهدوا له حلواء فمات هو و كل من أكل منها. (١)

٧. الفتنه بين الشافعيه و الحنابله

لم تكن هذه الفتنه أول فتنه أجيح نارها الحنابلة في بغداد، بل تلتها فتن أخرى كما ستقف عليه تالياً؛ يذكر ابن أثير في حوادث عام ٤٧٥هـ أنه قد ورد إلى بغداد هذه السنه الشريف أبو القاسم البكري، المغربي، الواعظ و كان أشعريّ المذهب، و كان قد قصد نظام الملك، فأحبه و مال إليه، و سيّره إلى بغداد و أجرى عليه الجرايه الوافره فوعظ بالمدرسه النظاميه، و كان يذكر الحنابلة و يعيب، و يقول: «و ما كفر سُليمانَ وَ لَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا» ٢. و الله ما كفر أحمد و لكن أصحابه كفروا.

ثمّ إنّه قصد يوماً دار قاضي القضاة أبي عبد الله الدامغاني بنهر القلائين، فجرى بين بعض أصحابه و بين قوم من الحنابلة مشاجره أدت إلى الفتنه، و كثر جمعه، فكبس دور بني القراء، و أخذ كتبهم و أخذ منها كتاب الصفات لأبي يعلى فكان يُقرأ بين يديه و هو جالس على الكرسي للوعظ فيشنع به عليهم، و جرى له معهم خصومات و فتن. (٢)

ص: ٣٨٩

١- (١). الكامل: ٣٧٦/١١. [١]

٢- (٣). الكامل: ١٢٤/١٠ - ١٢٥، [٢] حوادث سنة ٤٧٥هـ.

لم يكن اختلاف الحنابلة مع الأشاعره -حسب زعمهم- إلا في الفروع، لأن أئمتهم كانوا مختلفين فيها، لا في الأصول التي يناط بها الإيمان، ومع ذلك نرى أن الحنابلة ربما يحرقون مسجد الشوافع تعصباً. يروى ابن جنيد و يقول: وقد بنى وزير خوارزم شاه للشافعيه بمر و جامعاً مشرفاً على جامع الحنفيه، فتعصّب شيخ الإسلام (بمر و) و هو مقدّم الحنابلة بها، قديم الرئاسه، جمع الأوباش، فأحرقه. فأنفذ خوارزم شاه فأحضر شيخ الإسلام و جماعه ممن سعى في ذلك، فأغرمهم مالاً كثيراً. (١)

٩. التشكيك في شيخ الأشاعره

إشاره

لم تزل المنافسه بين الحنابلة و الأشاعره قائمه على قدم و ساق منذ ظهر مذهب الإمام الأشعري بين أهل السنه و استقطب مجموعه كبيره من العلماء و اشتهر باسم أهل السنه و لكن الحنابلة رفضوا قبوله كجزء منهم.

حكى ابن أبى يعلى في طبقاته قال: قرأت على على القومسى عن الحسن الأهوازي قال: سمعت أبا عبد الله الحمراني يقول: لما دخل الأشعري بغداد جاء إلى البربهاري فجعل يقول: رددت على الجبائي و على أبى هاشم، و نقضت عليهم و على اليهود و النصارى و المجوس، و قلت و قالوا: و أكثر الكلام، فلما سكت، قال البربهاري: و ما أدري ممّا قلت لا قليلاً و لا كثيراً، و لا نعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل، قال: فخرج من عنده و صنف كتاب «الإبانه» فلم يقبله منه، و لم

ص: ٣٩٠

يظهر ببغداد إلى أن خرج منها. (١)

و هذا يدلّ على أنّ شيخ الحنابلة البربهاري (المتوفى ٤٣٢٩هـ) لم يقبله بما أنّه جزء منهم، و كان هذا الخط سائداً طول قرون حتّى حدثت فتنه بمدينه نيسابور، انتهت إلى خروج إمام الحرمين، و الحافظ البيهقي، و الأستاذ أبو القاسم القشيري من نيسابور، و دارت الدائرته على من رام مذهب الأشعري.

و قد وقعت الفتن حوالي عام ٤٣٦هـ، و لذلك صدر استفتاء بعد استفتاء يتعلق بحال الشيخ أبي الحسن الأشعري من أنّه هل هو من أهل السنه أم لا؟ و قد نقل هذه الاستفتاءات السبكي في طبقات الشافعيه الكبرى، و يظهر منه أنّ الاستفتاء الأول صدر بخراسان و الثاني و الثالث ببغداد، و الأولان يرجعان إلى الشيخ الأشعري و الثالث إلى أبي نصر القشيري المرجع الكبير للأشاعره في عصره، و إليك الاستفتاء الأول:

هل كان الأشعري من أهل السنه؟

قال السبكي: كتب استفتاء فيما يتعلق بحال الشيخ فكان جواب القشيري ما نصّه:

بسم الله الرحمن الرحيم، اتفق أصحاب الحديث أنّ أبا الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعري كان إماماً من أئمة أصحاب الحديث، و مذهبه مذهب أصحاب الحديث، تكلم في أصول الديانات، على طريقه أهل السنه، و ردّ على المخالفين من أهل الزيغ و البدعه، و كان على المعتزله و الروافض و المبتدعين من

ص: ٣٩١

(١ - ١). تبين كذب المفترى، قسم التعليقه: ٣٩١.

أهل القبلة و الخارجين من الملة سيفاً مسلولاً، و من طعن فيه أو قدح، أو لعنه أو سبه فقد بسط لسان سوء في جميع أهل السنه.

بذلنا خطوطنا طائعين بذلك في هذا الدرج في ذى القعدة، سنه ست و ثلاثين و أربعمائه:

و الأمر على هذه الجملة المذكوره في هذا الذكر. و كتبه عبد الكريم بن هوازن القشيري.

هذا ما أجاب به القشيري ثم أيدته لفيف من أكابر الأشاعره بالنحو الذى يحكيه السبكي و يقول:

و كتب تحته الخبازي: كذلك يعرفه محمد بن علي الخبازي، و هذا خطه.

و الشيخ أبو محمد الجويني: الأمر على هذه الجملة المذكوره فيه، و كتبه عبد الله بن يوسف. و بخط أبي الفتح الشاشي، و علي بن

أحمد الجويني، و ناصر العمرى، و أحمد بن محمد الأيوبي، و أخيه علي، و أبي عثمان الصابوني، و ابنه أبي نصر بن أبي عثمان، و

الشريف البكري، و محمد بن الحسن، و أبي الحسن الملقاباذي.

و قد حكى خطوطهم ابن عساكر.

و كتب عبد الجبار الاسفرائيني بالفارسيه: اين ابو الحسن اشعري آن امام است، كه خداوند عز و جل اين آيت را در شأن وي

فرستاد: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» ١ و مصطفى عليه السلام در آن وقت به جدّ وي: أبو موسى الاشعري أشارت

کرد؛ و قال: هم قوم هذا. (١)

ص: ٣٩٢

١ - ٢). ترجمه هذه الفقرة: لقد أنزل الله عزّ و جلّ هذه الآية: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» بحق الإمام أبو الحسن

الأشعري، و المصطفى صلى الله عليه و آله و سلم أشار إلى جده أبو موسى الأشعري بذلك، و قال: هم قوم هذا.

كتبه عبد الجبار علي بن محمد الاسفرائيني بخطه. (١)

استفتاء ثان كتب ببغداد

ثم نقل استفتاء آخر كتب في بغداد، وإليك نصّه:

ما قول الساده الأئمه الأجله في قوم اجتمعوا على لعن فرقه الأشعري و تكفيرهم، ما الذي يجب عليهم؟

فأجاب قاضي القضاة أبو عبد الله الدامغانى الحنفى، قد ابتدع و ارتكب ما لا يجوز، و على الناظر فى الأمور- أعز الله أنصاره- الإنكار عليه و تأديبه بما يرتدع به هو و أمثاله عن ارتكاب مثله. و كتب محمد بن على الدامغانى. (٢)

ثم أيد الاستفتاء الأعلام التاليه اسماؤهم:

١. الشيخ أبو إسحاق الأهوازي.

٢. الشيخ على بن إبراهيم الفيروز آبادى.

٣. محمد بن أحمد الشاشى.

و أكد الكل على أنّ الأشعريه أعيان أهل السنه و نصّار الشريعه فمن طعن فيهم فقد طعن على أهل السنه.

و أما الاستفتاء الثالث فيرجع إلى شخص أبى نصر القشيري و قد كتب في بغداد.

و من أراد فليرجع إلى طبقات الشافعيه الكبرى (ج ٣ ص ٣٧٦).

١٠. الفتنه فى نيشابور

إشاره

ثم إنّ السبكي خصّص فصلاً يشرح فيه حال الفتنه التى وقعت فى

ص: ٣٩٣

١- ١. طبقات الشافعيه الكبرى: ٣/٣٧٤-٣٧٥. [١]

٢- ٢. طبقات الشافعيه: ٣/٣٧٥. [٢]

نیشابور و آلت إلى خروج أكابر العلماء من تلك المنطقه، و كان ذلك فى أيام سلطه طغرل بك السلجوقى و وزيره أبى نصر منصور بن محمد الكندرى، و قد وصف السبكى هذه الفتنة بقوله:

و هذه هى الفتنة التى طار شررها فملاً الآفاق، و طال ضررها فشمل خراسان، و الشام، و الحجاز، و العراق، و عظم خطبها و بلاؤها، و قام فى سبب أهل السنه خطيبها و سفهاؤها، إذ أدى هذا الأمر إلى التصريح بلعن أهل السنه فى الجمع، و توظيف سبهم على المنابر، و صار لأبى الحسن (كرم الله وجهه) بها أسوه لعلى بن أبى طالب كرم الله وجهه، فى زمن بعض بنى أميه، حيث استولت النواصب على المناصب، استعلى أولئك السفهاء فى المجمع و المراتب. (١)

و بما أنا ذكرنا تفصيل الفتنة فى كتابنا بحوث فى الممل و النحل (٢) اختصرنا على هذا المقدار فى هذا المقام.

خاتمه المطاف

ان سمات المسلم، هى ما يذكره الله سبحانه فى الذكر الحكيم و يقول: «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ...» ٣ و يا للأسف، كان بعض هؤلاء-لا كلهم-على خلاف ما ذكر سبحانه.

من نتائج هذه الحوادث التى ذكرنا بعضاً منها، ضعف المسلمين و تشتتهم و غفلتهم عما يحيط ببلادهم من أخطار فاصبحوا-بعد زمان قليل-طعمه سائغه

ص: ٣٩٤

١-١. طبقات الشافعيه: ٣/٣٩١.

٢-٢. راجع إلى موسوعتنا: بحوث فى الممل و النحل: ٢/٢٩٩-٣٠٤.

أمام الأعداء، و سهل على جيوش التتار أن تحتل بلادهم واحداً بعد الآخر و تنزل بهم من البلاء و العذاب ما تقشعر له الجلود، و ما يعجز القلم عن وصفه.

فتوجه التتار إلى البلاد الإسلاميه و احتلوها ابتداءً من المشرق إلى ان وصلوا إلى دار السلام بغداد فزالوا الخلافه العباسيه و جرّعوا المسلمين كؤوس البلاء و العذاب على نحو لا يستطيع ابن الأثير الجزرى أن يسرد تلك الحوادث المرّه فيقول، في حوادث سنه ٦١٧هـ، عند ذكر خروج التتار إلى بلاد الإسلام:

لقد بقيتُ عدّه سنين مُعرضاً عن ذكر هذه الحادثه استعظماً لها، كارهاً لذكرها، فأنا أقدم إليه [رجالاً] و أُؤخرُ أخرى، فمن الذى يسهل عليه أن يكتب نعي الإسلام و المسلمين، و من العدى يهون عليه ذكر ذلك؟ فيا ليت أمى لم تلدنى، و يا ليتنى مُتّ قبل حدوثها و كنتُ نسياً منسياً، إلاّ أنّى حتّى جماعه من الأصدقاء على تسطيرها و أنا متوقّف، ثمّ رأيتُ أن ترك ذلك لا يجدى نفعاً، فنقول: هذا الفعل يتضمّن ذكر الحادثه العظمى، و المصيبه الكبرى الّتى عقرت الأيام و الليالى عن مثلها، عمّت الخلائق و خصت المسلمين، فلو قال قائل: إنّ العالم مذ خلق الله سبحانه و تعالى آدم، و إلى الآن، لم يُبتلوا بمثلها؛ لكان صادقاً، فإنّ التواريخ لم تتضمّن ما يقاربها و لا ما يُدانها.

و من أعظم ما يذكرون من الحوادث ما فعله بخت نصير بنى إسرائيل من القتل، و تخريب البيت المقدّس، و ما البيت المقدّس بالنسبه إلى ما خرّب هؤلاء الملاعين من البلاد، الّتى كلّ مدينه منها أضعاف البيت المقدّس، و ما «بنو إسرائيل» بالنسبه إلى من قتلوا، فإنّ أهل مدينه واحده ممّن قتلوا أكثر من بنى إسرائيل، و لعلّ الخلق لا يرون مثل هذه الحادثه إلى أن ينقرض العالم، و تفنى الدنيا، إلاّ بأجوج و مأجوج.

و أما الدجال فإنه يُبقى على من اتبعه، ويُهلك من خالفه، وهؤلاء لم يُبقوا على أحد، بل قتلوا النساء و الرجال و الأطفال، و شقوا بطون الحوامل، و قتلوا الأجنه، فإننا لله و إننا إليه راجعون، و لا حول و لا قوه إلا بالله العلي العظيم.

لهذه الحادته التي استطار شررها، و عمّ ضررها، و سارت في البلاد كالسحاب استدبرته الرّيح، فإنّ قوماً خرجوا من أطراف الصين، فقصدوا بلاد تركستان مثل كاشغَر و بلاساغون، ثمّ منها إلى بلاد ما وراء النهر، مثل سمرقند و بخارى و غيرهما، فيملكونها، و يفعلون بأهلها ما نذكره، ثمّ تعبر طائفه منهم إلى خراسان، فيفرغون منها ملكاً، و خريباً، و قتلاً، و نهباً، ثمّ يتجاوزونها إلى الرّى، و همدان، و بلد الجبل و ما فيه من البلاد إلى حدّ العراق، ثمّ يقصدون بلاد أذربيجان و أرائيه، و يخربونها، و يقتلون أكثر أهلها، و لم ينج إلا الشريد النادر في أقلّ من سنه، هذا ما لم يُسمع بمثله.

ثمّ لما فرغوا من أذربيجان و أرائيه ساروا إلى دربند شروان فملكوا مُدنه، و لم يسلم غير القلعه التي بها ملكهم، و عبروا عندها إلى بلد الآن، و اللّكز، و من في ذلك الصّقع من الأمم المختلفه، فأوسعوهم قتلاً، و نهباً، و تخريباً؛ ثمّ قصدوا بلاد قفجاق، و هم من أكثر الترك عدداً، فقتلوا كلّ من وقف لهم، فهرب الباقون إلى الغياض و رءوس الجبال، و فارقوا بلادهم، و استولى هؤلاء التتر عليها، ففعلوا هذا في أسرع زمان، لم يلبثوا إلا بمقدار مسيرهم لا غير.

إلى آخر ما ذكره. (١)

ص: ٣٩٦

مع أنّ تجربته علم ثان فقد جرب المسلمون، الآثار السلبية للتفرقة و النزاع الطائفيه و رأوا بام أعينهم كيف صار النزاع الداخلى ذريعه لتسلط الكفار على بلاد المسلمين و نواميسهم، و مع ذلك نرى أنّ التاريخ اعاد نفسه فى أرض العراق الجريح... فإن أكثر العراقيين فى زمن تسلط النظام البعثى كانوا مضطهدين و واقعين تحت نير ظلم البعثيين، و بعد ما ازيلت هذه السلطه الغاشمه بيد كافر مثلها، ففى مثل هذه الظروف العصييه فالإسلام يفرض على المسلمين أن يتحدوا و يتعاونوا و يؤسسوا دوله عادله تحفظ كيان البلد و ناموسه و يحكم فيهم بالعدل و القسط و يجسّدوا قوله سبحانه: «الَّذِينَ إِذَا مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ». ١

هذا هو الفرض اللازم على عامه المسلمين و فى مقدّماتهم الشعب العراقى، و لكن -يا للأسف- عادت البلوى بثوب آخر و طار شرر الظلم من جديد فما يمرّ يوم إلا- و تقتل فيه زرافات من الأبرياء بيد المحتلين و أذناهم من البعثيين و التكفيريين الجهلاء الذين تنكروا للمبادئ و القيم، و كأنهم لم يسمعوا قول الله سبحانه:

«وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَبِجْرَآئِهِ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا». ٢

جعفر السبحانى

قم- مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

٢٨ من ذى الحجه الحرام ١٤٢٦هـ

ص: ٣٩٧

تقاريف لأربعة كتب فى الأصول و الفقه و اللغه

ثلاثه أسئله حول الحجّ موجهه إلى الدكتور عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان

جواب الدكتور أبو سليمان عن الأسئلة المتعلّقه بالحجّ

رساله إلى الدكتور عبد الوهاب بن إبراهيم و فيها إشكال حول الرمي

رساله جوابيه للدكتور عبد الوهاب أبو سليمان

رساله إلى السيد محمد حسين فضل الله

رساله إلى الدكتور فاروق حماده

رساله إلى السيد جعفر مرتضى العاملى

خطاب مفتوح إلى جناب الباب بنديكت السادس عشر

١- تقریظ لكتاب العربیه للناشئین

الحمد لله الذى خلق الإنسان و علمه البيان، و الصلاة و السلام على خير من نطق بالضاد محمد و آله الأطهار.

أما بعد، فالعربيه، لغه القرآن الكريم و السنّه النبويه و أحاديث العتره الطاهره، و لغه العباده و الدعاء بين المسلمين.

فالمسلمون جميعاً يقيمون الفرائض ليلاً و نهاراً و يدعون الله سبحانه بلغه الضاد، و هذا ما يدعوهم إلى تعلّم هذه اللغه بأحسن وجه، و التى هى من دعائم الوحده بين المسلمين كسائر المشتركات الأخرى.

و قد قام كثير من أهل الأدب بتدوين كتب خاصّه لتعليم العربيه لغير الناطقين بها، و قد انتشر أخيراً كتاب «العربيه للناشئین» فى سته أجزاء، يتمكّن الناشئ بدراستها من المذاكره و المفاهيمه باللغه العربيه و إلقاء المحاضرات بها، و هى خطوه كبيره فى تثقيف عشاق اللغه العربيه.

و قد وفق الله سبحانه الناشئ الذكى «السيد جابر الموسوى راد» و هو فى مقتبل العمر لتأليف معجم فى سته أجزاء على غرار الكتاب المذكور لإيضاح مفرداته باللغه الفارسيه. و قد لاحظت الجزء الأول فوجدته - بحمد الله - كتاباً

نافعاً للناشئين و غيرهم.

و نحن إذ نبارك له هذا العمل نأمل أن يقوم بأعمال مفيدة أخرى في المستقبل، فالأمانى معقوده بنواصيه، و قد لمست منه التوقّد و الذكاء و النبوغ عند زيارته لنا في مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام.

وفقه الله لما يحب و يرضى

جعفر السبحانى

إيران-قم المقدسه

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

٩ جمادى الاولى ١٤٢٦هـ

ص: ٤٠٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

٢- تقریظ لكتاب اصول

الحمد لله رب العالمين، وأشرف الصلاة و أتم السلام على المصطفى من خليقته و خاتم أنبيائه و رسله محمد الأكرم، و على عبيه علمه و حفظه سننه و خزنه سرّه الأئمه المعصومين الطيبين الطاهرين.

أمّا بعد؛

إنّ حياه الدين رهن دراسته و مذاكرته و بذل الجهود فى فهم معارفه و أحكامه، و لو لا هذا لضاع الدين و تطرّق التحريف إلى أصوله و فروعوه، فالاجتهاد فى الدين رمز بقاءه و نضارته و مرونته و انسجامه مع متطلبات كلّ عصر.

و من دعائم الاجتهاد فى الفقه التعرف على القواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه و ما ينتهى إليه المجتهد فى مقام العمل بعد اليأس عن الدليل.

و قد ألفت-من سالف العصور إلى يومنا هذا- فى هذا المضمار عشرات الموسوعات و مئات الكتب من قبل علمائنا العظام، إلى أن انتهى الزمان إلى فخر الشيعة و عالم الشريعة المحقق البارع الشيخ محمد كاظم الهروى الخراسانى (١٢٥٥-١٣٢٩هـ) و الذى ألف نادرته المعروفه ب«كفايه الأصول» و لخص فيها

ص: ٤٠٣

آراء المتقدمين و المتأخرين، ضامياً إليها ما توصل إليه بتفكيره و نبوغه، بأوجز العبارات و أقصرها، فصار هذا الكتاب محور الدراسة في الحوزات العلميه الشيعيه إلى ما يربو على قرن كامل.

و قد دَوّن غير واحد من تلاميذ المؤلف و من تبعهم تعاليق ذكر أسماءها شيخنا المجيز شيخ الباحثين آقا بزرگ الطهراني في ذريعته في فصل الحواشي، جزاهم الله عن العلم و الإسلام خير الجزاء.

و ممّن شاركهم في هذا المصمار الشيخ الفاضل الألمعي الزكي حسين الساعدي حفظه الله تعالى، و الذي خاض في عباب الكفايه فشرح مقاصد المؤلف و بيّن مراميه، بأوضح العبارات و أنصعها.

و قد أسعفني الحظ فقرأت قسماً مما يرجع إلى فصل الأوامر فوجدته وافياً للغرض مؤدياً لمقاصد الكتاب.

ادعو الله سبحانه أن يوفقه لما يحب و يرضى أنه ولي التوفيق

جعفر السبحاني

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

قم المقدسه

الخامس من شهر ذى القعدة الحرام ١٤٢٦هـ

ص: ٤٠٤

٣- الشريعة المتكامله

يتألف المجتمع الإنساني من كيانات صغيره هي الأُسْر و العوائل التي يرتبط أفرادها بعلاقات و أواصر مختلفه.

و كما عالج الإسلام حقوق المجتمع من مختلف الجوانب بقوانين ثابتة و متغيره تواكب التطور البشري، فقد عالج أيضاً حقوق الأُسره و تنظيم علاقات مكوّناتها على شاكلة تلك القوانين.

فالكيان الصغير يضمّ أفراداً مختلفين، لا يسع لكلّ منهم أن يقوم بأمر النفقه، ففيهم الزوجه التي تعتنى بتربيته الأولاد و إداره شئون البيت، و هي بحكم مسؤولياتها الكبيره لا تستطيع- في الأعم الأغلب- أن تُنفق على نفسها و أولادها، كما قد تشتمل الأُسره على بعض الأقارب كالأب و الأم اللذين طعنا في السن، و هما غير قادرين على الاستمرار في الحياه و العيش بكرامه إلاّ بإنفاق من بذلا عمرهما لأجله و تولّيا تربيته.

و الكتاب المائل بين يديك قد اهتمّ بأمر الإنفاق في فصول ثلاثه:

١. نفقه الزوجه و ملاكها عقد الزوجيه.

٢. نفقه القرابه و ملاكها الحاجه و الفقر.

٣. نفقه المملوك إنساناً كان أو حيواناً.

و قد اختصر المؤلف الكلام في نفقه المملوك (الإنسان) و نعم ما فعل، لعدم الحاجة إليه في الوقت الحاضر بعد فقدان الموضوع.

و يتميز الكتاب بخصائص، أهمها:

أ. نقل أقوال الفقهاء متقدميهم و متأخريهم برحابه صدر، دون أن يمنعه حجاب المعاصره من نقل أقوال المعاصرين.

ب. لا-ريب في أنّ للزمان و المكان دوراً مهمّاً في بعض موارد النفقه، إذ ربّ أمر لم يكن من لوازم الحياه، قد أصبح اليوم من ضرورياتها، فالمؤلف قد استمدّ في استنباط الحكم الشرعي من هذه القاعده التي تمسّ موضوع الأحكام لا الأحكام نفسها، فإنّ الشريعه خالده ما كرّ الجديدان.

ج. عقد المؤلف فصلاً بحث فيه نفقه الحيوان، و كنا نأمل أن يُشيع هذا الموضوع أكثر.

و مهما يكن، فقد أثبت أنّ الشريعه الإسلاميه قد أطلت على عالم الحياه من أفق عال قبل أن يتبنّى الغرب مسأله حقوق الحيوان.

و نحن نبارك هذا الأثر القيم لمؤلفه العلامه الحجه الشيخ عبد الله أحمد اليوسف دام عزّه، و نرجو أن يكون هذا الكتاب باكوره خير لخطوات أخرى في مجال الحقوق و التشريع الإسلامى.

و السلام

جعفر السبحانى

قم المشرفه

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

١٨ صفر المظفر ١٤٢٧هـ

ص: ٤٠٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على خاتم أنبيائه محمد و آله الطاهرين.

أما بعد؛

فإن علم الفقه من أهم المعارف الدينيه، يتكفل ببيان الحلال و الحرام، و المنجيات و المهلكات؛ و من أسسه علم الأصول العذی يدور عليه استنباط الأحكام من أدلتها الشرعيه، و قد قام أئمة أهل البيت عليهم السلام ببيان ضوابط كليه في هذا المضمار أصبحت محوراً عند المتأخرين لإرساء قواعد الأصول و بالأخص فيما يرجع إلى المباحث العقليه.

و ممن خاض في هذا المجال الأستاذ الفاضل محمد مهدي الأحمدي الشاهرودي -حفظه الله- فقد ألف رساله حول الصّحیح و الأعم و درس أقوال الأصوليين و آراءهم في هذه المسأله، و خرج من دراسته هذه بنتائج باهره.

و لعلّ هذا الكتاب باكوره خير لرسائل أخرى تعقبه، كيف لا و قد تربي المؤلف في حجر العلم و الثقافه الدينيه الساميه و ترعرع بين يدي والد فقيه أصولی

كرس عمره فى نشر الشريعة و الدفاع عن حياضها، أعنى آيه الله الشيخ أحمد على الأحمدي الشاهرودى طاب ثراه.

أرجو من الله سبحانه أن يوفق المؤلف لما يحب و يرضى.

أنه سميع مجيب

جعفر السبحانى

قم المقدسه

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

حرر فى يوم الأربعاء

١٨ ذى القعدة الحرام ١٤٢٦هـ

ص: ٤٠٨

بسم الله الرحمن الرحيم

٥- الأستاذ الفاضل الدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان المحترم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

أسعد الله أيامكم ووفقكم لما يحب ويرضى.

لقد سررت بقراءة كتابكم فقه المعاملات الحديثه المذى هو نوع جديد و طراز حديث فى تحليل المعاملات على ضوء أحدث الأفكار و أفضلها مع الالتزام بنصوص الشريعة الإسلاميه.

و قد قرأت شيئاً كثيراً من الكتاب و أعجبنى استيعابكم لآراء المذاهب الأربعة فى عامه المسائل و خاصه فى مسأله التوريد.

رفع الله مناركم و سدد خطاكم.

لقد أرسلنا رساله تتضمن السؤال عن خلوق الكعبه و ما هو واقعه و ماهيته، و هل تُطَيَّب به الكعبه المشرفه هذه الأيام أيضاً أو لا؟

و نعرض لسماحتكم سؤالاً آخر و هو:

أنه لا شكّ فى وجوب السعى بين الصفا و المروه؛ و لكنّ الذى يهمنى هو

ص: ٤٠٩

الوقوف على مقدار ارتفاع الجبلين، و في الوقت نفسه نحتاج إلى معرفه امتداد الجبلين و هل يتحدد رساله الى الدكتور عبد الوهاب بن ابراهيم و فيها ثلاثه اسئله عن الحج بعرض الطريق المسقف الموجود حالياً و هو المسعى أو أنّ امتدادهما كان أوسع من عرض الطريق المسقف؟ و يترتب على ذلك سؤال ثالث و هو هل أنّ الطبقة الفوقانيه في المسعى هي فوق الجبلين أو دونهما و لو قليلاً.

هذه أسئله ثلاثه عرضتها على سماحتكم عسى أن نقف على أجوبتها، لأننا في حاجه شديده لجوابها في تحرير هذه المسائل من خلال بحثنا في كتاب «الحج في الشريعة الإسلاميه الغراء». و أنتم من أهل البيت، أدرى بما في البيت.

و خلاصتها:

١. ما هو خلق الكعبه؟

٢. ما هو مقدار امتداد الجبلين، و هل يتحدد بعرض المسعى حالياً أو أنّه كان أوسع؟

٣. هل الطبقة الفوقانيه الآن هي أعلى من الجبلين أو بينهما؟

و هذه الرساله مرفقه بالجزء الثاني من كتاب «نهايه الوصول إلى علم الأصول» و هو موسوعه أصوليه من القرن السابع الهجرى بقلم العلامة الحلبي رحمه الله.

رحم الله علماءنا الماضيين و حفظ الباقيين منهم.

مع فائق الاحترام و الودّ

و السلام عليكم و رحمه الله و بركاته

جعفر السبحاني

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

إيران-قم المقدسه

السابع من جمادى الاولى ١٤٢٦هـ

ص: ٤١٠

بسم الله الرحمن الرحيم

٦- سماحه العلامة الشيخ جعفر السبحاني حفظه الله

السلام عليكم ورحمه وبركاته

و بعد

فأسأل المولى جل و علا أن تكونوا بصحة و سعادته أنتم و من لديكم من الأهل و الأساتذة و الخلان.

سيدي الفاضل: تسلمت بالغبطة و السرور هداياكم من الكتب النفيسة، فأوصلتم بها ما انقطع سابقاً من أجزاءها فأكملتكم الله و أنار بسماحتكم سبل الهدى، آمين.

سيدي: وجهتم إليّ بعض الأسئلة التي يهتمكم التأكد منها و أنتم بإجابتها عالمون، و هذا شأن العلماء الراسخين.

أولاً: مقدار ارتفاع جلي الصفا و المروه و امتدادهما.

و هل الطبقة الفوقانية في المسعى هي فوق الجبلين أو دونهما و لو قليلاً؟

هذا الموضوع حرره فقهاء مكة و مؤرّخوها قديماً و حديثاً فيما يتصل بالشق

ص: ٤١١

الأول من السؤال، وها أنا أقتبس بعض العبارات المختصرة للإجابة و من ثم أحيل سماحتكم إلى المصدر المقتبس منه:

«قال الغازى فى تاريخه (تحت الطبع): الصفا هو مبدأ المسعى. قال الفاسى: هو فى أصل جبل أبى قبيس على ما ذكره البكرى و النووى و غيرهما، و هو مكان مرتفع من جبل له درج...» التاريخ القويم لمكه و بيت الله الكريم ٣٥٢/٥.

و الذى عاصرته من هذا المشعر بعد التوسعه السعوديه للمسعى و الحرم الشريف، و قبل ذلك أنّ الصفا امتداد لجبل أبى قبيس من الناحيه الشماليه الشرقيه، و كان هذا الامتداد ظاهراً متصلاً، تعاقب عليه التطور لتخطيط مكه المكرمه فقد كان الجبل الذى يمتد منه الصفا ظاهراً، و طريقاً مرتفعاً تمر منه السيارات، هو الطريق الوحيد فى تلك الجبهه الذى يربط شمال مكه بجنوبها و مشعر الصفا فى جزء منخفض منه.

و ألفتُ نظر سماحتكم إلى الصوره رقم ١٩٣، ص ٣٤٤ من الجزء الخامس من كتاب «التاريخ القويم» و عسى أن يكون ضمن مكتبه الحوزه العامره لمشاهده و وقع هذا الامتداد قبل الأحداث الأخره.

أما المروه فكما جاء فى «التاريخ القويم»:

«و المروه فى الشمال الشرقى للمسجد الحرام و هى منتهى السعى من أصل جبل قعيقعان...».

و قد ظهرت فى الكتاب الآنف المذكور صوره المؤلف رحمه الله فى المروه عند هدمها و هى بالفعل امتداد للجبل المذكور (٣٥٣/٥). و لعل سماحتكم شاهد جزءاً من ما تبقى من الجبلين فى الصفا و المروه، فكلاهما امتداد للجبل حذاءه.

وقد أوسع العلامة المؤرخ المكي الشيخ محمد طاهر كردى البحث فى هذا الموضوع بما لا مزيد عليه، والأهم من هذا أنه كان أحد المشرفين المباشرين لأُمور توسعه الحرم، وكان عالماً، فقيهاً، آثاريّاً كان له الفضل بعد الله عزّ وجلّ فى تحقيق المشاعر و المحافظه على أماكنها فى حرص و تتبع علمى و تاريخى و واقعى شديد.

أمّا عرض الطريق المسقف فلا إشكال فيه، لأنّ المسعى هو الوادى طولاً و عرضاً، وقد عرض المؤرخ المكي الشيخ محمد طاهر كردى النقول و المقولات فى هذا من كتب و مدونات التاريخ المكي القديمه.

الدور الأعلى للمسعى لا شكّ أنّه فوق الجبلين بصوره (ممكنه أمكن) و لو وقف سماحتكم و نظر من خلال (الجالا) الفتحة فى أعلى الصفا لوجدتم جدارها الأخير فوق نهايه الجبل المتبقى فى الدور الأسفل، و ما خلف الجدار حتّى القصور هو امتداده ذلك الجبل قد مهد و خفض ليكون صالحاً للسير.

و لو ذهبتم إلى المروه من الدور الأعلى لوجدتم أنّ جبل المروه ممتد إلى ما وراء جدار المسجد الحرام، دليل ذلك أنّ مستوى الدور الأعلى يقود مباشرة إلى مستوى الجبل الممتد، و الآتى من قبل المدعى يشعر بأنّه يرقى صعوداً إلى مرتفع، و قد ظهر المؤرخ كردى رحمه الله فى المره عند هدمها، منظر رقم ٢٠٠، ٣٥٣/٥ بما لا يدع مجالاً أنّ الدور الأعلى (ممكن أمكن) على الجبلين، فى الثلث الأوّل من امتدادهما.

أرجو أن يتاح لسماحتكم الاطلاع على التحقيق الفريد لهذا الموضوع فى هذا الكتاب، بل أنّى أذهب إلى أبعد من هذا و هو أن السعى فى الدور الأعلى هو فى درجه اليقين فى استكمال شعيره السعى إذا وصل الساعى مستديراً حول الفتحتين اللتين تشرف أحدهما على الدور

الأرضى للصفاء، والأخرى التي تطل على الدور الأرضى للمروه، وقد عملت كذلك ليتأكد الحاج من أنّ سعيه بالدور الأعلى كاملاً و سليماً.

ثانياً: خلوق الكعبه: خلاصه روح الورد تطيب به الكعبه، لدى غسلها من الداخل، يخلط العطر الخاص بها بماء و تغسل جنباتها و أرضيتها به ثمّ تضمخ جدرانها بخالص عطر الورد خالياً من الكحول.

و لو جمعتنى مناسبه بكبير سدنه الكعبه المشرفه فسأحصل منه على معلومات كافيه إن شاء الله.

ثالثاً: امتداد جبل الصفا: هو امتداد لجبل أبى قبيس من الناحيه الجنوبيه الشرقيه. و المروه: امتداد لجبل قعيقعان.

رابعاً: الدور الأعلى للمسعى و سطح الحرم من تلك الجهه أخفض من مستوى قمه الجبلين بكثير.

هذا و إنى أكرر شكرى و أتوجه إلى الله بالدعاء على ما تولوننى به من عنايه، و ما تبعثونه لى من كتب نفيسه و مصادر مفيده ستكون موضع دراساتى و اهتمامى و تقبلوا أصدق التحيات و خالص الحب و التقدير.

و السلام عليكم و رحمه الله و بركاته

المخلص

عبد الوهاب أبو سليمان

١٤٢٦/٦/٤

ص: ٤١٤

بسم الله الرحمن الرحيم

٧- رساله الى الدكتور ابو سليمان

الأستاذ الفاضل: الشيخ عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان المحترم

السلام عليكم ورحمه الله وبركاته سلام كنشر العنبر المتضوع

إن كاتب هذه السطور مشتاق إلى كريم لقاءك، غايه الاشتياق و يرجو من الله سبحانه أن يبدل الفراق بالتلاق و يرزقه زلال وصالك، و الاعتراف من بحار إفاضاتك.

سیدی زرت بیت الله الحرام أول مره عام ١٣٧٥هـ، بعد رحيل الملك عبد العزيز بستتين. ثم رافقنى التوفيق فى بعض السنوات و الظاهره البارزه فى مناسك يوم منى، لإخواننا أهل السنه هى:

إنهم يرمون جمره العقبه يوم العيد بعد طلوع الشمس إلى الزوال و لا- يرمون بعده و لكنهم فى اليومين التاليين: الحادى عشر و الثانى عشر يعكسون فيرمون الجمرات الثلاث بعد الزوال فقط لا أقول إن هذا سيره الكل، لكن الذى لمست

ص: ٤١٥

انّ هذه سيره الجلل، فعندئذٍ يطرح السؤال التالي: ما هو الدليل من السنه على هذا التفريق، والمطلوب هو إيقافنا على الدليل على التضييق ولا حجه إلى نقل الأقوال؟ مع انّ السنوات الأخيره شهدت أحداث مؤسفه لعوامل متعدده منها ضيق وقت الرمي و تحديده بعد الزوال في اليومين الحادى عشر و الثانى عشر و قبله فى اليوم العاشر.

نعم فى روايات أئمه أهل البيت عليهم السلام انّ بياض اليوم من طلوع الشمس إلى مغربها، وقت للرمى فى الأيام الثلاثه.

أسأل الله سبحانه السلامه و التوفيق لسماحتكم، و لمن حولكم من الأعزاء.

و السلام عليكم و رحمه الله و بركاته

جعفر السبحانى

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

إيران-قم المقدسه

٢٧ جمادى الآخره ١٤٢٦هـ

فلما وصلت رسالتنا هذه إلى سماحته أجابنا بالجواب التالى معرباً عن أنّ بعض علماء أهل السنه أفتوا بجواز الرمي قبل الزوال و أرسل رسائله فى ذلك المضمار عبر الفاكس و إليك نص جوابه:

ص: ٤١٦

٨- رساله جوابيه للدكتور فاروق حماد

سماحه العلامه الشيخ جعفر السبحانى حفظه المولى جلّ و علا

السلام عليكم و رحمه الله و بركاته

و بعد

فأبعث لسماحتكم بهذه الرساله القيمه التى تستدل بجواز الرمى قبل الزوال بأدله لم أر من سبقه إليها، و سأبعث لسماحتكم حفظكم الله ببحثى فى هذا الموضوع.

تقبلوا منى خالص الدعاء بالعفو و العافيه و حسن العاقبه.

و السلام عليكم و رحمه الله و بركاته

المخلص عبد الوهاب أبو سليمان

١٤٢٦/١٢/١٤هـ

و قد أرفق هذه الرساله بكراس عنوانه «يسر الإسلام فى أحكام حج بيت الله الحرام»، و فيه التحقيق لجواز رمى الجمار قبل الزوال.

و بعد ذلك أرسل لنا نسخه من مقال له يتعلق بالموضوع نشرته مجله «البحوث الفقهيّه المعاصره» الصادره فى مكّه المكرمه.

ص: ٤١٧

بسم الله الرحمن الرحيم

٩- رساله الى السيد محمد حسين فضل الله

رساله الى السيد محمد حسين فضل الله

سماحه العالم الجليل حجّه الإسلام و المسلمين

السيد محمد حسين فضل الله دام ظلّه

السلام عليكم و رحمه الله و بركاته

أرجو من الله سبحانه لكم دوام الصحه، و التوفيق المطرد في ما ترومونه من خدمات صالحه للدين الحنيف و المجتمع الإسلامي.

لا شك أنّ سماحتكم ممن توفرت فيه المواهب الفكرية و العلميه التي تتجلى في آثاركم المنتشره و محاضراتكم القيمه في المؤتمرات الإسلاميه، و لا شك أنّ هذه المواهب من ذخائر المسلمين. أنكم تحيطون علماً بأنّ في الساحة الإسلاميه خصوصاً بين الشباب في الجامعات مسائل فكرية و علميه تتطلب أجوبه علميه مقنعه، و لا يقوم بها إلاّ الأمثل فالأمثل من علماء الإسلام، و منهم فضيلتكم.

فإنّه لم تزل الأساتذه في الجامعات يثيرون هذه الأسئلة و قد كتب الغربيون حولها كتباً و رسائل عديده و كثيره، منها:

١. هل المعرفة البشريه تتجاوز حدّ الحس و الماده أو لا؟

ص: ٤١٨

٢. هل الدين يوافق الحريه الفكرية أو أنه يعارضها و يقضى عليها أو يعرقل حركتها؟

٣. هل الدين ظاهره ماديه حدثت فى المجتمع غب عوامل كالجهد بالعلل الطبيعيه، أو ضغط الإقطاعيين و الرأسماليين على الفلاحين و العمال، أو عوامل أخرى كالجنس و غيره من الأمور المذكوره فى كتب الماديين؟

٤. هل الدين أمر إحساسى شهودى لا يخضع للبرهان، أو أنه أمر عقلى برهانى خاضع له؟

٥. ما ذا نفعل فى مجال معارضه العلم مع الدين، مع أن الفروض العلميه ربما تعارض مقررات الدين أحياناً؟

٦. ما هى صيغه الاقتصاد الإسلامى على وجه التفصيل، و ما هى الحلول الإسلاميه للأزمات الراهنه فى هذا الصعيد؟

٧. ما هى صيغه الدوله الإسلاميه بين الصيغ المختلفه؟

٨. إذا كان الدين الإسلامى ديناً جامعاً فما هى صيغه سياسته الخارجيه؟

٩. لقد ظهر فى ميدان التجاره العالميه شركات عملاقه باعتبارات مختلفه ذكرها الفقه الوضعى و ليس لها فى الفقه الإسلامى أى أثر، و فى الوقت نفسه تطلب حلولاً من منظار فقهى يعبر عن موقف الإسلام تجاهها و قد ألفت فى ذلك المضممار شىء يسير لا يسمن و لا يغنى.

١٠. إنَّ الفقه الوضعى ككتاب «الوسيط» للسهنورى المصرى يليق بأن يدرس من منظار شيعى؟

و القيام بهذه الوظائف يتطلب جهداً حثيثاً و أذهاناً منوره.

إلى غير ذلك من شبهات للمستشرقين الحاقدين فى حياه الأنبياء و الأولياء،

إلى شبهات للوهابيين المترمتين، إلى تصادمات مع الصوفيه التي تخدع شبابنا بمرونتهم فى قضايا الحياه.

أو ليس من الفريضة على أمثالكم، الاشتغال بهذه المباحث فى إطار تربيته جيل واع قادر على حلّ هذه المشاكل الخطيره، تحت رعايتكم؟ و قد قال النبى صلى الله عليه و آله و سلم لعلى عليه السلام: «إذا اشتغل الناس بالنوافل فاشتغل أنت بالفرائض».

فهذا يفرض عليكم إيقاف البحث حول «الباب» و«الجدار» و المسائل التي توجب صدعاً فى الصف الشيعى أولاً، و يُفرح العدو المتربّص ثانياً.

فرجاؤنا الأكيد الاهتمام بما هو من الأمراض و الأدوية الأصلية التي تُضعف الكيان الإسلامى و تهدد المسلمين بل الإلهيين قاطبه فى صميم عقيدتهم.

و شهيدى الله إننى إنما قمت بهذه الرساله أداء للوظيفه و خدمه للوحده، و توقيراً لمقامكم، و صيانه لشخصيتكم، و تقبلوا فائق احترامى.

تحريراً فى ٢٠ شعبان المعظم ١٤١٧

قم- مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

جعفر السبحانى

ص: ٤٢٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الأستاذ الفاضل: الدكتور فاروق حماده المحترم

السلام عليكم ورحمه الله وبركاته

أرجو من الله سبحانه أن تكونوا في صحة و عافيه.

اغتنم فرصه سفر العلامه الحجه الأستاذ الفاضل: السيد محمد رضا الجلالى-دامت بركاته-إلى الديار المغربيه لإلقاء محاضرات فيها، لأكتب لكم هذه الرساله، و بما أننا فى شهر رمضان المبارك فأودّ أن أهديكم خطبه الرسول التي خطبها فى آخر جمعه من شهر شعبان المعظم و التي جمع فيها فضائل هذا الشهر، و قد رواها الشيخ الصدوق (٣٠٦-٣٨١هـ) بسنده إلى الإمام على الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين على عليهم السلام قال: «إن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم خطبنا ذات يوم فقال:

أيها الناس إنّه قد أقبل إليكم شهرُ الله بالبركة و الرّحمه و المغفره، شهر هو عند الله أفضل الشهور، و أيامه أفضل الأيام، و لياليه أفضل الليالي، و ساعاته أفضل الساعات، هو شهرٌ دعيتم فيه إلى ضيافته الله و جعلتم فيه من أهل كرامه الله، أنفاسكم فيه تسيح، و نومكم فيه عبادة، و عملكم فيه مقبولٌ، و دعاؤكم فيه

مستجاب، فاسألوا الله ربكم بتيات صادقته وقلوب طاهره أن يوفقكم لصيامه و تلاوه كتابه، فإن الشقى من حرم غفران الله فى هذا الشهر العظيم، و اذكروا بجوعكم و عطشكم فيه جوع يوم القيامة و عطشه، و تصدقوا على فقرائكم و مساكينكم، و قرؤوا كباركم و ارحموا صغاركم و صلوا أرحامكم و احفظوا ألسنتكم، و غضوا عما لا يحل النظر إليه أبصاركم و عما لا يحل الاستماع إليه أسماعكم، و تحننوا على أيتام الناس يتحنن على أيتامكم، و توبوا إليه من ذنوبكم، و ارفعوا إليه أيديكم بالدعاء فى أوقات صلاتكم، فإنها أفضل الساعات، ينظر الله عز و جل فيها بالرحمة إلى عباده، يجيبهم إذا ناجوه، و يلببهم إذا نادوه، و يستجيب لهم إذا دعوه.

أيها الناس إن أنفسكم مرهونه بأعمالكم فكفوها باستغفاركم، و ظهوركم ثقلية من أوزاركم فخففوا عنها بطول سجودكم، و اعلموا أن الله تعالى ذكره أقسم بعزته أن لا يعذب المصلين و الساجدين و أن لا يروّعهم بالنار يوم يقوم الناس لرب العالمين.

أيها الناس من فطر منكم صائماً مؤمناً فى هذا الشهر كان له بذلك عند الله عتق نسمة و مغفرة لما مضى من ذنوبه. قيل: يا رسول الله و ليس كلنا يقدر على ذلك. فقال صلى الله عليه و آله و سلم: اتقوا النار و لو بشق تمره، اتقوا النار و لو بشربه من ماء...». هذا و للحديث صلة.

و صديقنا المعزز: السيد الجلالى غنى عن التعريف و البيان و هو كاتب قدير و له مواقف مشكوره، و آثار و تصانيف ثمينه، و هو - مع ما له من مكانه عاليه فى الفقه و الأصول - خبير فى علمى الرجال و الدرايه، أسأل الله سبحانه أن يوفقه فى هذه الرحله لما يحب و يرضاه.

و أود أن ترسلوا لى كتابكم حول حياه الأئمه الاثنى عشر، فإنه دليل على ولائكم الخالص إلى أئمه أهل البيت عليهم السلام.

كما أخبركم بأنه لم يصل من مجله بصائر الرباط إلا العدد الأوّل منها، ونحن نتظر بفارغ الصبر سائر الأعداد.

و قد أرسلنا إليكم مقالاً حول «اكتشاف كذب الروايه فى التاريخ»، راجياً نشره-و لو مع النقد-على صفحات المجله.

و هذه الرساله مرفقه بكتاب «أصول الحديث و أحكامه»، أرجو أن يحظى برضاكم.

بَلِّغُوا سَلَامِي إِلَى الْأَهْلِ وَالْعِيَالِ، وَلَا تَسُونَا مِنْ صَالِحِ دَعْوَاتِكُمْ فِي أَسْحَارِ شَهْرِ رَمَضَانَ.

و السلام عليكم و رحمه الله و بركاته

جعفر السبحانى

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

إيران-قم

٧ رمضان ١٤٢٦هـ

ص: ٤٢٣

١١ رساله الى السيد جعفر مرتضى العاملي

بسم الله الرحمن الرحيم

سماحه أخى العزيز الحجّه

العلّامه السيد جعفر مرتضى العاملي دامت بركاتاه

السلام عليكم ورحمه الله و بركاتاه

أمّا بعد؛

أرجو من الله سبحانه أن تكونوا في صحه و عافيه.

استلمت بيد التكريم هديتكم السّيّه «تفسير سوره هل أتى» بجزأيه و قد عشتُ معه فتره فأعجبني استيعاب البحث في عامه ما يرجع إلى تلك السوره.

و لا عجب لأنّ سماحتكم تستوفون البحث في كلّ موضوع تبحثون فيه. و هذا الأثر القيم كسائر آثاركم سيبقى خالدًا مشعًا.

ولى اقتراح في هذا الصدد ألا و هو تفسير ما نزل من الآيات حول أهل البيت عليهم السلام تفسيراً جامعاً، و لعلكم بذلك العمل تسدون فراغاً في المكتبه الإسلاميه و سيكون بديعاً في موضوعه.

ص: ٤٢٤

و فى الختام أرجو أن لا تنسونا من صالح دعواتكم كما أرجو إبلاغ سلامى إلى أخيكم العزيز مرتضى مرتضى العاملى.

و دتم ذخراً للإسلام و المسلمين

و السلام عليكم و رحمه الله و بركاته

جعفر السبحانى

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

قم المقدسه

٣ ربيع الثانى ١٤٢٧هـ

ص: ٤٢٥

١٢ أبيات شعريه مهده الى العلامة السبحاني

أبيات مهده الى سماحه العلامة الفقيه الشيخ

جعفر السبحاني-أعزه الله تعالى-

بمناسبه شفائه من مرض ألم به: أيها البلبُ غرّدْ

حيدر محمد علي البغدادي(أبو أسد)

ص: ٤٢٦

بعد السلام

أودّ أن أسترعى انتباهكم إلى الأمور التاليه:

١. إنّ الحوار الهادف و البناء يقوم على أسس الاحترام المتبادل، فكان بإمكان سموكم أن تطرحوا نظرياتكم بأسلوب جذاب و عبارات بعيده عن التعصب و إهانته الآخرين، و عندها لا يحق لأحد الاعتراض عليكم طبقاً لقانون حريه الكلمه، نعم بإمكان كلّ إنسان أن يرد عليكم بنفس الأسلوب من باب النقاش الموضوعي، إلاّ أنّه و لشديد الأسف نرى أنّ خطابكم كان خطاباً مهيناً بكلّ أبعاد الكلمه.

٢. إنّ مسأله «عقلانيه الدين» مسأله تخصصيه صرفه، من هنا ينبغي أن تطرح في فضاء علمي ينسجم مع عمق الفكره، فليس من الصحيح و المناسب أن تطرح هذه القضيه في فضاء مفتوح يحضره حوالي ٢٦٠،٠٠٠ ألف إنسان، الكثير منهم حضر بسبب علاقته و حبه لشخصكم و لا يفهم من الأمور الفلسفيه

ص: ٤٢٧

(١ - ١). ووجه هذا الخطاب إلى البابا بعد كلمته في إحدى الجامعات الألمانية و التي أساء فيها للإسلام و للنبي الأكرم ٤.

و الكلاميه شيئاً، من هنا نرى أنّ طرح مثل هذه المسائل فى مثل هكذا فضاء بعيد كلّ البعد عن الذوق البلاغى و أدب الخطاب.

٣. إنّ تخصصكم فى الكلام المسيحى يفسح لك المجال للحديث عن المسيحيه، فمن حقكم الحديث عنها و وصفها بالعقلانيه و إنّ الدين المسيحى عجيب بالعقلانيه و التعقّل!!

و لكن دعنا نسألکم أى شهاده أو تحصيل علمى تملكونه حول الدين الإسلامى بحيث يسمح لكم من خلاله الحديث عن الإسلام و الديانه الإسلاميه؟ و الذى يظهر من خطابكم أنّكم لا تملكون شيئاً فى هذا المجال، فلا تعرفون عن الإسلام الحقيقى و كتب و مؤلفات العلماء المسلمين الحقيقين شيئاً. من هنا نراكم استندتم فى إثبات مدعياتكم إلى كلام امبراطور مسيحى باسم «عمانوئيل الثانى» الأمر الذى يبعث على العجب و الحيره من كلامكم.

لأنّ الواقع التاريخى يثبت أنّ السلاطين و أصحاب الحكومات يستندون فى إثبات حقانيتهم و توجيه حكوماتهم و شرعيه عملهم إلى كلام العلماء و الروحانيين و أصحاب الاختصاص فى الشأن الدينى، أما أن ينعكس الأمر فهذا أمرٌ عجيب حقاً، هذا ما وقعتم فيه!! حيث نرى مقاماً دينياً و علمياً يستند لإثبات نظريته إلى كلام إنسان حكم فى القرون الوسطى، متهماً أمّه كبيره بالجهل و عدم العقلانيه!! و بعباره أخرى: أنّكم قد خالفتم نص الإنجيل الذى يقول: «دع ما لقيصر لقيصر و ما ليعسى ليعسى»، فما كان يجدر بكم الاستناد إلى كلام حاكم يعيش فى القرون الوسطى و قد تحدث عن أمر هو بالكامل خارج عن مجال تخصصه.

٤. من الملاحظ فى كلّ حوار أو نقاش يدور هناك أخذ ورد من الطرفين، و هنا من المناسب أن يُسأل الامبراطور عمّا أجابه المثقف الإيرانى الذى هو طرف

فى الحوار، فكيف جاز لك يا سماحه البابا أن تنقل السؤال فقط و تغض الطرف عن الجواب؟ هل عملكم هذا ينسجم مع روح الحوار و المناظره العلميه الصحيحه؟!

دع عنك ذلك، من الملاحظ فى كلامكم أتكلم لم تذكروا اسم المثقف الإيرانى و اكتفيتم بوصفه العام، و الحال أنّ البحث الموضوعى يقتضى أن يذكر اسم هذا المثقف لنرى مدى صلاحيته للحوار العلمى، و هل يمتلك من المؤهلات و الجداره العلميه ما يسمح له فى الخوض فى مثل هكذا حوارات معمقه و تخصّصيه؟!

لا شك أنّ عملكم هذا لا يؤدى إلاّ إلى الإبهام فى الحوار و تشويش الفكر و إضعافه.

٥. استنبطتم من كلام الامبراطور حتميه اطلاعه على قوله تعالى: «لا إكراه فى الدين» و أضفت أنّ هذه الآيه وردت فى الفتره الأولى «العهد الملكى» حينما لم يكن محمد يملك -حسب تعبيركم- أيه سلطه بل و كان عرضه للتهديد.

و هنا أرى من الضرورى أن أذكركم بأنّ استنباطكم المذكور و نسبه العلم بواقع الآيه إلى الامبراطور بعيد عن الواقع، بل أنّه خلاف الواقع، و ذلك لأنّ الآيه المذكوره «لا إكراه فى الدين» هى إحدى آيات سوره البقره و أنّها من السور المدنيه، أى أنّها نزلت على الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم حينما كان صلى الله عليه و آله و سلم صاحب دوله و قوه استطاع أن يخضع محيط المدينه و شطراً من الجزيره العربيه لسلطه و حاكميه الدوله الإسلاميه و تحت رايه التوحيد، و قد ذكر المفسرون سبب نزول هذه الآيه، قال فى «مجمع البيان»: نزلت فى رجل من الأنصار يدعى أبا الحصين، و كان له ابنان، فقدم تجار الشام إلى المدينه يحملون الزيت، فلما أرادوا الرجوع من المدينه أتاهم

ابنا أبى الحصين، فدعوهما إلى النصرانية فتنصرا و مضيا إلى الشام، فأخبر أبو الحصين رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، فأنزل الله تعالى: «لا إكراه في الدينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ». ١

و من الواضح و المسلم به أنّ الدين أمرٌ قلبى لا ينسجم بحال من الأحوال مع الإكراه، فمن الممكن أن يجبر الإنسان على القيام بعمل ما، و لكن لا يمكن أبداً تغيير ما فى القلب و تبديله عن طريق الجبر و الإكراه، فهل يمكن إجبار الإنسان أن يعتقد فى رائعه النهار أنّ الوقت الآن ليل؟ و الآية المباركه «لا إكراه في الدين» ناظره إلى هذا المعنى.

٦. إنّ حجه و مستند من ألسقوا بالإسلام تهمة العنف و الخشونه تنطلق من القانون المقدّس «قانون الجهاد» فهل فكرت لما ذا يستعمل مصطلح «الجهاد» هذا المصطلح الجذاب و لم يستفد من مصطلح «القتال»!؟

فالجهاد بمعنى السعى و المشابهة و بذل الوسع، و هذا يعنى على الجميع النهوض و السعى الجاد لتخليص البشريه من مخالب الوثنيه و عباده الأبقار، و الحجاره، و الكواكب، فالإنسان الذى هو سيّد المخلوقات لا يمكن أن ينحنى أمام البقر أو الحجاره و يخضع لها بالولاء و العبوديه!! هذا فى الفكر الإسلامى، و لكننا نرى فى الفكر المسيحى أنّ الكنيسه قد اخترعت مصطلح «الحرب المقدسه» فى القرون الوسطى و فى حروبها ضد المسلمين و بقيت هذه الفكره تعيش فى الأوساط الفكرية للكنيسه الكاثوليكيه، و استطاعت من خلالها تعبئه الشباب المسيحى و توجيههم نحو الشرق فى حربها التى سمّيت بالحروب الصليبيه.

فهل يمكنكم يا سماحه البابا إنكار هذا الواقع التاريخى و إسدال الستار

على تلك الحروب التي انطلقت تحت رايه القداسه و اصطبغت بالصبغه الدينيه؟!!

و لا حاجه لنا للحديث عن التاريخ الماضى فقد يناقش تحت ايه ذريعه،و لكن الحرب التي وقعت قبل ثلاثه أشهر و التي قام بها الصهاينه تدعمهم الماكنه الحربيه و السياسيه و الإعلاميه الأمريكيه و الغربيه،ضد شعب أعزل و دوله فقيره،فراح ضحيتها الكثير من الشباب و الأطفال و النساء و الرجال و أريقت دماؤهم ظلماً، فى الوقت الذى لم نر من جنابكم ايه مبادره لإدانه هذه الحرب أو السعى لإيقافها،و إذا ما صدرت بعض الكلمات فهى كلمات خجوله لا تعالج موقفاً و لا تحل مشكله!!

٧.إنّ الجهاد الإسلامى شأنه شأن الجهاد لدى سائر الأنبياء و المرسلين لم يكن الهدف منه إراقة الدماء و سلب الأموال و انتهاك الأعراس،بل كان فى حقيقته أسلوباً علاجياً للوقوف أمام المتغترسين و المهيمنين على مقدّرات الناس من الحكام الظلمه الذين يسعون و من أجل الحفاظ على مصالحهم الشخصيه للحيلولة بين عامه الناس و بين المعرفه الدينيه و يتصدون للمبلغين المؤمنين و لا- يسمحون لهم بنشر الدين الإلهى، فيوقعون فى هؤلاء المبلغين القتل و التنكيل و التعذيب،الأمر الذى يجعل جهاد هؤلاء الظلمه أمراً ضرورياً لرفع تلك الموانع و العقبات التي تعترض طريق الناس،و تحول بينهم و بين الدين و عرض رساله الدين بصوره واقعيه،بعد ذلك يأتى النداء الإلهى: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ».

فكان من الحرى بكم أن تلتفتوا فى خطابكم المذكور إلى هذا المعنى الدقيق للجهاد،و الذى يعنى رفع الموانع و إزاله العقبات عن طريق الناس و الدفاع عن حريم الحريه الشخصيه و الاجتماعيه،لا أنه أسلوب قهرى لفرض العقيده و تحميل

الدين على الناس، ثم إنكم بكلامكم المذكور و نفيكم للجهاد قد أشرتُم بأصابع الاتهام لجميع الكتب السماويه و الإلهيه.

إن عدد سور القرآن الكريم ١١٤ سورة تجد ١١٣ سورة منها تبدأ بكلمه «بسم الله الرحمن الرحيم»، و هذا يعنى أن كل فرد يقرأ القرآن الكريم يبدأ بمعرفه الرب بصفتى «الرحمن الرحيم» و أن يجعل من حياته مظهراً لتجلّى الصفات الإلهيه، فكيف يا ترى يصحّ اتّهام الرسول الذى جاء بمثل هذه التعاليم الساميه بالإرهاب و العنف و الخشونه؟!!

٨. لا- بدّ من التفريق بين الفيلسوف و النبى، فالفيلسوف يبلور نظريته ثم يضعها تحت متناول الناس من خلال الكتب أو أى طريق آخر، و لا يهتم نشرها و السعى فى إشاعتها، فى الوقت الذى نرى الأنبياء حملة للرساله الإلهيه و أنهم مأمورون بإيصال هذا النداء إلى مسامع البشريه جمعاء، فهل يصحّ لهؤلاء الرسل الجلوس فى زوايا بيوتهم و عدم الاهتمام بنشر رساله حتّى إذا لم تصل إلى مسامع البشريه؟!!

٩. إن الأديان الثلاثه: المسيحيه و اليهوديه و الإسلام هى ديانات إبراهيميه، تتخذ من إبراهيم عليه السلام أسوه و قدوه لها، و هنا نتساءل: هل كان إبراهيم عليه السلام يكتفى بالكلمه فقط لطرح رسالته و الأفكار التى جاء فيها؟! أم أنه كان يستعمل القوه إذا اقتضى الأمر، و هذا ما يتجلّى فى موقفه من الأصنام حينما دخل بيوت الأصنام و حطمها بمعوله ليثبت للجميع خواءها و ذلتها، و لينقذ الناس من الذل و الهوان الذى كانوا عليه من خلال عبادتهم لها.

١٠. و هنا نتساءل أيضاً، هل الجهاد من التشريعات التى تختص بها رساله الإسلاميه فقط، أم أنه مشرع فى كل من المديانتين اليهوديه و المسيحيه؟

لا أظن أن جنابكم يجهل ما جاء في التوراه و الإنجيل.

فقد ورد في إنجيل «متى»:

«لا نظن أنني لألقى سلاماً على الأرض، ما جئت لألقى سلاماً بل سيفاً، فإنني جئت لأفترق الإنسان ضد أبيه و الابنه ضد أمها و الكنهه ضد حماتها». (١)

كما جاء في الحديث في العهد القديم عن جهاد الأنبياء نكتفى بنموذج واحد و هو المقطع الذي يتحدث عن جهاد داود عليه السلام مع عمالقه عصره:

«و قال داود في قلبه إنني سأهلك يوماً بيد شاوول فلا- شيء خيراً لي من أن أفلت إلى أرض الفلسطينيين فيأسُ شاوول مني فلا يفتش عليّ بعد في جميع تخوم إسرائيل فأنجو من يده، فقام داود و عبر هو و الست مائه الرجل الذين معه إلى أخيش بن معوك ملك جت (٢)- إلى أن قال:- و كان عدد الأيام التي سكن فيها داود في بلاد الفلسطينيين سنه و أربعة أشهر، و صعد داود و رجاله و غزوا الجشوريين و الجرزيين و العمالقه لأن هؤلاء من قديم سكان الأرض من عند شور إلى أرض مصر، و ضرب داود الأرض و لم يستبق رجلاً و لا امرأه و أخذ غنماً و بقرأ و حميراً و جمالاً و ثياباً و رجع و جاء إلى أخيش». (٣)

إن الحديث عن الجهاد و السعى في الإسلام كثير جداً و لا يمكن إعطاء البحث حقه خلال هذه الرساله المختصره، و لكن نلفت نظر سموكم إلى هذه النكته:

لو أغمضنا النظر عن تاريخ البشريه الطويله و نركز الحديث على القرن

ص: ٤٣٣

١- ١). إنجيل متى: الباب ١٠، الآية ٣٤، طبع لندن عام ١٨٣٨.

٢- ٢). إنجيل متى: ٤٧٤، صموئيل الأول ٢٦ و ٢٧ الاصحاح السابع و العشرون الآيات: ١-٣.

٣- ٣). إنجيل متى: ٤٧٥، صموئيل الأول ٢٦ و ٢٧ الاصحاح السابع و العشرون الآيات: ٨-١٠.

العشرين من عام ١٩٠١-٢٠٠٠، لنرى أى الشعوب شهت سيفها و حركت جحافلها و جِيشت جيوشها و بصوره مستمره لتحتل تلك الأرض و تهاجم هذا الشعب أو ذاك، و لتنهب خيرات هذه البلاد أو تلك؛ هل هم المسلمون؟! أم الامبراطوريات المسيحيه هى التى أشعلت فتيل الحريين العالميتين الأولى و الثانيه و التى راح ضحيتها الملايين من البشريه. فالحرب العالميه الأولى راح ضحيتها ١٠ ملايين بين قتيل و جريح و مفقود، و الحرب العالميه الثانيه قارب العدد فيها المائه مليون!

فإذا كان هناك جماعه تستحق النصيحه منك فينبغى أن تبدأ بهؤلاء القوم.

كما أننا نعيش هذه الأيام فى أوليات القرن الواحد و العشرين، و تشاهدون و يشاهد الجميع الجيوش المسلحه بأحدث الأسلحه الفتاكه فى كلّ من أفغانستان و العراق و لبنان و السودان و... الأمر العذى يظهر و بوضوح للجميع أنّ أغلب هذه الحروب يكون رجالاتها و مثيروها هم من المسيحيين.

العقلانيه فى محاضرتكم

اشاره

لقد اعتبرتم المسيحيه منسجمه مع العقلانيه و أنّها مطابقه لمنطق العقل مائه بالمائه، و فى المقابل اعتبرتم الإسلام بعيداً عن العقلانيه و التعقل، و نحن هنا نقف أمام مدّعاكم هذا من زاويتين و نتحدّث معكم فى ناحيتين:

١. عقيدته التثليث و العقلانيه المسيحيه

إنّ كلمات الآباء الروحانيين قد ركزت و لسنوات طويله فى كتبهم الكلاميه على أنّ مسأله التثليث من المسائل الأساسيه فى الفكر المسيحي، و أنّها من المسائل التعبدية التى لا تدخل فى نطاق التحليل العقلى، لأنّ التصوّرات البشريه لا

تستطيع أن تصل إلى فهمه، كما لا تخضع للمقاييس المادية، لأنها حقيقه فوق المقاييس المادية، فهي منطقها محرمه على العقل، و مع تركيزهم على التثليث فى جميع أطوار حياتهم و عصورهم يعتبرون أنفسهم موحّدين و من أتباع الديانه الإبراهيميه الّتى ما جاءت إلّا لتعطيم الشرك و دعوه الناس إلى التوحيد؛ و يعتقدون بالأقانيم الثلاثة: الأب، و الابن، و روح القدس.

من هنا نلفت نظر سموكم إلى أنّ القول بالتثليث لا ينسجم قطعاً مع التوحيد، لأنّ كون الآلهه ثلاثاً لا يخلو عن إحدى حالتين:

إمّا أن يكون لكل واحد من هذه الثلاثة وجود مستقل، و هذا يتنافى مع التوحيد؛ و إمّا أن تكون هذه الآلهه الثلاثة ذات شخصيه واحده لا متعدّده، و فى هذه الصوره يستلزم القول بالتثليث، التركيب فى الذات الآلهيه.

و حينما الآباء الروحانيون و القساوسه بهذا الإشكال يفرون من الإجابه عنه بإخراج القضيّه عن حيطه العقل و إدخالها فى عالم التعبد و الوحي!! و يطلبون الإيمان بها أولاً ثمّ التفكير فيها و تعقلها ثانياً.

و العجيب هنا أنّنا لم نجد من استطاع بعد الإيمان بالفكره تعبداً أن يحدث توازناً عقلياً بينها و بين منطق العقل و لم يوفق أحد منهم لرفع هذا التضاد.

و هنا نسأل: هل مع وجود هذا التضاد و التناقض يمكن لأحد أن يدعى الانسجام التام بين الفكر المسيحي و منطق العقل؟!!

٢. عيد الميلاد

من الأمور الّتى يعتقد بها فى الفكر المسيحي ميلاد الرب «المسيح» فى الخامس و العشرين من كانون الأوّل «جنورى» تلد السيده مريم الرب!! فهل

ص: ٤٣٥

يوجد توجيه عقلاى لفكره ولاده الرب؟ فهل الرب الواحد أو الثلاثة مصدر وجود العالم و مبدعه، و كيف بعد خلق العالم و إبداعه من قبل الرب يولد الرب!؟

٣. نظريه الفداء

هل يمكن توجيه مسأله فداء المسيح عليه السلام من الناحيه العقليه؟ اطرح هنا مسأله الفداء التى يؤمن بها المسيحيون و اطلب من جنابكم توجيهها لى من خلال المنطق. انّ الفكر الكنسى يعتقد أنّ جميع الناس يولدون مذنبين و غير مطهرين، لا لأنهم اكتسبوا الذنب و وقعوا فى الخطيئه بأنفسهم، بل أنّهم يحملون الخطيئه إرثاً من أبيهم آدم!! و بغض النظر عن صحّه هذه النظرية أساساً، و مع التسليم بها، فإنّ الطريق الصحيح للتطهر من الذنب و الخطايا-و الذى ينسجم مع العقل-هو أن يقوم الإنسان و من خلال العباده و التوبه و الإنابه إلى الله بتطهير نفسه و إزاله الأدران و الآثام التى لحقت به، و لكن نجد فى الفكر الكنسى أنّهم يعالجون الفضيّه من خلال طريق آخر، حيث يقولون: إنّ المسيح عليه السلام قد اعتلى قبل ٢٠٠٠ عام خشبه الصلب و اختار القتل صلباً ليفدى أمّته، أى يكون جزاء إشاره هذا أن يقوم الرب تعالى بالعمو عن ذنوب بنى آدم و تطهيرهم. و هنا نتساءل هل من الممكن أن يصلب شخص ليعفى عن الآخرين؟! انّ الإنسان الضعيف من الممكن أن يقوم بتقويه بدنه من خلال ممارسه الرياضه بنفسه، فهل يصحّ-يا ترى- أن يمارس الرياضه شخص ليقندر غيره و يقوى بدنه؟! و هل يصحّ أن يتناول الطعام اللذيذ و المقوى شخص و يلتذ و يشبع غيره؟!؟

٤. العشاء الربانى

جاء فى الفكر الكنسى: إنّ العشاء الربانى الذى يتكون من خمر و خبز

يستحيل إلى جسد و دم السيد المسيح-نعم هناك خلاف طويل بين الكنائس و لكننا نصوّر الكنيسة الغريه-فمن أكل من الخبز و شرب من الخمر فقد أدخل المسيح في جسده بلحمه و دمه،و تلك مسأله لم تجد لها زاويه في عقول الشباب الغربى فثار عليها. (١)

و فى المؤتمر الكنسى المذى عقد فى روما ١٢١٥م.أقرّ ما شاع:من أنّ الخبز و الخمر فى العشاء الربانى يتحوّل إلى جسد و دم السيد المسيح و جعله مبدأ دينياً. (٢)

و هنا نسأل جنابكم:أى واحد من أجزاء هذه النظرية ينسجم مع العقل و المنطق؟!

من هنا نرى اليوم المفكّر المسيحى و الآباء الروحانيين و لبعد تلك الأفكار عن المنطق و العقل،يلوذون للخلاص من الإشكالات المتوجّهه إلى النظرية،بستار التعبد حيث يخرجون القضية عن حيطه العقل و يضعونها تحت خيمه الإيمان لا العقل و يقولون:إنّ مجال و محيط الإيمان غير محيط العقل.

و قد سلك الآباء الروحانيون لحل هذه التناقضات و الإشكالات العلميه المتوجّهه للعهدين،طريق التفريق بين طريقى العلم و الإيمان،فللعلم طريقه و للإيمان طريقه،فلا-ضير على ما جاء فى العهدين من مخالقات للعقل و العلم،لأنّ طريقهما غير طريق العلم.لأنّ منطق الدين غير منطق العلم!!!

٥.لقد رفعت الكنيسة فى القرون الوسطى رايه مواجهه العلم و التصدّى للمخترعين و المكتشفين من خلال محاكم التفتيش العقائدى،حيث أحرق الكثير من المخترعين و المكتشفين لمخالفة ما توصلوا إليه من خلال البحث العلمى مع

ص:٤٣٧

١-١). أضواء على المسيحيه لمتولى يوسف شلبى:١٢٩.

٢-٢). نفس المصدر:١١٥.

ما ورد فى العهدين، و لقد أشارت إلى تلك الأحداث المروعه المصادر التى كتبت بأقلام مسيحيه. (1)

و لا- شكَّ أنكم تعلمون بما لا مجال للشك فيه بهذا التناقض الواضح بين منطق الكنيسه و منطق العلم، و لو أردنا أن نبين لكم حقيقه الأمر و نطيل البحث معكم هنا لكننا مصداقاً للمثل العربى: «كناقل التمر إلى هجر» لعلمكم بكلّ خفايا و أبعاد القضيه و كلّ ما حدث فى تلك البرهه الزمنيه من انتهاكات علميه و مواجهه مع منطق الفكر و البحث و التنقيب.

٦. كيف يكون «البابا» الذى هو إنسان كسائر الناس منزّه عن الذنوب و الخطايا؟! و نحن إذا ما قلنا بعصمه الأنبياء فإنّما ننطلق فى ادّعائنا هذا من كونهم مرتبطين بالوحى و قد تربوا فى أحضانها، و لا ندعى العصمه لكلّ إنسان حتّى إذا كان بمستوى مرجع التقليد أو الحكيم الإلهى.

فهل نظريه التثليث الثانى التى ظهرت فى الفكر المسيحى و التى يكون أحد أركانها: جنابكم «البابا»، و ركنها الآخر «بولس» الذى استطاع بأفكاره التى أثارها تحويل المسيحيه البسيطة و الشعبيه إلى مسيحيه لها طقوس خاصه ذات أبّه ملوكيه مجلّله و ديانه شريكه، و الركن الثالث الكنيسه.

فكيف ينسجم ذلك مع العقلانيه و التعقل!؟

٧. هل الرهبنة و منع القساوسه من الزواج و تشكيل الأسره يُعد ظاهره عقلانيه؟! فمن المسلم به أنّ القس إنسان كسائر الناس يحمل ميولاً و رغبات طبيعيه و غريزيه. و أنّ من الضرورى تلبية تلك الرغبات و إشباع تلك الغرائز من خلال الطرق المشروعه، فإنّ الوقوف أمام هذا الأمر الفطرى لا ينتج إلاّ الفساد فى

ص: ٤٣٨

(١ - ١). انظر: قصه الحضاره لويل ديورانت، بحث محاكم التفتيش.

أوساط القساوسة. وهذه حقيقه ظاهره للجميع و لا يمكن إخفاؤها.

٨. دعنا هنا نسأل جنابكم الكريم هل من منطق العقل أن تتحدّثون باسم المسيحيين جميعاً و أنتم لا- تمثلون إلا-المسيحيه الكاثوليكيه» و تتجاهلون المذاهب المسيحيه الأخرى كالبروتستانيه و الارثودكس، الذين لم يؤيدوا خطابكم؟!!

٩. ثم هل من منطق العقل و العقلانيه أن توجه سهامك إلى الدين الإسلامى فقط و نبّه الأكرم و تتجاهل الديانات و المذاهب الأخرى كاليهوديه و الديانات الشرقيه و الغريبه و الديانات الوثنيه المنتشره فى العالم؟!!

و إذا كانت الذريعه التى تسترون بها هى الحديث عن الإرهاب و العنف، فهل يا ترى أن تلك الأديان خاليه من تلك الصفه؟!!

إنّ الجدير بمن يتسّم منصب الأئب الروحى أن يتصدّى للعنف و الإرهاب أينما كان و من أى دين صدر، و يدعو الناس إلى الصلح و السلام و الوئام و أن يظهر البعد الرحمانى و الرحيمى فى الدين الإلهى بصوره شفافه، فهل من العقلانيه تغافلكم عن كلّ ما تنطوى عليه الأديان الأخرى من عنف و إرهاب فكرى و جسدى، و تصب جام غضبك على الإسلام و المسلمين؟!!

١٠. و هل من العقلانيه الحديث عن الحوار و فى الوقت نفسه تتحدّثون مع أتباع الديانات الأخرى بطريقه استعلائيّه و بلحن الأمر النهاى و من جانب واحد، و الحال أنّ الدعوه إلى الحوار و الجدل و النقاش العلمى هى الدعوه التى رسمها القرآن الكريم و حددت معالمها الآيه المباركه الشريفه: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ». ١

نرجو منكم أن تقارنوا بين لحن هذه الآيه و أسلوب خطابها مع خطابكم، حينها تدرك جيداً أنّ الداعى إلى الحوار و السباق إليه هو نبي الإسلام الأكرم محمد صلى الله عليه و آله و سلم لا جنابكم يا حضرة البابا. و لو تأملت فى الآيه المباركه التى جاء بها الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم، لوجدتها تتوفر على الخصائص التاليه:

أولاً: تبدأ الكلام بأسلوب يحفظ للطرف الآخر احترامه و بأسلوب الاحترام المتبادل مع أهل الكتاب، داعيه الجميع للتمسك بنقطه الاشتراك و الالتقاء المتفق عليها بين جميع الأديان الإلهيه و التى تحمل قيمه عليا لدى الجميع و هى كلمه التوحيد و عباده الإله الواحد.

ثانياً: التحذير من الغلو فى بعض الشخصيات، و وضعها فى مصاف الرب أو جعلها هى الرب، الأمر الذى ينطوى على مخاطر كبيره و يؤدى إلى نشوء الكثير من الانحرافات العقائديه و غير العقائديه.

ثالثاً: إن استجاب أهل الكتاب لهذه الدعوه المباركه حينها يمدّ لهم المسلمون يد المسالمة و الوئام و العيش معاً بسلام و أمان، و إن لووا أعناقهم و لم يذعنوا لهذا الخطاب الإلهي و النداء الرحمانى فهنا أيضاً لا يشن عليهم المسلمون الحرب و لا يشهرون بوجوههم السيف، بل يكون الخطاب الإسلامى معهم «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» يعنى أننا لا نحيد عن إسلامنا و عباده ربنا و لا نخضع لدعوه غيرها فى الشرك كما لا نجبر أحداً على الإذعان لديننا.

قارن بين هذا الخطاب و بين محاضرتكم التى أقيمتوها فى جامعته «ريجنسبورغ» ثم أحكم أيكما هو السباق و الداعى إلى الحوار و العقلانيه رسول الإسلام أم أنتم و أجدادكم؟!!

و هل من المنهج العقلانى أن تركز على شخصيه واحد من الآلاف من

علماء المسلمين و هي شخصيه ابن حزم الظاهري (المتوفى ٤٥٦هـ) في الوقت الذي يعلم الجميع أنه من علماء إحدى فرق المسلمين التي عفى عليها الدهر و إنّ أكثر علماء المسلمين قد ردّوا آراء هذه الفرقه و لم يرتضوا منهجها الفكري، و وضعوها في زاويه الإهمال و النسيان؟

إنّ الجدير بالمنهج العقلاني الذي تتحدّثون عنه هو أن تستندوا إلى النظرات و الآراء المطروحه من قبل كبار علماء المسلمين و فلاسفته كالفارابي و ابن سينا و ابن رشد و نصير الدين الطوسي و غيرهم من الشخصيات التي يعرفها العالم الغربي أكثر منّا.

الإسلام و العقلانيه

١. إنّ موقفكم من الإسلام و القاعده التي اعتمدتموها في إدانه الإسلام و الحكم عليه قاعده بعيده كلّ البعد عن الإنصاف و العقلانيه، فكان من الأجدر بكم لإثبات عقلانيه الإسلام أو عدمها الرجوع إلى المتون الإسلاميه لا- الاستناد إلى مصنّفات المخالفين للإسلام التي صنّفت بطريقه مغرضه هدفها الإساءه للإسلام و تعاليمه الساميه، و حتّى لو استندوا إلى المصادر الإسلاميه فإنّما يستندون إلى النظريات الخاطئه و الآراء الباطله التي لا تمثل رأى الإسلام الحنيف، و إنّما هي آراء لشخصيات إسلاميه لم يوفقوا لاكتشاف النظرية الإسلاميه بصوره صحيحه، فهي في الحقيقه آراء مسلمين لا رأى الإسلام كدين و كفكر.

٢. إنّ الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم و منذ الأيام الأولى لدعوته دعا الناس إلى الإسلام بأسلوب عقلي و منهج برهاني، و لا زالت معجزته الخالده «القرآن الكريم» كما هي لم تمسّها يد التحريف و لم تتطرق إليها عوامل الزيغ و الانحراف، و لم يستطع أحد

أن يمسخها بأدنى تحريف.

فقد تحدّى سبحانه و تعالى فى السوره الثانيه من كتابه المشركين قائلاً: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». ١

٣.من الواضح أنّ جميع الرسل و الأنبياء اعتمدوا فى دعوتهم المنهج البرهانى و العلقى، و الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم لم يكن بدعاً من الرسل فى هذا المجال فقد انتهج نفس المنهج.

٤.أن نظره عابره إلى مصطلحات «العقل» و «الفكر» و «العلم» الوارده فى القرآن الكريم تظهر و بوضوح أنّ رسول الإسلام يدعو الناس إلى التفكّر و التعقّل، و حسبك أن تعلم بأن:

أ. أنّ ماده «العقل» جاءت فى القرآن ٤٩ مره.

ب. و جاءت ماده «الفكر و التفكّر» ٢٢ مره.

ج. و جاءت ماده «العلم» ٧٧٩ مره، بصور مختلفه.

و قد أمر رسول الإسلام صلى الله عليه و آله و سلم من قبله تعالى أن يتحدّث مع الناس من خلال ثلاثه طرق:

أ. حينما يتحدّث مع المفكرين يعتمد أسلوب و لغه المنطق و الاستدلال و البرهان.

ب. و حينما يتحدّث مع عامه الناس و أصحاب المستوى الفكرى المتوسط يعتمد أسلوب الوعظ و النصيحه و الإرشاد.

ج. و حينما يتحدّث مع المخالفين يعتمد منهج الحوار و الجدل بالتى هى

أحسن.

قال تعالى: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ». ١

فهل يصح بمنطق العقل ان نصف النبي العذى يعتمد هذا المنهج الراقى ذا الأركان الثلاثة العاليه بأنه إنسان بعيد عن العقلانيه و مؤمن بمنطق العنف و الإرهاب!!؟

٥.ان البراهين العقليه و المنطقيه التي وردت فى القرآن الكريم لإثبات التوحيد كانت بدرجه من الإتيقان و القوه بحيث أذعن أمامها كبار الفلاسفه.

نشير إلى بعض هذه الآيات:

أ. «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا». ٢

ب. «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ». ٣

و يقول سبحانه فى إبطال أصاله الماده، و خلق العالم بنفسه: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ». ٤

و نحن لو أردنا أن نستعرض جميع الأدله البرهانيه و المنطقيه فى هذا المجال لأحوجنا الأمر إلى تدوين كتاب مستقل.

٦.ان المتتبع لتنتاجات المتكلمين المسلمين و الذين يعتمدون المنهج العقلى و المنطقى، يجد ما لا حصر له من المصنّفات. و قد دون علماء الشيعه و حدهم فى

ص: ٤٤٣

هذا المجال أكثر من ١٢٠٠٠ مصنف، و لو أضفنا إليهم نتائج علماء سائر المذاهب الإسلاميه الأخرى لآزداد العدد زياده كبيره، فكيف و بعد ملاحظه كل هذا التراث الحى- و الذى تحتفظ المكتبات و المتاحف الاورويه بقسم كبير من مخطوطاته و المطبوع منه- يمكن وسم الإسلام بأنه ديانه بعيده عن المنهج العقلى و المنطقى؟!!

٧. عامه الحقوقين و رجال القانون الغربيين يعلمون جيداً أنّ «العقل» هو أحد مصادر التشريع الإسلامى، و أنّ الأحكام الإسلاميه تستنبط عن طريق القرآن و السنه و العقل و الإجماع. و مع هذه المنزله التى يوليها الإسلام للعقل هل يصحّ اتهامه و وصفه بأنه ديانه مضاده للعقل و العقلانيه؟!!

٨. إنّ محاضرتكم التى ألقيت أمام حشد من الناس أكثرهم بعيد عن المسائل العقليه و لا يملكون تخصصاً فى هذا الشأن بالإضافه إلى جهلهم بالتاريخ الإسلامى و معارفه، لا تعتبر أسلوباً عقلياً؟!

٩. فى الوقت الذى يعيشه العالم إرهابات حرب صليبيه جديده بين الشرق و الغرب و وجود الكثير من الأزمات و بؤر الاضطراب بين الطرفين هل كان من المناسب من شخصيه روحانيه و فى مثل هذه الأجواء المشحونه أن يلقى كلمه يسىء فيها إلى إحدى الديانات الإبراهيميه، فتكون ثمره هذا الخطاب دعماً للإرهاب و اسناداً للعنف المنافى و البعيد عن الإنسانيه بعداً تاماً.

١٠. يوجد فى الوسط الإسلام و المسيحى رجال يتحرقون لإعاده السلم و الصفاء إلى البشريه مره أخرى، و قد بذلوا فى هذا الطريق الكثير من الجهود و تحمّلوا الآلام و المعاناه، و قاموا بحوارات و لقاءات بناءه فى هذا المجال على أمل أن يأتى اليوم الذى يرون فيه أتباع الديانات السماويه تحت خيمه

واحدہ ینعمون بالصلح و المودّہ و السلام، و لكن و لشديد الأسف كان خطابكم و في هذا المركز العلمى و مقابل مئات الآلاف من عامه المستمعين كان بمثابة المعول الذى حطم جهود هؤلاء العلماء المخلصين و جعل كلّ جهودهم فى مهب الريح. و لا ريب أنّ سلوككم هذا بعيد عن العقلانيه التى تتهم بها الآخرين.

إنّك بخطابك هذا لا-يمكنك أن تشترك فى حوار الأديان، و ذلك لأنّ حوار الأديان أنّما يهدف إلى تقريب آراء نظريات أتباع الديانات الإبراهيميه، و أنتم بصدد إبعاد الآراء و وجهات النظر و هو خطوه فى طريق الفرقة و التنافر، فكانت نتيجتها ان وضعت العالم على أعتاب حرب صليبيه، و قد أثبتّم بسلوككم هذا أنّكم طرف غير جدير للحوار و التقارب.

إنّ الفلاسفه و المتكلّمين المسلمين طرحوا بحثاً جيده جذابه و عقليه فى مجال صفات الله تعالى و أفعاله، كما تتصف تلك الأبحاث بالدقه و العمق، و ممّا جعل بعض المفكرين المسيحيين يعترفون بأنّ هذه البحوث قد استطاعت أن ترفع الكثير من الإبهامات و الإشكاليات فى هذا المجال، و لو كنتم و من يسير فى ركابكم على علم بهذه البحوث و قيمتها العلميه لا شكّ أنّكم ستدركون أنّ هذه البحوث ترفع الكثير من الإبهامات فى الفكر الكنسى فى باب صفات اللّٰه، و لكن و لشديد الأسف أنّ تخصصكم فى الكلام المسيحى و عدم معرفتكم و تخصصكم بالكلام الإسلامى جعلكم لا تعرفون حقيقه الدين الإسلامى و مفاهيمه.

أختم الحديث معكم عند هذه النقطه، على أمل أن يأتى اليوم الذى تعترف به بخطئكم و تعتذر لأكثر من مليار و نصف المليارد من المسلمين.

و أخيراً أنا على استعداد تام لحوار علمى يسوده الوُدّ و الموضوعيه، سواء فى الفاتيكان أو فى إيران أو فى أى مكان آخر من أجل تقريب الأفكار و الرؤى فى أوساط أتباع الديانات الإبراهيميه.

جعفر السبحانى

إيران-قم

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

٢٩ شعبان المعظم ١٤٢٧هـ

١/٧/١٣٨٥هـ.ش

ص: ٤٤٦

* ألقى البابا بنديكت السادس عشر يوم الثلاثاء المصادف ١٢ سبتمبر من عام ٢٠٠٦م في جامعه ريجسنبورغ الألمانيه كلمه تحت عنوان «الإيمان و العقل و الجامعه: ذكريات و تأملات» استمع إليه فيه ٢٦٠،٠٠٠ ألف شخص.

* مقتطفات من الخطاب كما وردت في موقع «شفاف».

بدأ البابا حديثه عن ذكرياته الدارسيه في جامعه «بون» عام ١٩٥٩م فقال: ...و كانت تجرى حوارات مفعمه بالحيويه بين المؤرخين و الفلاسفه و علماء اللغه و هذا أمرٌ طبيعي بين كلتي اللاهوت اللتين تضمهما هذه الجامعه... ثم قال: و إننا كنا جميعاً نعمل في جميع الميادين على أسس عقلائييه واحده تتسم بأوجه مختلفه، و أننا كنا نتقاسم المسئوليه عن الاستخدام السليم للعقل، إن هذه الحقيقه أصبحت تجربه معاشه...

و أنه حتىّ بازاء الشك الجذرى (فى وجود الله) فقد ظل ضرورياً و معقولاً أن نطرح موضوع الله عبر استخدام العقل، و ان نفعل ذلك فى إطار الإيمان المسيحى. بعد هذه المقدمه عزّج للحديث عما قرأه فى الكتاب الذى نشره البروفسور تيودور خورى، لقسم من جدال دار بين الامبراطور البيزنطى عمانوئيل الثانى و فارسى مثقف حول موضوع المسيحيه و الإسلام و حقيقه كل من هذين الإيمانين.

فأشار إلى النقاش-السجال-السابع. حيث يتطرّق الامبراطور إلى مقوله «الجهاد». فقال: و لا بدّ أنّ الامبراطور كان مطلعاً على السوره رقم ٢ الآيه ٢٥٦ التى جاء فيها «لا إكراه فى الدين» و هذه السوره وردت فى الفتره الأولى» يقصد

المكيه» حينما لم يكن محمد يملك أيه سلطه بل كان عرضه للتهديد، ثم يضيف البابا: و لكن الامبراطور كان بالطبع مطلعاً على التعليمات التي طوّرت لاحقاً و تم تدوينها في القرآن التي تتعلق بالجهاد، ثم ينقل نص السؤال الذي وجهه الامبراطور للمثقف الفارسي: «قل لي ما هو الجديد الذي أتى به محمد، إنك لن تجد سوى أشياء شريره و لا إنسانيه، مثل الأمر بنشر الإيمان الذي بشر به بحد السيف؟ بعد ذلك و بفاصله قصيره تطرّق إلى مسأله إسرائيل قائلاً: و في العهد القديم، وصل المسار الذي بدأ في العليقه المحترقه إلى مرحله نضج جديد في فصل «الهجره حينما تم الإعلان عن أنّ إله إسرائيل-إسرائيل التي باتت محرومه من أرضها و من عبادتها-هو إله السماوات و الأرض و وصف في صيغه بسيطه تحاكي كلمات العليقه المحترقه «أنا هو».

و بعد أن يستعرض الأبعاد التاريخيه و التحولات الفكرية في الفكر المسيحي يقول: و إذا ما كشفنا من جديد الآفاق الشاسعه للعقل نصبح قادرين على القيام بحوار الحضارات و حوار الأديان الذي أصبح ضروره من ضرورات العصر. (1)

لقطات إجماليه من حياه البابا بنديكت السادس عشر

إشاره

من الجدير بالاهتمام أنّه و قبل الدخول في مناقشه الأفكار التي طرحها البابا في محاضرتّه أن نلقى الضوء على بعض اللقطات من حياته:

1. الرجل مواطن ألماني و قبل أن يدخل السلك الروحاني كان عضواً في منظمه الشباب النازي، بعدها التحق بكلية اللاهوت فرع الكلام المسيحي و نال شهادته الجامعيه في هذا الفرع.

ص: ٤٤٨

(١-١). اقتطفنا هذه المقاطع من النص الكامل لمحاضره البابا المنشوره في موقع «شفاف» على الانترنت.

٢. الملاحظه من نمط حياته أنّ الرجل سيئ الظن بالإسلام و المسلمين، و حينما انتخب لهذا المنصب صدرت دعوات تحذيره بسبب عدم انسجامه مع مسلمى العالم ممّا قد يؤدي إلى ظهور بعض المشكلات فى هذا المجال، إلا أنّ أمريكا و إسرائيل سرعان ما بادرتا إلى مباركة هذا الانتخاب و تأييده.

٣. بعد أن انتخب إلى هذا المقام و فى أوّل خطاب له- و على خلاف البابا السابق له- لم يتحدّث عن الصلح و السلام و المحبه و المحرومين و الجياع. بل أكد فى خطابه على منهجه فى الوقوف أمام البدع و التصدى لها، من هنا شرع بإدخال بعض المقررات الصارمه فى الكنيسه و أصدر بصوره رسميه قانوناً يمنع على المطلقين الدخول إلى الكنيسه، كما أنّه لم يبد ارتياحه لمسأله الموسيقى التى كانت تتخذ كأسلوب لجلب الشباب إلى الكنيسه.

٤. فى إحدى سفراته التى قام بها إلى بولندا حضر إلى معسكر «آشوتيس» و هناك حاول كسب عطف الصهاينه، فقال: «إلهى!! كيف سمحت لك عدالتك أن ترى تلك الجرائم؟!».

٥. من المعروف أنّ الرجل مختص بالكلام المسيحى و لا يملك شهاده دراسيه فى الأديان الأخرى، نعم قد تكون له مطالعات جانبية فى هذا المجال. (١)

ص: ٤٤٩

١- ١). أخذنا هذه المعلومات حول حياه الرجل من موقع «شفاف» و «اسلام آن لاين».

بعد أن تمّ العمل فى إخراج هذا الجزء من موسوعه «رسائل و مقالات» ارتأينا أن نلحق به مقالتين، هما:

الأولى: «الأذان قبل الفجر» الذى شاع فى بعض المدن الإسلاميه لعدّه قرون لإيقاظ الناس للتهجد قبل الفجر، و هل هو أمر مشروع أو لا؟ و على فرض المشروعيه فهل جوازه يختصّ بشهر رمضان أو يعمّ بقيه الشهور؟

الثانيه: «ميثم البحرانى عالم ربانى، و فيلسوف إلهى»، حيث أقيم مؤخراً مؤتمر عالمى لتكريم هذا العلامه المفكّر و كانت لنا مشاركه فيه، و هى هذه مقاله التى نوردها هنا.

الحمد لله على سوايح نعمه حمداً لا نهائيه له ولا انقطاع، ثم أُصَلِّيَ و أُسَلِّمَ على خير خلقه محمد و آله الطيبين الطاهرين.

أمّا بعد فلقد رزقنا الله سبحانه زياره بيته الحرام عام ألف و ثلاثمائة و خمس و سبعين هـ. ق، و فوجئت هناك برفع الأذان قبل الفجر بساعه أو أكثر في المدينه المنوره، و مكّه المكرمه. حيث إنّ الأذان المشروع هو الأذان عند الفجر، و قد راسلت أخيراً في ذلك صديقي العزيز، الشيخ عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، من كبار علماء مكه المكرمه، و سألته عن الدليل، فأفاد بأنّ الدليل على جواز ذلك هو الروايه الوارده في «صحيح البخارى»، يعنى:

قول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «لا- يمنع أحدكم- أو أحداً منكم- أذان بلال من سحوره، فإنّه يؤذن بليل، ليرجع قائمكم، و ليته نائمكم، و ليس أن يقول: الفجر، أو الصبح...». (1)

و لأجل إيضاح الموضوع نرجع إلى دراسته عن طريق كلمات الفقهاء و الروايات الوارده حوله.

ص: ٤٥١

قال الشيخ الطوسى: يجوز الأذان قبل طلوع الفجر إلا أنه ينبغي أن يعاد بعد طلوع الفجر، و به قال الشافعى إلا أنه قال: السنه أن يؤذن للفجر قبل طلوع الفجر، و أحب أن يُعيد بعد طلوع الفجر فإن لم يفعل و اقتصر على الأول أجزاءه. و به قال مالك و أهل الحجاز و الأوزاعى و أهل الشام و أبو يوسف و داود و أحمد و إسحاق و أبو ثور. و قال قوم: لا يجوز أن يؤذن لصلاه الصبح قبل دخول وقتها كسائر الصلوات، ذهب إليه الثورى و أبو حنيفه و أصحابه. (١)

و قال العلامة الحلّى: لا يجوز الأذان قبل دخول الوقت فى غير الصبح لإجماع علماء الإسلام، لأنه وضع للإعلام بدخول الوقت فلا يقع قبله، أمّا فى صلاه الصبح فيجوز تقديمه رخصه لكن يُعاد بعد طلوعه.

و به قال الشافعى و مالك و الأوزاعى و أحمد و إسحاق و أبو ثور و داود و أبو يوسف.

و قال أبو حنيفه و الثورى: لا يجوز إلا بعد طلوع الفجر. (٢)

و قال فى «الجواهر»: و قد رُخص فى تقديمه على وقت الصبح عند المعظم من أصحابنا، بل فى المعتمد عندنا، بل عن المنتهى عند علمائنا. و لعله أذان مشروع فى نفسه لتنبية الناس على التهيؤ للصلاه و الصوم فى مثل شهر رمضان، كالأذان فى إذن المولود و نحوه، و ربما كان ذلك ظاهر موضع من المذكرى، بل هو ظاهر العلامة فى المختلف و غيره. و ربما تنقح لفظيه النزاع بحمل كلام المانع كالجعفى و الكاتب و التقى و الحلّى و المرتضى - بل ربما استظهر من الأخير الإجماع عليه - على إرادته أذان الصلاه، و كلام المجوّز على إرادته المشروعيه فى نفسه. لكن قد ينافى ذلك ما ذكره المصنّف و غيره من أنه يستحب إعادته بعد طلوعه - أى

ص: ٤٥٢

١-١. الخلاف: ٢٦٩/١.

٢-٢. التذكرة: ٧٨/٣. [١]

و الظاهر عدم تقدير زمان للتقدم بسدس الليل و نحوه، كما أنه لا يعتبر في المؤذن الاتحاد. (١)

و جاء في الموسوعه الفقهيه الكويتيه نظير ما نقلناه عن الكتابين المذكورين، و إليك نصّه:

أمّا بالنسبه للفجر فذهب مالك و الشافعي و أحمد و أبو يوسف من الحنفية إلى أنه يجوز الأذان للفجر قبل الوقت، في النصف الأخير من الليل عند الشافعيه و الحنابله و أبي يوسف، و في السدس الأخير عند المالكيه. و يسنّ الأذان ثانياً عند دخول الوقت لقول النبي صلى الله عليه و آله و سلم: «إِنَّ بِلَالَ- يُؤذِن بَلِيل فَكَلُوا و اشربوا حَتَّى يُؤذِن ابنُ أُمِّ مَكْتُوم» و عند الحنفية- غير أبي يوسف- لا يجوز الأذان لصلاه الفجر إلاّ عند دخول الوقت، و لا فرق بينها و بين غيرها من الصلوات، لما روى شداد مولى عياض بن عامر أنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال لبلال: «لا تؤذن حَتَّى يستبين لك الفجر». (٢)

و هذه الكلمات و نظائرها موجوده في سائر الكتب، و المهم دراسه ما ورد في السنّه: فقد روى البخارى في المقام روايتين:

١. عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال: لا يمتنع أحدكم- أو أحداً منكم- أذان بلالٍ من سحوره فإنه يؤذن- أو ينادى- بليل ليرجع قائمكم و لينبه نائمكم و ليس أن يقول الفجر أو الصبح.

٢. عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم أنه قال: إنّ بلالاً يؤذن بليل، فكلوا و اشربوا حَتَّى يؤذن ابنُ أُمِّ مَكْتُوم.

ص: ٤٥٣

١- (١). الجواهر: ٧٧/٩- ٨١. [١]

٢- (٢). الموسوعه الفقهيه الكويتيه: ٣٦٣/٢.

٣. عن عائشه: (بنفس ألفاظ الروايه الثانيه). (١)

إن الاستدلال بالحديثين اللذين ذكرهما البخارى فى المقام قاصر عن إضفاء المشروعيه للأذان قبل الفجر فى طول السنه بساعه أو أكثر فضلاً عن نصف الليل، وإليك بيانه:

١. أن أقصى ما تدلّ عليه هذه الروايات هو جواز الأذان قبل الفجر فى شهر رمضان، وأما جوازه فى غير هذا الشهر فلا يستفاد منها وذلك، لأنّه فرق بين الدليل اللفظى و الدليل اللبىّ الذى لم يرد فيه لفظ عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وإنما قرر عملاً صدر عن صحابى فى حضوره و لم يعترض عليه. ففى الأوّل أى الدليل اللفظى يؤخذ بالإطلاق كما إذا قال: «اعتق رقبة» و سكت عن القيد.

و أما الثانى أى الدليل اللبىّ - كما فى المقام - فيؤخذ بالقدر المتيقن و يقتصر على مورده.

و بعبارة أخرى: فرق بين أن يقول النبى صلى الله عليه وآله وسلم يجوز الأذان قبل الفجر فيؤخذ بإطلاقه، و بين أن يؤذن أحد الصحابه فى ظرف خاص بمرأى و مسمع من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فيقرّه عليه فيؤخذ بنفس العمل فى ذلك الظرف.

و على ضوء ما ذكرنا فالأذان الذى صدر من بلال رحمه الله و لم يعترض عليه النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان فى شهر رمضان و الناس أيقاظ بين متهجد و آكل للسحور أو مستعد للقيام، ففى هذه الظروف يصحّ الأذان قبل الفجر، و أمّا تعميمه لبقية الشهور و الناس على غير هذه الحاله فإنّه يحتاج إلى دليل، و لا يمكن التمسك بالعمل الفاقد للسان، بل يكتفى بالقدر المتيقن كما قلنا.

٢. أن أذان بلال قبل الفجر كان قبيل الفجر و كان الفاصل الزمانى بين

ص: ٤٥٤

١- ١). صحيح البخارى: ١/١٥٣، باب الأذان قبل الفجر.

أذانه و الفجر قليلاً جداً على نحو ربما كان بعض الناس يتخيل دخول الفجر، فتبّه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأنّ أذانه ليس دليلاً على دخول الفجر، فلو دلّ العمل على الجواز فإنّما يدلّ في هذا الحدّ لا ما إذا كان الفاصل الزماني يقترب من ساعه كامله كما هو الحال الآن، و لذلك ينقل ابن حجر في «فتح الباري» عن ابن دقيق قوله: كان وقت الأذان مشتبهاً محتملاً لأن يكون عند طلوع الفجر، فيبين صلى الله عليه وآله وسلم أنّ ذلك لا يمنع الأكل و الشرب، بل المذى يمنعه طلوع الفجر الصادق. قال: و هذا يدلّ على تقارب وقت أذان بلال من الفجر. ثمّ قال ابن حجر: و يقويه أيضاً ما تقدّم من أنّ الحكمه في مشروعيتها، التأهب لإدراك الصبح في أوّل وقتها. (١)

٣. يحتمل جداً أنّ بلالاً- كان يؤذن ببعض فصول الأذان لا- بأذان تام الأجزاء، لأنّ الغرض كما نُصّ عليه في الروايه هو: «يرجع قائمكم و لينبه نائمكم»، و يفسره العيني في شرحه بقوله: إنّما يؤذن بلال ليعلمكم أنّ الصبح قريب فيرد القائم المتهجد إلى راحته لينام لحظه ليصبح نشيطاً و يوقظ نائمكم ليتأهب للصبح بفعل ما أراه من تهجد قليل أو تسحر أو اغتسال. (٢)

و هذا يحصل ببعض الفصول لا بأذان تام، و لذلك نرى الاختلاف في النقل بين «ينادي» و «يؤذن».

روى البخارى في باب الأذان بعد الفجر عن عبد الله بن عمر أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: إنّ بلالاً- ينادى بليل، فكلوا و اشربوا حتّى ينادى ابن أمّ مكتوم. (٣) و لعلّ التعبير بالنداء و العدول عن كلمه الأذان إشاره إلى أنّ الصادر من بلال لم

ص: ٤٥٥

١-١. فتح الباري: ١٠٦/٢.

٢-٢. عمدته القارى: ١٣٤/٥.

٣-٣. صحيح البخارى: ١٥٣/١، باب الأذان قبل الفجر.

يكن أذاناً حقيقياً جامعاً لعامه فصوله بل كان يلتقط شيئاً من فصول الأذان و ينادى بها.

نعم كان أذان ابن أم مكتوم أذاناً واقعياً و التعبير عنه ب«ينادى» لأجل وقوعه ضمن سياقه.

و لهذا نرى أنّ عبد الله بن مسعود يرويه على الوجهين فيقول فإنه يؤذن -أو ينادى- بليل.

٤. أنّ الحنفية ذهبت إلى أنّه لا يسنّ الأذان قبل وقت الصبح حتّى تجرأ بعضهم و قال: إنه كان نداءً لا أذاناً.

أو ليس الأولى عندئذٍ ترك هذا الأذان و الاكتفاء به في شهر رمضان.

و هناك ملاحظتان حول الحديثين من جانب آخر:

الأولى: أنّ ابن مكتوم كان أعمى بينما كان بلال بصيراً فمقتضى الحال أن ينسب الأذان قبل الفجر إلى ابن مكتوم و الأذان عند الفجر إلى بلال، و هذا يدلّ على أنّ الحديث نُقل على وجه غير صحيح، و يدلّ على ما ذكرنا:

١. ما رواه النسائي في «سننه» بسنده عن حبيب بن عبد الرحمن عن عمته أنيسه قالت: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «إذا أذن ابن أم مكتوم فكلوا و اشربوا و إذا أذن بلال فلا تأكلوا و لا تشربوا». (١)

٢. ما رواه أحمد بن حنبل في «مسنده» بسنده عن حبيب قال: سمعت عمّي تقول: إنّ ابن أم مكتوم ينادى بليل فكلوا و اشربوا حتّى ينادى بلال. (٢)

٣. و رواها البيهقي في «سننه» بسنده عن زيد بن ثابت أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم

ص: ٤٥٦

١-١. سنن النسائي: ١١/٢، باب «هل يؤذنان جميعاً أو فرادى».

٢-٢. مسند أحمد: ٤٣٣/٦. [١]

قال: إنَّ ابنَ أمِّ مكتوم يؤذَن بلبيل فكلوا و اشربوا حتَّى يؤذَن بلال. (١)

٤. و رواها الزيلعي في «نصب الراية» عن ابن خزيمة في صحيحه بسنده عن عائشه: إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إنَّ ابنَ مكتوم ينادى بلبيل فكلوا و اشربوا حتَّى يؤذَن بلال» و كان بلال لا يؤذَن حتَّى يطلع الفجر. (٢)

و يؤيِّد ذلك ما روى عن طريق أئمه أهل البيت عليهم السلام، و هو أنَّ ابنَ أمِّ مكتوم هو العدى كان يؤذَن قبل الفجر، و أنَّ بلالاً هو المؤذَن عند الفجر.

روى الكليني في «الكافي» بسنده عن الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخيط الأبيض من الخيط الأسود؟ فقال: «بياض النهار من سواد الليل». قال: و كان بلال يؤذَن للنبي صلى الله عليه وآله وسلم و ابنُ أمِّ مكتوم - و كان أعمى - يؤذَن بلبيل، و يؤذَن بلال حين يطلع الفجر، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا سمعتم صوت بلال فدعوا الطعام و الشراب فقد أصبحتم». (٣)

و رواه أيضاً الصدوق في «الفقيه» (٤)، و رواه الشيخ الطوسي في «التهذيب». (٥)

الثانية: لو صحَّ أنَّ الأذان قبل الفجر كان من ابنِ أمِّ مكتوم و الأذان الثاني كان من قبل بلال يمكن أن يقال:

إنَّ عمله هذا لا يدلُّ على تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم له، لأنَّه كان أعمى قد يخطأ في وقت الأذان من غير اختيار، و قد قال سبحانه: «لَيْسَ

ص: ٤٥٧

١-١. سنن البيهقي: ٣٨٢/١.

٢-٢. نصب الراية: ٢٨٩/١.

٣-٣. الكافي: ٩٨/٤، الحديث ٣. [١]

٤-٤. من لا يحضره الفقيه: ١٨٩/١، الحديث ٩٠٥.

٥-٥. التهذيب: ١٨٤/٤، الحديث ٣١٥.

عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ» ١، و رُبَمَا كَانَ سَكُوتُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَمٌ وَ عَدَمُ تَعْرُضِهِ لَهُ وَ رُدْعُهُ لِعَدَمِ تَرْتِبِ مَفْسَدِهِ عَلَيْهِ، إِذْ إِنَّ الْأَعْتِمَادَ كَانَ مَنْصِبًا عَلَى أَذَانِ بِلَالٍ.

هذا كله على ضوء ما رواه أهل السنه و أميا على ضوء أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام فالظاهر من الشيخ الطوسي في «الخلافة» (١)، و المحقق في «المعتبر» (٢)، و العلامة في المنتهى (٣) هو الاتفاق على الجواز، و لكنه ليس بتام حيث خالف فيه ابن جنيّد و المرتضى و أبو الصلاح و ابن إدريس (٤)، و ربما استظهر من كلام المرتضى الإجماع على عدم الجواز، فلا يمكن الاعتماد على نقل هذا النوع من الإجماع لا- من المجوز و لا- من المانع، و العمده عطف النظر إلى الروايات الواردة في هذا المجال.

نقول يدلّ على الجواز:

١. صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: إن لنا مؤذناً يؤذّن بليل؟ فقال عليه السلام: «أما إن ذلك ينفع الجيران لقيامهم إلى الصلاة، و أمّا السنه فإنه يُنادى مع طلوع الفجر». (٥)

٢. ما رواه ابن سنان أيضاً عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن النداء قبل الفجر؟ قال عليه السلام: «لا بأس، و أمّا السنه مع الفجر، و إن ذلك لينفع للجيران» -يعنى قبل الفجر-. (٦)

ص: ٤٥٨

١-٢. الخلافة: ٢٦٩/١.

٢-٣. المعتبر: ١٣٨/٢. [١]

٣-٤. المنتهى: ٤٢٥/١١. [٢]

٤-٥. الجواهر: ٨٩/٩. [٣]

٥-٦. الوسائل: ٤، الباب ٨ من أبواب الأذان و الإقامة، الحديث ٧. [٤]

٦-٧. نفس المصدر، الحديث ٨. [٥]

هذا ولا يخفى أن لحن الحديث أظهر في عدم الجواز حيث يعدُّ الأذان قبل الفجر مقابل السنّه، ويعلّل الجواز بقيام الجيران إلى الصلاة، كلّ ذلك يدلّ على أنّ الظروف كانت لا تسمح للإمام عليه السلام بأن يصرح بعدم الجواز.

و يؤيد ما ذكرنا الروايات التاليه:

١. روى معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «لا تنتظر بأذانك وإقامتك إلا دخول وقت الصلاة». (١)
٢. روى عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول لبلال إذا دخل الوقت: «يا بلال اعلّ الجدارَ و ارفع صوتك بالأذان». (٢) ولحن الحديث يكشف عن اهتمام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بأذان بلال في مقابل أذان ابن أم مكتوم.
- كلّ ذلك يبعث الفقيه إلى عدم الإفتاء بالجواز، واستخدام وسيلة أخرى لإيقاظ الناس للصلاة، فالأحوط والأولى ترك رفع الأذان قبل الفجر والاكتفاء بأذان واحد عند الفجر.
- و لو تنزلنا فأقصى ما يمكن أن يقال: إنّه يجوز الأذان قبل الفجر بدقائق في خصوص شهر رمضان المبارك كما هو مورد الحديث و عدم التجاوز عنه.
- و أمّا قياس سائر الشهور بشهر رمضان فغير صحيح، لما علمت من وجود الفرق بين هذا الشهر و سائر الشهور.

ص: ٤٥٩

١- ١). الوسائل: ٤، الباب ٨ من أبواب الأذان و الإقامة، الحديث ١. [١]

٢- ٢). نفس المصدر: الحديث ٥. [٢]

اتّفقت كتب التراجم على أنّ ميشماً البحراني كان عالماً ربّانياً وفيلسوفاً إلهياً، جال في أكثر من ميدان من ميادين العلم، إلاّ أنّه أولع بعلمى الحكمة و الكلام، فجلّى في ميدانها، و ذاعت شهرته بهما في الأوساط العلميه، و عند رجال الدوله في العراق، كعبد العزيز بن جعفر بن ليث النيسابوري، و علاء الدين الجويني اللّذين اهتما بترويج العلم و رعايه العلماء في القرن السابع الهجري. هذا ما تقوله عنه كتب التراجم.

غير أنّ التعرّف عليه عن طريق هؤلاء هو أحد الطرق التي راجت في التعرّف على الشخصيات العلميه، إلاّ أنّ لنا في المقام طريقاً آخر للتعرف على قابلياته العلميه و إنجازاته و ما اكتسبه في الصعيدين:
العلمي و السلوكي.

و هذا الطريق يتمثّل في دراسه حياه أساتذته، و تلاميذه، و ما ترك من آثار علميه. فإنّ دراسه هذه الجوانب الثلاثه تلقي أضواءً على شخصيته و ما حصل له في مجالى العلم و العمل.

أمّا أساتذته فقد تتلمذ على يد الفيلسوف الكبير نصير الدين الطوسي

الَّذِي يَضُنُّ الدَّهْرَ بِمِثْلِهِ إِلَّا فِي فتراتٍ يسيره، وبينه وبين أستاذه مساجلات و مكاتبات تدلُّ على رفيع منزلته و ولعه باكتساب العلم.

و أما تلامذته فيكفي في ذلك أنّ العلامة الحلّي الذي يضرب به المثل في عالم الذكاء هو ممّن تخرج عليه. و مثله لا يخضع إلا لدرس عالم كبير يروى عطشه.

و أما الثالث و هو التعرّف على الآثار العلميّه التي تركها، فهي و إن كانت كثيره. و لكن بيت القصيد من مؤلفاته-مع ماله من آثار و مؤلفات قيمه ستنطرق إلى ذكر أسمائها في آخر مقالنا-هو شرحه لنهج البلاغه الذي أسماه بمصباح السالكين، و قد جاء الاسم مطابقاً للمسمّى حيث تناول في هذا الشرح جانباً خاصاً من جوانب نهج البلاغه و هو الجانب الفلسفي، و العرفاني اللّذان قلّما وُلّجّه شُراح ذلك الكتاب الذين ناهز عددهم المائه.

إنّ موضوعات نهج البلاغه متعدّده و متنوعه، و غالباً ما يكرّس شُراحه جهودهم لتفسير و تبين و تحقيق موضوع واحد منها أو موضوعين-كلُّ وفق اختصاصه و على قدر بضاعته من العلم-أما سائر موضوعاته فيتناولونها بإيجاز أو بشكل غير مُرضٍ.

تّمّه شُراح ركّزوا على الجانب الأدبي فيه، و حاولوا إبراز ما فيه من (عجائب البلاغه، و غرائب الفصاحه، و جواهر العريبيه، و ثواقب الكَلِمِ الدينيه و الدنيويه)؛ و اعتنى آخرون بالجانب التاريخي فيه، و تبيان الوقائع و الأحداث التاريخيه، و ربما جمع بعضهم بين هذين الجانبين؛ إلا أنّ شيخنا البحراني سلك فيه مسلكاً يتلاءم مع اختصاصه، حيث ملأه بالمباحث الإلهيه و المسائل الكلاميه و العقائديه و الأسرار العرفانيه، و أشبعها بحثاً و توضيحاً، و لذا لم يُعط سائر الموضوعات حقّها من الشرح و التحقيق.

و لعل الأجواء السياسيّه و الاجتماعيّه المضطربه الّتي كانت سائده في عصره، قد ساعدت في دفعه إلى اختيار هذا المسلك، حيث عاصر الغزو العسكري للبلاد الإسلاميّه من قِبَل التتار، و انهيار الدوله العباسيه، و ضعف المسلمين، و تغلب الروح الانهزاميه لدى معظم ساسه البلاد و قادتها، و شاهد بأَم عينيه تفشى الانحرافات في المجتمع و طغيان الروح الماديّه فيه.

هذا هو ابن كثير يعكس لنا في تاريخه، الوضع المؤسف السائد في بلاط الخلفه العباسي الّذي كان يرقص فيه الخليفه مع جواريه، و جيوش التتار أحاطت بسور دار السلام بغداد، و نصبوا عليه المجانيق و العرّادات، يقول:

قال الله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ» ١
، ثم قال: و أحاطت التتار بدار الخلفه يرشقونها بالنبال من كلّ جانب حتّى أُصيبت جاريه تلعب بين يدي الخليفه و تضحكه، و كانت من جمله خطاياها و كانت مولده تسمّى عرفه، جاءها سهم من بعض الشباييك فقتلها و هي ترقص بين يدي الخليفه، فانزعج الخليفه من ذلك و فزع فزعاً شديداً، و أحضر السهم الّذي أصابها بين يديه فإذا عليه مكتوب: «إذا أراد الله إنفاذ قضائه و قدره أذهب عن ذوى العقول عقولهم» فأمر الخليفه عند ذلك بزياده الاحتراز، و كثره الستائر على دار الخلفه و كان قدوم هولاء كو خان بجنوده كلها- و كانوا نحو مائتي ألف مقاتل- إلى بغداد في ثاني عشر المحرم من هذه السنه. (١)

فإذا كان هذا هو حال الخليفه و مقدار اهتمامه بحفظ الخلفه

ص: ٤٦٢

فما بال غيره!! إذا كان ربّ البيت بالدف مولعاً فشيئاً أهله البيت كلّهم الرقص

فالدواء الناجع لهذا المجتمع الغارق في العيث و الفساد و الترفه هو الدعوه إلى القيم و المثل الأخلاقيه و ذكر الله سبحانه و ذكر مقامات الأولياء و الأنبياء و المثوبات و العقوبات، و هذا هو الّذى دفع العلامه البحرانى إلى التركيز عليه فى شرحه لنهج البلاغه، فحاول رحمه الله أن يغرس فى النفوس حبّ الله تعالى، و حبّ الفضائل و المكارم، و يحثّها على انتهاج سبيل الحق، و الرجوع إلى الله تعالى، و سلوك الطريق الموصل إليه، و ضروره التحلّى بالفضائل النفسانيه، و الابتعاد عن رذائل الأخلاق.

و ممّا يدخل فى هذا الإطار، قوله قدس سره: كما علمت أنّ كمال القوه النظرية إنّما هو باستكمال الحكمة النظرية، كذلك كمال القوه العمليه إنّما هو باستكمال الحكمة العمليه، و هى استكمال النفس بكمال الملكة التامه على الأفعال الفاضله حتّى يكون الإنسان ثابتاً على الصراط المستقيم، متجنباً لطرّفى الإفراط و التفريط فى جميع أفعاله. (1)

آثاره العلميه

و فى الختام نشير إلى أسماء عدد من مؤلفات العلامه البحرانى رحمه الله:

1. مصباح السالكين (الشرح الكبير لنهج البلاغه) فى خمس أجزاء.

2. اختيار مصباح السالكين (الشرح المتوسط لنهج البلاغه).

3. شرح على المائة كلمه لأمر المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام.

ص: ٤٤٣

١-١. شرح نهج البلاغه: ٨٠/١.

٤. قواعد المرام فى علم الكلام.

٥. النجاه فى القيامه فى تحقيق أمر الإمامه.

٦. الاستقصاء فى إمامه الأئمه الاثنى عشر.

٧. أصول البلاغه.

٨. رساله فى الإمامه.

٩. رساله فى الوحى و الإلهام.

١٠. شرح الإشارات فى الحكمه النظرية.

و الحمد لله رب العالمين

جعفر السبجاني

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام

قم المقدسه

٢٥ ذى الحجه الحرام ١٤٢٧هـ

ص: ٤٦٤

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

