

كَلِمَةُ الْجُمُعَةِ

كلمة الجمعة

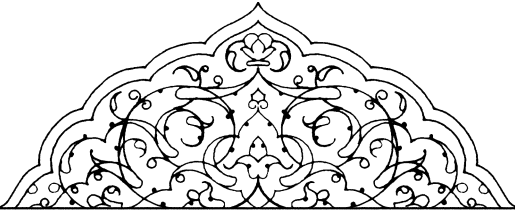
عام ١٤٣٥ هـ

تأليف

الشيخ محمد بن عبد الله القطيني

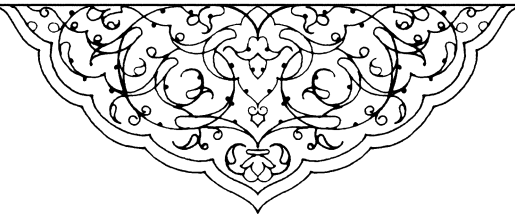






محرم الحرام

ثقافة البذل والعطاء



ثقافة البذل والعطاء

أولى القرآن الكريم أهميّة خاصّة لمسألة البذل والعطاء ، وتعدّدت أساليبه في الترغيب إلى ضرورة وجود هذه الثقافة في المجتمعات الإسلاميّة ، إلّا أنّنا نجد ضعفاً شديداً عندهم في المبادرة للاشتراك في الأعمال الخيريّة ، ودعمها مادّيّاً ، حتّى وإن كان لها نفع على المجتمع ، وأنّها أحد أسباب رقيّه وتقدّمه ، فلانسمع بينهم عن تبني أحد الشباب للدراسة ، أو تكفّل جماعة منهم بنفقة علاج مريض ، أو مساهمة أحد الأفراد بكفالة عائلة مستحقّة ، وتحمل نفقاتها ، فضلاً عن أن يبادر إلى إيجاد سكن مناسب لهم .

ولم تقتصر الآيات الشريفة على الترغيب لثقافة البذل والعطاء ، بل تعرّضت أيضاً إلى عرض المصالح والحكم المترتبة على وجود هذه الثقافة في الوسط الاجتماعيّ ؛ لأنّ وجودها يوجب رفع العديد من متطلّبات الإنسان ، وتلبية احتياجاته ، وهذا يعني أنّ لها ارتباطاً وطيداً بالمجتمع الإنسانيّ .

قيمة المال اكتسابيّة:

لا يختلف حال المال عن بقيّة الموجودات في هذا الكون في لزوم اتّصافه بصفة الإيجابيّة ، أو صفة السلبيّة ، والتوصيف بأحد هذين الوصفين ، إمّا أن يكون لذاته دون أن يلحظ معه شيء آخر ، أو يتوسّط بينهما شيء ، أو يكون ذلك نتيجة ملاحظة شيء آخر يكون عارضاً عليه ، أو مرتبطاً به ؛ لأنّه لا يكون ذلك

الشيء ثابتاً له بنفسه ، بل يكون ثبوته له جزاء أمر خارجي يحيطه فيعطاه ، فمن الثاني ، ضرب الطفل على سبيل المثال ، فإنه لو كانت الغاية من ضربه هي التأديب ، فلا ريب أنه سيُصَف بصفة الإيجابية ، بخلاف ما لو كان موجب ضربه تعذيبه ، فإنه سيوصف بالسلبية .

وهذا يعني أن وصف الضرب قد انتزع من خلال الداعي الموجود عند المتصدي لعملية الضرب ، وأنه وفقاً لذلك استحق هذا التوصيف .

ومثل ذلك الطعام ، فإنه لا يكون متصفاً بالإيجابية أو السلبية لذاته ، وإنما يكون وصفه بذلك بملاحظة كميته ، وأنه محلل أو محرم ، وملاحظة كميته ، وأنه كثير خارج عن حد الاعتدال ، أو أنه معتدل فيه ، وملاحظة الهدف الداعي لتناوله ، وأنه إشباع غريزة البطن ، أو التقوي به من أجل العبادة ، وهكذا .

ومن الأول ، العدل والظلم ، فإن وصف الأول بالإيجابية والثاني بالسلبية ، لذاتهما ، فلا يحتاج في التوصيف وجود واسطة كما لا يخفى .

ووفقاً لما تقدّم ، هل يحكم بكون القيمة للمال قيمة ذاتية ، أم أن قيمته تكون قيمة اكتسابية ؟

إن الرجوع للنصوص الشريفة يفيد أن قيمة المال قيمة اكتسابية ، وليست قيمة ذاتية ؛ ذلك أن الملاحظ لها يجد أنها ركزت على المال بلحاظ عنصريين :

الأول : مصدر التحصيل .

الثاني : مجال الصرف .

وعليه ، فسوف يكون وصفه بالإيجابية أو السلبية منتزعا من خلال هذين الأمرين ، وأن ذلك يدور مدار ملاحظتهما ، ولا يمكن أن يوصف إلا من خلالهما ، فتدبر .

البذل قيمة اجتماعية :

ثم إنه بعد الفراغ عن كون قيمة المال قيمة اكتسابية يتبادر إلى الأذهان سؤال

عن السبب في التركيز والاعتناء بثقافة البذل والعطاء ، وإعطاء ذلك مجالاً من الأهميّة ، فما هو الدور الذي يمثّله هذا المفهوم في التخطيط لحياة الإنسان وحركته ؟ وهل أنّ ذلك يعود للقيمة الذاتية للإنسان ، والتي تتمثّل في الدوافع والأجواء النفسيّة التي يعيشها المنفق طلباً للأجر والثواب من الله سبحانه وتعالى بعيداً عن أيّة حالة إنسانيّة ترتبط بالواقع الاجتماعيّ ، أو أنّ ذلك يعود للقيمة الاجتماعيّة من خلال ملاحظة ما يحقّقه الإنفاق من رعاية للمجتمع في حاجاته العامّة والخاصّة ؟

من المعلوم عدم انحصار التشريع الإسلاميّ في جانب واحد فقط ، بل هو يشمل الجوانب الحياتيّة كلّها ؛ لعدم انفصال أيّ جانب من جوانب الحياة عن البقيّة ، وهذا يمنع من تصوّر الجانب الذاتيّ الروحيّ منعزلاً عن الجانب الاجتماعيّ ؛ لأنّ قوّة الروح الاجتماعيّة في الإنسان تكمن في القيمة الروحيّة الذاتية لشخصيّته ، كما أنّ الأعمال الصادرة منه خلال دوافعه الروحيّة تؤثر تأثيراً كبيراً في نموّ المجتمع وسلامته وتطوّره . فالصلاة وإن كانت عبادة روحيّة تشتمل على بعد ذاتيّ روحيّ يحقّق معنى العبوديّة لله سبحانه وتعالى في أعماق النفس ، إلّا أنّها تشتمل أيضاً على بعد أخلاقيّ اجتماعيّ يحقّق حماية الإنسان وإبعاده عن الفحشاء والمنكر في ما يعنيه من قيمة فرديّة واجتماعيّة ، بل لا يبعد مدخليّة البعد الروحيّ وبقوّة في تعميق البعد الأخلاقيّ ، على أساس أنّ عبوديّة الإنسان له سبحانه وتعالى تمثّل مسؤوليّة العمليّة في الانضباط أمام إرادة الله تعالى في ما يحبّه وما لا يحبّه في حياة الفرد والمجتمع .

ونلمس هذا المعنى أيضاً في عبادة الصوم الذي يحقّق الإنسان فيه معنى العبوديّة لله تعالى ، فإنّه كما يتضمّن خلقاً للإرادة الصلبة ، يعيش الصائم فيه الشعور بمظاهر البؤس والجوع والعطش في حياة الناس الآخرين ، لما يثيره الصوم داخل نفسه من إثارة للجوع والعطش والحرمان ، وغيره .

وهذا يكشف عن أنَّ التشريعات السماوية العبادية وغيرها، قد لاحظت جميع الأبعاد الإنسانية في ما تشتمل عليه من جوانب روحية ومادية في آفاق الفرد والمجتمع، على أساس أنَّ الإنسان كلُّ مترابط الأجزاء في ما ينطلق فيه من إيجابيات وسلبيات.

ولا يخرج البذل والعطاء الذي يقدمه الإنسان المؤمن لأفراد مجتمعه عن هذه الدائرة التشريعية، فهو يمثل النموذج الحي لهذا الخط في التشريع، كما أنَّ القيمة فيه لا تتمثل في الحجم المادي له، بل تتمثل في تحقيق الشخصية الإنسانية الإسلامية في ما تعيشه من روح العطاء الذي تنساب معه كلُّ المشاعر الإنسانية التي تلتقي بالهموم الكبيرة للإنسان في الحالات الفردية الصعبة التي يعاني فيها الفرد آلام الحرمان، وفي الحالات التي يفقد فيها المجتمع عوامل الكفاية والاستقرار الاقتصادي والحياتي، فيتحرَّك العطاء في بعدين: البعد الروحي الذاتي الذي يدخل في تكوين شخصية الإنسان في دوافعه وحركاته من موقع القيمة الروحية الفردية في ما تمثله من خصائص الذات، والبعد الاجتماعي في ما تحقِّقه من عناصر الاستقرار والأمن والقوة للمجتمع.

وهذا المعنى يكشف عن المنهاج القرآني التربوي الذي يستخدمه القرآن الكريم في صياغة وصناعة الإنسان الذي يعيش هموم المجتمع ويشعر أنَّها همومه الذاتية، ويتحمل مسؤوليته في قضايا الاجتماعية، على أساس أنَّها مسؤوليته في قضايا الخاصة، فيحصل اندماج بين الشخصية الفردية والشخصية الاجتماعية في عملية تكامل إنساني روحي عملي، ولهذا كان العطاء والبذل يحقِّق للإنسان هذه الشخصية، ما يجعل القيمة للمبدأ بدلاً من أن يجعلها للمقدار، فلاحظ^(١).

(١) من وحي القرآن: ٥ : ٨٤ - ٨٦ (بتصرف).

أساليب الترغيب في البذل والعطاء:

ولمّا كان القرآن الكريم على دراية ومعرفة بالواقع البشريّ ، ومحيطاً بأنّ العنصر الإنسانيّ يعيش حالة من الحبّ والعشق للمال ، عمد إلى إيجاد مجموعة من المحفّزات والدوافع التي تحرّكه للبذل والعطاء والإنفاق في الوسط الاجتماعيّ ، وليكون مساهماً في المشاريع الاجتماعيّة الخيريّة التي يعود نفعها على المجتمع ، دون فرق بين ما يكون منها دينياً ، وما يكون منها تربوياً ، وما يكون منها غير ذلك . وقد تنوّعت تلك المحفّزات والأساليب التي عرضها القرآن الكريم ، فلم تأخذ شكلاً واحداً ، بل أخذت أشكالاً متعدّدة ، نشير لبعض منها :

منها : دعوته الناس إلى عدم القلق من بذل المال وإعطائه ؛ لأنّهم لن يفقدوا شيئاً ممّا قد جمعوا وحصلوا ببذلهم إيّاه ، بل سوف تبقى تلك الأموال المبذولة محفوظة وسوف ترد عليهم يوم الحاجة إليها ، في ساحة القيامة وفي عرصة المحشر .

وقد عالج هذا الأسلوب الفكرة الموجودة عند بعضهم من أنّه لمّا كان هو الباذل للجهد والوسع في تحصيل المال ، فكيف يسمح له نفسه أن يعطيه للآخرين الذين لم يبذلوا فيه جهداً ولم يقوموا بأيّة مشقّة لينتفعوا به دونه ؟!

إنّ التبرّع في المشاريع الخيريّة والمساهمة في الأعمال البنائيّة للمجتمع - بنظر هؤلاء - إنّما هي استنزاف لأموالهم التي يختصّون بها دون غيرهم ، وليس لأحد الحقّ في أن يشاركهم فيها ، فلا يمكنهم دفعها إليهم أبداً .

وقد كان بيان المحفّز السماويّ لهؤلاء ، بأنّ ما يبذلونه سوف يكون مذكوراً ومحفوظاً لهم ، وأنّه لا يضيع ولا يفوت عليهم ، حتّى أنّهم سوف يجدونه ويحصلون عليه في الظروف الصعبة عندما يكون الإنسان في أصعب المواقف وأشدّها . قال تعالى : ﴿وَمَا تَقْدِمُوا أَنْفُسَكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ﴾^(١) ، وقال

(١) البقرة ٢: ١١٠. المزمّل ٧٣: ٢٠.

عزّ من قائل : ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾^(١) ، فإنّ هذه الآيات تؤكد على أنّ أفضل وسيلة لحفظ المال ورعايته ، بل ونمائه ، تكون من خلال بذله وعطاءه في المصالح الاجتماعية النافعة ، والمساهمة في كلّ ما من شأنه النهوض به وتنميته ، فلاحظ .

ومنها : اعتبار الإنفاق والبذل والعطاء نوعاً من أنواع الإقراض إلى الله سبحانه وتعالى ، ما يجعل الناس يرغبون في الإقدام على ذلك ؛ لأنّ الله تعالى سوف يكون مديناً إليهم ، وكلّنا يعلم أنّ موجب الكثير من الامتناع عن الإقراض لسائلهم ، علمه أنّهم لن يفواله بأداء أمواله ، وهذا المعنى لا يجري في شأن البارئ سبحانه وتعالى ؛ لأنّه عزّ وجلّ أمين ، ولا إشكال في أنّه سوف يؤدّي دينه .

فإذا كان المكلف يعلم بأنّه متى ما أقرض شيئاً من أمواله فسوف يعود إليه ذلك المال المقرض ، كان ذلك محفّزاً له في أن يقدم على عمليّة الإقراض دون حزازة أو توقّف . قال تعالى : ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٢) .

ومنها : مجموعة من المحفّزات المرتبطة بعالم الآخرة ، مثل الوعد بالمغفرة والأجر ، والتسامح والعفو عن أخطاء المنفقين ، قال تعالى : ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(٣) .

ومنها : عدّ العطاء والبذل أحد موجبات حصول الفلاح للإنسان ؛ لأنّ الإنسان المؤمن يطمح أن ينال هذه المرتبة ، وأن يكون من المفلحين .

(١) البقرة ٢ : ٢٧٢ .

(٢) البقرة ٢ : ٢٤٥ .

(٣) البقرة ٢ : ٢٧٤ .

ولا ريب أنَّ هناك حجباً وموانع تحول بينه وبين بلوغ ذلك ، وعلى رأسها العلاقات الماديّة ، فإنّها تصدّ الإنسان وتحرمه عن السموّ نحو الكمال والسعادة الأبدية ، فمن امتلك القدرة على التحرّر من ذلك ، والتخلّص من قيود المال وغلّه وعلاقاته ، تكتب له الحرّيّة ، ويعدّ من الأحرار ، وما ذكرناه من خضوع أصحاب العلاقات الماليّة للأموال ، وإصابتهم بمرض الشحّ ، أشير إليه في قوله تعالى : ﴿وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقْ شَحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(١) ؛ إذ نجد أنّه تعالى اعتبر الذين لا ينفقون أموالهم ولا يبذلونها مصابين بمرض الشحّ ، في مقابل من امتلك الوقاية التي يصاب بها من الوقوع في الخطر ، وإنّما أعطوا هذه الصفة لأنّهم كانوا من أهل البذل والعطاء .

ومنها : مضاعفة الأجر على البذل والعطاء ، مع مجموعة من الامتيازات الأخرى ، قال تعالى : ﴿إِنْ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُّضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ﴾^(٢) ، فقد جعل سبحانه وتعالى العطاء الذي يبذله الدافع في وجوه البرّ والإحسان ، ويساهم من خلاله في الحياة الاجتماعيّة ليتحمّل شيئاً من مسؤوليّاتها ، سبباً لمغفرة الله تعالى لذنوبه ، فهو بمثابة ما يوجب تكفير الذنوب والخطايا والمعاصي ، فتدبّر^(٣) .

موانع البذل والعطاء :

ومع أنّ الشريعة السمحاء قد أوجدت محفّزات وسبلاً كيما تبعث المؤمنين للقيام بمسؤوليّتهم الاجتماعيّة ، وأدائهم للدور المناط بهم ، عن طريق المساهمة في المشاريع الخيريّة ، والتنمية للمجتمع ، والقيام برفع شيء من الحرمان والفقر

(١) التغابن ٦٤ : ١٦ .

(٢) التغابن ٦٤ : ١٧ .

(٣) الأخلاق في القرآن الكريم : ٣ : ٣١١ - ٣١٤ (بتصرّف) .

والجوع من بين صفحاته ، إلا أننا نجد عزوفاً بيناً في أوساط مجتمعاتنا الدينية ، بل بين أحببنا الشباب^(١) ، حتى قد يندر أن تلمس مبادرة حيوية في مثل هذه المجالات ، ما يكشف عن افتقاد المجتمع لثقافة البذل والعطاء ، وأن بينه وبينها نفرة وفرقة ، فربما تعتبر هذه الثقافة غريبة عليه ، وأجنبية بالنسبة إليه .

ومن الطبيعي أن يكون لمثل هذه الحالة من العزوف موجبات أدت إلى وجودها ، ربما يكون بعضها متأصلاً وجذرياً ضرب في الأعماق ومضى بعيداً ، بينما قد نجد بعضها الآخر لا يعدو كونه شيئاً سطحياً يمكن العمد إلى استئصاله وعلاجه قبل أن يستفحل ويستشري في وسط المجتمع .

وبالجملة: فلنشر لبعض ما يتصور أنه موانع تحول دون أن تكون هناك مبادرات في مثل هذا المجال ، تكشف عن فقدان هذه الثقافة الدينية الاجتماعية :

أحدها: ضعف الإيمان ، أو فقدته :

فإن الإيمان بالله سبحانه وتعالى يعدّ محفزاً أساسياً لكل الأعمال الخيرية ، ومنطلقاً منه إلى القيام بها ، ومن المعلوم أن الإنسان ينطلق في علاقته مع وسطه الاجتماعي ، فيرتبط بالناس الذين يعيش معهم من خلال علاقته مع ربّه سبحانه وتعالى ، فتعتبر علاقته مع الباري عزّ وجلّ المفتاح والأصل الذي يتحرك من خلاله في علاقاته الاجتماعية معهم ، وكما أن هناك موجبات لنموّ علاقته بربّه سبحانه وتعالى تتمثل في ما يقوم به من طاعات يتقرب بها إليه ، فإن هناك مقومات لها أبرز الأثر في تنمية علاقة الإنسان بمجتمعه ، تتمثل في ما يبذله بينهم من عطاءات وهبات .

(١) التركيز على الشباب لأنهم يمثلون جذوة الأمل وشمعة المستقبل ، ولما لهم من وعي ومعرفة تخولهم أن يكونوا مبادرين للمساهمة في مثل هذه الخيرات ، ومن الساعين للتواجد في محافلها .

وطبقاً لما تقدّم ، فإنه متى افتقر الإنسان إلى عنصر الإيمان بالله تعالى ، أو ضعف هذا القانون في بواعثه الداخليّة ، وانطفأت جذوة نوره ، ستتأثر علاقاته الاجتماعيّة ، ولن تكون مضيئة مشرقة عندها ، لما عرفت من التلازم بين الأمرين بعضهما مع بعض .

ولعلّ ما تقدّم يعطي ميزاناً للإحاطة بمقدار ما يملكه الإنسان من درجة الإيمان وعنصر التقوى ؛ إذ لا ريب في وجود تفاوت بين من يملك ثقافة البذل والعطاء ، ومن يفتقر إليها ، أو تكون عنده بنحو ضعيف جداً ، وقد عرفت أنّ هذا يمثل عنصراً رئيساً في ميزان الإيمان ، فتدبّر .

وقد يساعد على هذا المعنى ملاحظة الآيات الشريفة التي قرنت بين الصلاة والزكاة في غير واحدة من الآيات المباركة ، فإنّ أحد المنبّهات التي ربّما قصدت الإشارة إليها بيان ما لهذين الأمرين من علاقة وارتباط بعضهما مع بعض في تحديد ميزان الإيمان من جهة ، وفي رسم الشخصية الحقيقيّة المؤمنة من جهة أخرى ، فالصلاة تمثّل عنصراً ارتباطاً العبد بربه ، والزكاة تمثّل عنصراً علاقة المكلف بمجتمعه ، فلاحظ .

ثانيها : فقدان الثقة بالله تعالى :

ربّما هناك الكثيرون الذين يحرمون من نعمة البذل والعطاء ، ولا ينالون هذه الثقافة جرّاء خلل عندهم في المعتقد والارتباط بالباري تعالى ، بسبب ما يعيشونه من هاجس وخوف الوقوع في الحرج ، أو الإصابة بحالة العسر ، ما يؤثّر عليهم سلباً فيعيقهم عن تسيير أمور حياتهم ، والقيام بشؤونهم ومتعلّقاتها ، بل قد يخشى البعض منهم أن لا يجد ما يسدّ به رمقه ، ويعول به عياله ، ولهذا يتوقّف هؤلاء كثيراً قبل أن يقوموا ببذل شيء أو إعطائه .

ومن الواضح أنّ الذي ذكر ما هو إلّا أحد أنحاء فقدان الثقة بالله تعالى ، فإنّ من يجعل ثقته في الله تعالى ، ويوقن أنّه سبحانه يكفل له ما يحتاج إليه ، ويسبّب له

الأسباب التي لا تجعله في موقع ضيق أو حرج ، فضلاً عن ضنك ؛ لا يخشى شيئاً ، ولا يمتنع من المشاركة ببذل وإعطاء .

وقد يكون فقدان الثقة عند بعضهم من خلال حرصهم على المال بداعي ضمان مستقبل الأبناء ، ومحاولة إعداد مستقبل زاهر لهم ، وتوفير ادّخار يقيهم العوز والحاجة للآخرين ، لذا تجده يمتنع أن يبذل أو يعطي ، حتّى لا يختل البرنامج الذي هو بصددده ، وهذا أوضح في فقدان الثقة بالله تعالى ، فلاحظ .

ثالثها: الجهل بعاقبة الإنفاق:

إنّ عدم إحاطة الكثير من المكلفين بالمحفّزات السماوية التي جعلت للبازلين أصحاب ثقافة العطاء ، حرمهم أن يكونوا من أصحاب هذه الثقافة ، ولهذا يحتاج المجتمع اليوم إلى توعية ، وزيادة تعليم وتنبيه ، وإرشاد إلى تلك المحفّزات التي تضمّنتها الشريعة الإسلامية ، سواء ما تضمّنه القرآن الكريم في آياته المباركة ، أم ما جاء في النصوص المعصومية الصادرة عن المعصومين عليهم السلام ، فإنّ زوال غشاوة الجهل وارتفاع غمامة الأميّة ، يوجد المحفّز للآخرين للمساهمة والإنفاق ، فتدبّر .

رابعها: اضمحلال سجيّة وخلق الكرم عندنا:

وحلول صفة الشحّ والبخل ، وقد ذمّ القرآن الكريم البخلاء ، قال تعالى : ﴿ هَٰؤُلَاءِ تَدْعُونَ لِنُفْثِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَنِ نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ ﴾ (١) .

ولو أنّ هؤلاء البخلاء توجّهوا إلى أنّ بخلهم في الحقيقة ليس على المبدول لهم ، وإنّما هو بخل منهم على أنفسهم لما يفوتهم من ثمرات وخيرات ، وعطاءات البذل في سبيل الله ، لما توانوا عن المساهمة في ذلك .

وقد تمثّلت عمليّة علاج القرآن الكريم لهذا المرض النفسي من خلال إيجاد

عنصر التشويق للسخاء والبذل تارة ، فقال تعالى : ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (١) .

ومن خلال مبدأ التهديد والترهيب أخرى ، قال تعالى : ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ تَتَكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ (٢) .

خامسها : الطمع وحب المال :

وهو من أسوأ الأمراض النفسية التي يعيشها الإنسان ليكون نتيجتها عبداً لماله ، وعوضاً عن أن يكون ماله حارساً له ، ينقلب الحال ليكون هو من يحرس المال ، فيضيّق حتى على نفسه ؛ لأنه كلما وجد ذلك المال قد ازداد واجتمع ضنّ به حتى على نفسه ، فكيف يسمح به لأبناء مجتمعه ؟

وقد عرض القرآن علاجاً لمثل هذا من خلال استعمال أسلوب الموعظة بذكر بعض القصص القرآنية ، وما كان إليه مصير هؤلاء ، قال تعالى : ﴿إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ * وَلَا يَسْتَشْنُونَ * فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ * فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ * فَتَنَادُوا مُصْبِحِينَ * أَنِ اغْدُوا عَلَىٰ حَرْثِكُمْ إِن كُنْتُمْ صَارِمِينَ * فَاَنْطَلَقُوا وَهُمْ يَتَخَفَتُونَ * أَن لَّا يَدْخُلْنَهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مَسْكِينٌ * وَغَدُوا عَلَىٰ حَرْدٍ قَادِرِينَ * فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوا إِنَّا لَضَالُونَ * بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ﴾ (٣) .

(١) البقرة ٢ : ٢٦١ .

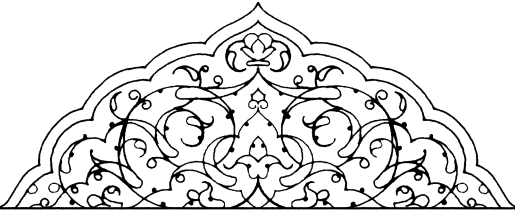
(٢) التوبة ٩ : ٣٤ و ٣٥ .

(٣) القلم ٦٨ : ١٧ - ٢٨ .

خاتمة:

ولأنّ كلام محمّد وآله عليه السلام هو إمام الكلام ، وأنّه الهادي دائماً إلى سواء السبيل مع القرآن العظيم ، نختم حديثنا برواية واردة عن رئيس المذهب الإمام الصادق عليه السلام ذات ارتباط بما نحن فيه ، تشير إلى مدى أهميّة البذل والعطاء ، وما لهذه الثقافة من مدخلية في بقاء الإسلام وبقاء المسلمين ، متى كان المال موجوداً عند من يملك هذه الثقافة ، وعلى العكس تماماً ، فإنّه لو كان المال بيد من يكون مفتقداً لمثل هذه الثقافة كان وجود المال بأيدي هؤلاء أحد موجبات فناء الإسلام والمسلمين ، قال عليه السلام: «إِنَّ مِنْ بَقَاءِ الْمُسْلِمِينَ وَبَقَاءِ الْإِسْلَامِ أَنْ تَصِيرَ الْأَمْوَالُ عِنْدَ مَنْ يَعْرِفُ فِيهَا الْحَقَّ ، وَيَصْنَعُ فِيهَا الْمَعْرُوفَ ، وَإِنْ مِنْ فَنَاءِ الْإِسْلَامِ وَفَنَاءِ الْمُسْلِمِينَ ، أَنْ تَصِيرَ الْأَمْوَالُ فِي أَيْدِي مَنْ لَا يَعْرِفُ فِيهَا الْحَقَّ ، وَلَا يَصْنَعُ فِيهَا الْمَعْرُوفَ»^(١).

(١) وسائل الشيعة: ١٦: ٢٨٥، الباب ١ من أبواب فعل المعروف، الحديث ١.

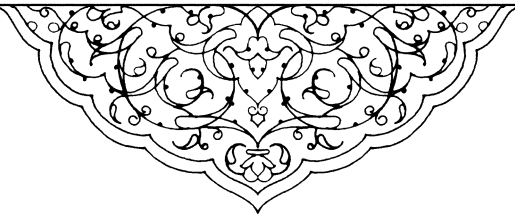


صفر المظفر

القضاء المحتوم في فعل المعصوم

الصلح فتح مبين

الشفاعة التشريعية





القضاء المحتوم في فعل المعصوم



يَتَّفَقُ العقلاء على ضرورة حفظ النفس ودفع كل خطر وأذى عنها ، بل إنَّ العقل يحكم بدفع كل ضرر أو أذى محتمل يتصوّر وقوعه عليها .

وقد أوجب هذا الحكم العقلائي ، بل العقلي ، بلزوم حفظ النفس وعدم إلقائها في التهلكة شبهة تثار حول إقدام المعصومين عليهم السلام على ما يوجب شهادتهم ، خصوصاً مع ما نعتقده من أنَّهم يعلمون علماً تفصيلياً بوقت شهادتهم ، فكيف يخرج أمير المؤمنين عليه السلام إلى مسجد الكوفة وهو يعلم أنَّه سوف يقتل ؟ أو كيف يقدم الإمام الحسن الزكي عليه السلام على تناول اللبن وهو يعلم باشماله على السم ؟ وكذا كيف يخرج الإمام الحسين عليه السلام إلى أرض كربلاء وهو على علم تامَّ بأنَّه سوف يستشهد ؟ وهكذا يجري الأمر في بقية المعصومين عليهم السلام عند إقدامهم على فعل ما يوجب شهادتهم .

إنَّ هذا الإقدام الصادر منهم عليهم السلام يوجب التشكيك في أحد أمرين :

الأوّل : الالتزام بعدم علمهم عليهم السلام بالغيب ، وأنَّهم عليهم السلام لا يعلمون وقت شهادتهم ، ولا أقلَّ من الالتزام بأنَّهم وإن كانوا يعلمون الغيب إلَّا أنَّهم لا يعلمون بأمر شهادتهم عليهم السلام علماً تفصيلياً ، بل يكون علمهم بذلك على نحو الإجمال .

فإنَّ مقتضى ما عندهم من علم تفصيليٍّ يخوّلهم في عدم الخروج إلى الموضع الذي سوف يستشهدون فيه ، فلا يخرج أمير المؤمنين عليه السلام - مثلاً - إلى مسجد الكوفة ، ويقيم مكانه نائباً - مثلاً - أو لا يتناول الإمام الحسن عليه السلام كأس اللبن ، وهكذا .

الثاني: نفي العصمة عنهم ؛ لأن مقتضى ثبوت العصمة الذي نعتقد بها فيهم عليه السلام يستوجب أن لا يأتي المعصوم بأيّ ذنب من الذنوب الصغيرة ، فكيف يتصور فيهم أن يقدموا على ارتكاب كبيرة من الكبائر ، وهي إلقاء النفس في التهلكة ؟

ويضاف إلى ذلك التساؤل ، ما هو السبب في عدم دفعهم عليه السلام القتل عن أنفسهم من خلال قانون الإعجاز وإعمال الولاية التكوينية التي يملكونها ، فقد كان يمكنهم إما التصرف في أحوال قاتليهم بصرفهم عما كانوا عازمين على فعله ، أو إلغاء تأثير السم أو السيف على أبدانهم .

وعلى الأقلّ كان يمكنهم استخدام سلاح الدعاء - وهم أصحاب الدعاء المستجاب - فإنّ الله تعالى يدفع ذلك عنهم . فما هو المانع إذن من قيامهم بذلك دفعاً للقتل عن أنفسهم ، وعدم وقوع الضرر عليهم ؟

وبالجملة: إنّ الشبهة المذكورة تدور حول مطالب ثلاثة :

الأوّل: البناء على علم المعصوم عليه السلام بوقت شهادته علماً تفصيلياً ، وعليه لو بني على أنّ علمه بذلك يكون على نحو الإجمال - كما هو مختار الشيخ المفيد ^(١) مثلاً - لن ترد الشبهة المذكورة .

الثاني: البناء على أنّ العصمة شاملة لكافة الجوانب المرتبطة بالمعصوم عليه السلام ، ولا تختص بتلقيه الوحي ، أو حال تبليغه إيّاه ، بل تشمل حتّى التصرفات الشخصية المرتبطة بشؤونه الخاصة .

الثالث: امتلاكه الولاية التكوينية ، وأنّه شخص مستجاب الدعاء .

دفع الضرر حكم عقليّ:

حتّى يمكن الإجابة عن الشبهة المذكورة يلزم تحديد أنّ حرمة الإلقاء في

(١) المسائل العكبريّة : ٦٩ ، المسألة العشرون .

التهلكة ، ولزوم دفع الضرر المحتمل عن النفس ، من الأحكام الشرعية ، أو أنه من الأحكام العقلية ، فإن لذلك مدخلية في علاجها كما سيوضح إن شاء الله تعالى . لا إشكال في ورود نهى من الباري سبحانه وتعالى عن إلقاء النفس في التهلكة ، فقد قال عز من قائل : ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(١) ، فتضمنت الآية الشريفة نهياً عن إقدام الفرد على ما يعلم فيه قتله مما يكون مصداقاً للإلقاء في التهلكة والهلاك ، فيكون منهياً عنه بمقتضاها . ووفقاً لما تقرر في محله - من أن الأصل في الأوامر والنواهي حملها على الأحكام التكليفية ما لم يكن هناك قرينة صارفة لها عن ذلك - فسوف يلتزم بدلالة الآية الشريفة على حكم شرعي تكليفي يفيد حرمة الإلقاء في التهلكة ، فلاحظ .

وهذا ما اختاره غواص (بحار الأنوار) ، شيخنا المجلسي رحمته الله ، مانعاً من أن يكون حكم العقل في مثل هذا المورد متبعاً ، حيث قال رحمته الله : « وحكم العقل في ذلك غير متبع ، مع أن حكم العقل بالوجوب في مثل ذلك غير مسلم »^(٢) .

ثم نقل كلام المحدث الأسترابادي رحمته الله ، وحاصله ، « أن وجود النصوص المفسرة لما أقدم عليه المعصومون عليهم السلام من فعل أدى إلى شهادتهم ، تكشف عن عدم القبول بالمقدمة العقلية التي يتبنّاها المعتزلة بوجوب حفظ النفس عقلاً »^(٣) .

وهو الظاهر أيضاً من صاحب (الحقائق) رحمته الله ، فإنه قد جعل حرمة الإلقاء بالتهلكة مستفاد من الآية الشريفة ، ليكون النهي نهياً شرعياً^(٤) .

وما أفاده العلامة المجلسي رحمته الله وجيه جداً ، بالنظر إلى الآية الشريفة ، إلا أنه قد ذكر في محله أنه إنما يبقى على مقتضى الأصل في دلالة الأوامر أو النواهي ،

(١) البقرة ٢ : ١٩٥ .

(٢) و (٣) مرآة العقول : ٣ : ١٢٣ .

(٤) الدرر النجفية : ١ : ٤١٠ .

إذا لم تكن هناك قرينة ولو خارجية موجبة لصرف الظهور المستفاد من النص الشرعي عن حاله ، ولا ريب أن وجود موضوع لحكم عقلي في المقام موضوعه التهلكة والضرر المحتمل ، فيحكم العقل بلزوم دفع كل ضرر محتمل أو أذى عن النفس ، فضلاً عما إذا كان متيقناً ، يشكّل قرينة مانعة من بقاء دلالة الآية الشريفة على حالها ، ويلزم حملها على الإرشاد لحكم العقل ، فلا يكون المستفاد منها حكماً شرعياً تكليفاً ، بل سوف يكون مدلولها الإرشاد لحكم العقل كما لا يخفى .

ثمرة تحديد الحكم :

ولا يتوهم أحد أن تحديد نوعيّة حكم دفع الضرر المحتمل ، وأنه حكم عقلي أو حكم شرعي ، مجرد بحث علمي تخصّصي لا ثمرة فيه ، بل قد أشرنا قبل قليل بأنّ لذلك ثمرة في الإجابة عن الشبهة المثارة ، فإنّه لو كان الحكم الموجود عندنا شرعياً مستفاداً من الآية الشريفة - مثلاً - فلن نحتاج مزيد عناء لدفع الشبهة المطروحة وعلاجها ؛ إذ أنّ الأحكام الشرعيّة تقبل التخصيص ، والعمومات أو الإطلاقات القرآنية تقبل التخصيص والتقييد بالسنة المباركة ، ولا ريب في شمول عنوان السنة لفعل المعصوم عليه السلام ، فسيكون إقدامه على الشهادة بتناول الطعام المسموم ، أو الخروج لموضع شهادته في المسجد - مثلاً - مخصّصاً لما دلّ على حرمة الإلقاء في التهلكة ، فلاحظ .

أمّا لو كانت حرمة الإلقاء في التهلكة حكماً عقلياً ، فإنّه سوف يصعب الأمر عندها ؛ لأنّ الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص ، وهذا يستوجب أن يكون الخروج من تحتها خروجاً تخصّصياً ، وليس تخصّصاً كما لا يخفى .

والإخراج التخصّصي سوف يكون بالبناء على أحد أمور :

- ١ - أن يلتزم بعدم كون تناول المعصوم عليه السلام الطعام المشتمل على السمّ صغرى للإلقاء في التهلكة ، بحيث يقرّر أنّه لا ينطبق عليه أنّه إلقاء للنفس في التهلكة .

٢ - أن يلتزم بالتشكيك في تحقق الإلقاء ، على أساس أن هذا العنوان يؤخذ فيه العلم والمعرفة ، وليس الأمر كذلك بالنسبة للمعصوم عليه السلام حال تناوله للطعام المسموم .

٣ - أن يمنع صدق الهلاك والتهلكة التي هي بمعنى الضياع ؛ لأن المفروض أنه لا يتحقق إلا لخصوص من كان قاصداً لذلك ، كمن يقدم على الانتحار ، وهذا غير متصور في شأن المعصوم عليه السلام ؛ لأن له تكليفاً خاصاً مثلاً .

وبالجملة : إن مقتضى كون حرمة الإلقاء في التهلكة ، ودفع الضرر المحتمل عن النفس ، فضلاً عن المتيقن ، من الأحكام العقلية ، يلزم أن يخرج المورد - أعني إقدام المعصوم عليه السلام على الاستشهاد ، سواء بالخروج للمسجد أو لكربلاء ، أو بتناول السم - من تحتها بالتخصيص .

وإن شئت فقل : إننا بحاجة إلى نفي صدق عنوان الضرر على ما يقوم به المعصوم عليه السلام من فعل ، كيما يلتزم بخروجه التخصيصي من تحت حكم العقل ، فلاحظ .

هذا ، وقد يقال أنه وإن كانت حرمة الإلقاء حرمة شرعية مستفادة من الآية المباركة ، إلا أننا في غنى عن العمد إلى تقييد الإطلاق الثابت في الآية المباركة ، ذلك أن التقييد فرع الشمول ، ليكون خارجاً من تحته ، وليس الأمر كذلك ؛ لأن المعصوم عليه السلام ليس مشمولاً للآية المباركة ؛ لأن له تكليفه الخاص الذي لا ينطبق عليه عنوان الإلقاء في التهلكة ، وبالتالي يكون خروجه خروجاً تخصصياً أيضاً ، فلاحظ .

عدم مانعية الآية :

هذا ، وقد يقرر عدم دلالة الآية الشريفة لتوجب الإشكال في الفعل الصادر من المعصوم عليه السلام ، وذلك بأحد بيانين :

الأول : أن يلتزم بكونها أجنبية عن المقام تماماً ، من خلال إنكار دلالتها على

الحرمة الشرعية التكليفية ، بحمل التهلكة الواردة فيها على الهلاك المعنوي وهو الكفر ، بقرينة التعاليم الأخرى التي تضمنتها الآية المباركة ، فيكون النهي الوارد فيها تحذيراً عن ترك الطاعات والوقوع في المعاصي ، ما يجعلها أجنبية عن حرمة الإلقاء في التهلكة ، وعندها لن يكون في البين ما يوجب الإشكال في فعل المعصوم عليه السلام ، فلاحظ .

الثاني: أن يلتزم بدلالة الآية الشريفة على حكم شرعي تكليفي مفاده حرمة إلقاء النفس في التهلكة ، ومن الواضح أن التهلكة من المعاني العرفية ، إلا أن هذا المدلول القرآني يعارضه التخصيص ، فلا يقبل به على سعة ليكون شاملاً لكل تهلكة عرفاً ، بل إن هناك بعض موارد الهلاك التي لا يحكم بحرماتها شرعاً ، كما لو كانت لغاية حسنة ، أو كانت من أجل تحصيل مقابل وعوض ، فلاحظ .

وما ذكر يتم لو لم يكن في المقام حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل ، فضلاً عن الضرر المتيقن كما عرفت .

علاج الشبهة والإشكال :

ثم إنه بعد الفراغ عن كون حرمة الإلقاء في التهلكة من الأحكام العقلية التي لا تقبل التخصيص ، وإنما يلزم أن يكون الخروج من تحتها خروجاً تخصصياً - كما عرفت - فقد عمد الأعلام إلى ذكر إجابات تعدّ بمثابة الإخراج التخصصي ، نشير إلى جملة منها :

انتفاء موضوع الحرمة :

منها: إننا نعلم أن الحكم يدور مدار موضوعه ، فلا يكون الحكم ثابتاً إلا بعد أن يكون موضوعه موجوداً ؛ لأن نسبته إليه نسبة المعلول إلى علته ، فلا يكون التكليف منجزاً وواجباً على المكلف إلا إذا تحقق الموضوع خارجاً .

ونحن نعلم أنَّ موضوع حكم العقل باللزوم هو وجود الضرر، فما لم يحرز الضرر لن يحكم العقل بلزوم دفعه .

ومجرد احتمال وجوده لا يكفي لحكم العقل بلزوم دفع الضرر؛ لأنَّ مجرد وجود الاحتمال المذكور لا يكفي لترتيب الأثر؛ إذ سوف يجري الأصل المؤمن عن التكليف الملزم، وهو البراءة .

ووفقاً لما سبق، حتَّى يكون المعصوم عليه السلام ملزماً بدفع الضرر المتصور في حقّه، لا بدّ وأن يكون محرزاً لتحقيق الضرر خارجاً، بأن يكون عالماً بأنَّ الطعام الذي سوف يتناوله في هذه اللحظة - مثلاً - يشتمل على السمّ الذي يكون فيه شهادته . أمّا لو لم يكن حال تناوله ذلك الطعام عالماً باشتماله على السمّ، فلن يكون ملزماً بدفع الضرر، والمدعى أنّه عندما يقدم على تناوله لذلك السمّ لا يكون عالماً يقيناً بتضمّنه للسمّ، بل إنّه يتناوله على أنّه لا يشتمل على ذلك .

والحاصل: إنّ المعصوم عليه السلام عندما يقدم على تناول الطعام المسموم، أو عندما يخرج إلى المسجد، لا يكون عالماً بوجود السمّ في ذلك الطعام، أو لا يكون عالماً بأنّه سوف يُقتل، وهذا لا يعني أنّه لا يعلم من أصل، بل نقصد أنّه حال إقدامه على الأمر المراد إتيانه لا يكون على علم ودراية بما سيقع عليه، فلا يكون موضوع الحرمة متوفراً ليكون التكليف منجزاً في حقّه، فلاحظ .

وهذا هو ما أشارت إليه بعض النصوص، فقد تضمّنت أنّه عليه السلام يلقي عليه النسيان، أو يغيب عنه الملك المحدث، ففي صحيحة إبراهيم بن أبي محمود، عن الرضا عليه السلام، قال: « قلت: الإمام يعلم متى يموت؟ قال: نعم .

قلت: فأكله وهو يعلم فيكون معيناً على نفسه؟ فقال: لا يعلم قبل ذلك ليتقدّم فيما يحتاج إليه، فإذا جاء الوقت ألقى الله على قلبه النسيان ليَقْضِيَ فِيهِ الْحُكْمُ»^(١).

(١) بحار الأنوار: ٤٨: ٢٣٦، الحديث ٤٣.

ودلالتهما على ما قلنا واضحة ، فقد تَضَمَّنَتْ أن المعصوم عليه السلام يكون عالماً بوقت شهادته ، وقد أوجب هذا إيجاد شبهة عند الراوي بأن لازم ذلك أن يكون معيناً على نفسه ، فنفى عليه السلام ذلك ببيانه أنه يلقي عليه النسيان عند الإقدام على تناول الطعام المتضمن للسم ، فلا يكون عالماً حال تناوله باشتماله على السم ، وبالتالي لا يكون عالماً فلا يكون مشمولاً للزوم دفع الضرر المحتمل ، لعدم توفر الموضوع للوجوب ، وهو العلم باشتماله على السم ، فلاحظ .

وفي رواية عبد الله بن طاووس ، قال : « قلت للرضا عليه السلام : إن يحيى بن خالد سمَّ أباك موسى بن جعفر صلوات الله عليهما ؟ قال : نَعَمْ ، سَمَّهُ فِي ثَلَاثِينَ رُطْبَةً . قلت له : فما كان يعلم أنها مسمومة ؟ قال : غَابَ عَنْهُ الْمُحَدَّثُ .

قلت : ومن المحدث ؟ قال : مَلِكٌ أَعْظَمُ مِنْ جَبْرِئِيلَ وَمِيكَائِيلَ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله ، وَهُوَ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ عليهم السلام ، وَلَيْسَ كُلُّ مَا طُلِبَ وَجِدَ ، ثُمَّ قَالَ : إِنَّكَ سَتَعَمَّرُ ، فعاش مائة سنة » (١) .

واختلاف مضمون النصين بأن اشتمل الأول منهما على إلقاء النسيان ، وجاء في الثاني غياب المحدث ، لا يوجب الاختلاف بينهما ليمنع من الاستناد إليهما ؛ لأنه يمكن التوفيق بأن يكون إلقاء النسيان فرع غياب المحدث ، أو يلتزم بأن لذلك غير طريق ، فقد يكون بواسطة إلقاء النسيان ، وقد يكون ذلك بغياب المحدث ، والأمر سهل ، فلاحظ .

لا يقال : إنه وإن سلمنا بانتفاء العلم عنه بوجود الضرر الموجب لحكم العقل بلزوم دفعه ، إلا أن احتمال وجوده لا زال موجوداً ، وهذا يكفي للبناء على لزوم دفعه عن نفسه بمقتضى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل ، كما هو واضح .
فإنه يقال : قد عرفت أنه لا موضوع لمثل هذا الاحتمال بعد جريان الأصل

(١) بحار الأنوار : ٤٨ : ٢٤٢ ، الحديث ٥٠ .

المؤمن ، على أنه لو بني على لزوم مراعاة هذا الاحتمال بالاحتياط ، فإنه يلزمه عليه السلام أن يجتنب تناول أي طعام يقدم إليه ؛ لأن احتمال اشتماله على السم يكون وارداً ، ولا ينبغي له أن يخرج من داره ؛ لأن من المحتمل تعرضه لعملية الاغتيال في أي لحظة ، كما لا يخفى ^(١) .

مناقشة هذا الرأي :

وقد نوقش الجواب المذكور بجوابين :

الأول : قد قرّر في محله أن حجّة النصّ رهينة بتوفر أصالات ثلاث فيه ، فما لم تكن متوفرة لن يدخل دائرة الحجّة ، وصحيح إبراهيم بن أبي محمود ، وإن توفّرت فيه أصالة الصدور لعدم وجود ما يوجب الخدشة في سنده ، كما أن أصالة الظهور فيه تامة لوضوح دلالة على المدعى ، إلا أنه يشكك ، بل قد يمنع من توفّر أصالة الجهة فيه ، للتشكيك في جريان أصالة الجدّ في ما صدر عنه عليه السلام من الجواب ، فيحتمل قوياً جداً أن يكون جوابه عليه السلام كان مجارة لحال السائل ، من باب : خاطبوا الناس على قدر عقولهم ؛ لأن من المحتمل أن لا يتقبّل عقل السائل تصويراً آخر لبيان الداعي في تناول المعصوم عليه السلام الطعام المسموم .

ويساعد على هذا الاحتمال ، بل يشهد له ، تساؤله بأنه إذا كان يعلم باشتماله على السم ، فسوف يكون معيناً على نفسه ، الموجب لارتكابه للمعصية النافي لصفة العصمة عنه .

والحاصل : إن مجرد التشكيك في توفّر أصالة الجدّ في النصّ المذكور مانع من الاستناد إليه ، وموجب لرفع اليد عنه ، فلاحظ .

(١) قد يقال بعدم ورود هذا الإشكال ؛ لأن المفروض أن هذا الاحتمال ينتفي بتحديد الموارد التي تقع في دائرة احتمال تعرض المعصوم عليه السلام للاغتيال بسم أو بقتل ، فتأمل .

وأما رواية عبدالله بن طاووس ، فلما كانت غير مستجمة للأصالات الثلاث ، فلا حاجة لملاحظتها ، على أنه لو تمت الأصالتان الأوليان فيها ، يكفي التشكيك في توفر الأصالة الثالثة ، فتدبر .

ثم إنه لو لم يقبل ما ذكر من الخدشة في جهتها ، والتزم بتوفر أصالة الجد فيها ، يمكن منع الاستناد إليها بمعارضتها للنصوص القطعية إجمالاً من أن المعصوم عليه السلام على علم ودراية مطلقة بما يؤول إليه مصيره ، وأنه يقدم على تناول السم وهو عارف بذلك دون إلقاء النسيان ، أو غياب المحدث ، ففي الرواية عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام أنه قال : « أَيُّ إِمَامٍ لَا يَعْلَمُ مَا يُصِيبُهُ ، وَإِلَى مَا يَصِيرُ ، فَلَيْسَ ذَلِكَ بِحُجَّةٍ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ »^(١) ، ولا ريب أنه مع وجود القطعي الصدور ، لن تصل النوبة للظني الذي هو الصحيح محل البحث ، فلاحظ .

الثاني : لا ريب أن الموجب للقول بإلقاء النسيان على المعصوم عليه السلام عند إقدامه على ما يوجب شهادته ، يكون لنكتة توجب ذلك ، وهي لا تخلو عن أحد أمرين : أحدهما : أن يكون منشأ ذلك خوفه من الإقدام على الموت واستيحاشه منه ، ما يوجب التردد عندهم عندما يعلمون ترتب الموت على ما يتناولون ، فيمتنعوا عن ذلك .

ثانيهما : إن علمهم بترتب الإقدام على الشهادة يوقعهم في ارتكاب المعصية ؛ لأنه سوف يكون من صغريات الإقدام على المحرم ، وسوف يكون منافياً لمقام العصمة .

وكلاهما باطل :

أما الأول ، فإن المعصوم عليه السلام أولى الناس بالتسليم لقضاء الله تعالى في كافة شؤون الحياة ، بما في ذلك إقدامهم على ما يوجب شهادته ، بل هم يشتاقون إلى تلك

(١) الكافي : ١ : ٢٥٨ ، الحديث ١ .

اللحظات التي ينتقلون فيها إلى كرامة الله ورضوانه .

وأما الثاني ، فهو يفيد قاعدة كَلْيَّة مفادها : أنَّ كُلَّ إقدام على الموت معصية وذنباً محرّماً ، وهذا غير تامٍّ ؛ لأنَّه قد ثبت في الفقه موارد متعدّدة تشتمل الإقدام على الموت ، إلّا أنّها لا تعدّ معصية ، بل هي مقتضى التكليف المتوجّه للمكلّف الذي يكون ملزماً بفعله وإتيانه :

منها : إذا خير المكلّف بأن يتبرأ من أمير المؤمنين (عليه السلام) وبين أن يقتل ، فإنّ وظيفته متعيّنة في اختيار القتل ، وليس له اختيار البراءة منه (عليه السلام) .

ومنها : إذا دار الأمر بأن يقدم على فعل ما بدعوى التقيّة في الدماء أو أن يقتل ، كما لو طلب منه أن يقتل نفساً محترمة ، أو يُقتل هو ، فلا يسوغ له الإقدام على ذلك بدعوى التقيّة ؛ لأنَّه لا تقيّة في الدماء .

ومنها : المشهور بين الفقهاء أنّه لا يجوز التقيّة في ترك زيارة الإمام الحسين (عليه السلام) ، بحيث لو دار الأمر بين قتله وبين الإتيان بالزيارة ، فلا تقيّة في زيارته (عليه السلام) ، فيقدم على القتل دون أن يترك الزيارة .

ومنها : ما التزم بعض الفقهاء المعاصرين من مشروعيّة العمليات الاستشهاديّة التي تكون دفاعاً عن الوطن ، فلاحظ .

عدم فعليّة التكليف بالعلم الإلهامي :

ومنها : وهو ما أشار إليه العلامة المجلسي (عليه السلام)^(١) ، وحاصله : إنّ الشبهة المذكورة قامت على أساس أنّ المعصوم (عليه السلام) يملك علماً غيبياً ، وظاهرها سعة دائرة هذا العلم ، وأنّ المعصوم (عليه السلام) يطبّق هذا العلم في كافّة مجريات حياته ، وما ذكر من حيث الثبوت تامٍّ ، إلّا أنّه ليس كذلك إثباتاً ، فإنّ المعصوم (عليه السلام) لا يُعمل هذا

(١) مرآة العقول : ٣ : ١٢٤ . بحار الأنوار : ٤٨ : ٢٣٦ .

العلم الإلهامي الغيبي في كافة مجالات حياته ، بل يقتصر تفعيل ذلك في بعض موارد دون أخرى ، ويشهد لهذا النصوص التي تضمنت أن علمه ﷺ مشيئي إرادي ، إن شاؤوا علموا ، وإن لم يشاؤوا لم يعلموا . ولما كان المعصوم لا يعمل العلم الإلهامي في كافة مجالات حياته فلن يكون مكلفاً بدفع الضرر المترتب عليه من تناول الطعام المسموم ، فلاحظ^(١) .

وبكلمة أخرى: إن المعصوم ﷺ ليس مكلفاً بدفع الضرر عن نفسه الناتج من حصول ما يوجب شهادته ؛ لأن علمه ﷺ بوجود السم في الطعام - مثلاً - أو علمه بأنه سوف يقتل عند خروجه إلى المسجد ، قد حصل له من خلال العلم الإلهامي ، ولم يحصل إليه من خلال الطرق الطبيعية والمتعارفة والمألوفة ، وهذا يعني أن العلم الموجود لديه ليس علماً ظاهرياً ، بل هو علم إلهامي .

وحتى يكون المعصوم ﷺ مطالباً بدفع الضرر المحتمل ، بل المتيقن عن نفسه ، لا بد وأن يثبت تكليفه ﷺ بترتيب الآثار على علمه بواسطة ذلك العلم ، ولم يثبت ذلك ، بل ربما كان الثابت عدمه ، ومع الشك في ثبوت تكليفه بترتيب الأثر على العلم الإلهامي ، لن يكون المعصوم ﷺ ملزماً بدفع الضرر عن نفسه ؛ لأن المجزوم بثبوت تكليفه به ولزوم ترتيب الأثر عليه هو ما يحصل له من خلال العلم الظاهري الحاصل من خلال الطرق المتعارفة والمألوفة .

وبالجملة: إنه لم يحرز كون المعصوم ﷺ مطالباً بترتيب الأثر على ما يحصل له من خلال العلم الإلهامي .

وقد يساعد على هذا الأمر ما تضمنته عدة من النصوص من إخبارهم ﷺ بقتلتهم ، ولما طلب منهم القضاء عليهم ، امتنعوا بأنه لم يصدر منهم ما يوجب ذلك ،

(١) اختار هذا الرأي أيضاً المرجع الكبير الشيخ ناصر مكارم الشيرازي (حفظه الله) في الكشكول العقائدي: ٣١٤، السؤال ٨٥.

فقد جاء أنه دخل عبدالرحمن بن ملجم (لعنه الله) على أمير المؤمنين عليه السلام في وفد مصر الذين أوفدهم محمد بن أبي بكر ومعه كتاب الوفد ، قال : فلما مرّ باسم عبدالرحمن بن ملجم (لعنه الله) ، قال : أَنْتَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ ؟ لَعَنَ اللَّهُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ . قال : نعم يا أمير المؤمنين ، أما والله إنني لأحبك . قال : كَذَبْتَ - وَاللَّهِ - مَا تُحِبُّنِي ثلاثاً .

قال : يا أمير المؤمنين ، أحلف ثلاثة أيّمان أني أحبك ، وتحلف ثلاثة أيّمان أني لا أحبك ؟ قال : وَيْلَكَ - أَوْ وَيْحَكَ - إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِالْفَيِّ عَامٍ فَأَسْكَنَهَا الْهَوَاءَ ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا هُنَاكَ اتَّخَلَفَ فِي الدُّنْيَا ، وَمَا تَنَازَرَ مِنْهَا هُنَاكَ اخْتَلَفَ فِي الدُّنْيَا ، وَإِنْ رُوحِي لَا تَعْرِفُ رُوحَكَ .

قال : فلما ولي قال : إِذَا سَرَّكُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى قَاتِلِي فَانْظُرُوا إِلَى هَذَا . قال بعض القوم : أولاً تقتله - أو قال : نُقْتَلُهُ - ؟ فقال : مَا أَعْجَبُ مِنْ هَذَا ، تَأْمُرُونِي أَنْ أَقْتَلَ قَاتِلِي لَعَنَهُ اللَّهُ ^(١) .

ومثل ذلك ما ورد أن الإمام الحسن عليه السلام أخبر أهله أنه يموت بالسم كما مات رسول الله صلى الله عليه وآله ، قالوا : ومن يفعل ذلك ؟ أَمْرَاتِي جَعْدَةٌ بِنْتُ الْأَشْعَثِ بْنِ قَيْسٍ ، فَإِنَّ مُعَاوِيَةَ يَدُسُّ إِلَيْهَا وَيَأْمُرُهَا بِذَلِكَ .

قالوا : أخرجها من منزلك ، وباعدها من نفسك . قال : كَيْفَ أَخْرِجُهَا وَلَمْ تَفْعَلْ بَعْدُ شَيْئاً ، وَلَوْ أَخْرِجْتُهَا مَا قَتَلَنِي غَيْرُهَا ، وَكَانَ لَهَا عُدْرٌ عِنْدَ النَّاسِ ^(٢) .

كما أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام كانا يعرفان المنافقين ويعلمان سوء عقائدهم ، ولم يكونا مكلفين بالاجتناب عنهم ، وترك معاشرتهم ، وعدم مناكحتهم ،

(١) بحار الأنوار: ٤٢: ١٩٦ ، الحديث ١٤ .

(٢) بحار الأنوار: ٤٤: ١٥٣ و ١٥٤ ، الحديث ٢٣ .

أو قتلهم وطردهم ، ما لم يظهر منهم شيء يوجب ذلك .

وكذا علم أمير المؤمنين عليه السلام بعدم الظفر بمعاوية وبقاء ملكه بعده ، لم يصبر سبباً لأن يترك قتاله ، بل كان يبذل غاية جهده إلى أن استشهد عليه السلام ، مع أنه كان يخبر بشهادته واستيلاء معاوية بعده على شيعته^(١) .

مناقشة الجواب الثاني :

لا يذهب عليك أنه لا مجال للالتزام بالجواب المذكور ؛ لأن مجرد كون المعصوم عليه السلام ليس ملزماً بترتيب آثار العلم على العلم الإلهامي ، لا يكون مسوغاً إلى أن يترك دفع الضرر المحتمل عن نفسه ، لما قد عرفت من أن دفع الضرر المحتمل من الأحكام العقلية التي لا تقبل التخصيص ، فلاحظ .

وبكلمة أخرى : إنه لا فرق في لزوم دفع الضرر المحتمل بحكم العقل ، سواء كان منشأه علماً إلهامياً أم كان منشأه علماً عادياً ، من خلال الطرق المعروفة والمألوفة .

وأما ما استشهد به العلامة المجلسي رحمه الله من شواهد لإثبات صحة هذا الجواب فلا يتم منها شيء ، ولا يسع هذا المختصر التعرض إليها ، لكن يمكن للقارئ العزيز الرجوع لبعض المطولات ، ليجد اشتغال كلمات الأصحاب والباحثين على الخدشة في كلامه عليه السلام .

التكليف الخاص بالمعصوم :

ومنها : إن للمعصوم عليه السلام تكليفاً خاصاً يختلف عن تكليفنا ، فكما أن هناك بعض الأحكام الشرعية الفرعية ثابتة في حقه - كما في وجوب صلاة الليل على النبي صلى الله عليه وآله ،

(١) مرآة العقول : ٣ : ١٢٣ .

وكذا مشروعية زواجه ﷺ بأكثر من أربع - كذلك له تكليف خاص يرتبط بمدة حياته ، وكيفية انتهائها ، فإنه مكلف أن يتناول الطعام المسموم - مثلاً - أو يخرج للموضع الذي سينال فيه الشهادة ، إلا أن هذا التكليف الخاص لا يوجب الجبر بالنسبة إليه ، بمعنى أن المعصوم عليه اختيار بين الإقدام على تناول الطعام المسموم - امتثالاً للتكليف الخاص الثابت عليه - وبين الامتناع وعدم اختيار ذلك . نعم ، إن المعصوم عليه دائماً يختار لقاء الله تعالى ، فقد روى عبد الملك بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : **أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى النَّصْرَ عَلَى الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّى كَانَ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ، ثُمَّ خَيَّرَ النَّصْرَ أَوْ لِقَاءَ اللَّهِ ، فَاخْتَارَ لِقَاءَ اللَّهِ تَعَالَى** ^(١) .

وقد حكى العلامة المجلسي رحمه الله هذا الرأي عن العلامة الحلبي رحمه الله ، وقد سئل من قبل السيد المهنا بن سنان الحسيني ، عن كيفية تفسير خروج أمير المؤمنين عليه السلام إلى المسجد في الليلة التي استشهد فيها ، وهو يعلم أنه سوف يستشهد ، فأجاب العلامة رحمه الله : **بأنه يحتمل أن يكون عليه السلام أخبر بوقوع القتل في تلك الليلة ، أو في أي مكان يُقتل ، وأن تكليفه عليه السلام مغاير لتكليفنا ، فجاز أن يكون بذل مهجته الشريفة عليه السلام في ذات الله تعالى ، كما يجب على المجاهد الثبات وإن كان ثباته يفضي إلى القتل** ^(٢) .

والظاهر أنه مختار صاحب (الحقائق) رحمه الله أيضاً ؛ لأنه قد قرّر أن إقدامهم على ما يوجب خروجهم من عالم الدنيا يعود لرضاهم بما اختاره الله سبحانه وتعالى لهم ، فإنهم لما علموا أن هذا أمر مرضي عنده تعالى ، أقدموا عليه طلباً لرضا الله عز وجل وامتثالاً لأمره ، مع كونهم مختارين في ما يقدمون عليه ^(٣) .

(١) الكافي : ١ : ٢٦٠ ، الحديث ٨ .

(٢) مرآة العقول : ٣ : ١٢٦ .

(٣) الدرر النجفية : ١ : ٤١٠ .

تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد:

ولا يذهب عليك أنَّ القبول بهذا الوجه يستوجب الالتزام بأنَّ قاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ليست على نحو الموجبة الكلية، وإنما هي على نحو الموجبة الجزئية؛ لأنه وفقاً له سوف تكون المصلحة في أن يقدم المعصوم على إضرار نفسه، وأن لا يجب عليه دفع ما يكون فيه مفسدة بالنسبة إليه، وهو الضرر المحتمل.

أو يلتزم بوجود مصلحة مترتبة على هذا التكليف المخصوص، وبملاحظتها للضرر المحتمل يجري بينهما كسراً وانكساراً يوجب تقديم المصلحة الناجمة من وجود التكليف الخاص، والتي يترتب عليها مشروعية الإقدام دون وجود أي ضرر، كما لا يخفى.

ولا يكتفى في وجود المصلحة بكونها أي مصلحة، بل لا بد وأن تكون مصلحة وعلى قدر عالٍ جداً من الوضوح.

مضافاً إلى ما تضمنه القرآن الكريم من أنَّ النبي ﷺ قدوة للعالمين، وأنَّ الأئمة عليهم السلام من بعده كذلك، يمنع من القبول بثبوت تكليف خاص له ﷺ؛ لأنَّ المفروض أنَّ هذا يتنافى وكونه مورد قدوة كما لا يخفى. نعم، يخصص ذلك بما يكون موجباً لكمالته ﷺ، فتأمل^(١).

» نعم، يحتمل أن يكون ما ذكره ﷺ يعود للرأي الرابع الذي سيأتي ذكره، وإن كان الاحتمال الأقرب أن يكون مشيراً إلى رأي خامس، وحاصله: أنَّ الإقدام على مثل ذلك نحو تسليم ورضاً بقضاء الله تعالى وقدره، فتأمل جيداً.

(١) منشأ التأمل أن يقال: إنَّ الإقدام على مثل هذا الأمر من الأمور التي توجب الكمال للمعصوم عليه السلام؛ لأنه يبرز عدم ارتباطه بالدنيا خلافاً للجبارة والطغاة، وأنه يحب لقاء الله تعالى، ولا يستوحش من الموت.

القضاء المحتوم:

ومنها: إنَّ المعصوم عليه السلام يعلم بأنَّ ما يقع عليه من أمور توجب شهادته من القضاء المحتوم الذي لا يمكن دفعه ، ولا يمكن رفعه ، وعليه ، يكون تكليفه بلزوم دفعه عن نفسه من التكليف بما لا يطاق ، وقد ثبت في محله استحالة التكليف بذلك .

ولا يتوهم أحد أنَّ هذا الجواب يتضمَّن تسليمًا بكون المعصوم عليه السلام يقع في الضرر الذي يلزم بدفعه ، إلاَّ أنَّه لا يقوم بدفعه لعدم قدرته عليه ، بل إنَّ الجواب المذكور ينفي وجود الضرر أصلاً ، فيكون مانعاً من تحقُّقه بالنسبة إليه ؛ وذلك لأنَّ المفروض أنَّ المعصوم عليه السلام كما يعلم بوقت شهادته تفصيلاً ، يعلم أيضاً بأنَّه قد انقضى عمره وتصرَّم ، ولم يقدر الله تعالى له الحياة بعد هذا الوقت ، فلا يكون إقدامه على ما فيه شهادته كمن ارتكب الضرر الذي يمكنه دفعه ؛ لأنَّ المفروض أنَّ الموت ممَّا لا يمكن دفعه ، قال تعالى : ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ﴾ ^(١) .

والحاصل: إنَّما يكون الإنسان مطالباً بحفظ النفس عن الضرر ووقوعها فيه إذا كان يمكنه دفع ذلك عنها ، أو كان يحتمل قدرته على دفع ذلك عنها ، أمَّا لو كان يعلم بعدم قدرته على ذلك يكون التحفُّظ منه حينئذٍ لغوياً .

وبهذا سوف يفترق هذا الجواب عن الجواب السابق ؛ لأنَّ المفروض أنَّه قد سلَّم في الجواب السابق بوجود الضرر ، إلاَّ أنَّه قد رفعت اليد عنه بوجود تكليف خاص ، فيكون الخروج من تحت حكم العقل أقرب للخروج التخصُّصي ؛ لأنَّ مقتضى ثبوته منع صدق عنوان الإلقاء في التهلكة عليه ؛ لأنَّه يتضمَّن امتثالاً لأمر الباري تعالى ، ولا يتصور أن يحكم الباري عزَّ وجلَّ بما يكون مخالفاً لحكم العقلاء ؛ لأنَّه سيِّد العقلاء ، بل رئيسهم ، بل لا يمكن أن يحكم بما يكون منافياً لحكم العقل ، فتدبَّر .

وهذا بخلافه في هذا الجواب ، فإنه ينفي صدق عنوان الضرر كما عرفت ؛ لأنّ المفروض أنّ انقضاء الأجل وتصرّم العمر مدعاة لوقوع الموت ، ولا يختلف اثنان في أنّه ضرر ، لكنّه ممّا لا يلزم رفعه ولا دفعه ، فكأنّه بمثابة عدم وجوده أصلاً ؛ لأنّه ممّا لا بدّ منه ، فتأمل .

ثمّ إنّّه لو لم يقبل ما ذكرناه من نفي وجود الضرر في المقام ، فإنّه يمكن أن يذكر أنّ الإقدام الصادر من المعصوم عليه السلام - في مثل هذه الموارد - يعدّ مصلحة ونفعاً وليس ضرراً ، لكونه يتضمّن سعياً إلى تحصيل النفع الأبديّ ، وزيادة الدرجات الأخرويّة ، فلاحظ^(١) .

وقد أُشير لهذا الوجه في كلمات غوّاص (بحار الأنوار) عليه السلام عند تعقيبه على نصوص الجواب الأوّل ، وهو أنّ المعصوم عليه السلام يغيب عنه المحدث ، أو يلقي عليه النسيان ، قال عليه السلام : « ويمكن أن يقال - مع قطع النظر عن الخبر - أنّ التحرّز عن أمثال تلك الأمور إنّما يكون فيمن لم يعلم جميع أسباب التقادير الحتميّة ، وإلّا فيلزم أن لا يجري عليهم شيء من التقديرات المكروهة ، وهذا ممّا لا يكون »^(٢) .

ومقتضى أنّ ما يقدم عليه المعصوم عليه السلام من القضاء المحتوم يستوجب عدم جريان البداء فيه ، فلاحظ .

الآثار المترتبة على شهادتهم :

هذا ، وقد يتخذ طريق آخر في علاج الشبهة المذكورة من خلال عرض الآثار المترتبة على الشهادة ؛ ذلك أنّ المستشكل قد حصر الأمر في كيفيّة إقدام المعصوم عليه السلام على ما يوجب شهادته ، وقد فاتّه أنّه ربّما تكون هناك مصالح مترتبة

(١) صراط الحقّ : ٣ : ٣٠٦ .

(٢) بحار الأنوار : ٤٩ : ٢٣٦ .

على إقدامه على ذلك ، بحيث يكون لهذا الإقدام نتائج مهمّة ومفيدة ، وعندها فسوف يكون وجود هذه النتائج بمثابة الأمر الموجب لكون الإقدام على الضرر أهمّ من دفعه ، ولا يختلف اثنان في أنّه عند دوران الأمر بين تحمّل الضرر لمصلحة عليا ، وبين دفعه من دون أن تترتب تلك المصلحة ، فإنّ العقل لا يحكم بأنّ القبول بتحمّل الضرر قبيح ، بل ولا يحكم بلزوم دفعه عن النفس ، وهذا يعني أنّه لن يعدّ ذلك من الإلقاء في التهلكة ، كما لا يخفى .

وهذا ما يلزم أن يلحظ ببيان مجموعة من الآثار المترتبة على شهادة المعصوم عليه السلام ، والنتائج المترتبة على ذلك ^(١) :

منها : إنّ استسلامهم عليهم السلام للقتل يوجب معرفة فضلهم ، ويعين على الاقتداء بهم ، وذلك لكون الإنسان أسرع تصديقا بالأمور الماديّة الملموسة منه بالأمور النظرية ، فالواقعة الخارجيّة التي يراها أو يسمع بها تقطع عنده الشكّ في الموضوع بخلاف الأمور النظرية ، فإنّ الثانية وإن بلغت درجات عالية من العلم واليقين ، إلّا أنّ منابت الخطور القلبيّ للاحتتمالات المخالفة تبقى موجودة ، فلاحظ .

ومنها : إنّ رضاهم بما يقع عليهم من ظلم ، وتسليمهم لأمر بارتئهم عزّ وجلّ بذلك ، يقوّي محبتهم في قلوب الأتباع ، ويثبتّ عزيمتهم على الوفاء للأئمة الأطهار عليهم السلام ، ولأجل ذلك ظلّت شهادتهم عليهم السلام مثيرة لعواطف الأجيال المتتابة وإن باعدها الزمان ، وباعثة للارتباط بهم عليهم السلام وبالمعتقد بدرجة أكبر . ويمكننا أن نلمس ذلك واضحا في قضية الطّف والنهضة الحسينيّة ، ومدى تأثير ذلك في البعد العاطفيّ والوجدانيّ ، وارتباط الأئمة بهذا الموضوع ، ومن الطبيعيّ أنّ لعنصر الظلامة الذي وقع على الإمام عليه السلام ، والتسليم منه والرضا بما جرى ، أبلغ الأثر عند هؤلاء .

ومنها : إنّّه قد يكون في قتل الإمام السابق تخفيفاً على الإمام اللاحق ، وقد يعدّ

(١) يستكشف هذا المعنى من صاحب الحقائق رحمته الله في الدرر النجفيّة : ١ : ٤١٠ ، فلاحظ .

هذا مصلحة توجب انتقال الإمام السابق إلى عالم الخلود ، فإنَّ نار الغضب تخمد عادة عند الظالم بإقدامه على قتل الإمام (عليه السلام) ، فيغفل أو يتغافل عن الإمام اللاحق بعده . وقد أُشير لهذا في بعض النصوص ، فعن صفوان ، قال : أخبرنا الثقة أنَّ يحيى ابن خالد قال للطاغي - يعني هارون - : هذا عليّ ابنه قد قعد وادّعى الأمر لنفسه ، فقال : ما يكفينا ما صنعنا بأبيه ؟ تريد أن نقتلهم جميعاً^(١) . نعم ، ما لا ينكر أنَّ هذا ليس بنحو الموجبة الكلّية فيهم (عليهم السلام) وإنّما هو بنحو الموجبة الجزئية ، فلاحظ .

ومنها : إنّ في وقوع القتل عليهم (عليهم السلام) بواسطة الظالمين إبقاء عنصر البشريّة فيهم ، وبالتالي يكون سبباً رئيساً في منع انتشار الغلوّ وادّعاء ما لا يدّعونه (عليهم السلام) لأنفسهم من قبل الناس .

ومنها : إنّ في وقوع الموت عليهم راحة لهم (عليهم السلام) ، فإذا كانت الدنيا سجن المؤمن العادي ، الذي يسعى دائماً للتخلّص منه ، فكيف هي بالنسبة للإمام المعصوم (عليه السلام) ؟ ! لا ريب في أنّه (عليه السلام) يتمنّى دائماً وأبداً أن يتخلّص من ذلك بأن ينتقل إلى جوار ربّه الكريم ، خصوصاً وأنّه لا يوجد عنده ما يوجب خوفه من الموت الذي يكون عند بقيّة العنصر البشريّ . ولعل من هذا ما روي عن الإمام عليّ بن الحسين (عليهما السلام) من حالات خاصّة كانت لأبي عبد الله (عليه السلام) يوم واقعة الطفّ ، فكلّما اشتدّ الأمر تغيّرت ألوان من كان معه ، وارتعدت فرائصهم ، ووجلّت قلوبهم ، بينما هو وبعض خاصّته كانت تشرق ألوانهم وتهلّأ جوارحهم وتسكن نفوسهم .

ولهذا لما أنزل الله تعالى عليه ملائكة النصر ، وخيّره بين أن ينصر أو يلاقي ربّه ، اختار (عليه السلام) لقاء الله تعالى^(٢) .

(١) عيون أخبار الرضا : ١ : ٢٤٦ ، الحديث ٤ .

(٢) من المصادر التي اعتمدنا عليها في البحث : إقدام المعصوم على ما فيه قتله المعلوم ، شبهة إلقاء المعصوم (عليه السلام) نفسه في التهلكة ، مجلة تراثنا : العدد ٣٧ .

الصلح فتح مبين

احتلّ موضوع صلح الإمام الحسن عليه السلام مع معاوية بن أبي سفيان مساحة واسعة من سيرته ، بل مساحة عظمى في الفكر الإسلامي ، لما مثله من تغيير في المنهج والأسلوب المتبع في التعاطي مع الآخر ، وقد تعدّدت النظريات والقراءات لهذا الموقف على اختلاف مضامينها وقراءتها للصلح .

والأنسب أن يسلط الضوء على ما تضمّنته النصوص في هذا الجانب ، فقد ورد على لسانه عليه السلام تبريراً لإقدامه على الصلح ، فعن أبي سعيد عقيصا ، قال : « لَمَّا صَالَحَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام مُعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سَفْيَانَ دَخَلَ عَلَيْهِ النَّاسُ فَلَامَهُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَيْعَتِهِ ، فَقَالَ الْحَسَنُ عليه السلام : وَيَحْكُمُ ! مَا تَدْرُونَ مَا عَمِلْتُ ، وَاللَّهِ الَّذِي عَمِلْتُ خَيْرٌ لِّشَيْعَتِي مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ أَوْ غَرَبَتْ . أَلَا تَعْلَمُونَ أَنِّي إِمَامُكُمْ ، وَمُفْتَرَضُ الطَّاعَةِ عَلَيْكُمْ ، وَأَحَدُ سَيِّدِي شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ بِنَصِّ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله عَلَيَّ ؟ قَالُوا : بَلَى . قَالَ : أَمَا عَلِمْتُمْ أَنَّ الْخَضِرَ لَمَّا خَرَقَ السَّفِينَةَ ، وَأَقَامَ الْجِدَارَ ، وَقَتَلَ الْغُلَامَ ، كَانَ ذَلِكَ سَخَطًا لِمُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عليه السلام ؛ إِذْ خَفِيَ عَلَيْهِ وَجْهُ الْحِكْمَةِ فِي ذَلِكَ ، وَكَانَ ذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ حِكْمَةً وَصَوَابًا ؟

أَمَّا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ مَا مِنَّا أَحَدٌ إِلَّا وَيَقَعُ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ لِّطَاغِيَةِ زَمَانِهِ ، إِلَّا الْقَائِمُ الَّذِي يُصَلِّي خَلْفَهُ رُوحُ اللَّهِ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ عليه السلام ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُخْفِي وَلَا ذَنْتَهُ ، وَيُعِيبُ شَخْصَهُ ، لئَلَّا يَكُونَ لِأَحَدٍ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ إِذَا خَرَجَ ، ذَاكَ التَّاسِعُ مِنْ وَلَدِ أَخِي الْحُسَيْنِ ابْنِ سَيِّدَةِ الْأِمَاءِ ، يُطِيلُ اللَّهُ عُمُرَهُ فِي غَيْبَتِهِ ، ثُمَّ يُظْهِرُهُ بِقُدْرَتِهِ فِي صُورَةِ شَابِّ ابْنِ دُونَ الْأَرْبَعِينَ

سَنَةً ، ذَلِكَ لِيُعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^(١).

فقد ذكر عليه السلام أنَّ صلحه لمعاوية خير لشييعته ممَّا طلعت عليه الشمس أو غربت ، إلاَّ أنَّه لم يبيِّن الخيريَّة المشار إليها في كلامه ، وهل أنَّها خير قريب ، أو أنَّها خير بعيد ، أو كلاهما . كما أنَّه عليه السلام قد ركَّز على أنَّ منشأ رفضهم أو اعتراضهم على صلحه يعود لعدم إدراكهم وإحاطتهم بالمصلحة المترتبة على ذلك ، وإلاَّ لو أنَّهم يدركون المصلحة لما صدر ذلك منهم ، واستشهد لذلك بما صدر من الخضر من أفعال ؛ إذ أنَّ اعتراض الكلِّيم عليه السلام كان يعود لعدم الإحاطة بالمصالح المترتبة على ذلك ، والحكم التي في تلك الأفعال ، وما قيام الخضر بذلك إلاَّ لأنَّه كان مطلَّعاً على الحكم والمصالح المترتبة عليها .

كما تعرَّض الأئمة عليهم السلام بعده إلى بيان العلة التي من أجلها صالح الإمام عليه السلام معاوية ، فقد روى محمد بن مسلم ، عن الإمام الباقر عليه السلام أنَّه قال : « وَاللَّهِ الَّذِي صَنَعَهُ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام كَانَ خَيْرًا لِهَذِهِ الْأُمَّةِ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ ، وَوَاللَّهِ لَقَدْ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ إِنَّمَّا هِيَ طَاعَةُ الْإِمَامِ ، وَلَكِنَّهُمْ طَلَبُوا الْقِتَالَ : ﴿ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ - مَعَ الْحُسَيْنِ عليه السلام - قَالُوا رَبَّنَا لِمَ كُتِبَ عَلَيْنَا الْقِتَالُ لَوْ لَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ ﴾^(٢) نَجِبَ دَعْوَتَكَ وَتَّبِعَ الرُّسُلَ ﴾^(٣) أَرَادُوا تَأْخِيرَ ذَلِكَ إِلَى الْقَائِمِ عليه السلام »^(٤) .

ولا تختلف دلالة هذا النصِّ عمَّا تقدَّم ، من الإشارة إلى بيان أنَّ إقدامه عليه السلام

(١) بحار الأنوار : ٤٤ : ١٩ ، الحديث ٣ .

(٢) النساء : ٤ : ٧٧ .

(٣) إبراهيم : ٤٤ : ٤٤ .

(٤) بحار الأنوار : ٤٤ : ٢٥ ، الحديث ٩ . ولا يذهب عليك أنَّ ما جاء في النصِّ من استشهاد قرآني ، وجمع بين عدَّة آيات بتطبيقها على الخارج ، وجعل مصداقها من ذكر ، فلاحظ .

على الصلح فيه مصلحة للأمة ، وأنه خير لها ممّا طلعت عليه الشمس ، إلا أنه أيضاً لم يتعرّض لبيان الخيريّة المشار إليها ، فلاحظ .

وقد تضمّنت بعض النصوص ربط صلحه ﷺ مع معاوية بصلح رسول الله ﷺ في الحديبية ، وأنّ الأسباب التي دعت إلى الإقدام على الصلح هي نفس الأسباب التي دعت رسول الله ﷺ إلى الإقدام على صلح الحديبية ، وهو بهذا يشير إلى أنّ هناك نقطة اشتراك بين الصلحين ، وأنّ بينهما مشابهة ، فعن أبي سعيد عقيصا ، قال : « قلت للحسن بن عليّ بن أبي طالب ﷺ : يا ابن رسول الله ﷺ ، لم داهنت معاوية وصالحته ، وقد علمت أنّ الحقّ لك دونه ، وأنّ معاوية ضالّ باغ ؟ فقال : يا أبا سعيد ، أَلَسْتُ حُجَّةَ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ عَلَى خَلْقِهِ ، وَإِمَاماً عَلَيْهِمْ بَعْدَ أَبِي ﷺ ؟ قلت : بلى . قال : أَلَسْتُ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِي وَلِإِخِي : الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ إِمَامَانِ قَامَا أَوْ قَعَدَا ؟ قلت : بلى .

قال : فَأَنَا إِذْنٌ إِمَامٌ لَوْ قُمْتُ ، وَأَنَا إِمَامٌ إِذَا قَعَدْتُ .

يا أبا سعيد ، عَلَّةُ مُصَالَحَتِي لِمُعَاوِيَةَ عَلَّةُ مُصَالَحَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِبَنِي صَمْرَةَ وَبَنِي أَشْجَعٍ وَلِأَهْلِ مَكَّةَ حِينَ انْصَرَفَ مِنَ الْحُدَيْبِيَّةِ ، أَوْلَيْكَ كُفَّارٌ بِالتَّنْزِيلِ ، وَمُعَاوِيَةُ وَأَصْحَابُهُ كُفَّارٌ بِالتَّأْوِيلِ .

يا أبا سعيد ، إِذَا كُنْتُ إِمَاماً مِنْ قِبَلِ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ ، لَمْ يَجِبْ أَنْ يُسَفَّهُ رَأْيِي فِيمَا أَتَيْتُهُ مِنْ مُهَادَنَةٍ أَوْ مُحَارَبَةٍ ، وَإِنْ كَانَ وَجْهُ الْحِكْمَةِ فِيمَا أَتَيْتُهُ مُلْتَبِساً . أَلَا تَرَى الْخَضِرَ ﷺ لَمَّا خَرَقَ السَّفِينَةَ ، وَقَتَلَ الْغُلَامَ ، وَأَقَامَ الْجِدَارَ ، سَخِطَ مُوسَى ﷺ فِعْلَهُ ، لَا شُبُهَاءَ وَجْهِ الْحِكْمَةِ عَلَيْهِ ، حَتَّى أَخْبَرَهُ فَرَضِي ، هَكَذَا أَنَا سَخِطُكُمْ عَلَيَّ بِجَهْلِكُمْ بِوَجْهِ الْحِكْمَةِ فِيهِ ، وَلَوْلَا مَا أَتَيْتُ لَمَّا تَرَكْتُ مِنْ شِبَعَتِنَا عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ أَحَدٌ إِلَّا قُتِلَ ^(١) .

(١) بحار الأنوار : ٤٤ : ١ و ٢ ، الحديث ٢ .

والحاصل: إن ملاحظة النصوص يفيد تضمّنها لبيان العلل والأسباب التي من أجلها أقدم عليّ عليّ على الصلح مع معاوية، إلا أن مزيد التأمل فيها، والنظر في مضامينها، يشير إلى معنى أبعد، وهو التركيز على الآثار المترتبة على الصلح والأهداف التي كان يسعى الإمام الحسن عليّ إليها.

وبعبارة أخرى: إن ممّا لا ينكر أن النصوص المذكورة تحتوي على بيان الأسباب التي دعت إلى الصلح، إلا أن الظاهر أن هذه أسباب ظاهريّة، قدّمها عليّ إلى المجتمع الذي كان يعيش فيه مجارة لهم وفقاً لما يملكوه من قابليّة إدراكيّة للأحداث والتطوّرات، مع أن هناك أسباباً أرادها عليّ من قيامه بالصلح؛ لأنّه كان يهدف إلى الوصول إلى مجموعة من النتائج والآثار أبعد ممّا كان يتصوّره الوسط المحيط به، والذين كان يعيشون معه، ويظهر هذا من نظيره لصلحه بصلح جدّه رسول الله ﷺ، وحتى يتّضح الأمر لا بدّ وأن يعمد إلى دراسة صلح الحديبية، فإنّ ذلك يساعد على الإحاطة بما ذكرنا.

وكيفما كان، فإنّه يمكن تصنيف النصوص التي تضمّنت الحديث عن بيان علّة الصلح الصادر منه عليّ إلى طائفتين بلحاظ الآثار المكتسبة من خلال الصلح:

الأولى: النصوص التي تتضمّن الإشارة إلى الأهداف القريبة التي تكتسب من الصلح، كحصول الأمان لشيّعه، بل لكافة النواحي الإسلاميّة من الغارات التي كان يشنّها معاوية وكتائبه، وكذا منع سبّ أمير المؤمنين عليّ على المنابر، وما شابه ذلك.

الثانية: النصوص التي تتضمّن الإشارة إلى الأهداف البعيدة التي كان يسعى الإمام الحسن عليّ للوصول إليها ونيلها، ويمكن أن تكون هي الأساس في إقدامه على الصلح، وما كان يصبو الإمام عليّ للوصول إليه.

ولا نقصد بالأهداف البعيدة التي تطول لسنين عديدة، وإنّما نقصد أنّها تحتاج مدّة من الزمن حتّى تنتهى الظروف الموضوعيّة في عرضها، ومن ثمّ في تحصيلها، فلاحظ.

وينبغي الانتباه إلى أنَّ بعض النصوص التي تعرّضت لبيان أسباب الصلح لم تخرج عن عرض ما يتداول في مصادر العامّة ، ومجرّد كونها نصوصاً واردة في مصادرها لا يوجب انتفاء ذلك عنها ؛ إذ أنَّ مصدرها الأصل هو كتبهم ، وقد نقلها أعلامنا في مصادرها عنهم ، وهذا يستوجب أن يتأنّى في القبول بما تضمّنته من تفسير وأن يتأمّل ؛ لأنّه قد يشكّك في حصول أصالة الجدّ فيها ، وتحمل على أنّها صدرت من باب المجازاة مع الناس ، ومخاطبتهم على وفق ما يملكون من عقل وقدرة ، فلاحظ .

بين صلحين :

وعلى أيّ حال ، حتّى يمكن الإحاطة بالأهداف المنشودة التي كان يسعى أبو محمّد الزكيّ عليه السلام إليها من خلال صلحه ، يلزم أن يسّط الضوء على صلح الحديبية الذي جعله الإمام عليه السلام ميزاناً لما أقدم عليه من مصالحة ، وأنّه سار على وفق ما سار عليه جدّه المصطفى صلّى الله عليه وآله ، وهذا يعني أنّ هناك نقاط التقاء ومشابهة ، وأنّ النتائج المترتبة على صلح الحديبية لا بدّ وأن تكون محصّلة من خلال صلح الحسن عليه السلام ، وأنّ الأسباب التي أدّت إلى إقدام النبيّ صلّى الله عليه وآله هي عينها ما دعت الحسن عليه السلام أن يقدم على ذلك .

ولا يذهب عليك أنّ هناك قراءتين لاستناده عليه السلام لصلح الحديبية ، وحمل صلحه على صلح رسول الله صلّى الله عليه وآله :

الأولى : أنّه عليه السلام لم يكن له من قصد وغاية في الاستدلال بصلح رسول الله صلّى الله عليه وآله يوم الحديبية إلّا من أجل عرض الدافع للصلح والتبرير ، ليس إلّا .

الثانية : أنّه عليه السلام كان يودّ أن يشير إلى النتائج والمكتسبات التي سوف تجني جرّاء الإقدام على هذا الصلح ، كما ذلك في صلح رسول الله صلّى الله عليه وآله يوم الحديبية . ومن الطبيعيّ جدّاً أنّه لا يمكن لجميع العقول أن تستوعب القراءة الثانية ،

بل إنَّ الأعمَّ الأغلب ربَّما يذهب تفكيره وذهنه إلى خصوص القراءة الأولى ، ولا يكون متوجَّهاً للثانية منهما .

صلح الحديبية :

بعد مجموعة من المعارك الدامية التي دارت بين رسول الله ﷺ وقريش ، وكان آخرها معركة الأحزاب أو الخندق ، أمر الله تعالى نبيّه الكريم ﷺ أن يغيّر الأسلوب والطريقة المتبعة مع قريش ، فعوضاً عن المواجهة المسلّحة التي كانت بين الطرفين ، دعاه سبحانه وتعالى أن يتخذ الطريق السلمي من خلال السعي لإيجاد صلح بينه وبين قريش ، ولهذا خرج النبي الأكرم محمد ﷺ قاصداً مكة المكرمة من أجل أداء العمرة ، وأخذ معه الهدى .

الأهداف المتوخاة من صلح الحديبية :

لقد كانت هناك مجموعة من الأهداف الرئيسة التي كان يتوخاها رسول الله ﷺ من خلال خروجه إلى مكة معتمراً قبل حصول صلح الحديبية ، ويمكن تلخيص تلك الأهداف في التالي :

أحدها : لقد كانت القبائل العربيّة تعتقد أنّه لا يوجد بينها وبين رسول الله ﷺ أي نقطة التقاء ولو في بُعد عبادي ، لهذا سعى رسول الله ﷺ من خلال خروجه إلى مكة لأداء العمرة أن يعرفهم أنّه يلتقي وإياهم في نسك الحج والعمرة الذي كانت العرب تعتقد به ، لأنّه من موارث الأسلاف وذكرياتهم .

وقد استطاع الرسول ﷺ بخروجه إلى مكة لأداء نسك العمرة أن يخفّف حالة الخوف والتوجّس التي كانت تعيشها القبائل العربيّة تجاهه ، وأنّه لا يعارض زيارة البيت الحرام ، وأداء النسك العربي الذي كان يعدّ أحد طقوسهم .

وقد أدّى هذا العمل أن تنفتح قلوب القبائل العربيّة على رسول الله ﷺ ،

وأن تختلف نظرتها إليه وتخفّ ، بل ربّما تنعدم حالة الخوف والاستيحاش منه ﷺ .

ثانيها: إن تمكّن المسلم من أداء مناسك العمرة يعدّ خير وسيلة يمكنهم من خلالها تبليغ الإسلام وتعاليمه ؛ لأنّ من الطبيعي أن ينتشر أداء نسكهم العمرة بواسطة المتواجدين في مكّة لأداء العمرة عندما يعودون إلى بلادهم ، فيكون ذلك عاملاً إعلامياً لتبليغ الإسلام إلى أبعد نقطة ممكنة .

ثالثها: استقطاب عواطف العرب بصورة عامّة من خلال ما قام به ﷺ من أمر أصحابه بالاعتصار على حمل السيوف فقط مراعاة لحرمة الأشهر الحرم ، وقد أدّى هذا إلى تغيير نظرة كثيرين حول الإسلام ، وتحول عواطفهم السلبية تجاهه إلى إيجابية^(١) .

ولا يخفى أنّ هناك عملاً إعلامياً كبيراً جدّاً كانت تقوم به قريش في أوساط القبائل العربيّة ، ومن كان يفد منهم إلى مكّة ، حيث كانت تبعث صورة سلبية عن رسول الله ﷺ ؛ إذ كانت تخبر عنه تارة بأنّه شخصيّة صداميّة تنزع للحرب والقتال ، ولا تحبّ السلم ، وأخرى أنّه كان يعبث بالأمن ، ويقوم بالتصدّي للقوافل التجاريّة لنهبها ، وثالثة أنّه كان يصدّ القاصدين بيت الله الحرام لزيارته ، وغير ذلك . وقد كوّنت هذه الإشاعات التي بثّت في الوسط القبليّ من قبل القرشيين صورة سلبية عن رسول الله ﷺ عندهم ، ورسمت عنه صورة قاتمة لديهم .

وقد جعل هذا الإقدام المحمديّ من المصطفى ﷺ نحو مكّة بأصحابه قريشاً أمام خيارين لا ثالث لهما :

الأوّل: القيام بصدّ رسول الله ﷺ وأصحابه عن زيارة البيت الحرام ، ورفض طلبه للصلح ، وهذا سوف يجعل القبائل تعرف أنّ قريشاً هي التي كانت تصرّ على الحرب وليس النبيّ ﷺ ، وأنّها التي تصدّ الناس عن البيت الحرام وزيارته

(١) سيّد المرسلين : ٢ : ٣٢٤ - ٣٢٦ (بتصرّف) .

وليس النبي الأكرم ﷺ .

وهذا ما لم تكن قريش ترغب فيه ؛ لأنه سوف يفقدها مكانتها في وسط القبائل العربية ، فضلاً عن أنه سوف يجعل الناس تميل إلى النبي ﷺ ، وربما يقوموا باتباعه .
الثاني : أن تقبل قريش بالصلح الذي جاء يطلبه النبي ﷺ من خلال إقدامه على قصد الكعبة المعظمة معتمراً .

وهذا الخيار أيضاً لن يكون في مصلحة قريش بصورة كلية ؛ لأن من اللازم أن يكون لهذا الصلح مجموعة من الشروط ، وعندها قد وجدت قريش نفسها في مأزق جديد لو قبلت بهذا الخيار أيضاً ؛ لأنها إما أن تتعنت في الشروط التي تطرحها ، بأن تكون شروطاً تعجيزية وضعتها من أجل حميتها وجاهليتها ، وهذا يجعلها كما لو رفضت الصلح ، فيكون الحال كما لو استخدمت الخيار الأول ؛ لأن القبائل العربية ستعرف من الذي يصد الناس عن زيارة البيت الحرام ، ومن الذي يحول بين القاصدين له عن الوصول إليه ؛ لأن النبي ﷺ قد جاء وأصحابه محرمين يسوقون الهدى ، ولم يكن لهم من غاية إلا أداء العمرة ، فلم يكن وضعهم - كما عرفت - وضع حرب ولا قتال ، وقد قامت قريش بردهم عما كانوا قاصدين إليه .

وسيؤدي هذا إلى أن تفتح القبائل العربية على دعوة محمد ﷺ ، وتسعى للتعرف عليها عن قرب ؛ لأنها ستصل إلى أنها كانت مضللة من قبل قريش ، ولم تكن قريش صادقة في ما نقلته إليها حول هذه الدعوة ، وهذا ما لم تكن قريش ترغب فيه .
أو أن تعمد قريش إلى القبول بالصلح لكن بشروط محمد ﷺ ، أو بشروطها دون أن يكون في ذلك تعنت أو عصبية جاهلية وقبلية ، حتى لا تفقد مكانتها الاجتماعية وسط القبائل العربية .

وهذا ما تحقق في النهاية ، حيث رضخت قريش لأن يعقد صلح بين الطرفين بشروط عادية لا تتضمن تعنتاً وجاهلية أو عصبية .

نتائج صلح الحديبية :

وقد ظنَّ بعض الصحابة في ذلك الوقت تفوق قريش على رسول الله ﷺ ، حتى علت الصيحات وصدرت الكلمات النابية التي لا تصدر عن مسلم في حق رسول الله ﷺ وفي حق رسالته ، إلا أن الأيَّام أثبتت مقدار ما لرسول الله ﷺ من حنكة ودراية سياسيَّة واسعة ، حيث كان هذا الصلح البوابة التي تمَّ من خلالها النفوذ إلى أوساط القبائل العربيَّة ، وأوجب ذلك كسر الطوق الذي وضعته قريش على رسول الله ﷺ ، وتمَّ اختراق تلك الأوساط ، وبدأ الناس يتعرَّفون على دعوة رسول الله ﷺ عن قرب ، وأخذوا يعرفون شخصيَّة محمد ﷺ حقاً وحقيقة ، وقد أثمر هذا الصلح نصراً مؤزراً .

ويظهر هذا المعنى بملاحظة عدد الذين جاء بهم النبي ﷺ يوم صلح الحديبية ، وعدد الذين جاء بهم بعد سنتين ونصف تقريباً لمَّا نقضت قريش الصلح ، وما هذا إلا لأنَّ العديد من العرب قد دخلوا في الإسلام .

كما تبين للعرب أن قريشاً هي التي تصدَّ عن البيت زواره ، وليس النبي ﷺ ، كما كانت تشيع بينهم .

والحاصل : لقد كان هذا الصلح فتحاً مبيناً كما عبَّر عنه القرآن الكريم ، وعبَّر عنه النبي ﷺ ؛ وذلك لأنَّه أثمر نتائج عظيمة جداً ، كرفع الحصار الإعلاميِّ الفاسد والمضلِّل والحقيقة المغلوطة والإشاعات عن الإسلام ورسول الإسلام ﷺ (١) .

صلح الإمام الحسن عليه السلام :

لم يختلف حال معاوية بن أبي سفيان عن أسلافه ، فكما كان أسلافه يعمدون إلى التضليل الإعلاميِّ ، واستخدام الإشاعات الكاذبة ، وتقديم الحقائق المغلوطة ،

(١) سيّد المرسلين : ٢ : ٣٢٦ و ٣٣٧ (بتصرف) .

فقد كان معاوية يستخدم ذلك وينفس الأسلوب في حق أمير المؤمنين عليه السلام ، وقد تمكّن من إنشاء إعلام كاذب يفسّر حرب الجمل وصفين لجنده ، والناس حوله ، يظهر أمير المؤمنين عليه السلام أنّه سبب الحروب ، وأنّه رجل يطلب الدنيا ، ويسعى للملك ، وأنّه الذي قام بقتل عثمان ، وأنّه مفسد في دين النبي صلى الله عليه وآله .

وليس لمعاوية من هم ولا غاية إلا أن يقتصّ من قتلة عثمان ، وأن يعمل بسيرة الشيخين التي رفض عليّ عليه السلام العمل بها .

وقد استفاد معاوية كثيراً من هذا الإعلام ، وكما تمكّن أبوه أن يوجد عزلة بين رسول الله صلى الله عليه وآله والقبائل العربيّة ، تمكّن معاوية أيضاً أن يوجد عزلة بين أهل الشام ومن تابعه وأمير المؤمنين عليه السلام .

وقد كان مشروع أمير المؤمنين عليه السلام الإصلاحيّ هو رفع مستوى وعي الأمة المعرفيّ ، ببيان أنّ المنهج الذي يتّبع هو سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وليس سيرة الشيخين ، لما تضمّنته سيرتهما من مخالفات واجتهادات عديدة بعيدة عمّا جاء به المصطفى صلى الله عليه وآله ، وقد كانت له مواقف واضحة في هذا المجال حتّى في أيام الرجل الثالث .

وبسبب جريمة القتل التي وقعت على أمير المؤمنين عليه السلام لم يكتب لمشروعه الإصلاحيّ الاستمرار ، حيث توقّف بخروجه من عالم الدنيا .

ومن المعلوم أنّ الذي يقوم بإكمال هذا المشروع من يكون خليفة له ، المنصوب من قبل الله تعالى ، فكيف إذا كان ابنه أيضاً ، ولهذا كان أحد الاهتمامات التي أولاهها الإمام الحسن عليه السلام عناية خاصّة السعي لإكمال مشروع أمير المؤمنين عليه السلام ، ومن هنا بدأ التفكير الجدّي في كيفية التمكّن من تحقيق ذلك .

وقد كان أمام الإمام عليه السلام عقبتان كأداوان تمنعان من تحقيق هذا المشروع :

الأولى : حالة الانشقاق التي أصبحت فيها الأمة بعد بيعته أمير المؤمنين عليه السلام ؛

لأنّ معاوية قد تسلّط على الشام ، ثمّ قام أصحابه واقتطعوا البصرة ، وسيطروا على أرض مصر ، وبعض مدن أفريقيا .

الثانية : الإعلام الفاسد الذي كان يبثّه معاوية وجلاوزته في أوساط الأمّة ، والذي لم يكن يهدف إلّا لتشويه صورة أمير المؤمنين عليه السلام ، وعرضها بصورة سلبية كما سمعت .

مضافاً لما كانت تقوم به كتائب معاوية من غارات على المناطق الخاضعة لحكم أمير المؤمنين عليه السلام بين فينة وأخرى ، توجب زعزعة الأمن والاستقرار في البلاد والعباد .

وبعد ما بويع الإمام الحسن عليه السلام بالخلافة بعد أبيه عليه السلام عرض عليه معاوية أن يبقى كلّ طرف على البلاد التي بايعته .

وكان يقصد من هذا العمل جعل الإمام عليه السلام أمام إخراجين :

الأوّل : أن يقبل الإمام عليه السلام بهذا الصلح الذي جاء يسوقه له معاوية . وعليه سوف يؤدّي ذلك إلى استمرار الانشقاق الذي كان موجوداً في جسد الأمّة الإسلاميّة ، وتكريس الإعلام المضادّ الذي يزيّف الحقائق بين المسلمين .

الثاني : أن يرفض الإمام الحسن عليه السلام الصلح المعروض عليه ، وعندها سوف يضاف للأمرين السابقين ، أنّ الحسن بن عليّ عليه السلام يسير على خطى والده ، وأنّه لا يختلف عنه أبداً ، فكما كان أبوه رجلاً يحبّ الحروب ، ويسعى للقتل ، فهذا ولده أيضاً يسير على نفس المنهج .

وفي ظلّ هذا الظرف يعمد الإمام الحسن عليه السلام إلى استثمار الموقف ، كما صنع جدّه المصطفى صلّى الله عليه وآله يوم الحديبية ، فيقوم بقلب الموقف على معاوية كما قلب جدّه المصطفى الموقف بالأمس على أبي سفيان ، ليجعل معاوية في زاوية ضيقة كما جعل النبيّ صلّى الله عليه وآله أبا سفيان فيها ، حيث بادر عليه السلام بأطروحة صلح استمدّها

من صلح الحديبية ، وهي تستهدف أمرين أساسيين :
أحدهما : فضح معاوية بن أبي سفيان في أوساط الأمة الإسلامية ، وخصوصاً
في الأوساط المحيطة به ، بتعريفهم حقيقته التي كان خافية عليهم .
ثانيهما : اختراق طوق الإعلام الفاسد والمضلل للأمة ، وكسره وتجاوزه والوصول
إلى الشام والشاميين وتعريفهم الحقائق الخفية عليهم ، والمخفية عنهم .

أطروحة الصلح الحسنية :

تضمنت أطروحة الإمام الحسن عليه السلام أن يسلم ملك العراق إلى معاوية بشروط
يضعها هو عليه السلام ، ولا مجال للمساومة عليها ، ويوجد أمام معاوية خياران لا ثالث
لهما :

الأول : أن يقبل معاوية الشروط ويتسلم الملك ، فيتحقق الأمن والأمان للناس ،
ويتحد المجتمع الإسلامي بكافة أطرافه ، من دون فرق بين عراقي وشامي
وحجازي ، وغير ذلك ، ويفهم المسلمون بعدها الحقائق كما هي .

الثاني : أن يعمد معاوية إلى رفض الصلح الذي عرضه الإمام الحسن عليه السلام ،
وعندها تنكشف حقيقته أمام الأمة الإسلامية ، وبين جنده وصحبه ، وأنه هو طالب
الحرب والقتال ، والساعي إلى الانشقاق ، وليس الحسن بن علي عليه السلام .

ولم يجد معاوية بداً من أن يقبل بما عرضه عليه الإمام الحسن عليه السلام بل بادر
إلى ذلك مهرولاً مسرعاً ظناً منه أنه قد حقق ما يصبو إليه ، وقد فاته أنه قد وقع
في فخ كبير ، كما وقع أبوه قبله يوم الحديبية . وعندما أفاق معاوية من سكرة
النصر المزيف وجد نفسه وقع في حبال صعبة ، طوّقه بها الإمام الحسن عليه السلام وانتصر
عليه ، وأظهر له أنه أقوى منه حنكة ودراية في السياسة .

وقد تبين من خلال العرض أنّ الموجب الذي دعا الإمام الحسن عليه السلام أن ينهج
منهج صلح الحديبية وجود نقاط مشتركة بين الطرفين المقابل ، فكما كانت

قريش تستخدم الكذب والتضليل الإعلامي الفاسد ، كان معاوية يستخدم الأسلوب ذاته ، وكما كان الرسول ﷺ يسعى لكسر الطوق الذي فرض عليه ليتمكن من تعريف الناس دعوته وحقيقته ، كان الإمام الحسن عليه السلام يسعى لذلك حتى يتمكن من أداء مشروع أمير المؤمنين عليه السلام في توعية الأمة ، واختراق الشام وتعريفها من هو علي بن أبي طالب عليه السلام ، وإقامة الحجّة على أهلها ، فمن أراد أن يتبع طريق الهداية اتّخذها ، ومن أراد أن يبقى على غيّه وضلاله فذلك شأنه ، فقد قامت الحجّة عليه^(١).

الأهداف الحسينية من الصلح :

مع أنّه قد تبين - ولو إجمالاً - من خلال العرض السابق ما كان يصبو إلى تحقيقه الإمام الحسن عليه السلام من الصلح ، وأنّه لا يخرج عما كان يسعى إليه رسول الله ﷺ ، إلا أنّه لا مانع من تسليط الضوء على ذلك وبصورة أوضح ليزداد الأمر وضوحاً ، خصوصاً وأنّ الرّوى في هذا الموضوع تعدّد وتكثّر ؛ إذ يجد القارئ رؤيتين أساسيتين في داعيه عليه السلام إلى الإقدام على الصلح :

إحدهما : الرّؤية التي يذكرها المستشرقون ، وهي واهية جداً ، لا يمكن القبول بها أبداً ؛ لأنّها تصوّر الإمام عليه السلام شخصيّة ضعيفة لا حول لها ولا قوّة ، بل ترسم عنه عليه السلام صورة مشوّهة جداً .

والرّؤية الثانية ، وهي الرّؤية المشهورة الموجودة في كلمات الإسلاميين ، من دون فرق بين الفريقين ، إلا أنّ المشكلة فيها أنّها تعرض أسباب تنازله عن السلطة بصورة واهية وسطيحية جداً ، ويتمثّل ذلك في اتّجاهات ثلاثة :

أولها : ما يطرحه الإعلام الأمويّ من أنّ الحسن عليه السلام قد تنازل عن السلطة بخطة

(١) الإمام الحسن عليه السلام في مواجهة الانشقاق الأمويّ : ٢٨١ - ٢٨٨ (بتصرّف).

من معاوية ، وهذا الطرح يوحى للقارئ أنَّ الإمام علياً قد خدع من قبل معاوية ، وأنه تمكّن من التغلب عليه ، ما جعله يتنازل عن السلطة بهذه الكيفية .

ثانيها : ما يطرحه الإعلام العباسي ، عندما أراد أن يحدّ من الثورات الحسينية التي كان يقوم بها الحسينيون أيام حكومة بني العباس ، وقد حاولوا من خلالها تشويه صورة القادة ، بتشويه صورة الإمام الحسن علياً ، من أنَّ الداعي للإمام الحسن علياً أن يتنازل عن السلطة ، حبّه في المال والترف والحياة ، وهذا الاتجاه يعرض الإمام علياً على أنه رجل دنيا يسعى إليها ، ويرغب فيها .

ثالثها : ما يطرحه بعض المحلّلين ، من أنَّ السبب يعود إلى فقدانه القوة العسكرية التي كانت تكفل له الاستمرار في المقاومة ومناهضة عسكر معاوية ، وخوض الحرب ضده ، فلذا عمد إلى التنازل والصلح^(١) .

وقد حاول أصحاب الاتجاه الثالث أن يستدلّوا على مختارهم بما صدر عنه علياً من تنظير صلحه بصلح جدّه المصطفى ﷺ يوم الحديبية .

الصلح حلّ للأزمات :

وقد فات هؤلاء أنَّ صلح الحديبية الذي عقده رسول الله ﷺ ونظر به الإمام الحسن علياً كان يؤسّس لقاعدة أعمق هي التي كان يقصدها الإمام علياً من تنظيره به ، وتلك القاعدة هي أنَّ الحرب ليست هي القاعدة العامة التي يعتمد عليها دائماً في علاج المشكلات وحلّ الأزمات ، بل قد يكون الحلّ وعلاج الأزمة من خلال تقديم بعض التنازلات والقيام بالصلح المشروط ؛ لأنّه لا يمكن أن يتحقّق الشخص أهدافه إلّا من خلال ذلك .

(١) تجد هذه الرؤية في كتاب صلح الإمام الحسن علياً للشيخ راضي آل ياسين . وحكاها الأستاذ السيّد الحائري (حفظه الله) عن أستاذه الشهيد الصدر رحمه الله ، وتستفاد من كلمات الأستاذ الشيخ الوحيد (دام ظلّه) أيضاً .

وهذا ما وقفنا عليه عند عرض النتائج التي تحققت للمسلمين بعد صلح الحديبية ، فلاحظ .

والذي يستفاد من خلال التأمل في النصوص أنَّ الأهداف الحسنيّة من الصلح هو ما جاء يؤسّس له صلح الحديبية من قاعدة ، من أنَّ العلاج الأنجع في بعض الأزمات والمشكلات لبلوغ الهدف هو التنازل والإقدام على الصلح المشروط ، لذلك عمد الإمام عليه السلام للصلح ؛ لأنّه كان يسعى إلى تحقيق هدف ، وكان يودّ الوصول إليه ، وقد عرفت أنَّ هدفه كان يتمثّل في المشروع الإصلاحيّ الذي ابتدأه أمير المؤمنين عليه السلام ، وكان عليه أن يتمّه لا لكونه ابن عليّ بن أبي طالب عليه السلام ، بل لأنّه خليفته بالحق ، وأنّه الإمام المفترض الطاعة من الله تعالى .

فقد عمد الإمام الحسن عليه السلام من خلال إقدامه على الصلح إلى علاج الانشقاق الذي كانت تعانيه الأمة ، كما فتح الطريق لأهل الشام للهداية لو أرادوها .

وقد عرفت أنَّ المانع للإمام عليه السلام من تحقيق هذه الأهداف عقبتان ، أشرنا إليهما : الأولى : انشقاق الشام عن الأمة الإسلاميّة ، وقد نتجت عن ذلك آثار سلبية ، تمثّلت في :

١ - فقدان الأمان في الطرق الخارجيّة بين ولايات الدولة الإسلاميّة ، بسبب الغارات التي كانت تشنّها كتائب معاوية .

٢ - ثقافة العداء لأمير المؤمنين عليه السلام عند أهل الشام ، لما زرع في أذهانهم نتيجة الإعلام الفاسد وتزييف الحقائق ، كما سمعت .

٣ - الخطر الخارجيّ الذي يتهدّد الأمة الإسلاميّة ، وكان يتمثّل في الروم البيزنطيين ، فقد كانوا على الجبهة الشرقيّة للشام .

٤ - مشكلة موجودة تحت الرماد ، قد يعتمد لها معاوية إذا استدعى الأمر ؛ وذلك بأن يحوّل القبلة من الكعبة المعظّمة إلى بيت المقدس لتجريد الإمام

الحسن عليه السلام من سلاح القبلة العامة لكافة المسلمين ، وليتمكن من إحكام عزلة كاملة على الشاميّين ، فيحول بينهم وبين الانفتاح على الحقائق والاطلاع على الأمور^(١).

الثانية : وجود الخوارج ، وما كانوا يرفعونه من شعار التكفير لأمير المؤمنين عليه السلام ، وقد تحولوا إلى خلايا ومجموعات إرهابية تغير على الأبرياء وتقتلهم ؛ لأنهم يسالمون السلطة ، وقد نجم عن هذا فقدان الأمان داخلياً ، خصوصاً في الناحية الشرقية من البلاد^(٢).

وبإقدام الإمام الحسن عليه السلام على الصلح تسنى له أن يتغلّب على هاتين العقبتين ، فتمكن من توحيد شقّي الأمة ، وتحقيق الأمان لها ، وبثّه في أوساط الدولة الإسلامية ؛ لأنّ الصلح جعل معاوية يحبس كتابه أن تغير على الولايات التي كانت تخضع لحكم الإمام الحسن عليه السلام .

كما تسنى للإمام عليه السلام أن يوصل مشروع أمير المؤمنين عليه السلام إلى الشام وأهلها ، حيث تمكن أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام من التعريف به من خلال نشر فضائله التي وردت في أحاديث النبي الأكرم ﷺ ، ما أدّى إلى إقامة الحجّة عليهم .

فبلغهم حديث الغدير ، وقول رسول الله ﷺ : «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ . اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ ، وَانْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ ، وَاخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ»^(٣) . كما بلغهم حديث المنزلة ، وحديث الكساء ، ووصلهم حديث حجّ التمتع الذي وصف الإعلام الأمويّ قبل ذلك عليّاً عليه السلام بالإفساد في الدين ، فعرف الشاميّون أنّ عليّاً عليه السلام أحيما ما جاء به النبي ﷺ من سنّة ، وغير ذلك من الأمور التي يجدها

(١) و (٢) الإمام الحسن عليه السلام في مواجهة الانشقاق الأمويّ : ٩٦ و ٩٧ .

(٣) الخصال : ٦٦ ، الحديث ٩٨ . بحار الأنوار : ٢١ : ٣٨٧ ، الحديث ١٠ و : ٢٣ : ١٠٣ ، الحديث ١١ .

المتنبّع للمصادر التاريخية .

أصحاب عليّ عليه السلام في الشام:

ولا بأس أن نذكر بعض المواقف التي جرت لأصحاب أمير المؤمنين عليه السلام في الشام معقل معاوية وعاصمة ملكه ، والتي كانت تتضمن الحديث عن فضائل أمير المؤمنين عليه السلام :

منها: خبر دارمية الحجوئية ، فقد بعث إليها معاوية ، فلمّا جاءت دار بينهما حديث ، جاء فيه : قال معاوية : بعثت أسألك : علام أحببت عليّاً وأبغضتيني ، وعلام واليتيه وعاديتيني ؟

قالت : أو ما تعفيني يا أمير المؤمنين من ذلك ؟

قال : ما كنت بفاعل ، ولا أعفيك !

قالت : أمّا إذا أبيت عليّ : فإنّي أحببتُ عليّاً على عدله في الرعيّة وقسمه بالسويّة ، وأبغضتك على قتالك من هو أولى بالأمر منك ، وطلبك ما ليس لك ، وواليت عليّاً ما عقد له رسول الله صلى الله عليه وآله من الولاية ، وحبّ المساكين ، وإعظامه لأهل الدين ، وعاديتك على سفكك الدماء ، وشقّك العصا...

ثمّ قال لها معاوية : هل رأيت عليّاً ؟

قالت : إي والله لقد رأيته .

قال : كيف رأيته ؟

قالت : لم ينفخه الملك ، ولم تصقله النعمة .

قال : فهل سمعت كلامه ؟

قالت : نعم ؟

قال : كيف سمعته ؟

قالت : كان - والله - كلامه يجلو القلوب من العمى كما يجلو الزيت صداً الطست (١).

ومنها: حديث ضرار بن ضمرة ، فقد طلب منه معاوية أن يصف أمير المؤمنين عليه السلام فاستعفاه ، ولم يعفه ، وألح عليه في ذلك ، فقال : كَانَ - والله - بَعِيدَ الْمَدَى ، شَدِيدَ الْقُوَى ، يَقُولُ فَضلاً ، وَيَحْكُمُ عدلاً ، يَتَفَجَّرُ الْعِلْمُ مِنْ جَوَانِبِهِ ، وَتَنْطِقُ الْحِكْمَةُ مِنْ نَوَاحِيهِ ، يَسْتَوْحِشُ مِنَ الدُّنْيَا وَزَهْرَتِهَا ، وَيَأْتِسُ بِاللَّيْلِ وَوَحْشَتِهِ ، وَكَانَ غَزِيرَ الدَّمْعَةِ ، طَوِيلَ الْفِكْرَةِ ، يُعْجِبُهُ مِنَ اللَّبَاسِ مَا خَشِنَ ، وَمِنَ الطَّعَامِ مَا جَشِبَ ، وَكَانَ فِيْنَا كَأَحَدِنَا ، مُجِيبَنَا إِذَا سَأَلْنَاهُ ، وَيَأْتِينَا إِذَا دَعَوْنَاهُ ، وَنَحْنُ وَاللَّهِ مَعَ تَقْرِيبِهِ إِيَّانَا ، وَقُرْبِهِ مِنَّا ، لَا نَكَادُ نُكَلِّمُهُ هَيْبَةً لَهُ .

يُعْظَمُ أَهْلُ الدِّينِ ، وَيَقْرُبُ الْمَسَاكِينُ . لَا يَطْمَعُ الْقَوِيُّ فِي بَاطِلِهِ ، وَلَا يَنَاسُ الضَّعِيفُ مِنْ عَدْلِهِ .

فَأَشْهَدُ بِاللَّهِ لَقَدْ رَأَيْتُهُ فِي بَعْضِ مَوَاقِفِهِ وَقَدْ أَرْخَى اللَّيْلُ سُدُولَهُ ، وَغَارَتْ نُجُومُهُ ، فَأَبْضاً عَلَى لِحْيَتِهِ ، يَتَمَلَّمُ تَمَلُّمَ السَّلِيمِ - وَهُوَ اللَّذِيْعُ - وَيَبْكِي بُكَاءَ الْحَزِينِ ، وَهُوَ يَقُولُ : يَا دُنْيَا غُرِّي غَيْرِي ، أَيْ تَعَرَّضْتِ أَمْ إِلَيَّ تَشَوَّقْتِ ؟ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ ، قَدْ بَيَّنَّتْكَ ثَلَاثًا لَا رَجْعَةَ فِيهَا ، فَعُمُرُكَ قَصِيرٌ ، وَخَطَرُكَ كَبِيرٌ ، وَعَيْشُكَ حَقِيرٌ .

أَه مِنْ قِلَّةِ الزَّادِ وَبُعْدِ السَّفَرِ ، وَوَحْشَةِ الطَّرِيقِ .

فَبَكَى مُعَاوِيَةَ وَقَالَ : رَحِمَ اللَّهُ أَبَا الْحَسَنِ ، كَانَ وَاللَّهِ كَذَلِكَ . فَكَيْفَ حُزْنُكَ عَلَيْهِ يَا ضِرَارُ ؟

قَالَ : حُزْنٌ مِنْ ذُبِحَ وَلَدُهَا بِحَجَرِهَا» (٢) .

(١) بلاغات النساء : ٧٣ .

(٢) راجع كشف الغمّة : ١ : ٧٧ و ٧٨ .

ومنها: وصف الأحنف بن قيس طعام أمير المؤمنين عليه السلام، وقد قدّم إليه معاوية ألواناً من الطعام، الحارّ والبارد، والحلو والحامض، وكان بينها طعام لم يعرفه، فسأل عنه، فأجيب: أنه مصارين البطّ محشوة بالملح، قد قلبي بدهن الفستق، وذرّ عليه بالطبرزد، فبكى عندها الأحنف، فقال له: ما يبكيك؟ قال: ذكرت علياً، بينا أنا عنده وحضر وقت الطعام وإفطاره وسألني المقام فجيء له بجراب مختوم، فقلت: ما في هذا الجراب؟

قال: سويق شعير.

قلت: خفت عليه أن يؤخذ؟ أم بخلت به؟

فقال: لا، ولا أحدهما، ولكن خفت أن يلته الحسن والحسين بسمن أوزيت.

فقلت: محرّم هو يا أمير المؤمنين؟

فقال: لا، ولكن يجب على أئمة الحق أن يعدّوا أنفسهم من ضعفة الناس لئلا يطغى الفقير فقره.

فقال معاوية: ذكرت ما لا ينكر فضله^(١).

ومنها: وصف ابن عباس لأمر المؤمنين عليه السلام، وقد سأله معاوية فقال له: ما تقول في عليّ بن أبي طالب عليه السلام؟

قال: أبو الحسن عليه السلام عليّ كان - والله - علّم الهدى، وكهف التقي ومحلّ الحجى، ومحتد الندى، وطود النهى، وعلم الورى، ونوراً في ظلمة الدجى، وداعياً إلى المحجّة العظمى، ومستمسكاً بالعروة الوثقى، وسامياً إلى المجد والعلا، وقائد الدين والتقى، وسيد من تقمّص وارثدى.

بغل بنت المصطفى، وأفضل من صام وصلى، وأفخر من ضحك وبكى.

(١) تفسير البرهان: ٤: ١٧٥، الحديث ٢.

صَاحِبِ الْقِبْلَتَيْنِ ، فَهَلْ يُسَاوِيهِ مَخْلُوقٌ كَانَ أَوْ يَكُونُ ؟

كَانَ - وَاللَّهِ - كَالْأَسَدِ مُقَاتِلًا ، وَلَهُمْ فِي الْحُرُوبِ حَامِلًا عَلَى مُبْغِضِيهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ إِلَى يَوْمِ التَّنَادِ ^(١) .

ولم ينحصر الإبلاغ في بلاد الشام على عرض فضائل أمير المؤمنين عليه السلام ، وبيان مناقبه ، بل تعدى ذلك حيث كان الرواة الكوفيون يحدثون بفضائل أهل البيت عليهم السلام قاطبة ، ولهذا تعدد نقل الأحاديث التي وردت عن النبي صلى الله عليه وآله في شأن الإمامين الهمامين الحسين عليه السلام .

ما بعد الصلح :

ويبقى بعدما تحقّق الصلح - وفقاً للأطروحة التي عرضها الإمام الحسن عليه السلام ، وقبل بها معاوية - فهل بقي معاوية وفياً بما صالح عليه الحسن عليه السلام ، أم أنه عمداً إلى نقض الصلح كما صدر ذلك من أبيه أبي سفيان وأهل مكة يوم الحديبية ؟

تعتبر الفترة الزمنية التي أعقبت الصلح من الفترات المهمة التي تحتاج تركيزاً وإعطاء أهمية ، خصوصاً وأننا نجد أنّ فيها رؤيتين متباينتين :

الأولى : الرؤية التي تقول : أنّ معاوية وبمجرد أن استتبّ له الأمر ، وصالحه الإمام الحسن عليه السلام ، دخل الكوفة وأخذ البيعة من الناس ، ثمّ خطبهم بحضور الإمامين الحسين عليه السلام ، ووجوه أصحاب الإمام علي عليه السلام ، وأعلن نقضه لكل شرط اشترطه للحسن عليه السلام ، وقال كلمته المشهورة : إنّ كلّ شرط اشترطته للحسن بن علي فهو

(١) بحار الأنوار : ٤٤ : ١١٢ و ١١٣ ، الحديث ٩ .

ويمكن للقارئ العزيز أن يجد نماذج أخرى من أخبار أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام في الشام وفي مجلس معاوية ، فقد جمع أغلبها في كتاب الإمام الحسن عليه السلام في مواجهة الانشقاق الأموي : ١٢٤ - ١٦٢ .

تحت قدمي هذه . ثم تناول علياً عليه السلام بالطعن ، وأمر ولاته بذلك ، وبعد ذلك تتابعت سياسة ترويع الشيعة وتهجيرهم وسجنهم .

وقد استند أصحاب هذه الرؤية لروايات أبي الفرج الأصفهاني ، التي وقع في أسناد أغلبها من لا يعول عليه ، ومع رفع اليد عن ذلك فإن البحث في تحديد زمان هذا النقض ؛ إذ أنها لا تشير إلى أنه هل كان بعد الصلح مباشرة ، أم أن ذلك كان بعد شهادة الإمام الحسن عليه السلام ، ومضي عشر سنوات على الصلح ، فلاحظ .

كما تمسك أصحاب هذه الرؤية بمجموعة من الحوادث التاريخية ، مثل تهجير خمس وعشرين ألف من الكوفة ، ومثلهم من البصرة ، وقتل حجر بن عدي وأصحابه ، وإعادة لعن أمير المؤمنين عليه السلام .

الثانية : التزام معاوية بالشروط التي قطعها على نفسه طيلة حياة الإمام عليه السلام ، وقد بلغت عشر سنين . نعم ، قد كان راغباً في التخلص من ذلك ، ولهذا حاول غير مرة أن يغتال الإمام الحسن عليه السلام من خلال سمّه مكرراً ، حتى تسنى له ذلك .

ويشهد لهذه الرؤية مجموعة من الشواهد التاريخية ، منها : ما تضمنته المصادر التاريخية من استضافة معاوية للعديد من الشخصيات التي كانت حول أمير المؤمنين عليه السلام ، وكانت معروفة بعداها لمعاوية ، ولها مواقف بارزة ضده يوم صفين ، ومن الطبيعي أن هذا لا ينسجم مع وجود حالة الإعلام السلبي والمشوّه التي كان يقوم بها معاوية قبل الصلح .

كما أن المؤرخين نقلوا موقفاً لمعاوية مع ابنة عثمان عندما دخل دارها ، فصاحت في وجهه تذكّره الشعار الذي كان يحمله من أخذ ثار أبيها من قتلته ، وكان جواب معاوية على خلاف ذلك^(١) .

(١) نقل الحوار بينهما ابن عبد ربّه في العقد الفريد : ٤ : ١٥٨ ، ابن كثير في البداية والنهاية :

وأما ما ذكر من التغيرات التي وقعت في المجتمع الإسلامي ممّا ذكر شاهداً على الرؤية الأولى ، فإنّ التاريخ ينقل أنّه لم يقع إلّا بعد مضي عشر سنين من وقوع الصلح ، وهذا يعني أنّ ذلك كان بعد شهادة الإمام الحسن عليه السلام ، ما يفيد أنّ معاوية قد التزم بالشروط التي تضمّنها الصلح مدّة عشر سنين ، فلاحظ .

ويشهد لما ذكرنا أنّ ما وقع في العراقيين - أعني البصرة والكوفة - كان في عهد زياد بن أبيه ، والمنقول تاريخياً أنّ زياداً لم يلهمما إلّا في سنة إحدى وخمسين ، وهذا بعد شهادة الإمام الحسن عليه السلام ، كما أنّ شهادة حجر وأصحابه كانت بعد شهادة أبي محمد الزكي عليه السلام ، كما نصّ على ذلك المترجمون لحجر عليه السلام . وكذلك إعادة لعن أمير المؤمنين عليه السلام على المنابر .

وهذا يؤكّد ما ذكرناه من أنّ الإمام الحسن عليه السلام قد حقّق نصراً مؤزراً وفتحاً مبيناً من خلال قيامه بالصلح ، وأنّه قد جنّى من ذلك ثمرات كثيرة ، وليس الأمر منحصراً فقط في حفظ الشيعة ، وحماية أصحابه ، كما يصوّر ذلك^(١) .

(١) الإمام الحسن عليه السلام في مواجهة الانشقاق الأموي : ٥٦٧ - ٥٧٠ (بتصرّف) .

الشفاعة التشريعية

لم يغلق الباري سبحانه وتعالى باب الرحمة في وجوه العصاة والمخالفين لأوامره ، والمتمردين عليه ، بل فتح لهم ما يوجب نيل الرحمة الإلهية ، فأعطاهم في الدنيا قانون الاستغفار ، فيمكن للعاصي منهم أن يستغفر ربه سبحانه وتعالى ويعود إلى رشده بترك ما كان يعمل من معصية ، ويحصل رضا الله تعالى ، كما فتح لهم باب التوبة ، فصار بإمكان الفرد منهم أن يتوب في أي لحظة من لحظات حياته توبة نصوحاً ، ليكون حظياً عنده سبحانه .

وكما أنه سبحانه وتعالى أوجد أبواب الرحمة الواسعة لهؤلاء في عالم الدنيا ، فقد جعل لهم وللمطيعين أيضاً باباً آخر في عالم الآخرة ، وهو الشفاعة ، فيمكن لأهل المعصية أن يُشفع لهم فتدركهم الرحمة الربانية ، كما أنَّ المطيعين أيضاً لهم نصيب من هذه الشفاعة ، ليزدادوا درجات وعلواً في مقاماتهم ورتبهم في الجنة .

وتعتبر الشفاعة أحد أصول الإسلام ، كما أنها إحدى المعارف القرآنية ، وهي محط اتفاق بين المسلمين . نعم ، قد وقع الخلاف بينهم في بعض خصوصياتها ، مثل :

١ - تحديد من تكون له الشفاعة ، فاختار المعتزلة حصر ذلك في المطيعين ، دون العاصين ، وهذا يعني أنَّ الشفاعة تختص بزيادة الثواب ، ولا تشمل رفع العقاب ، وعليه سوف تكون شفاعة رسول الله ﷺ يوم القيامة مختصة بهم فقط . بينما اختار الأشاعرة والإمامية سعتها ، لتكون شاملة للمطيعين والعاصين جميعاً ،

فكما أنها توجب زيادة الثواب ، فإنها توجب رفع العقاب أيضاً ؛ لأن شفاعته ﷺ قد أذخرها لأهل الكبائر من أمته .

٢ - تحديد آثار الشفاعة ، وهل أنها توجب إسقاط العقاب عن الفساق ، أم أنها توجب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب ؟

حقيقة الشفاعة :

يستفاد من كلمات أهل اللغة أن الشفاعة مأخوذة من مادة (شفع) ، وهي مقابل (الوتر) ، وتعني : الانضمام إلى آخر ، ناصراً له ، وسائلاً عنه ، وأكثر ما يستعمل في انضمام من هو أعلى حرمة ومرتبة إلى من هو أدنى ^(١) .

ولا يخفى أن التعريف المذكور يشمل الشفاعة العقلانية أيضاً التي ترتبط بالجوانب العرفية والاجتماعية ، وهي التي تعني توسط بعض الأفراد لآخرين من أجل أمور ترتبط بالمتوسط إليه ، كما لو كان مطلوباً بدم نتيجة قتل ، أو مطلوباً بمال نتيجة دين ، أو ما شابه ، أو تتضمن طلب رفع مرتبة وإعلاء منصب ، بل حتى زواج ، وما شابه ، فلاحظ .

ولا يختلف معناها الاصطلاحي عما ذكره اللغويون ، فنجد أن السيد العلامة الطباطبائي رحمه الله يذكر أنها مأخوذة من الشفع مقابل الوتر ، كأن الشفيع ينضم إلى الوسيلة الناقصة التي مع المستشفع ، فيصير به زوجاً بعدما كان فرداً ، فيقوى في نيل ما يريده ، لما لم يكن يناله وحده لنقص وسيلته وضعفها وقصورها ^(٢) .

ويتضح من خلال ما ذكر بياناً لحقيقتها أن لها أطرافاً أربعة ، وهي :

١ - الشفيع ، وهو الذي يتولى القيام بالوساطة عند المشفوع لديه .

(١) مفردات ألفاظ القرآن : مادة شفع .

(٢) الميزان في تفسير القرآن : ١ : ١٥٧ .

٢ - المشفوع فيه ، وهو الذي يرغب أن يعطى شيئاً ، سواء كان رفع منزلة وزيادة رتبة ، أم كان رفع عقوبة ، ودفع نقمة .

٣ - المشفوع لديه ، وهو الحاكم الذي يكون له الولاية والمالكية في تطبيق القانون والمجازاة .

٤ - غرض الشفاعة ، سواء كان رفعاً لعقوبة ، أم زيادة حسنة ورفع منزلة .

نعم ، لا يعتبر أن يكون الشافع واحداً ، فيمكن أن يكون متعدداً ، فلاحظ .

الشفاعة في القرآن:

ثم إنه يلزم تحديد الشفاعة التي تكون مورداً للبحث ، خصوصاً وأنك قد سمعت وقوع الخلاف في بعض مفرداتها بين المسلمين ، كما بين الشيعة الإمامية (أعلى الله كلمتهم ، وأنا برهانهم) ، وبعض الفرق الإسلامية حيث أنكر هؤلاء وجود شفاعة للشفعاء يوم القيامة .

وعند الرجوع للآيات الشريفة يقف القارئ على عرض ثلاثة أنواع للشفاعة :

الأول : الشفاعة في نظام التكوين ، وتعرف بالشفاعة التكوينية ، ويقصد بها توسط العلل والأسباب بينه سبحانه وتعالى وبين مسبباتها في تدبير أمرها وتنظيم وجودها وبقائها ، فكل سبب من الأسباب يشفع عند الله لمسببه بالتمسك بصفات فضله وجوده ؛ لإيصال نعمة الوجود إلى مسببه ، فنظام السببية بعينه ينطبق على نظام الشفاعة^(١) .

وقد أشير إليها في قوله تعالى : ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ﴾

(١) المعاد رؤية قرآنية : ٢ : ٩٤ .

فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١﴾ ، والمراد من الشفيع هو الأسباب والعلل الماديّة الواقعة في طريق وجود الأشياء وتحققها ، وإنّما سمّيت العلة شفيعاً لأجل أن تأثيرها يتوقّف على إذنه سبحانه ، فهي مشفوعة إلى إذنه ، حتّى تؤثر وتعطي ما تعطي (٢) .

الثاني : الشفاعة في نظام التشريع ، أي في عالم الأوامر والنواهي والتبعات ؛ إذ بعدما بيّن الله سبحانه وتعالى الأوامر والنواهي ، وبيّن الثواب والعقاب ، فإنّه يمكن أن يرفع الله سبحانه وتعالى تبعات العقاب الذي يستحقّه العبد العاصي نتيجة امتناعه عن امتثال ما أمر به ، أو إتيانه ما قد نهى عنه ، كما يمكن أن تزداد درجات المطيع وترفع مرتبته ، ويزاد في ثوابه (٣) .

وبالجملة : إنّ حقيقة هذا النوع أن تصل رحمته سبحانه وتعالى ومغفرته وفيضه إلى عباده عن طريق أوليائه وصفوة عباده ، قال تعالى : ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ (٤) ، ويكون ذلك في يوم القيامة (٥) .

الثالث : الشفاعة القياديّة ، ويقصد بها قيام خلفاء الله سبحانه وتعالى في الأرض من الأنبياء والرسل والأئمّة والأوصياء عليهم السلام ، وكذا الكتب السماويّة ، مقام الشفيع ، وتكون الشفاعة للبشر بتخليصهم من عواقب أعمالهم وسيئات أفعالهم ، من خلال منعهم من الوقوع في ذلك .

وهذا النوع من الشفاعة يشبه الوقاية من المرض قبل الإصابة به ، وليس علاج

(١) يونس : ١٠ : ٣ .

(٢) الإلهيات : ٤ : ٣٤٢ .

(٣) المعاد رؤية قرآنيّة : ٢ : ١٠٢ (بتصرّف) .

(٤) النساء : ٤ : ٦٤ .

(٥) الإلهيات : ٤ : ٣٤٤ (بتصرّف) .

المرض بعد حصوله^(١).

ولا يخفى أنَّ الذي يرتبط بمحلّ كلامنا من الأنواع الثلاثة هو الشفاعة التشريعية ، فإنّه بعدما اتّضحت الأوامر والنواهي ، وبعدها تبين الثواب والعقاب ، يقع الكلام في مدى إمكانية رفع العقاب المترتب على المخالفة الحاصلة من العبد لفعله ما قد نهى عنه ، أو لامتناعه عن فعل ما قد أمر به ، أو أن تزداد درجات الثواب التي يستحقّها المطيع لكونه قد امتثل ما أمر به وقام بأدائه ، وأطاع ربّه ، وعدمه .

الشفاعة التشريعية :

ثمّ إنّّه بعدما تمّ تحديد مورد البحث ، وأنّه خصوص الشفاعة التشريعية ، فلنشر لبعض الآيات التي جاءت حولها في القرآن الكريم :
فمنها : قوله تعالى : ﴿فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ﴾^(٢) ، وهذه الآية المباركة تشير إلى مطلبين :

الأوّل : اشتغالها على وجود الشفعاء في يوم القيامة ؛ لأنّ الحديث عن تحسّر من عنتهم الآية في عدم حصولهم على الشفعاء الذين قد حصل عليهم غيرهم .
الثاني : تحسّر الذين تحدّث عنهم الآية المباركة على حرمانهم من شفاعة الشافعين .

وبعبارة أخرى : إنّ الحسرة التي كشف عنها من تحدّثت الآية المباركة عنهم بعدم حصولهم على شفاعة الشافعين ، يكشف بصورة واضحة عن وجود شفعاء في يوم القيامة ، وإلا لو لم يكن الأمر كذلك ، لم يكن معنى لأن يتحسّر هؤلاء على ذلك ، فتدبّر .

(١) الإلهيات : ٤ : ٣٤٣ .

(٢) الشعراء ٢٦ : ١٠٠ .

ومنها: قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبَّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ فَيُشَفَّعُوا لَنَا﴾^(١)، فقد تضمنت هذه الآية الشريفة طلب أهل النار أمراً من أمرين عرضوهما، كان الأول منهما الحصول على شفاعة الشفعاء، وهذا كما في الآية السابقة، فإنه كما يثبت وقوع الشفاعة التشريعية في عرصة القيامة، فإنه يكشف عن وجود الشفعاء في ذلك الموقف أيضاً، فلاحظ.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾^(٢)، وهي لا تختلف عن الآيتين السابقتين عليها في الدلالة، فتدبر.

تصنيف آيات الشفاعة التشريعية:

هذا وقد يعترض على هذا النوع من الشفاعة فيلتزم بنفيه، على أساس وجود المعارضة بين الآيات القرآنية المتعارضة للحديث عنه؛ إذ يمكن تصنيف الآيات المباركة المرتبطة به إلى صنفين:

الأول: ما يخص هذا النوع من الشفاعة بالذات المقدسة، بحيث يفيد نفيه عن كل أحد سواه سبحانه وتعالى.

الثاني: ما يدل على ثبوت هذا النوع من الشفاعة لمجموعة من الشفعاء غير الله تعالى، وأن شفاعتهم مقبولة لديه عز وجل، على أن تتوفر شروط في الشافع والمشفوع له.

فمن الصنف الأول قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾^(٣)، وكذا قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ لَهَا

(١) الأعراف ٧: ٥٣.

(٢) المدثر ٧٤: ٤٨.

(٣) الأنعام ٦: ٥١.

مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيِّ وَلَا شَفِيعٌ ﴿١﴾ ، ومثله أيضاً قوله عزّ من قائل : ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ﴿٢﴾ ، فإنّ الاستفادة من هذه الآيات الشريفة حصر هذا الأمر في خصوص الذات المقدسة ، وأنّه لا يمكن لأحد أن يقوم بهذا العمل سواء سبحانه وتعالى .

ومن الصنف الثاني قوله تعالى : ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ ﴿٣﴾ ، وقوله تعالى : ﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ ﴿٤﴾ ، وقوله سبحانه : ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾ ﴿٥﴾ ، فإنّ الظاهر منها أنّ هناك شفعاء يتصدّون للشفاعة في ذلك الموقف ، وأنّهم مقبولو الشفاعة عنده سبحانه وتعالى .

والحاصل : لا ريب في وقوع المعارضة بين الصنفين من الآيات الشريفة ، وقد دعا هذا بعضهم إلى إنكار ثبوت هذا النوع من الشفاعة حذراً من القول بوجود المعارضة بين الآيات المباركة .

ولا يذهب عليك أنّه إنّما يصار إلى ذلك إذا لم يمكن التوفيق بين الصنفين من الآيات ، وإلا فمع إمكانية ذلك لا موجب لرفع اليد عن ثبوت هذا النوع من الشفاعة .

علاج المعارضة المتصورة :

وقد ذكرت علاجات عديدة لذلك في كلام الباحثين والمفسرين والأعلام ، نشير إلى اثنتين منها :

(١) الأنعام ٦ : ٧٠ .

(٢) الزمر ٣٩ : ٤٤ .

(٣) مريم ١٩ : ٨٧ .

(٤) الأنبياء ٢١ : ١٠٩ .

(٥) الأنبياء ٢١ : ٢٨ .

الأولى: وهو مختار أغلب الأعلام ، وحاصله : الالتزام بثبوت الصنفين من الآيات ، لكن على نحو الأصالة وعلى نحو الإذن والتبعية ، فالصنف الأول -وهو المختص به سبحانه وتعالى - صادر بنحو الأصالة ، وأمّا الصنف الثاني فهو من باب التبعية له ، والإذن والتمليك منه تعالى ؛ لأنّ المؤثر الأصل في الكون كلّ على نحو الاستقلال هو الباري سبحانه وتعالى ، ولا يوجد مؤثر على نحو الاستقلال سواء تعالى ، وإنّما يكون تأثير غيره تابع لإرادته ومشئته . فالشفاعة التي تعني فيضاً إلهياً منه تعالى على عباده بتخليصهم من شوائب المعاصي وتطهيرهم من الذنوب ، فعل مختص به سبحانه وتعالى بالأصالة ، لكن يصحّ نسبته إلى غيره بالتبعية ، والإذن والتمليك منه عزّ وجلّ^(١) .

الثانية: وهي تخالف الأولى تماماً ؛ إذ أنّها تقرّر حصر كلّ تصرف في شأن الوجود والكون فيه سبحانه وتعالى ، وأنّه لا يوجد متصرف فيه سواء ، حتّى بنحو التبعية والإذن منه عزّ وجلّ ، فلا توجد ولايتان ، ولاية ذاتية أصلية له سبحانه ، وولاية عرضية تكون لغيره ، بل الوجود هو ولاية واحدة فقط له سبحانه وتعالى ، وما يكون من وجودات وتصرفات صادرة من غيره من المخلوقات عنه إنّما هي مظاهر وتجليات لخالقيته تعالى ، وتدبيره وولايته سبحانه وأمريته . وتفسّر الأفعال الصادرة عنهم بنحو الصورة المرآتية ؛ لأنّ نسبة ذلك للمخلوقات بما هي ظهور لخالقية الله تعالى ، فكلّ ما تملك هذه المخلوقات وتماثل ما يوجد لديها ، إنّما هو إرادة لما هو موجود له سبحانه ، فهو المالك القادر وما يكون عند الإنسان فهو من عنده^(٢) .

وطبقاً لهذه المعالجة لن يكون بين الصنفين معارضة ؛ ذلك لأنّ الصنف الأول

(١) مجمع البيان : ٤ : ٥٠١ . الميزان في تفسير القرآن : ١ : ١٥٧ و : ١٧ : ٢٧٠ . مفاهيم القرآن :

٤ : ٢١٠ - ٢١٢ . المعاد رؤية قرآنية : ٢ : ١١٠ .

(٢) المعاد رؤية قرآنية : ٢ : ١١٢ - ١١٦ (بتصرف) .

يحكي الأمر كما هو ، ويشير الصنف الثاني إلى الصورة المرآتية ، بحيث أن الشفاعة الصادرة عن الشفعاء المأذون لهم ليس أمراً مستقلاً عن الذات المقدسة ، بل هو شفاعة الذات نفسها ، لكنه قد تجلّى بنحو المرأة في الشفعاء ، فتدبر .

فعل الشافع وحقيقته :

ثم إنه لما كان الحديث عن الشفاعة لا بد وأن ينجرّ البحث للحديث عن فعل الشافع وحقيقته ، الذي يرفع به ذنب المذنب ، أو يزيد به درجة المحسن . ويلزم قبل بيان ذلك ، التأكيد على نقطتين :

الأولى : أن الشفاعة التشريعية تختصّ بأفراد محدّدين معيّنين قد أجاز الله سبحانه ذلك لهم ، وهو تعالى وإن لم يذكرهم بأسمائهم ، إلّا أنه قد أشار إليهم من خلال صفاتهم التي ذكرها في الآيات الشريفة . ومقتضى ما ذكر أن الشفاعة ليست ثابتة لكل أحد ، فلاحظ .

الثانية : إن طلب الشافع الشفاعة يكون وفق نظام وقانون ثابت وضوابط مرعية ، فلا يتوهم أحد أن ذلك يكون دونما حدّ أو أساس ، ليكون جزافاً^(١) .

وبعد الإحاطة بالمقدماتين السابقتين ، فقد ذكر في الكلمات وجود نظريتين في حقيقة فعل الشافع ، والإنصاف أنه لا يكاد يجد القارئ فرقاً بينهما ، إلّا من حيث أن النظرية الثانية أوسع من النظرية الأولى ، وهذا يساعد على كون النظريتين نظرية واحدة .

وهما تتفقان في أن الشفاعة لا تعني إبطال شيء من القوانين التي ثبتت بالأدلة ، فليس للشفيع الحق أن يطلب من الباري سبحانه وتعالى أن يبطل مولوية نفسه ، وعبودية العبد ، كي لا يعاقبه ، كما لا يمكن للشافع أن يطلب من المولى سبحانه

(١) المعاد رؤية قرآنية : ١٢٤ - ١٢٦ .

وتعالى أن يرفع يده عن الأحكام المشرعة والتكاليف المجعولة ، أو أن يطلب منه أن ينسخ ما شرع من قوانين ومقررات ، أو على الأقل أن ينفي التكليف المجعول ولو في هذا المورد عن خصوص هذا العبد الذي يؤدّ الشفاعة إليه .

كما ليس له أن يسأل منه إلغاء قانون المجازاة ، لا بنحو الموجبة الكلية ليلغى عن جميع الموجودات ، ولا بنحو الموجبة الجزئية لينحصر الأمر في خصوص من يريد الشفاعة إليه ، كي لا يعاقب إمّا رأساً ، أو في خصوص هذه الواقعة التي خالف فيها ، فاستحقّ العقوبة عليها^(١) .

وبالجملة: إنّ حقيقة فعل الشافع لا تعني تعطيل شيء ممّا يكون مرتبطاً بالوضع الكوني والنظامي ، وإنّما يكون فعله أمراً خارجاً عن هذه الأمور ، فهو في الحقيقة إمضاء لما هو ثابت ، وإنّما محاولة الاستفادة من جوانب أخرى ، فتدبر .

وأما النظريّتان اللتان ذكرتا في البين ، فهما :

النظرية الأولى : وهي التي تقرّر أنّ الشافع يستفيد من طريقين :

١ - صفات الحاكم سبحانه وتعالى ، التي توجب العفو والصفح ، مثل : سؤده وكرمه وسخائه ، وما شابه ذلك .

٢ - صفات العبد الذي يراد الشفاعة إليه ، وهي الصفات التي تدعو للشفقة عليه ، والرأفة به ، وتثير عوامل المغفرة عنه ، مثل : ذلّة العبد ، ومسكنته ، وسوء حاله ، وما شابه ذلك^(٢) .

فلو أراد الشافع الاستفادة من صفات الحاكم فإنّه يقوم بين يدي العدل الحكيم ، ويتكلّم إليه بما له من صفات الرحمة والكرم والسخاء ، ليكون العبد المشفّع فيه مشمولاً بهذه الصفات .

(١) أشار إلى هذا المعنى السيّد الطباطبائي رحمه الله لاحظ تفسير الميزان : ١ : ١٥٩ .

(٢) المعاد رؤية قرآنية : ١٣٢ (بتصرّف) .

وقد يكون قيامه بين يدي الله تعالى على أساس صفات العبد الضعيف الفقير الحقير الذي يحتاج عوناً وإعانة وإغاثة من المعين والمغيث سبحانه وتعالى .

وقد أشير لهذين الطريقين في الأدعية الصادرة عن المعصومين عليه السلام كثيراً ، فلاحظ دعاء أبي حمزة الثمالي المروي عن الإمام زين العابدين عليه السلام ، فقد أشار للطريق الأول ، بقوله عليه السلام : « يَا حَلِيمُ يَا كَرِيمُ ، يَا حَيُّ يَا قَيُّومُ ، يَا غَافِرَ الذَّنْبِ ، يَا قَابِلَ التَّوْبِ ، يَا عَظِيمَ الْمَنِّ ، يَا قَدِيمَ الْإِحْسَانِ »

وأشار إلى الطريق الثاني ، بقوله عليه السلام : « يَا سَيِّدِي ، أَنَا الصَّغِيرُ الَّذِي رَبَّيْتَهُ ، وَأَنَا الْجَاهِلُ الَّذِي عَلَّمْتَهُ ، وَأَنَا الضَّالُّ الَّذِي هَدَيْتَهُ ، وَالْوَضِيعُ الَّذِي رَفَعْتَهُ ، وَأَنَا الْخَائِفُ الَّذِي آمَنْتَهُ ، وَالْجَائِعُ الَّذِي أَشْبَعْتَهُ ، وَالْعَطْشَانُ الَّذِي أَرْوَيْتَهُ ، وَالْعَارِي الَّذِي كَسَوْتَهُ ، وَالْفَقِيرُ الَّذِي أَغْنَيْتَهُ ، وَالضَّعِيفُ الَّذِي قَوَّيْتَهُ ، وَالذَّلِيلُ الَّذِي أَعَزَّزْتَهُ ، وَالسَّقِيمُ الَّذِي شَفَيْتَهُ ، وَالسَّائِلُ الَّذِي أَعْطَيْتَهُ » .

ونجد الإشارة لهذين الطريقين أيضاً في دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة جليّة واضحة ، فإنّ قوله عليه السلام : « أَنَا الْفَقِيرُ فِي غِنَايَ فَكَيْفَ لَا أَكُونُ فَقِيراً فِي فَقْرِي » واضح في الإشارة إلى الطريق الثاني .

ولو أنّ القارئ لدعاء كميل المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام يقرأه بشيء من التأمل والتدبر ، لوجد الطريقين جليّين فيه أيضاً ، فلاحظ قوله عليه السلام : « اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِرَحْمَتِكَ الَّتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ » فإنّه يشير إلى الطريق الأول ، كما لا يخفى .

النظرية الثانية: وهي التي ذكرها السيّد العلامة الطباطبائي رحمته الله في ميزانه ، وتقوم على أحد أمور ثلاثة بنحو مانعة الخلو ، ولا مانع من الجمع بينها جميعاً ، وتلك الأمور:

١ - الاعتماد على صفات المولى والحاكم سبحانه وتعالى ، التي يستفاد منها في استئصال رحمته وعطفه وعفوه ومغفرته ، من شرافة المحتد ، وما شابه ،

كما عرّفه في النظرية الأولى .

٢ - الاستناد إلى حال العبد من خلال عرض صفاته التي تدعو للعطف عليه ، والإحسان إليه ، لكونه ضعيفاً ذليلاً مسكيناً ، وما شابه ذلك .

٣ - استفادة الشافع من نفسه ومكانته ، فيعتمد إلى الاستناد لما لديه من صفات أوجبت قربه عند الله تعالى ، وجعلت إليه منزلة لديه ، كونه خاتم الأنبياء ﷺ ، أو سيّد الأوصياء عليه السلام ، أو فاطمة الزهراء عليها السلام ، وهكذا .

وقد ذكر تفريقاً بين النظريتين ، أنّ الطريق الثالث لا يعدّ موجباً يستند إليه الشافع في مقام الشفاعة ، بل إنّ سبب الإذن له بالشفاعة على أساس أنّه لولا وجود هذه المنزلة ، وثبوت هذا المقام ، لم يكن قابلاً لنيل هذا المنصب .

وبعبارة أخرى: قد عرفت في ما تقدّم أنّ الشفاعة ليست ثابتة لكلّ أحد ، وإنّما هي مختصة بفئة محدّدة من الناس ، وعليه فيلزم أن يكون المأذون لهم في الشفاعة مالكين لقابليّة معيّنة ، وهذا هو معنى الطريق الثالث الذي تضمّنته النظرية الثانية ، ولهذا لم يعمد إلى ذكره في النظرية الأولى ، على أساس أنّه لا يعدّ أحد الطرق التي يستند إليها الشافع ، لأنّه شرط في حصوله على الإذن ليشفع^(١) .

وما ذكر وإن كان صحيحاً - من أنّه ليست الشفاعة لكلّ أحد ، بل تنحصر في خصوص من يملك مقوّمات وصفات خاصّة - إلّا أنّ ذلك لا يعني أن لا يكون للشافع الحقّ في أن يستفيد من تلك الصفات والمقوّمات الموجودة لديه في الشفاعة ، فلاحظ .

هذا ، وقد يتوهم البعض اختصاص ما عرض من نظريتين لخصوص الشفاعة التي توجب رفع العقاب وعدم وقوعه على العاصي ، ولا تشمل ما يوجب زيادة المرتبة والثواب للمحسن .

(١) المعاد رؤية قرآنيّة : ٢ : ١٣٢ .

وهو ممنوع ؛ لأن الاستناد إلى صفات العبد كما يشمل رفع العقوبة عنه ، يشمل زيادة ثوابه ورفع مرتبته ، كما أن الاستناد لأيّ الأمرين الآخرين - أعني صفات الحاكم ، أو صفات الشافع - يفيد لذلك أيضاً من دون فرق بينهما ، فلاحظ .

أثر الشفاعة :

قد عرفت في مطلع الحديث أنه بعد اتفاق المسلمين على الشفاعة ، وأنها أصل من أصول الإسلام ، وواحدة من المعارف القرآنية ، إلا أنه وقع الاختلاف بينهم في بعض مفرداتها ، وواحدة من تلك المفردات التي وقع الاختلاف بينهم فيها هي أثر الشفاعة ، فهل أن الشفاعة توجب رفع العقوبة عن العبد الذي يكون مستحقاً لها ، أم أن الشفاعة توجب زيادة درجة المحسن ومنزلته ، أم غير ذلك ؟

هناك نظريات ثلاث :

الأولى : إن الشفاعة تختصّ بزيادة الثواب ، ولا تشمل إسقاط العقاب ، وقد اختار هذه النظرية المعتزلة ، فموضوعها هو خصوص التائبين من المؤمنين ، ويكون أثرها هو رفع المقام وزيادة الثواب في الآخرة ، وليس الإنقاذ من العذاب والخروج منه .

وقد نشأت هذه النظرية من خلال القول بأن الخلود في النار لا يختصّ بالكفار والمنافقين ، بل يشمل أصحاب الكبائر من المسلمين أيضاً .

واستدلوا النظرية التي أسسوها بحصر موضوع الشفاعة ببعض الآيات الشريفة ، مثل قوله تعالى : ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾^(١) على أساس أن الشفاعة نحو من أنحاء النصرة ، ومقتضى شفاعته النبي ﷺ لأحد تعني نصرته كما تقدّم ذلك في المعنى

(١) البقرة ٢ : ٤٨ .

اللغوي ، والآية الشريفة تنفي وجود نصرة لهؤلاء ، فيستفاد عدم ثبوت الشفاعة لهم .
ويساعد على هذا المعنى أيضاً قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْماً فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ﴾^(١) ، فإن تقييد المغفرة بالتوبة ومتابعة السبيل يفيد عدم حصول العاصي على الشفاعة ، وإلا لزم من ذلك لغوية هذا التقييد كما لا يخفى .

ومع التسليم بتمامية الاستدلال المذكور إلا أنه قد تقرّر في الأصول إمكانية تخصيص العموم الكتابي بخبر الواحد ، وقد تواترت النصوص الشريفة في أنه ﷺ قد أذخر شفاعته لأهل الكبائر من أمته ، وبالتالي يمكن تخصيص هذه الآيات ، فلاحظ .

على أن أصل المطلب الذي قامت عليه هذه النظرية - وهو توسعة دائرة الخالدين في النار - يمكن المناقشة فيه ، وأنه ليس بهذا النحو من السعة ، وتفصيل ذلك يطلب من محله .

الثانية : إن الشفاعة لدفع العقاب وليس لرفعه ، وهذه النظرية تتوافق تماماً مع ما ذكرناه في الشفاعة القيادية التي أشرنا إليها في أنواع الشفاعة في القرآن الكريم .
وقد ذكر في بيان هذه النظرية ما حاصله : إن الأنبياء والأوصياء والأئمة عليهم السلام يقومون مقام الشفيع في تخليص البشر من عواقب أعمالهم وسيئات أفعالهم ، فإنزال الكتب السماوية ، وبعث الأنبياء وإرسال الرسل ، من أجل تعليم الناس وهدايتهم إلى العمل الصالح ، وبيان سبل التوبة ، والعمل بها ، فإن ذلك يكون سبباً لدفع العقاب قبل أن يثبت في حق العبد ، لا أن العقوبة تتحقق وتكتب ثم ترفع عنه

يوم القيامة بشفاعة الشفعاء^(١).

وبعبارة أخرى: إنّ هذه النظرية تقرّر عدم وجود المقتضي للمعصية الموجب للحاجة للشفاعة التشريعية، من خلال إعدام المقدمات التي توجب الوقوع في الذنوب.

والإنصاف أجنبية هذه النظرية عن حريم البحث؛ ذلك أنّ مورد بحثنا هو الشفاعة التي تكون في عالم الآخرة، بينما هذه الشفاعة سوف يكون موضوعها عالم الدنيا، وبالتالي لا مجال للتعويل عليها، فتدبر.

الثالثة: إنّ الشفاعة لدفع العقاب ورفعها، فتتفق هذه النظرية مع سابقاتها في وجود شفاعة في عالم الدنيا من خلال وجود الحجج الإلهية، متمثلة في الأنبياء والمرسلين والأئمة عليهم السلام، وكذا القرآن الكريم، إلّا أنّها تقرّر وجود شفاعة أيضاً في عالم الآخرة؛ لأنّها لا تقصر الأمر على خصوص الدفع بمنع وجود المقتضي للمعصية، وإنّما تمنع من تأثير المقتضي بعدما وجد. ويشهد لهذه النظرية العديد من الآيات الشريفة، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾^(٢)، فإنّ استغفاره عليه السلام لا ينحصر بعالم الدنيا، بل يمكن أن يكون في عالم الآخرة أيضاً، فتكون الآية واضحة الدلالة على هذه النظرية، فتدبر.

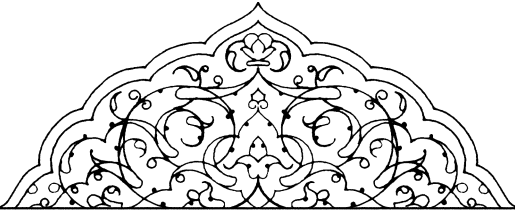
ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾^(٣)، فإنّ المقصود بقوله: ﴿يَوْمَئِذٍ﴾ أي يوم القيامة، فتكون الآية بصدّد الحديث عن الشفاعة التي تقع في ذلك اليوم، وهي التي تكون لأهل المعاصي،

(١) المعاد رؤية قرآنية: ٢: ١٤٦، الشفاعة بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ١١٧.

(٢) النساء ٤: ٦٤.

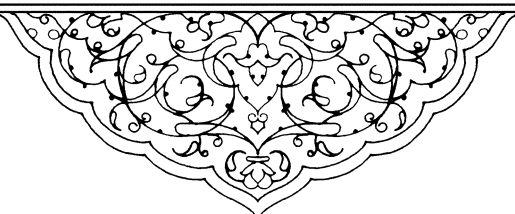
(٣) طه ٢٠: ١٠٩.

فلاحظ . مضافاً إلى العديد من النصوص التي تَضَمَّنَتْ أَنَّهُ ﷺ قد أذخر شفاعته لأهل الكبائر من أُمَّتِهِ ، وَأَنَّهُ لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ ، وَقَدْ خَبَأَ ﷺ دَعْوَتَهُ شَفَاعَةً لِأُمَّتِهِ مِنْ مَاتَ مِنْهُمْ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئاً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، وَهَذَا التَّعْبِيرُ يَشْمَلُ الْعَصَاةَ ، بَلْ أَصْحَابُ الْكِبَائِرِ عَدَا الْمُشْرِكِينَ بِهِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى .



ربيع المولود

تفسير الإمام العسكري عليه السلام
وسائل معرفة الإمام
الكوثر نهر في الجنة
المرجعية ريادة وقيادة
الحاجة إلى وجود المعصوم



تفسير الإمام العسكري عليه السلام

ينسب للإمام الحسن العسكري عليه السلام كتاب تفسير، اختلف فيه قديماً وحديثاً كما سيُتضح. وقد عدّت نسبة التفسير إليه عليه السلام من الخدمات الجليلة التي قدّمها للأمة الإسلامية.

ويختلف ما ينسب إليه من تفسير عمّا عدّ من مؤلفات الحسن بن خالد البرقي، فقد ذكر ابن شهر آشوب في معالم العلماء أنّ له كتاب تفسير العسكري عليه السلام من إمام الإمام عليه السلام في مائة وعشرين مجلداً^(١)؛ إلّا أنّ هذا التفسير لم يعرف له عين ولا أثر. كما أنّ أحد موجبات التوقّف في ثبوت التفسير المنسوب إليه عليه السلام ضعف راوييه، ولم يذكر تضعيف في وصف الحسن بن خالد، بل قد نصّ النجاشي على وثاقته، قال: الحسن بن خالد بن محمد بن علي البرقي، أبو علي، أخو محمد بن خالد، كان ثقة. له كتاب نوادر^(٢).

وبالجملة: يظهر نسبة كتابي تفسير إليه عليه السلام: أحدهما برواية البرقي، ولا كلام في ثبوت نسبته إليه، والآخر برواية غيره، وهو الذي وقع الخلاف بين الأعلام في صدوره عن الإمام عليه السلام وثبوت نسبته إليه وعدمها. وهذا هو الكتاب المتداول والموجود بأيدينا دون الكتاب الآخر.

(١) معالم العلماء: ٧٠، الرقم ١٨٩.

(٢) رجال النجاشي: ٦١، الرقم ١٣٩.

كيفية كتابة التفسير:

ذكر في كيفية تأليف التفسير وكتابته أنه مجموعة من الدروس والمحاضرات التي قام بإلقائها الإمام عليه السلام على بعض أصحابه والمنتسبين إليه ، وقد قام بعض الحضار بجمعها وتأليفها ، بل ذكر حصر المستمعين لهذه المحاضرات في خصوص اثنين من الشيعة قد خصّهما الإمام عليه السلام بذلك دون البقية عندما لجأوا إليه .

فقد حكى الشيخ الصدوق رحمته الله ، قال : « أخبرنا أبو الحسن محمد بن القاسم المفسر الاستربادي الخطيب رحمته الله ، قال : حدثني أبو يعقوب يوسف بن محمد بن زياد ، و أبو الحسن علي بن محمد بن سيّار - وكانا من الشيعة الإمامية - قالوا : كان أبوانا إماميين ، وكانت الزيدية هم الغالبون باسترabad ، وكنا في إمارة الحسن بن زيد العلوي الملقب بالداعي إلى الحق ، إمام الزيدية ، وكان كثير الإصغاء إليهم ، يقتل الناس بسعائياتهم ، فخشينا على أنفسنا فخرجنا بأهلينا إلى حضرة الإمام أبي محمد الحسن بن علي بن محمد أبي القائم عليه السلام ، فأنزلنا عيالنا في بعض الخانات ثم استأذنا على الإمام الحسن بن علي عليه السلام فلما رأنا ، قال : مَرْحَبًا بِالْأَوْيَنَ إِلَيْنَا ، الْمُتَجَنِّينَ إِلَى كَنَفِنَا ، قَدْ تَقَبَّلَ اللَّهُ تَعَالَى سَعْيَكُمْ ، وَأَمَنَ رَوْعَكُمْ ، وَكَفَاكُمْ أَعْدَاءَكُمْ ، فَأَنْصَرِفَا آمِنِينَ عَلَى أَنْفُسِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ ، فعجبنا من قوله ذلك لنا ، مع أنّا لم نشك في صدق مقاله ، فقلنا : ما تأمرنا أيها الإمام أن نصنع في طريقنا إلى أن ننتهي من بلد خرجنا من هناك ، وكيف ندخل ذلك البلد منه هربنا وطلب سلطان البلد لنا حثيث ووعيده إيانا شديد ؟ !

فقال عليه السلام : خَلَفَا عَلَيَّ وَلَدَيْكُمَا هَذَيْنِ لِأُفِيدَهُمَا الْعِلْمَ الَّذِي يُشَرِّفُهُمَا اللَّهُ تَعَالَى بِهِ ، ثُمَّ لَا تَحْفَلَا بِالسُّعَاةِ ، وَلَا بِوَعِيدِ الْمَسْعِيِّ إِلَيْهِ ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقْصِمُ السُّعَاةَ وَيُلْجِئُهُمْ إِلَى شَفَاعَتِكُمْ فِيهِمْ عِنْدَ مَنْ قَدْ هَرَبْتُمْ مِنْهُ .

قال أبو يعقوب وأبو الحسن : فأتمرا لما أمرا وخرجنا وخلّفانا هناك ، وكنا نختلف

إليه فيتلقنا ببر الآباء ، وذوي الأرحام الماسة . فقال لنا ذات يوم : إِذَا أَتَاكُمْ خَبَرٌ كِفَايَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَبَوَيْكُمَا ، وَإِخْوَانِهِ أَعْدَاءَهُمَا ، وَصِدْقٍ وَعَدِيٍّ إِبَّاهُمَا ، جَعَلْتُ مِنْ شُكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ أُفِيدَكُمَا تَفْسِيرَ الْقُرْآنِ ، مُشْتَمِلًا عَلَى بَعْضِ أَخْبَارِ آلِ مُحَمَّدٍ ﷺ ، فَيَعْظُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِذَلِكَ شَأْنَكُمَا .

قال : ففرحنا وقلنا : يا بن رسول الله ، فإذا نأتي على جميع علوم القرآن ومعانيه ؟ قال عليه السلام : إِنَّ الصَّادِقَ عليه السلام عَلَّمَ - مَا أُرِيدُ أَنْ أَعْلَمَكُمَا - بَعْضَ أَصْحَابِهِ فَفَرِحَ بِذَلِكَ ، وَقَالَ : يَأْنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : قَدْ جَمَعْتُ عِلْمَ الْقُرْآنِ كُلَّهُ ؟ فَقَالَ عليه السلام : قَدْ جَمَعْتُ خَيْرًا كَثِيرًا ، وَأَوْتَيْتُ فَضْلًا وَاسِعًا ، لَكِنَّهُ مَعَ ذَلِكَ أَقَلُّ قَلِيلٍ مِنْ أَجْزَاءِ عِلْمِ الْقُرْآنِ ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ : ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾ (١) ، وَيَقُولُ : ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ ﴾ (٢) ، وَهَذَا عِلْمُ الْقُرْآنِ وَمَعَانِيهِ ، وَمَا أَوْدَعَ مِنْ عَجَائِبِهِ ، فَكَمْ تَرَى مِقْدَارَ مَا أَخَذْتَهُ مِنْ جَمِيعِ هَذَا الْقُرْآنِ ؟ وَلَكِنَّ الْقَدَرَ الَّذِي أَخَذْتَهُ ، قَدْ فَضَّلَكَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ عَلَى كُلِّ مَنْ لَا يَعْلَمُ كَعِلْمِكَ ، وَلَا يَفْهَمُ كَفَهْمِكَ .

قالا : فلم نبرح من عنده حتى جاءنا فيج (٣) قاصد من عند أبويننا بكتاب يذكر فيه أَنَّ الحسن بن زيد العلوي قتل رجلاً بسعاية أولئك الزيدية واستصفى ماله ... فلما كان اليوم العاشر جاءنا كتاب أبويننا أَنَّ الداعي إلى الحق : الحسن بن زيد ،

(١) الكهف : ١٨ : ١٠٩ .

(٢) لقمان : ٣١ : ٢٧ .

(٣) الفيح - فارسي معرّب - : هو المسرع في مشيه ، الذي يحمل الأخبار من بلد إلى بلد . النهاية في غريب الحديث : ٣ : ٣٨٣ .

قد وفى لنا بجميع عاداته ، وأمرنا بملازمة الإمام العظيم البركة صادق الوعد .
فلما سمع الإمام عليه السلام بهذا ، قال : هَذَا حِينَ إِنْجَازِي مَا وَعَدْتُكُمْ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ ،
ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : قَدْ وَظَّفْتُ لَكُمْ كُلَّ يَوْمٍ شَيْئاً مِنْهُ تَكْتَبَانِهِ ، فَالْزَمَانِي وَوَاطِبَا عَلَيَّ ، يُوفِّرُ
اللَّهُ تَعَالَى مِنَ السَّعَادَةِ حُظُوظَكُمْ .

فأول ما أُملي علينا أحاديث في فضل القرآن وأهله ، ثم أُملي علينا التفسير
بعد ذلك ، فكتبنا في مدّة مقامنا عنده ، وذلك سبع سنين ، نكتب في كلّ يوم
منه مقدار ما ننشط له ^(١) .

وقد تحصّل من خلال القصّة السابقة الإحاطة بكيفيّة كتابة التفسير ، ومن خلالها
يعرف أيضاً الطريق الذي وصل إلينا من خلاله ، وعليه يقرّر أنّه طريق معتبر يستند
إليه ، أم أنّه ليس كذلك ، وستأتي الإشارة إلى ذلك إن شاء الله تعالى .

أقوال العلماء في التفسير :

سبقت الإشارة إلى اختلاف العلماء في صحّة نسبة التفسير إلى الإمام
العسكري عليه السلام ، ولهم في ذلك قولان :

الأول : البناء على صحّة النسبة والتسليم بصدوره عنه عليه السلام ، وقد قال به كلّ من
الصدوق ، والطبرسي ، والراوندي ، وابن شهر آشوب ، والمحقّق الكركي ، والشهيد
الثاني ، والمجلسيّين ، والحرّ العاملي ، والفيض الكاشاني ، والمحدّث البحراني ،
والشيخ الحويزي ، والشيخ الأعظم الأنصاري ، وغيرهم (رضي الله عنهم) ^(٢) .

(١) التفسير المنسوب للإمام العسكري عليه السلام : ٩ - ١٢ . بحار الأنوار : ١ : ٧٠ .

(٢) علل الشرائع : ٢ : ٤٦١ ، الحديث ٣ . عيون أخبار الرضا عليه السلام : ٢ : ٢٥٤ ، الحديث ٣ .
الاحتجاج : ١ : ٧ - ٩ ، ١٤ . مناقب آل أبي طالب : ١ : ٨٢ ، ١٣٠ ، ١٤٠ . الروضة البهيّة :
٩ : ٢٦٧ . لوامع صاحب قراني : ٧ : ٥٣١ . بحار الأنوار : ١ : ٨ . وسائل الشيعة : ٣٠ : ١٨٧ .
هداية الأئمة إلى أحكام الأئمة : ٨ : ٥٥٤ . التفسير الصافي : ١ : ٧٦ . حلية الأبرار : ١ : ٥٠ ، «

الثاني: المنع عن ثبوت نسبته إلى الإمام عليه السلام ، ومنع صدوره عنه عليه السلام ، وهو قول ابن الغضائري ، والعلامة الحلبي ، والسيد التفرشي ، والمحقق الداماد ، والمقدس الأردبيلي ، والقهبائي ، والشيخ البلاغي ، والسيد الخوئي (قدس الله أرواحهم جميعاً) ^(١).

وقد توقّف جملة من الأعلام فلم يتّخذ طريق النفي ومنع النسبة ، كما لم يلتزم بإثباتها ، وإنّما قال بأنّ شأن هذا الكتاب شأن بقية الروايات المروية عنهم عليه السلام ، فإن أحرز صدورها من خلال صحّة سندها وتمايمية مضمونها قبلت الروايات ، وإلا لم تُقبل .

وبكلمة: لا يخرج ما تضمّنه الكتاب عن كونه أخباراً يعتبر للقبول بها توفر شرائط الحجّة فيها ، وعلى رأسها أصالة الصدور الملحوظة في السند وال متن ، فمتى توفّرت موجبات الحجّة والصدور بني على القبول بها واعتبارها ، وإلا لم يركن إلى شيء منها .

موانع القبول:

وقد استند المانعون من صحّة نسبة التفسير المذكور للإمام عليه السلام ، وصدوره عنه ، إلى مجموعة من الموانع ، وقد حاول القائلون بصحّة النسبة الإجابة عنها ودفعها ، وسوف نعمد إلى عرض كليهما ، فنعرض المانع الذي تمسك به المانعون ،

» الحديث ٥ و: ٦٤ ، الحديث ١ و: ١٠٨ ، الحديث ٣ و: ٢ : ١٠٠ ، الحديث ٩٠ . نور الثقلين : ١ : ٢٧ ، الحديث ٧ . كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري : ٢ : ٤٣٦ . مطارح الأنظار : ٢٦٣ .

(١) رجال ابن الغضائري : ٩٨ ، الرقم ٣٣ . خلاصة الأقوال : ٤٠٤ ، الرقم ٦٠ . نقد الرجال : ٤ : ٣٣٢ ، الرقم ٦٥٨ . إثنا عشر رسالة : ٣ : ١٠٢ . مجمع الرجال : ٦ : ٢٥ . موسوعة العلامة البلاغي (رسائل) : ٨ : ٤ ، ٨ . موسوعة الإمام الخوئي (شرح العروة الوثقى) : ١ : ١٨٤ .

ثم نعرض ما أجيب به عنه ، وننظر في الجواب قبولاً وعدمًا .

منها: إنَّ المفسّر الأسترابادي - واسمه محمّد بن القاسم - الذي روى عنه الصدوق عليه السلام ضعيف كذاب ، فقد قال عنه ابن الغضائري : « ضعيف كذاب » ^(١) .
ومع النصّ على كذب وضعف من يعدّ المصدر الأساس للكتاب - وقد كان وصول الكتاب إلينا من طريقه - فإنّ هذا يمنع من القبول بالكتاب ، فضلاً عن نسبته إلى المعصوم عليه السلام .

وقد أجيب عن هذا المانع بعدّة أجوبة :

أحدهما: قد عرفت أنّ مصدر التضعيف والتكذيب هو كتاب ابن الغضائري ، والتسليم بهذه الشهادة فرع ثبوت نسبة كتاب الضعفاء إليه ، ومع التشكيك في ثبوته ، أو منع ثبوته - كما عن السيّد الخوئي رحمته الله - فلن يترتب عليها أثر كما لا يخفى .
وبالجملة: لا بدّ من إحراز نسبة الكتاب المذكور لابن الغضائري كيما يكون للشهادة المذكورة أثر ، وإلا فلا .

ثانيها: بعد التسليم بثبوت نسبة كتاب الضعفاء لابن الغضائري ، إلّا أنّه لا عبرة بما جاء فيه من تضعيفات ؛ لأنّه يشترط في قبول الشهادة بالضعف أو الوثاقة أن تكون الشهادة حسنيّة متلقاة كابرّاً عن كابر ممّن قد عاصر الراوي .
أمّا لو كانت شهادة حدسيّة نجمت من خلال النظر في روايات الشخص أو التأمل في سيرته ، فلن يعوّل عليها .

والمعروف من تضعيفات ابن الغضائري كونها حدسيّة وليست حسنيّة ، اعتمد فيها على دراسة شخصيّة الراوي ورواياته واستظهار حاله من خلالهما .

ثالثها: المنع من ضعف المفسّر الأسترابادي ، بل البناء على وثاقته ؛ لما ذكره

(١) رجال ابن الغضائري : ٩٨ ، الرقم ١٤٨ .

المحدث النوري عليه السلام وهو أمران :

١ - توثيق الصدوق عليه السلام إياه ، فقد ترضى عليه وترحم عليه في غير مورد ، فإنه لم يذكره إلا وعقب ذلك بأحد هذين الأمرين ، ومن المعلوم أن كليهما يعد من أمارات التوثيق .

لا يقال : قد يكون حاله خافياً على الشيخ الصدوق عليه السلام ، وأنه لم يكن مطلعاً عليه .
فإنه يقال : إن من يذكر الشخص بكنيته ويكثر من الرواية عنه ، يستبعد أن يكون حاله خافياً عليه ، بل إن مثل هذه الأمور تكشف عن وضوح حاله عنده ، وإحاطته بشؤونه .

٢ - لقد أكثر الصدوق عليه السلام الرواية عنه في أكثر كتبه ، والتي منها كتابه (من لا يحضره الفقيه) ، الذي صرح في مقدمته أنه لم يقصد فيه قصد المصنفين ، قال عليه السلام : « ولم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما روه ، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي وأحكم بصحته ، وأعتقد فيه أنه حجة فيما بيني وبين ربّي تقدّس ذكره » (١) .

فإكثر الصدوق عليه السلام من الرواية عنه ظاهر في حكمه بوثاقته ، بل إن نصّه على صحّة جميع ما أورده في كتابه (من لا يحضره الفقيه) دليل صريح على اعتبار جميع أسناد الكتاب ، لوثاقه جميع رواتها (٢) .

وحاصل الجوابين أمران :

أحدهما : بناء الصدوق عليه السلام على وثاقة المفسّر الاسترأبادي لأحد وجوه :
١ - ترضيه عليه .

(١) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٣ .

(٢) خاتمة مستدرک الوسائل : ٥ : ١٨٧ ، الرقم ٢٩٤ .

٢ - ترحمه عليه .

٣ - كثرة الرواية عنه .

٤ - وقوعه في أسناد روايات (الفقيه) التي حكم بصحتها .

ثانيهما : إنّ من المستبعد أن يغفل الصدوق عليه السلام عن حاله ، ولا يعلم بضعفه ، ويعلم بذلك ابن الغضائري ، وهو المتأخر عنه زماناً .

ويمكن التأمل في الإجابات الثلاث :

بأنّ الأولى قضية صغروية مبنائية تختلف حسب المبنى ، فكما أنّ هناك من يشكّك في نسبة الكتاب أو ينفيه عنه ، فإنّ هناك أيضاً من يقرّر ثبوت النسبة ويعده من مؤلفاته ، وهذا يعني ثبوت النسبة ، فيكون الوارد فيه تامّ النسبة لابن الغضائري . وعليه لا يمكن أن تكون الإجابة بأنّ الكتاب المذكور ليس ثابتاً ؛ لأنّه يمكن أن يحتج الآخر بأننا نسلّم بثبوت نسبة الكتاب لمؤلفه .

ولا يختلف حال الإجابة الثانية عن الأولى ، فإنّ دعوى حدسيّة تضعيفات ابن الغضائري عهدتها على مدّعيتها ؛ ضرورة أنّ هناك جملة من الأعلام يعتبرونها أصلاً معتمداً يعول عليه ، بل لا يقدّم عليه شيء ، ولقوله التقديم حال المعارضة مع أقوال غيره .

وأما الإجابة الثالثة ، وقد عرفت اشتمالها على أمرين : أحدهما : توثيق المفسّر الاسترابادي لطرق ذكرناها ، وهذا وجيه على بعض المباني الرجالية في أمارات التوثيق ، فإنّ هناك من يلتزم بأنّ الترضي من الصدوق عليه السلام يعدّ أمانة من أمارات التوثيق ، بينما يبني آخرون على أنّه لا يكشف عن أكثر من كونه شيعياً ، وهناك قسم ثالث يلتزم بأنّه لا يخرج عن دائرة الدعاء .

وكذلك جرى الكلام بين الرجاليين في دلالة الترحم الصادر من الصدوق عليه السلام ، أو من غيره ، فقد حكم بعضهم بأنّ الترحم لا يختلف حاله عن الترضي ، فكما

أَنَّ التَرْضَى من الصدوق عليه السلام كاشف عن الوثاقة ، كذلك الحال بالنسبة إلى الترخيم . وإن كان هناك آخرون يصرون على أنه لا يخرج عن مجرد كونه دعاء ، ومن المعلوم أَنَّ الدعاء لا يكشف عن وثاقة .

وأما شهادته عليه السلام في ديباجة (الفقيه) ، فالنقاش في دلالتها على ذلك يتوقف على إحراز أَنَّ مسلك الصدوق عليه السلام في قبول الخبر على الوثاقة ، ليكون التصحيح الصادر منه تصحيحاً اصطلاحياً . أما لو بني على أَنَّ مسلكه هو الوثوق ، فلن يكون للعبارة المذكورة ظهور ودلالة على المدعى .

وأما ثانيهما ، إِنَّ احتمال الغفلة في حقّه عليه السلام وارد جداً ، بل قد يدعى أَنه ليس من أهل الفن ، وإنّما هو مقلد لأستاذه ابن الوليد في هكذا موارد .

ثمّ إِنَّه لو بني على القبول بما ذكر من طرق أشير إليها في كلام شيخنا الصدوق عليه السلام لتكون دالة على وثاقة المفسر الاستربادي - كما عليه المحدث النوري عليه السلام - فسوف تقع المعارضة بين توثيق الصدوق عليه السلام ، وتضعيف ابن الغضائري ، ولو لم يلتزم بتقدم تضعيف ابن الغضائري ، فلا مناص من التسليم بتساقطهما ، فيكون المفسر الاستربادي عندها مجهول الحال ، ولا يعول على شيء من مروياته .

ومنها : إِنَّ الراويين لهذا التفسير شخصان مجهولا الحال ، وقد أشير إلى ذلك في كلام العلامة الحلي عليه السلام كما في كتابه (الخلاصة) عند ذكر محمد بن القاسم ، قال : « وروى عنه أبو جعفر بن بابويه ، ضعيف كذاب ، روى عنه تفسيراً يرويه عن رجلين مجهولين : أحدهما يعرف بيوسف بن محمد بن زياد ، والآخر علي بن محمد بن يسار » (١) .

وعبارة العلامة عليه السلام صريحة في مجهولية حالهما ، ومن المعلوم أَنَّ مجهول الحال في الكتب الرجالية يقصد به أحد معنيين :

(١) خلاصة الأقوال : ٤٠٤ . الرقم ٦٠ .

الأول: ما تعارض فيه التوثيق مع التضعيف وتساقطاً بعد ذلك ، فيكون مجهولاً ، وهذا يعدّ في الضعفاء .

الثاني: ما لم يذكر في المصادر الرجالية بشيء أصلاً من مدح ولا قدح ، وهذا قد يسعى للبحث عمّا يمكن الركون إليه في إثبات وثاقته .

وبالجملة: سواء كان مقصود العلامة عليه السلام من المجهول الأمر الأول ، أم كان مقصوده الأمر الثاني ، فإنّه يفيد عدم إمكانية الاعتماد عليهما .

وأجيب عنه : بمنع كونهما مجهولين ، لتصريح الصدوق عليه السلام ، وكذا الشيخ الطبرسي عليه السلام في أول (الاحتجاج) ، بأنّهما من الشيعة الإمامية ^(١) .

وفيه: إنّ مجرد كونهما من الشيعة الإمامية لا يوجب الاعتماد على رواياتهما ، بل لا بدّ من إحراز وثاقتهما ، ولو لم تحرز فإنّه لن يستند لما يرويان . نعم ، إذا كانا من الشيعة الإمامية ولم يرد في حقّهما تضعيف ولا قدح أو ذمّ ، أمكن عدّ أخبارهما من الحسان ، ومع البناء على حجّية الأخبار الحسان يمكن قبول مروياتهما .

ومنها: ما ذكره ابن الغضائري ، من أنّهما يرويان التفسير عن أبيهما عن الإمام الهادي عليه السلام ، قال : إنّ يوسف بن محمّد بن زياد ، وعليّ بن محمّد بن يسار ، يرويان هذا التفسير عن أبيهما ، عن أبي الحسن الثالث عليه السلام ^(٢) .

وقد انفرد ابن الغضائري عليه السلام بهذا الإشكال ، مع أنّ السند المذكور للتفسير يتضمّن روايتهما عن الإمام العسكري عليه السلام .

وقد أجيب عنه : تارة بالتشكيك في نسبة الكتاب إلى ابن الغضائري ، وهذا يمنع من البناء على ما تضمّنه من إشكال ، حتّى أنّ بعضهم احتمل أنّ الكتاب من موضوعات بعض العامة ، أراد من خلاله أن يسيئ للمذهب والطائفة ، بكثرة

(١) التوحيد للصدوق : ٢٣٠ ، الحديث ٥ . معاني الأخبار : ٤ ، الحديث ٢ . الاحتجاج : ١ : ٦ .

(٢) رجال ابن الغضائري : ٩٩ ، الرقم ١٤٨ .

ما أورد فيه من تضعيف للرواة .

وأخرى بأنه بعد التسليم بكون كتاب الضعفاء من مؤلفات ابن الغضائري عليه السلام ، إلا أنه لا تعويل على ما جاء فيه ؛ لأن ما يصدر عنه مبني على الاجتهاد منه ، الذي لا يعتمد عليه في هذه الموارد .

وقد سمعت فيما سبق التعقيب على هكذا إجابة ، فلا نعيد .

ولعل الذي دعا ابن الغضائري للبناء على هذا المعنى ، ما سوف يأتي من عدم مناسبة الفترة الزمنية التي تلقى فيها راويا التفسير عن الإمام العسكري عليه السلام مع المدة الزمنية لإمامة الإمام العسكري عليه السلام .

ومنها: إن التفسير موضوع عن سهل الديباجي ، عن أبيه ، كما ذكر ذلك ابن الغضائري عليه السلام .

وأجيب عنه : بأن للتفسير طريقاً لا يقع فيه سهل الديباجي أصلاً ، فكيف يكون واضعاً له ؟

وبعبارة أخرى: حتى تصدق دعوى ابن الغضائري عليه السلام وتتم لا بد أن ينتهي طريق التفسير إلى سهل الديباجي ، وإذا لم ينته الطريق إليه كان ذلك كاشفاً عن عدم ارتباطه به أصلاً .

نعم ، من الممكن أن يكون هناك كتاب تفسير ينتهي لسهل المذكور عن أبيه ، ويكون مشتملاً على الموضوعات والأكاذيب ، لكن لا يعني ذلك أنه الكتاب الذي نحن بصدد الحديث عنه .

ومنها: إن التفسير المذكور يشتمل على أحاديث منكورة وأخبار كاذبة ، فقد تضمّن المعاجز الغريبة ، والقصص الطويلة التي لا توجد في غيره ، ونسبة مثل ذلك إلى المعصوم عليه السلام افتراء واختلاق .

منها: قصة الحجاج مع المختار ، وقد جاء فيها : « ثم قال أمير المؤمنين عليه السلام :

وَسَيُصِيبُ [أَكْثَرَ] الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزاً فِي الدُّنْيَا بِسُيُوفٍ [بَعْضُ] مَنْ يُسَلِّطُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمْ لِلاَّتِّقَامِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ كَمَا أَصَابَ بَنِي إِسْرَائِيلَ الرِّجْزَ.

قِيلَ: وَمَنْ هُوَ؟ قَالَ: غُلَامٌ مِنْ تَقِيفٍ، يُقَالُ لَهُ: الْمُخْتَارُ بْنُ أَبِي عُبَيْدٍ.

وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام: فَكَانَ ذَلِكَ بَعْدَ قَوْلِهِ هَذَا بِزَمَانٍ.

وَإِنَّ هَذَا الْخَبَرَ اتَّصَلَ بِالْحَجَّاجِ بْنِ يُوْسُفَ (عَلَيْهِ لَعَائِنُ اللَّهِ) مِنْ قَوْلِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليه السلام فَقَالَ: أَمَّا رَسُولُ اللَّهِ، فَمَا قَالَ هَذَا، وَأَمَّا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، فَأَنَا أَشْكُ هَلْ حَكَاهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ، وَأَمَّا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ فَصَبِيٌّ مَغْرُورٌ، يَقُولُ الْآبَاطِيلَ، وَيُغَرُّ بِهَا مُتَّبِعُوهُ، اطْلُبُوا إِلَيَّ الْمُخْتَارَ.

فَطُلِبَ، وَأُخِذَ فَقَالَ: قَدِّمُوهُ إِلَيَّ النَّطْعِ وَاضْرِبُوا عُنُقَهُ، فَأُتِيَ بِالنَّطْعِ فَبَسِطَ وَأُنْزِلَ عَلَيْهِ الْمُخْتَارُ، ثُمَّ جَعَلَ الْغُلَمَاءُ يَجِيئُونَ وَيَذْهَبُونَ لَا يَأْتُونَ بِالسَّيْفِ.

قَالَ الْحَجَّاجُ: مَا لَكُمْ؟ قَالُوا: لَسْنَا نَجِدُ مِفْتَاحَ الْخِزَانَةِ، وَقَدْ ضَاعَ مِنَّا، وَالسَّيْفُ فِي الْخِزَانَةِ.

فَقَالَ الْمُخْتَارُ: لَنْ تَقْتُلَنِي، وَلَنْ يَكْذِبَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله، وَلَسِنْ قَتَلْتَنِي لِيُخَيِّبَنِي اللَّهُ حَتَّى أَقْتَلَ مِنْكُمْ ثَلَاثِمِائَةٍ وَثَلَاثَةَ وَثَمَانِينَ أَلْفًا.

فَقَالَ الْحَجَّاجُ لِبَعْضِ حُجَّابِهِ: أَعْطِ السَّيَافَ سَيْفَكَ يَقْتُلْهُ بِهِ. فَأَخَذَ السَّيَافَ بِسَيْفِهِ فَجَاءَ لِيَقْتُلَهُ بِهِ، وَالْحَجَّاجُ يَحْتُثُّ وَيَسْتَعْجِلُهُ، فَبَيْنَا هُوَ فِي تَدْبِيرِهِ إِذْ عَثَرَ وَالسَّيْفُ فِي يَدِهِ، وَأَصَابَ السَّيْفُ بَطْنَهُ، فَشَقَّهْ وَمَاتَ، وَجَاءَ بِسَيَافٍ آخَرَ وَأَعْطَاهُ السَّيْفَ، فَلَمَّا رَفَعَ يَدَهُ لِيَضْرِبَ عُنُقَهُ لَدَعَتْهُ عَقْرَبٌ وَسَقَطَ فَمَاتَ، فَنَظَرُوا وَإِذَا الْعَقْرَبُ، فَقَتَلُوهُ.

فَقَالَ الْمُخْتَارُ: يَا حَجَّاجُ، إِنَّكَ لَنْ تَقْدِرَ عَلَى قَتْلِي، وَيُحَاكَ - يَا حَجَّاجُ - أَمَا تَذْكُرُ مَا قَالَ نِزَارُ بْنُ مَعْدٍ بْنِ عَدْنَانَ لِسَابُورَ ذِي الْأَكْتَفِ حِينَ [كَانَ] يَقْتُلُ الْعَرَبَ،

وَيَصْطَلِمُهُمْ ، فَأَمَرَ نِزَارًا [وُلْدَهُ] فَوَضَعَ فِي زَنْبِيلٍ فِي طَرِيقِهِ ، فَلَمَّا رَأَهُ قَالَ لَهُ : مَنْ أَنْتَ ؟ ... -إِلَى أَنْ قَالَ :- فَقَالَ لِلسَّيِّافِ : اضْرِبْ عُنُقَهُ .

فَقَالَ الْمُخْتَارُ : إِنَّ هَذَا لَنْ يَقْدِرَ عَلَى ذَلِكَ ، وَكُنْتُ أَحِبُّ أَنْ تَكُونَ أَنْتَ الْمُتَوَلَّى لِمَا تَأْمُرُهُ ، فَكَانَ يُسَلِّطُ عَلَيْكَ أَفْعَى كَمَا سَلَّطَ عَلَى هَذَا الْأَوَّلِ عَقْرَبًا .

فَلَمَّا هَمَّ السَّيِّافُ بِضَرْبِ عُنُقِهِ إِذَا بِرَجُلٍ مِنْ خَوَاصِّ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ قَدْ دَخَلَ فَصَاحَ : يَا سَيِّافُ ، كُفَّ عَنْهُ وَيَحَكَ ، وَمَعَهُ كِتَابٌ مِنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ ، فَإِذَا فِيهِ :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَمَّا بَعْدُ يَا حَجَّاجَ بْنَ يُوْسُفَ فَإِنَّهُ سَقَطَ إِلَيْنَا طَائِرٌ عَلَيْهِ رُفْعَةٌ فِيهَا : أَنْكَ أَخَذْتَ الْمُخْتَارَ بْنَ أَبِي عُبَيْدٍ تُرِيدُ قَتْلَهُ ، وَتَزْعُمُ أَنَّهُ حُكِي عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ سَيَقْتُلُ مِنْ أَنْصَارِ بَنِي أُمَيَّةَ ثَلَاثُمِائَةٍ وَثَلَاثَةَ وَثَمَانِينَ أَلْفَ رَجُلٍ ، فَإِذَا أَتَاكَ كِتَابِي هَذَا فَخَلِّ عَنْهُ ، وَلَا تَتَعَرَّضْ لَهُ إِلَّا بِسَبِيلِ خَيْرٍ ، فَإِنَّهُ زَوْجُ ظَنِّرِ ابْنِي الْوَلِيدِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ ، وَقَدْ كَلَّمَنِي فِيهِ الْوَلِيدُ ، ... »^(١) .

وهي مخالفة لتمام ما في السير والتواريخ من أنَّ قاتل المختار هو مصعب الذي قتله عبد الملك ، وهو الذي ولى الحجاج على العراق بعد ذلك .

مضافاً إلى أنَّ الطريقة التي عرضت بها القصص تناسب ما يذكره القصاصون وأهل الحكايات والأساطير ، وهذا بعيد جداً أن يكون من المعصوم عليه السلام .

وقد أُجيب عنه : بأنَّ منشأ هذا الإشكال هو ابن الغضائري رحمه الله ، وقد عرفت أنه لا يؤخذ بقوله .

وضعف هذا الجواب واضح ؛ ضرورة أنَّ المورد ليس شهادة منه حتَّى يكون الكلام في قبول قوله وعدمه ، بل إنَّ المقام يتضمَّن ذكر موانع من القبول بمتون

(١) التفسير المنسوب للإمام العسكري عليه السلام : ٥٤٨ - ٥٥١ .

الروايات التي تضمّنها الكتاب المذكور من خلال ذكر شواهد سلبية على عدم حجّيتها لمنافاتها للقاعدة العقلية باشتمال هذه المتون على ما لا يمكن الالتزام به ، وهو مخالفتها لما تمّ التسالم عليه تاريخياً .

وأجيب عنه بجواب آخر حاصله : إنّ مجرد اشتمال كتاب ما على ما لا يمكن الالتزام به لا يوجب سقوط الكتاب بأكمله عن الاعتبار ، وإنّما يلتزم برفع اليد عن خصوص ذلك النصّ أو تلك النصوص التي لا يمكن قبولها فقط ليس إلا ، وإلا لو كان مجرد وجود رواية لا يلتزم بها توجب رفع اليد عن الكتاب للزم رفع اليد عن كتاب (الكافي) ، فقد نقل قصة دخول يزيد بن معاوية المدينة المنورة ، مع أنّ الشيخ المجلسي رحمته الله عقّب عليها بقوله : « وأعلم أنّ في هذا الخبر إشكالاً ، وهو أنّ المعروف أنّ هذا الملعون لم يأت بالمدينة بعد الخلافة ، بل لم يخرج من الشام حتّى مات ودخل النار .

فنقول مع عدم الاعتماد على السير ، لا سيما مع معارضة الخبر ، يمكن أن يكون قد اشتبه على بعض الرواة ، وكان في الخبر أنّه جرى ذلك بينه وبين من أرسله الملعون لأخذ البيعة وهو مسلم بن عقبة ^(١) .

وبالجملة : يمكن إجراء ما ذكره غوّاص (بحار الأنوار) رحمته الله في شأن (الكافي) في كتاب التفسير أيضاً ، فيقال إنّ قد حصل اشتباه من قبل بعض الرواة أو النساخ ، إلا أنّ ذلك لا يوجب رفع اليد عن الكتاب بصورة كلية .

ومنها : ما جاء في كلمات بعض الأعظم رحمته الله ، من أنّ الناظر في هذا التفسير لا يشكّ في كونه موضوعاً ، ويجلّ مقام عالم محقّق أن يكتب مثل هذا التفسير ، فكيف بالإمام المعصوم عليه السلام ^(٢) .

(١) بحار الأنوار : ٤٦ : ١٣٨ .

(٢) معجم رجال الحديث : ١٢ : ١٤٧ .

وأجيب عنه : بما ورد في كلمات الشيخ المجلسي الأب عليه السلام ، حيث قال : « وتوهم أن مثل هذا التفسير لا يليق أن ينسب إلى المعصوم ، مردود ، ومن كان مرتبطاً بكلام الأئمة يعلم أنه كلامهم عليه السلام » (١) .

وحاصل الجواب : أن الممارس لنصوص المعصومين ، والمتعامل معها ، يمكنه أن يميز أن هذا التفسير صادر عن المعصوم عليه السلام ؛ لأن بينه وبين تلك النصوص الصادرة عنهم عليه السلام جهة اشتراك ونقطة التقاء .

والإنصاف عدم تمامية هذا الجواب ؛ ذلك أنه كما يدعى قوة مضمون مرويات التفسير ، وعلو معانيه ، كما يظهر من كلام العلامة التقي المجلسي عليه السلام ، فإنه يدعى ركاكة أسلوبه ، وضعف مضامينه ، واضطراب متونه ، مما لا يليق صدوره عن مثل المعصوم عليه السلام ، وهذا يعني أن الأمر لن يخرج عن الاستحسان والاجتهاد ، وليس هناك ضابطة واضحة يمكن الاحتكام إليها .

ومع كون الحال هذه فإنه يصعب عدّ ما ذكر جواباً دافعاً للإشكال المذكور . نعم ، يمكن للقائلين بثبوت النسبة أيضاً أن يمنعوا عدّ ما ذكر إشكالاً لنفس النكتة .

ومنها : إن مدّة حضور راويي التفسير عند الإمام العسكري عليه السلام - وهي سبع سنين - لا تنسجم مع مدّة إمامته عليه السلام والتي هي ستّ سنوات ، فقد نصّ الراويان لهذا التفسير أن هذه الدروس والمحاضرات قد استمرت مدّة سبع سنين ، قال : «... فكتبنا في مدّة مقامنا عنده وذلك سبع سنين ، نكتب في كلّ يوم منه مقدار ما ننشط إليه » (٢) .

والمعروف أن مدّة إمامة الإمام الحسن العسكري عليه السلام لا تزيد على ستّ سنوات ، فكيف ينسجم أنهما حضرا عنده سبع سنين ، ومدّة إمامته ستّ سنين ؟

(١) روضة المتّقين : ١٤ : ٢٥٠ .

(٢) التفسير المنسوب للإمام العسكري : ٩ .

واحتمال حضورهما عنده عليه السلام قبل إمامته الفعلية بحيث أنهما قد ابتدأ بالحضور في أيام إمامة أبيه الإمام الهادي عليه السلام ، واستمر إلى ما بعد شهادة الإمام الهادي عليه السلام وقيامه بمنصب الإمامة ، وإن كان متصوِّراً ، إلا أنه خلاف الظاهر من الخبر ، فإنَّ الوارد فيه أنهم عندما قدموا سامراء استأذنوا على الإمام العسكري عليه السلام ، ولم يتضمَّن النصُّ الإشارة من قريب أو بعيد إلى وجود الإمام الهادي عليه السلام ، وهذا يساعد على أنَّه كان عصر إمامة الإمام العسكري عليه السلام ؛ لأنَّه لو كان في عصر إمامة الإمام الهادي عليه السلام لكان الاستئذان عليه عليه السلام . مضافاً إلى ما تضمَّن النصُّ من إخبار بالأمر الغيبي وما سيؤول إليه الأمر ، ويساعد على كون الدخول في زمان إمامة الإمام العسكري عليه السلام .

ومنها: إنَّ القصَّة التي تضمَّنتها رواية التفسير وكيفية دخول راوييه على الإمام عليه السلام تنافي قانون الاحتجاب الذي سنَّه الإمام الهادي عليه السلام في الجملة ، وطبَّقه الإمام العسكري عليه السلام بصورة كاملة ؛ لأنَّ مقتضى القانون المذكور عدم دخول أحد عليه عليه السلام ، إلاَّ خاصَّة الخلص من الخواص ، وليس كلُّ أحد ، ولا يظنُّ بأحد أن يقول أنَّ راويي التفسير وأبويهما كانا من خاصَّة خلص أصحاب الإمام عليه السلام ليحظيا بالدخول عليه .

ومنها: إنَّ قراءة سريعة للوضع الأمني الذي كان يعيشه الإمام الحسن العسكري عليه السلام ، وطريقة الحصار والإقامة الجبرية المفروضة عليه بنحو من الأنحاء تمنع من دخولهما عليه ، فضلاً عن أن يختلفا إليه طيلة سبع سنين ، ويتدددا على بيته بصورة مستمرة ، ويكون دخولهما عليه - كما يظهر - بكلِّ يسر وسهولة دون مشقَّة أو عسر في ذلك .

والحاصل: إنَّ هناك موانع متعدّدة تمنع من القبول بنسبة التفسير إلى الإمام عليه السلام ، وأنَّه صادر عنه ، وهذه الموانع لو لم تكن ناهضة في نفسها ، إلاَّ أنَّ ضمَّ بعضها إلى بعض يورث الوثوق والإطمئنان بعدم صحَّة النسبة ، ولا أقلَّ من كونه مدعاة إلى التوقُّف في ثبوت النسبة ، وما استند إليه في مقام إثبات نسبته إليه عليه السلام لا يصلح

لمقاومة ما يمنع من ثبوتها .

بقي أن نشير في الختام إلى أنّ هناك رسالة نفيسة كتبها العلامة المحقق الشيخ البلاغي رحمه الله ، وقد نفى أن يكون هذا التفسير صادراً عن الإمام العسكري عليه السلام ، وقد استقصى فيها موارد موجبة لمنع النسبة ، فذكر الاختلاف في تحديد الراويين للتفسير ، وأنهما الأبوان أم الابنان ، ففي بعض المواضع يظهر أنهما الابنان ، إلا أنه في مواضع أخرى يظهر أنهما الأبوان . مضافاً إلى تضمّنه ما لا يمكن الالتزام به من أمور منافية للأمر العلميّة ، وغير ذلك^(١) .

(١) موسوعة العلامة البلاغي (رسالة في شأن التفسير المنسوب للإمام العسكري عليه السلام) :

وسائل معرفة الإمام

يحتاج أي موضوع من الموضوعات إلى وسائل لإثباته ، سواء كان ذلك الموضوع مرتبطاً بالجانب الفقهي ، أم كان مرتبطاً بالجانب العقائدي ، أم بالجانب التاريخي ، فلا يصدق مدّعى الاجتهاد - مثلاً - إلا إذا كان هناك ما يدلّ على صدق دعواه ، وكذا عندما تدّعى الأعلمية في شخص ما ، فإنّ القبول بهذه الدعوى يتوقّف على وجود مثبتاتها ، بحيث لو لم تتوفّر المثبتات لها لم تقبل ، ومثل ذلك يجري في شأن المسافة الشرعية التي توجب التقصير ؛ لأنّه لا يرتب أثر على مجرد دعوى أنّ ما بين المنطقتين المحدّتين مسافة شرعية ، وإنّما يعوّل على ذلك متى كانت هناك وسائل إثبات تثبته ، ويعرف من خلالها ذلك .

وهكذا أيضاً الموضوعات التاريخية ، فعندما يقرّر أنّ هذا القبر لأحد الأولياء الصالحين ، أو لأحد أبناء الأئمة الطاهرين عليهم السلام ، فإنّ ذلك يعتمد على ما يثبت ذلك ، فما لم يكن هناك ما يثبته لن يمكن القبول به والتعويل على مجرد الادّعاء ، وهكذا . ولهذا نجد أنّ الفقهاء - مثلاً - قد ذكروا الوسائل التي يعوّل عليها في تحديد الموضوع وتحقّقه ، حتّى يرتّب عليه الأثر ، وكذا في البحوث التاريخية هناك وسائل يركن إليها في ثبوت موضوع من الموضوعات ، وهكذا .

وبالجملة : إنّ الموضوعات الخارجية تحتاج في مقام الإثبات إلى وسائل إثباتية تثبتها ، وهذا يتفاوت من علم إلى علم آخر .

ومن الموضوعات الخارجية التي يحتاج إثباتها إلى وسائل إثباتية أيضاً ،

عنوان الحجة ، وهو من يكون حجة الله تعالى على عباده ، والإمام المنصوب من قبل الله عز وجل على لسان النبي الكريم محمد ﷺ ، أو على لسان أحد أوصيائه عليه السلام . فيعرف من خلال تلك الوسائل من هو الحجة حقاً ، ويميز من هو الإمام الذي افترض الله تعالى على العباد طاعته ، فلا يصدق كل من يدعى هذا المنصب لنفسه ، إلا إذا توفرت فيه تلك الوسائل .

وسائل معرفة الإمام:

وكما نص كل أهل علم من العلوم على وسائل إثبات يعتمدون عليها في إثبات الموضوعات وتحصيلها ، فالفقهاء - مثلاً - ذكروا الوسائل التي يركن إليها في إثبات الموضوع ، كما أن المؤرخين - مثلاً - لهم وسائلهم الإثباتية التي يعتمدونها في هذا المجال ، كذلك تضمنت النصوص الشريفة الوسائل التي يمكن من خلالها إحراز من هو الإمام الحق ، ومن هو الكذاب المدعي الذي لا يقبل قوله ، ولا تصدق دعواه .

الوصية الظاهرة:

من الوسائل التي يُعرف بها الإمام الذي يكون حجة الله تعالى على الخلق ، أن تكون له الوصية الظاهرة من الإمام الذي سبقه .

وهذا يكون بأحد نحوين ، بل قد يكون بكليهما أحياناً :

الأول : أن يعتمد إلى الإشارة إليه من خلال ذكر اسمه ، وهذا مثل النصوص التي صدرت عن رسول الله ﷺ بالإشارة إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام من قبل ولادتهم .

الثاني : أن يكون ذلك من خلال الإشارة إليه بشخصه وعينه ، وهذا يكون بعد ولادته ، وعند قرب حلول وقت إمامته .

وقد جمع النحويين ما روي عن الإمام الكاظم عليه السلام في النص على إمامة الإمام

الرضا عليه السلام ^(١)، عن يزيد بن سليط، قال: «لقيت أبا إبراهيم عليه السلام، ونحن نريد العمرة في بعض الطريق، فقلت: جعلت فداك، هل تثبت هذا الموضع الذي نحن فيه؟ قال: نَعَمْ، فَهَلْ تُثَبِّتُهُ أَنْتَ؟ قلت: نعم، إني أنا وأبي لقيناك هاهنا وأنت مع أبي عبد الله عليه السلام ومعه إخوانك، فقال له أبي: بأبي أنت وأمي، أنتم كلكم أئمة مطهرون، والموت لا يعرى منه أحد، فأحدث إلي شيئاً أحدث به من يخلفني من بعدي فلا يضل. قال: نَعَمْ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، هُوَ لَا وَلَدِي، وَهَذَا سَيِّدُهُمْ - وَأَشَارَ إِلَيْكَ - وَقَدْ عَلِمَ الْحُكْمَ وَالْفَهْمَ وَالسَّخَاءَ وَالْمَعْرِفَةَ بِمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ، وَمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنْ أَمْرِ دِينِهِمْ وَدُنْيَاهُمْ، وَفِيهِ حُسْنُ الْخُلُقِ وَحُسْنُ الْجَوَابِ، وَهُوَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَفِيهِ أُخْرَى خَيْرٌ مِنْ هَذَا كُلِّهِ.

فقال له أبي: وما هي بأبي أنت وأمي؟

قال عليه السلام: يُخْرِجُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْهُ غَوْثَ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَغِيَاثَهَا، وَعَلَمَهَا، وَنُورَهَا، وَفَضْلَهَا، وَحِكْمَتَهَا، خَيْرَ مَوْلُودٍ، وَخَيْرَ نَاشِئٍ، يَحْفَنُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ الدِّمَاءَ، وَيُصْلِحُ بِهِ ذَاتَ الْبَيْنِ، وَيَلْمُ بِهِ الشَّعْثَ، وَيَشْعَبُ بِهِ الصَّدْعَ، وَيَكْسُو بِهِ الْعَارِي، وَيُسْبِغُ بِهِ الْجَائِعَ، وَيُؤْمِنُ بِهِ الْخَائِفَ، وَيُنْزِلُ اللَّهُ بِهِ الْقَطْرَ، وَيَرْحَمُ بِهِ الْعِبَادَ - إلى أن قال :-

فقال له أبي: بأبي أنت وأمي، وهل ولد؟ قال: نَعَمْ، وَمَرَّتْ بِهِ سِنُونَ - إلى أن قال :- ثُمَّ قَالَ: أَخْبِرْكَ - يَا أَبَا عُمَارَةَ - إني خَرَجْتُ مِنْ مَنْزِلِي فَأَوْصَيْتُ إِلَى ابْنِي فَلَانٍ، وَأَشْرَكَتُ مَعَهُ بَنِي فِي الظَّاهِرِ، وَأَوْصَيْتُهُ فِي الْبَاطِنِ، فَأَفَرَّدْتُهُ وَحْدَهُ ^(٢).

(١) إنَّما عمدنا إلى عرض هذا النص، بل وسيجد القارئ العزيز أننا نركِّز على ما ورد في شأن الإمام الرضا عليه السلام؛ لأنَّ هذه الكلمة قد أُلقيت في أيام شهادته المباركة عليه السلام، فالتفت. مع أنَّ القارئ يمكنه أن يطبِّق هذا المعنى الذي ذكرناه على أيِّ واحد من الأئمة المعصومين عليهم السلام.

(٢) الكافي: ١: ٣١٣، الحديث ١٤.

ويقصد من الوصية الظاهرة أن يكون الإيضاء إليه من الوضوح والمعروفة
بمكان ، كما فسرت ذلك بعض النصوص ، فعن عبد الأعلى ، قال : « قلت لأبي
عبد الله عليه السلام : ما الحجة على المدعي لهذا الأمر بغير حق ؟ قال : ثَلَاثَةٌ مِنَ الْحُجَّةِ
لَمْ يَجْتَمِعْنَ فِي رَجُلٍ إِلَّا كَانَ صَاحِبَ هَذَا الْأَمْرِ : أَنْ يَكُونَ أَوَّلَى النَّاسِ بِمَنْ قَبْلَهُ ،
وَيَكُونَ عِنْدَهُ سِلَاحُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَيَكُونَ صَاحِبَ الْوَصِيَّةِ الظَّاهِرَةِ الَّذِي إِذَا قَدِمَتْ
الْمَدِينَةُ سَأَلَتِ الْعَامَّةَ وَالصَّبِيَّانَ : إِلَى مَنْ أَوْصَى فُلَانٌ ؟ فَيَقُولُونَ : إِلَى فُلَانٍ »^(١).

وربما منع من كليلة الوسيلة المذكورة ؛ لأنه لم يكن ذلك واضحاً في شأن الإمام
الكاظم ولا الإمام الرضا عليه السلام ؛ إذ لم يكن الأول معروفاً حتى عند خواص أبيه عليه السلام ،
كما يحكى ذلك في شأن زرارة بن أعين ، من أنه مات ولم يعرف من هو الإمام ، وإنما
حدّد ذلك من خلال الكتاب المجيد ، فقد روي أنه أرسل ابنه عبيد الله إلى المدينة
ليتعرف على ذلك ، ومات زرارة قبل عودة عبيد الله ، ووضع المصحف على صدره ،
وقال : اللَّهُمَّ إِنَّ إِمَامِي مَنْ أَثْبَتَ هَذَا الْمُصْحَفُ إِمَامَتَهُ مِنْ وَلَدِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ^(٢).

كما أن بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام قد دخلوا فوجدوا عبد الله الأفطح
جالساً مجلس أبيه عليه السلام ، وأخذوا يسألونه ، فلم يقتنعوا أنه الإمام ، وأنهم خرجوا
متحيرين إلى أين يمضون إلى المرجئة أو إلى المفوضة ، وهكذا^(٣).

ومثل ذلك في شأن الإمام الرضا عليه السلام ، وما وجود فرقة الواقفة - والتي رأسها
بعض وكلاء الإمام الكاظم عليه السلام - إلا نموذجاً على أنه لم يكن واضحاً عند الشيعة
أنه الذي أوصى إليه الإمام عليه السلام .

وهو في غير محله ، بل إن الوسيلة كليلة جارية في شأن جميع المعصومين عليهم السلام

(١) بحار الأنوار : ٢٥ : ٣٨ ، الحديث ٨ .

(٢) كمال الدين وتمام النعمة : ٧٥ . بحار الأنوار : ٤٧ : ٣٣٨ ، الحديث ١٨ .

(٣) الكافي : ١ : ٣٥١ ، الحديث ٧ .

دون استثناء ، عمدة ما كان أنَّ هناك ظروفاً قد تحيط بالموضوع بحيث لا يكون الأمر جلياً منذ البداية ، بل مقتضى الحفاظ على الإمام عليه السلام يستوجب عدم الإبراز مباشرة .
وبعبارة أخرى : إنه لا يعتبر في انطباق الوصيّة الظاهرة أن يكون الموصى إليه واضحاً عند عامّة الناس منذ البداية ، بل ولو كان ذلك بعد مضيّ فترة من الزمن ، ولو من خلال إحراز الوسائل الأخرى .

على أنه يمكن دفع ما ذكر من نموذجين ، فيقال :

أمّا ما جاء في موضوع زرارة ، ومسألة إمامة الإمام موسى الكاظم عليه السلام ، فقد أوضحها الإمام الرضا عليه السلام ، فقد سأله إبراهيم بن محمّد الهمدانيّ ، قال : قلت للرضا عليه السلام : يا بن رسول الله ، أخبرني عن زرارة ، هل كان يعرف حقّ أبيك عليه السلام ؟ قال : نعم ، فقلت له : فلم بعث ابنه عبيد الله ليتعرّف الخبر إلى من أوصى الصادق جعفر بن محمّد ، فقال عليه السلام : إِنَّ زُرَّارَةَ كَانَ يَعْرِفُ أَمْرَ أَبِي عليه السلام وَنَصَّ أَبِيهِ عَلَيْهِ ، وَإِنَّمَا بَعَثَ ابْنَهُ لِيَتَعَرَّفَ مِنْ أَبِي عليه السلام هَلْ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَرْفَعَ التَّقِيَّةَ فِي إِظْهَارِ أَمْرِهِ وَنَصِّ أَبِيهِ عَلَيْهِ ، وَأَنَّهُ لَمَّا أَبْطَأَ عَنْهُ ابْنُهُ طُولَ بِإِظْهَارِ قَوْلِهِ فِي أَبِي عليه السلام ، فَلَمْ يُحِبَّ أَنْ يُقَدِّمَ عَلَى ذَلِكَ دُونَ أَمْرِهِ ، فَرَفَعَ الْمُصْحَفَ وَقَالَ : اللَّهُمَّ إِنَّ إِمَامِي مَنْ أَثَبْتُ فِي هَذَا الْمُصْحَفِ إِمَامَتَهُ مِنْ وَلَدِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام ^(١) . ودلالة المعتبر واضحة في كون زرارة كان على دراية ومعرفة بالإمام بعد الإمام الصادق عليه السلام ، وأنه لم يكن غائباً أو مجهولاً بالنسبة إليه ، وإنّما كان يسأل عن شيء آخر ، وهو إبراز إمامته عليه السلام ، أم أنّ الوقت زمان تقية ، ويساعد على هذا أنّ المعروف كون وصيّة الإمام الصادق عليه السلام كانت لخمسة أحدهم المنصور الدوانيقيّ .

وبالجملة : إنّ النصّ المذكور ينفي توهم كون الوصيّة للإمام الكاظم عليه السلام لم تكن ظاهرة ، فتدبر .

(١) كمال الدين وتمام النعمة : ٧٥ .

ومثله يجري في شأن ما ذكر من دخول بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام في الأفطح ، وقد جلس مجلس أبيه ، وكان منهم ما كان ، ويشهد لذلك ما جاء في الخبر : « قلت : جعلت فداك ، شيعتك وشيعة أبيك ضلال ، فألقي إليهم وأدعهم إليك ، وقد أخذت عليّ الكتمان ؟ قال : مَنْ أَنْسَتْ مِنْهُ رُشْدًا فَأَلْقِ إِلَيْهِ ، وَخُذْ عَلَيْهِ الْكِتْمَانَ ، فَإِنْ أَذَاعُوا فَهُوَ الذَّبْحُ ، وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى حَلْقِهِ »^(١) ، فإنه واضح الدلالة في كون الزمان زمان تقيّة ، وخفاء الأمر حفاظاً على الإمام عليه السلام لما عرفت من تربص الدوانيقيّ به ورغبته في قتله ، لهذا لم يكن الأمر مذاعاً ، لكن لم يكن ذلك يعني خفاء ، وإنما كان يعني عدم إذاعة ، وفرق بين المقامين .

وأما ما جاء في شأن الإمام الرضا عليه السلام ، فقد تعدّدت النصوص من الإمام الكاظم عليه السلام في النصّ على إمامته ، وأخذت أشكالاً عدّة ، فقد دخل عليه داود الرقيّ ، وقال له : « جعلت فداك ، إنّي قد كبر سنّي ، فخذ بيدي من النار ، فأشار بيده إلى ابنه أبي الحسن الرضا ، وقال : هَذَا صَاحِبُكُمْ مِنْ بَعْدِي »^(٢) . وقد سُئل مرّة عن الخلف من بعده ، فكان جوابه عليه السلام : هَذَا أَبُو الْحَسَنِ الرَّضَا^(٣) .

ومن أبرز الأدلّة التي تكشف عن كون الوصيّة الظاهرة كانت للإمام الرضا عليه السلام ، محاولة المأمون التخلّي عن الخلافة للإمام عليه السلام ، ومن ثمّ قيامه بتنصيبه وليّاً لعهد ، فإنّ ذلك إنّما تمّ لأنّه كان الشخصية الأبرز في العلويّين ، ولأنّه الإمام المفترض الطاعة في الوسط الشيعي . وقد صرّح الإمام الرضا عليه السلام بما له من منصب إلهي في حديث السلسلة الذهبية ، عندما مرّ على نيشابور ، وهو حديث تناقلته الأمة بأجمعها .

(١) الكافي : ١ : ٣٥١ و ٣٥٢ ، الحديث ٧ .

(٢) الكافي : ١ : ٣٧٢ ، الحديث ٣ .

(٣) الكافي : ١ : ٣٧٥ ، الحديث ٥ .

من هنا يتضح أنَّ ما جرى من الواقعة ، أو بعضهم الذين بقوا على ضلالهم ، ولم يعودوا إلى طريق الحق -كعلي بن أبي حمزة والقندي ، وغيرهما -لم يكن نتيجة خفاء في معرفة الإمام عليه السلام ، أو لعدم وجود وصية ظاهرة إليه ، وإنما كان ذلك لأغراض مادية ، فقد غرَّتهم الدنيا وأخذت عقولهم ، فصاروا مملوكين إليها ، بسبب ما كان تحت أيديهم من أموال وجواري ، ويساعد على هذا رجوع جملة منهم ممَّن كان يبحث عن الحقيقة -كعبدالله بن المغيرة ، والحسن بن علي الوشاء - لما تبين لهم الحق ، وزال عنهم الغمام ، فاتَّبَعُوا الطريق القويم ، وقالوا بإمامة الرضا عليه السلام .

توفّره على صفات خاصّة:

كما يعرف الحجّة على الخلق من خلال توفّره على مجموعة من الصفات التي لا تكون ثابتة لغيره ، بحيث يكون مميّزاً بها ، فيكون وجودها سبباً لمعرفة الحجّة ممَّن يدّعيها بهتاناً وزوراً ، والنصوص وإن أشارت إلى تلك الصفات الخاصّة التي يعرف بها الحجّة ، إلّا أنّها قد اختلفت فيها من حيث العدد ؛ إذ يجد القارئ تفاوتاً فيها في ذلك ، فقد تضمّن بعضها ذكر صفات ثلاث ، وجاء في آخر أربع صفات ، بينما جاء في نصّ ثالث عشر صفات ، وقد ذكر بعضها أكثر من ذلك .

ويتوهّم فيتصوّر أنّ هذا التفاوت يوجب معارضة بين النصوص ، ما يدعو لرفع اليد عنها . وهو فاسد ؛ لأنّ اللجوء للتساقط فرع عدم إمكان التوفيق والجمع بين المتعارضين ، وأمّا مع إمكان ذلك فإنّه لا يصار إلى ذلك ، والظاهر أنّه يمكن التوفيق بين النصوص في المقام بحمل التحديد الوارد في بعضها على الحصر الإضافي ، أو أنّ الإمام عليه السلام حين عرضه لبعض الصفات دون البقية ، لم يكن في مقام البيان من جميع الجهات ، بل كان في مقام البيان في الجملة ، ولهذا عمد إلى عرض شيء دون الكل ، أو لأنّه عليه السلام قد أشار إلى أبرز الصفات التي تكون

واضحة وجلية للناس ، ويمكن لهم أن يقفوا عليها ، وترك الباقي ممّا كان خفياً
أو لا يلتفت إليه كل أحد .

وبالجملة : إنّ التفاوت المذكور لا يوجب رفع اليد عن هذه النصوص ، ولا يضرّ
بحجّية شيء منها من هذه الناحية .

فمن النصوص^(١) ، ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام - وتعتبر هذه الرواية أجمع
الروايات التي تعرّضت للحديث عن هذه الصفات الخاصة - قال : « لِلإِمَامِ عَلَامَاتٌ :
يَكُونُ أَعْلَمَ النَّاسِ ، وَأَحْكَمَ النَّاسِ ، وَأَتْقَى النَّاسِ ، وَأَحْلَمَ النَّاسِ ، وَأَشَجَعَ النَّاسِ ،
وَأَسْخَى النَّاسِ ، وَأَعْبَدَ النَّاسِ ، وَيُولَدُ مَخْتُوناً ، وَيَكُونُ مُطَهَّراً ، وَيَرَى مِنْ خَلْفِهِ
كَمَا يَرَى مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ ، وَلَا يَكُونُ لَهُ ظِلٌّ ، وَإِذَا وَقَعَ إِلَى الْأَرْضِ مِنْ بَطْنِ أُمِّهِ وَقَعَ
عَلَى رَاحَتَيْهِ ، رَافِعاً صَوْتَهُ بِالشَّهَادَتَيْنِ ، وَلَا يَحْتَلِمُ ، وَتَنَامُ عَيْنُهُ وَلَا يَنَامُ قَلْبُهُ ، وَيَكُونُ
مُحَدَّثاً ، وَيَسْتَوِي عَلَيْهِ دِرْعُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَلَا يَرَى لَهُ بَوْلٌ وَلَا غَائِطٌ ؛ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ
قَدْ وَكَّلَ الْأَرْضَ بِإِتِّلَاعِ مَا يَخْرُجُ مِنْهُ ، وَتَكُونُ رَائِحَتُهُ أَطْيَبَ مِنْ رَائِحَةِ الْمِسْكِ ،
وَيَكُونُ أَوْلَى بِالنَّاسِ مِنْهُمْ بِأَنْفُسِهِمْ ، وَأَشْفَقَ عَلَيْهِمْ مِنْ آبَائِهِمْ وَأُمَّهَاتِهِمْ ، وَيَكُونُ
أَشَدَّ النَّاسِ تَوَاضُعاً لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ، وَيَكُونُ أَخَذَ النَّاسِ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ ، وَأَكْفَ النَّاسِ
عَمَّا يَنْهَى عَنْهُ ، وَيَكُونُ دُعَاؤُهُ مُسْتَجَاباً ، حَتَّى إِنَّهُ لَوْ دَعَا عَلَى صَخْرَةٍ لَانْشَقَّتْ بِنُصْفَيْنِ ،
وَيَكُونُ عِنْدَهُ سِلَاحُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَسَيْفُهُ ذُو الْفَقَارِ ، وَتَكُونُ عِنْدَهُ صَحِيفَةٌ فِيهَا أَسْمَاءُ
شِيعَتِهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ، وَصَحِيفَةٌ فِيهَا أَسْمَاءُ أَعْدَائِهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ، وَتَكُونُ عِنْدَهُ
الْجَامِعَةُ - وَهِيَ صَحِيفَةٌ طُولُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً ، فِيهَا جَمِيعُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ وَلَدٌ أَدَمٌ -

(١) لم نعمل للتدقيق في البحث السندى لهذه النصوص ؛ لأنها لو لم تكن متواترة لفظاً فلا ريب
في تواترها إجمالاً ، وهذا يوجب القطع بصدورها ، لهذا استغنيا عن الملاحظة السندية ،
فتدبر .

وَيَكُونُ عِنْدَهُ الْجَفَرُ الْأَكْبَرُ وَالْأَصْفَرُ: إِهَابٌ مَاعِزٍ، وَإِهَابٌ كَبِشٍ، فِيهِمَا جَمِيعُ الْعُلُومِ،
حَتَّى أَرُشَ الْخَدَشِ، وَحَتَّى الْجِلْدَةَ وَنَصْفُ الْجِلْدَةِ وَثُلُثُ الْجِلْدَةِ، وَيَكُونُ عِنْدَهُ
مُصْحَفُ فَاطِمَةَ عليها السلام ^(١).

وقد تضمنت الرواية الشريفة الصفات التي يلزم توفرها في حجة الله وخليفته
على بريته، ولا يخفى أن الصفات التي جاءت فيها ليست على نسق واحد؛ إذ
بعضها يرتبط بالوضع المادي لشخص المعصوم عليه السلام، وبعضها له علاقة بالبعد
المعنوي، وفي بعضها صفات إعجازية خارقة للعادة.
والإنصاف أن جميع ما جاء فيها يحتاج شرحاً مفصلاً والوقوف عليه، إلا أنه
طلباً للاختصار سوف نقصر الأمر على بعض الصفات التي تحتاج بياناً فقط،
ويمكن للقارئ العزيز المتابعة، فنقول:

أعلم الناس:

وهذه أول الصفات التي يلزم توفرها في الحجة، وتكون عنصر تمييز له عن
المدّعين لهذا المنصب، والطريق لإحراز وجودها هو الاختبار، وقد علم الأئمة
الأطهار عليهم السلام أصحابهم ذلك، بحيث يمكنهم كشف زيف من يدّعي هذا المنصب،
ومعرفة صاحب المنصب حقاً.

نعم، التمييز إنما يكون من أهل الاختصاص، وليس من كل أحد، وهذا هو
المقصود بالنصوص التي لم تجعل السؤال ميزاناً للتمييز، فعن أحمد بن عمر،
عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن الدلالة على صاحب هذا الأمر، فقال:
الدَّلَالَةُ عَلَيْهِ: الْكِبَرُ، وَالْفَضْلُ، وَالْوَصِيَّةُ، إِذَا قَدِمَ الرِّكَبُ الْمَدِينَةَ فَقَالُوا: إِلَى مَنْ أَوْصَى
فُلَانٌ؟ قِيلَ: إِلَى فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ، وَدُورُوا مَعَ السَّلَاحِ حَيْثُمَا دَارَ، فَأَمَّا الْمَسَائِلُ فَلَيْسَ

(١) بحار الأنوار: ٢٥: ١١٦ و ١١٧، الحديث ١.

فِيهَا حُجَّةٌ»^(١)؛ لَأَنَّهُ رَبِّمَا اشْتَبَهَ الْأَمْرَ عَلَى السَّائِلِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مِنْ ذَوِي التَّخَصُّصِ ، فَلَا يُمْكِنُهُ أَنْ يُمَيِّزَ أَنَّ الْجَوَابَ حَقٌّ أَوْ بَاطِلٌ ، وَلِهَذَا جَرَتْ سِيرَةُ أَصْحَابِهِمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُمْ يَعْمَدُونَ إِلَى السُّؤَالِ بِطَرِيقَةِ مَأْلُوفَةٍ عِنْدَهُمْ ، فَكَانُوا - مَثَلًا - يَعْمَدُونَ إِلَى سُؤَالِ مَدَّعِي الْمَنْصِبِ بِنَفْسِ الْأَسْلُوبِ الَّذِي كَانُوا يَسْأَلُونَ بِهِ الْإِمَامَ الَّذِي سَبَقَهُ ، وَيَطْلُبُونَ مِنْهُ أَنْ يَجِيبَهُمْ بِنَفْسِ الْأَسْلُوبِ الَّذِي كَانَ يَجِيبُهُمْ بِهِ ، فَمَثَلًا : يَحْضُرُونَ وَيَقُولُونَ لَهُ : أَخْبِرْنَا بِمَا يَوْجَدُ فِي الْهَمِيَانِ مِنْ نَقُودٍ ، وَهِيَ لِمَنْ ؟ كَمَا كَانَ يَفْعَلُ الْإِمَامُ الَّذِي سَبَقَكَ ، وَهَكَذَا ، أَوْ يَقُولُونَ لَهُ : قَدْ جِئْنَا بِمَسَائِلَ لِبَعْضِ أَهْلِنَا ، فَأَبْلَغْنَا لِمَنْ الْمَسَائِلَ ، وَأَصْحَابُهَا وَأَجُوبَتُهَا ؟ وَهَكَذَا .

وَهَذَا لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ فِي مَتَنَاوُلِ كُلِّ أَحَدٍ ، فَلهَذَا قَدْ يَغْتَرُّ الْبَعْضُ مِنَ الْعَامَّةِ بِمَجْرَدِ وَجُودِ مَدَّعٍ يَدَّعِي الْمَنْصِبَ ، فَيَقُومُونَ بِاتِّبَاعِهِمْ دُونَ أَنْ يَقُومُوا بِعَمَلِيَّةِ الْفَحْصِ وَالْاِخْتِبَارِ ، فَتَدْبُرُ .

بَلْ قَدْ تَضَمَّنَتْ عِدَّةُ نصوصٍ أَنَّ الْمُعْصُومَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَعْرِفُ لُغَةَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِهِ ، فَيُمْكِنُهُ أَنْ يَتَحَدَّثَ لَذَوِي اللِّسَانِ الْأَعْجَمِيِّ بِلِسَانِهِمْ .

وَلِنُشْرَ لِرَوَايَةِ جَلِيلَةٍ وَإِنْ كَانَتْ طَوِيلَةً ، تَتَضَمَّنُ عَرْضًا لِكَيْفِيَّةِ الْاِخْتِبَارِ لِمَدَّعِي الْحُجَّةِ ، فَقَدْ رَوَى هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ ، قَالَ : «كُنَّا بِالْمَدِينَةِ بَعْدَ وَفَاةِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَا وَصَاحِبُ الطَّاقِ ، وَالنَّاسُ مُجْتَمِعُونَ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ أَنَّهُ صَاحِبُ الْأَمْرِ بَعْدَ أَبِيهِ ، فَدَخَلْنَا عَلَيْهِ أَنَا وَصَاحِبُ الطَّاقِ وَالنَّاسُ عِنْدَهُ ؛ وَذَلِكَ أَنَّهُمْ رَوَوْا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ : إِنَّ الْأَمْرَ فِي الْكَبِيرِ مَا لَمْ تَكُنْ بِهِ عَاهَةً ، فَدَخَلْنَا عَلَيْهِ نَسْأَلُهُ عَمَّا كُنَّا نَسْأَلُ عَنْهُ أَبَاهُ ، فَسَأَلْنَاهُ عَنِ الزَّكَاةِ فِي كَمْ تَجِبُ ؟ فَقَالَ : فِي مَائَتَيْنِ خَمْسَةً . فَقُلْنَا : فَفِي مِائَةٍ ؟ فَقَالَ : دِرْهَمَانٍ وَنِصْفُ .

(١) الكافي : ١ : ٢٨٥ ، الحديث ٥ .

فَقُلْنَا: وَاللَّهِ مَا تَقُولُ الْمُرْجِيَّةُ هَذَا. قَالَ: فَرَفَعَ يَدَهُ إِلَى السَّمَاءِ فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا أَذْرِي مَا تَقُولُ الْمُرْجِيَّةُ... إلخ»^(١).

وقد تضمن النص المذكور أموراً نشير لبعضها:

الأول: أنَّ منشأ تكالب الناس على عبد الله هو خطأهم في تطبيق الموضوع؛ ذلك أنهم اقتصروا على النص في أنه أكبر الأبناء، وغفلوا عن أنه يعتبر فيه أن لا يكون ذا عاهة؛ إذ أنَّ وجودها يكون مانعاً من صلاحيته للتصدي، وعلى أي حال، كونه الأبن الأكبر أوجب لهم لبساً فظنوا إمامته، وساعد على ذلك ظرف التقية الذي كان يعيشه الإمام الكاظم عليه السلام.

الثاني: إنَّ المختبرين لعبد الله فقيهان من خيرة أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، أي أنَّهما من ذوي الاختصاص، ولهذا تبين لهما عدم دراية عبد الله بالعلم، وجهله بالأحكام.

الثالث: لقد اتخذ المختبران طريقة معينة في عملية الاختبار تمثلت في نفس الطريقة التي اعتادا عليها في سؤال الإمام الصادق عليه السلام بها، لينكشف لهما إن كان المتصدي صادقاً من عدمه.

ولهذا لو راجع القارئ العزيز بقية الرواية، لوجد أنَّهما لمَّا جلسا إلى الإمام الكاظم عليه السلام، وأخذ يجيبهما عن كل ما أرادا، أطمأنت نفسيهما وسكنت لصدقه؛ لأنَّهما وجدا ما يعتبر من العلم متوفراً عنده.

ولنكتفي بهذا المقدار في الحديث عن هذه الصفة، مع أنه يمكن للقارئ العزيز أن يجد لذلك نماذج عديدة في سيرة كل واحد من الأئمة الأطهار عليهم السلام.

ولادته مختوناً مطهراً:

تضمن النص الإشارة إلى أنَّ الحجة لا يحتاج إلى الختان كبقية الذكور؛ لأنه

(١) الكافي: ١: ٣٥١، الحديث ٧.

يولد مختوناً ، وهذا من الواضحات ، إلا أنَّ الكلام في التوصيف الآخر بأنَّه مطهر ، فقد ذكرت فيه احتمالات :

أحدها: إنَّ المقصود من التطهير صفة أخرى غير صفة الختان ، وعندها يكون المقصود منه الطهارة من الدم ، وسائر الكثافات الأخرى التي تتبع شأن الولادة عادة .
ثانيها: إنَّ المقصود بالطهر في البين أنَّه يكون مقطوع السرّة ، ولا يحتاج إلى قطع سرّته كما يكون ذلك في بقيّة الولادات الأخرى للبشر .

ثالثها: البناء على أنَّ الطهارة في المقام ليست صفة جديدة تغاير صفة الولادة مختوناً ، وإنّما هي تأكيد لعين الصفة السابقة ، فيكون المقصود من كونه مطهراً أي مختوناً ، وقد ورد استعمال لفظة الطهارة على حال الختان ، فيقال عن عمليّة الختان بأنّها تطهير ، وقد أُشير لذلك في بعض النصوص ، فقد جاء عن النبي ﷺ أنّه قال : « طَهَّرُوا أَوْلَادَكُمْ يَوْمَ السَّابِعِ »^(١) ، ومن الواضح أنَّ المقصود به هو الختان . والإنصاف أنَّ هذه الاحتمالات وإن ذكرت في كلمات الأعلام ، إلاَّ أنّها لا تخلو عن تكلف ، مضافاً لكونها خلاف الظاهر ، ولا يوجد ما يوجب الحمل عليها ، فتأمّل .

الرؤية من الخلف :

من الصفات التي يلزم توفرها في الحجّة أنّه يرى من خلفه كما يرى من بين يديه ، وفي هذه الصفة احتمالان منشأهما عدم ضبط الكلمة :

أحدهما: أن تكون كلمة (من) فيها اسماً موصولاً بمعنى (الذي) ، فيكون معنى العبارة أنّه يرى الشخص الذي يكون خلفه كما يرى الشخص الذي يكون بين يديه .
ثانيهما: أن تكون كلمة (من) حرف جر ، فيكون معنى العبارة أنّه يبصر من خلفه كما يبصر من أمامه .

(١) الكافي : ٦ : ٣٥ ، الحديث ٢ .

ولا يخفى مدى الفرق بين المعنيين ؛ ضرورة أنه وفقاً للاحتمال الأول سوف تكون رؤيته معلّقة على وجود الشيء الذي يمكن أن يُرى ، فما لم يكن هناك شيء فلن تكون رؤية ، وهذا بخلافه على الاحتمال الثاني ، فإنّ الرؤية ليست معلّقة على وجود الشيء ، وإنّما هي تحكي عن وجود قابليّة ، سواء كان هناك شيء يرى ، أم لم يكن .

وكيفما كان ، سواء بني على الاحتمال الأول ، أم كان البناء على الاحتمال الثاني ، يلزم تصوير كيفية إمكانيّة وقوع الرؤية منه في هذه الحالة ، وقد ذكرت لذلك توجيهات :

منها: إنّ المقصود من الرؤية في النصّ هو العلم ، وعليه يكون معناها أنّه يعلم بمن يكون واقفاً خلفه كما يعلم بمن يكون واقفاً أمامه ، ولا يخفى أنّ هذا ينسجم مع الاحتمال الأول ، ولا يتصوّر في الاحتمال الثاني .

وقد يقال: بأنّه ما الداعي إلى حمل الرؤية في الرواية على العلم ، وهو حمل للفظ على خلاف معناه ؟

قلت: إنّ إبقاء اللفظ على ظاهره ، وحمله على المعنى المقصود منه - وهو الرؤية الحقيقيّة - يستوجب توفّر الشروط المعترّبة توفّرها في حصولها ، ولا ريب أنّ الرؤية المعنيّة في النصّ ليست مستجمعة لشروط الرؤية الحقيقيّة ، ما يمنع من إبقاء اللفظ على حاله ، فتدبّر .

ومنها: إنّ الله سبحانه وتعالى قد أوجد إدراكاً في قفا المعصوم عليه السلام ، تكون له القابليّة على الرؤية ، كما يوجد سبحانه وتعالى القابليّة لليدين والرجلين والجلد يوم القيامة فتتطوّر لتشهد على الإنسان بما عمله من أعمال .

وهذا المعنى يمكن تصوّره على كلا الاحتمالين دون فرق بينهما ، إلّا أنّ القبول به يقوم على التسليم بأنّ النطق الذي يوجد سبحانه وتعالى يوم القيامة في الأعضاء

والحواس ، نطقاً حقيقياً كالنطق الذي يكون صادراً من الإنسان حتى يلتزم بأن الرؤية التي تكون للمعصوم عليه السلام من الخلف تكون رؤية حقيقية ، فتأمل .

ومنها: إن الرؤية التي تحصل من الخلف إنما هي انعكاس ، لأنها بمثابة المرآة ليس إلا ، فينعكس شعاع أبصارهم إذا وقع على ما يقابله كما المرآة . وهذا المعنى يتصور على كلا المحتملين أيضاً .

ومنها: ما تبناه شيخنا الصدوق عليه السلام من أن الرؤية من الخلف ليس المقصود منها معناها الحقيقي ، بل المقصود معنى كنهاني ، وهو الإشارة إلى عنصر الفراسة والتوسم الذي يكون متوفراً لدى المعصوم عليه السلام ، فتكون رؤيته بسبب ما يكون له من قابلية على التوسم والفراسة^(١) .

انعدام الظل :

ومن الصفات التي تضمنتها الرواية انعدام الظل للمعصوم عليه السلام ، يقصد من الظل الفيء ، فلا يكون للحجة المنصوب من قبل الله تعالى فيء .

والتأمل في هذه الصفة يوجد تساؤلاً في تحديد المقصود من نفي الظل والفيء له عليه السلام ، فهل المقصود عدم وجود الظل أصلاً ، أو أن المقصود أن له ظلاً إلا أنه لا يقع على الأرض ؟

وقد ذكر احتمالان في عدم وجود ظل للمعصوم عليه السلام :

أحدهما: أن لا يرى إليه ظل إذا مشى على الأرض ، على أساس أن الظل أثر من آثار الكثافة الجسميّة ، وأما النور فلا ظل له ، وعليه يكون إنعدام الظل للمعصوم عليه السلام لشدة نوريته ؛ إذ أن جسده الطاهر يكون مبعثاً لنور نفى الظل ؛ لأن الظل إنما يكون للأجسام المعتمدة دون الأجسام المنيرة .

(١) الخصال : ٤٢٨ ، ذيل الحديث ٥ .

وبعبارة أخرى: إنّ موضوع الظلّ إنّما هو في خصوص الجسم المعتم الذي لا يكون له نور، أمّا الجسم الذي يكون له نور فلا يمكن أن يكون له ظلّ، ولمّا كان المعصوم عليه السلام وجوده نوريّ، فلا يكون جسمه عليه السلام معتماً بل يكون منيراً، وهذا يوجب عدم وجود الظلّ له. وقد أشار إلى هذا الاحتمال شيخنا الصدوق عليه السلام في كتابه (الخصال) (١).

ولا يذهب عليك أنّه وفقاً لهذا الاحتمال يكون المقصود من نفي الظلّ بالنسبة إليه يعني عدم وجود ظلّ له أصلاً، لا أنّ المقصود وجوده، لكنّه لا يكون على الأرض، فتدبر.

ثانيهما: أن يكون له ظلّ، إلّا أنّ هذا لا ينطبع على الأرض، والسبب في عدم انطباعه عليها يعود إلى أنّه لا ينبغي أن يساء للمعصوم عليه السلام، أو أن ينال منه مطلقاً، ووجود ظلّ له على الأرض قد يمكن بعض الكفار أو المنافقين من الوطء عليه ليكون ذلك سبباً لإهانته وانتقاصه.

وطبقاً لهذا المحتمل فإنّ معنى عدم وجود الظلّ ليس نفي وجوده، بل المقصود من ذلك عدم انطباع صورته على الأرض، وهذا يعني أنّ له ظلاً إلّا أنّه لا ينطبع على الأرض.

كونه محدثاً:

ومن الصفات التي تميّز الحجة عن غيره اتّصاله بعالم الغيب، ومن الطبيعيّ أن هذا الاتّصال لن يكون من خلال رؤية الملك كما كان ذلك بالنسبة للنبيّ الأكرم محمد ﷺ، وإنّما سوف يكون بإحدى الكيفيّات الأخرى من كيفيّات الوحي التي كانت تتّبع مع الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، وقد أشارت الرواية إلى أنّ الوسيلة

(١) الخصال: ٤٢٨، ذيل الحديث ٥.

المتبعة هي التحديث ، وهي تعني أنه يسمع الصوت ولا يرى الصورة ، وهذا المعنى تضمنته نصوص عديدة ، فلاحظ - مثلاً - ما رواه محمد بن إسماعيل ، قال : « سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول : الأئمة علماء ، صادقون ، مهتمون ، محدثون »^(١) .

وربما يشكل بأنه كيف له أن يعرف أن هذا هو صوت الملك ، وليس صوت الشيطان مثلاً ؟

فيجواب : بأنه قد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن ذلك ، فعن محمد بن مسلم ، قال : ذكر المحدث عند أبي عبد الله عليه السلام فقال : إنه يسمع الصوت ولا يرى الشخص . فقلت له : جعلت فداك ، كيف يعلم أنه كلام الملك ؟ قال : إنه يعطى السكينة والوقار حتى يعلم أنه كلام ملك^(٢) .

والظاهر أن الجواب الصادر منه عليه السلام بأنه يعطى السكينة والوقار تعبير كنائي عما يصيبه من حالة سكون النفس وطمأنينة القلب اللذين يدلان على أن ما يلقي إليه من الملك وليس من غيره^(٣) .

وقد يتمسك بالنصوص التي تضمنت أن الملائكة تنزل على المعصوم عليه السلام في ليلة القدر كيما تحدّثه ، ونزولها في ليلة القدر عليه عليه السلام مما لا ريب فيه ، إلا أن الظاهر أنها تتلقّى منه الأوامر ، وتأخذ منه ما يجب عليها القيام به طيلة السنة ، وليس لتلقي إليه شيئاً ، كما فسرنا ذلك في الحديث حول سورة القدر ، فليطلب من هناك .

تنام عينه ولا ينام قلبه :

ومن الصفات التي تميز الإمام المعصوم عليه السلام ليثبت أنه حجة عن من يدّعيها ، أنه لا ينام قلبه ، وإنما تنام عينه فقط ، ولعل ذلك لأن المحدث يمكن أن يوحى

(١) الكافي : ١ : ٢٧٠ ، الحديث ٣ .

(٢) الكافي : ١ : ٢٧١ ، الحديث ٤ .

(٣) مرآة العقول : ٣ : ١٦٣ .

إليه في أي وقت من دون تحديد ولا تعيين ، ما يلزم أن يكون قلبه الذي يحرز من خلاله العلم حاضراً ، مضافاً إلى أن المفروض أن المعصوم عليه السلام لا يغيب عن الوعي ، ونوم القلب موجب لذلك ، فتأمل .

نفي الاحتلام :

ومن الصفات التي تضمّنها النصّ أيضاً ، نفي الاحتلام عنه ، ولم يتّضح المقصود منه ، فهل يراد به عدم حصول الجنابة منه مطلقاً ؟ أم المقصود منه عدم احتلامه بدون المعاشرة الطبيعية ، لما قيل من أن الاحتلام بهذه الكيفية نحو من أنحاء عبث الشيطان وسيطرته على الإنسان ، ولا كلام في عدم وجود سلطة له على المعصوم عليه السلام ، أم أن المقصود عدم لحوق خبث الجنابة به وإن وجب عليه الغسل تعبدّاً ؟ احتمالات ، لا يوجد ما يوجب ترجيح أحدها على الآخر ، وإن كان أولها أبعداً ، فيبقى الأمر بين الثاني والثالث ، وإمكانية القبول بهما معاً ممكنة .

ابتلاع الأرض لنجوه :

ومن الصفات أيضاً أنه لا يرى ما يخرج من أسفليه ، وقد علّل بأن الله سبحانه وتعالى قد وكل الأرض أن تبلع ما يخرج منه ، ثم أشار إلى كون رائحته أطيب من المسك ، وفي الضمير الوارد في العبارة المذكورة احتمالان :

أحدهما : أن يكون الضمير عائداً على المعصوم عليه السلام ، فيكون التعبير إشارة إلى إحدى الصفات التي تكون ثابتة للمعصوم عليه السلام ، ليختلف بها عن سائر البشر ، فيكون المعنى أن رائحة المعصوم عليه السلام أطيب من رائحة المسك .

ثانيهما : أن يكون الضمير عائداً على نجو المعصوم عليه السلام الذي وكلت الأرض بابتلاعه ، بأن رائحته أطيب من رائحة المسك ، وهذه صفة أيضاً يمتاز بها الحجة عن البقية .

وطبقاً لقواعد اللغة العربيّة سوف يكون الترجيح للثاني ؛ لأنّ الضمير يعود للأقرب ، كما أنّه يساعد عليه نصوص أخرى جاء فيها أنّ نجوه كرائحة المسك^(١).

ومنها: ما رواه البزنطيّ ، قال : «سئل أبو الحسن عليه السلام : الإمام بأيّ شيء يعرف بعد الإمام ؟ قال : إنّ للإمام علامات : أن يكون أكبر ولد أبيه بعده ، ويكون فيه الفضل ، وإذا قدّم الرّاكب المدينة ، قال : إلى من أوصى فلان ؟ قالوا : إلى فلان ، والسّلاح فينا بمنزلة التّابوت في بني إسرائيل يدور مع السّلاح حيث كان»^(٢).

وقد تضمّنت هذا الرواية - إضافة على ما جاء في النّص السابق - أنّ الإمام لا بدّ وأن يكون أكبر ولد أبيه ، وهذا قد يوجب إشكالاً ؛ لأنّ بعض الأئمة - كالإمام موسى عليه السلام - لم يكن أكبر ولد أبيه عند شهادته !

ويندفع الإشكال المذكور بما أشرنا إليه في مطلع الحديث عن هذه العلامة ، بأنّ الصفات المذكورة ليست مستقلّة بعضها عن بعض ، بل لا بدّ من جمعها بنحو الحصر الإضافي ، ما يعني أنّه لا بدّ من توفرّها بأكملها في الحجّة ، ومن الصفات المعتمدة في الحجّة أن لا يكون ذو عاهة ، فلو كان ذا عاهة لم تكن فيه الإمامة وإن كان أكبر الأولاد ، وعليه فسوف تقيّد هذه الصفة - أعني أكبر أولاد أبيه - شرط أن لا يكون فيه عاهة ، وبه يندفع الإشكال المذكور.

ومنها: ما رواه سليمان بن مهران ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «عشر خصال من صفات الإمام : العصمة ، والنّصووص ، وأن يكون أعلم النّاس ، وأنّ تفاهم الله ، وأعلمهم بكتاب الله ، وأنّ يكون صاحب الوصيّة الظّاهرة ، ويكون له المعجز والدليل ، وتنام عينه ولا ينام قلبه ، ولا يكون له فيء ، ويرى من خلفه كما يرى من بين يديه»^(٣).

(١) بحار الأنوار : ٢٥ : ١٦٨ ، الحديث ٣٧ .

(٢) بحار الأنوار : ٢٥ : ١٣٧ ، الحديث ٧ .

(٣) بحار الأنوار : ٢٥ : ١٤٠ ، الحديث ١٢ .

ومنها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لِلْإِمَامِ عَشْرُ عَلَامَاتٍ: يُولَدُ مُطَهَّرًا مَخْتُونًا، وَإِذَا وَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ وَقَعَ عَلَى رَاحَتَيْهِ، رَافِعًا صَوْتَهُ بِالشَّهَادَتَيْنِ، وَلَا يُجْنِبُ، وَتَنَامُ عَيْنُهُ وَلَا يَنَامُ قَلْبُهُ، وَلَا يَتَنَاءَبُ، وَلَا يَتَمَطَّى، وَيَرَى مِنْ خَلْفِهِ كَمَا يَرَى مِنْ أَمَامِهِ، وَنَجْوَاهُ كَرَائِحَةِ الْمِسْكِ، وَالْأَرْضُ مُوَكَّلَةٌ بِسِتْرِهِ وَابْتِلَاعِهِ، وَإِذَا لَبَسَ دَرْعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَتْ عَلَيْهِ وَفَقًا، وَإِذَا لَبَسَهُ غَيْرُهُ مِنَ النَّاسِ، طَوَّلَهُمْ وَقَصَّرَهُمْ، زَادَتْ عَلَيْهِ شَبْرًا، وَهُوَ مُحَدَّثٌ إِلَى أَنْ تَنْقُضِيَ أَيَّامُهُ» (١).

وهنا أمر يلزم التوجه إليه، وهو أن الصفات التي توجد في شخص الحجة ليست على مستوى واحد من الوضوح للناس؛ لأن بعضها فيه من الخصوصية التي لا يمكن الاطلاع عليها، مثل كونه مختوناً حال الولادة، وأنه كان مطهراً عندها، وأن الأرض تبلع نجوه، وأن رائحة نجوه أطيب من المسك مثلاً.

نعم، بعضها يمكن الوقوف عليه والإحاطة به، مثل عدم وجود ظل له، وأنه يرى من خلفه كما يرى من أمامه، وأنه أكرم الناس، أشجع الناس، أعلم الناس، وهكذا.

تزويده بالمعجزة:

ومنها: تزويده بعنصر الإعجاز الخارق لناموس الطبيعة، ولهذا شواهد كثيرة في النصوص، فمن ذلك قصة حبابة الوالبيّة مع أمير المؤمنين عليه السلام، حيث جاء فيها: «فَقُلْتُ لَهُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، مَا دَلَالَةُ الْإِمَامَةِ يَرْحَمُكَ اللَّهُ؟ قَالَتْ: فَقَالَ: ائْتِنِي بِتِلْكَ الْحَصَاةِ - وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى حَصَاةٍ - فَأَتَيْتُهُ بِهَا، فَطَبَعَ لِي فِيهَا بِخَاتَمِهِ ثُمَّ قَالَ لِي: يَا حَبَابَةُ، إِذَا ادَّعَى مُدَّعِ الْإِمَامَةِ فَقَدَرُ أَنْ يَطْبَعَ كَمَا رَأَيْتَ فَاعْلَمِي أَنَّهُ إِمَامٌ مُفْتَرَضُ الطَّاعَةِ، وَالْإِمَامُ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ شَيْءٌ يُرِيدُهُ» (٢).

(١) بحار الأنوار: ٢٥: ١٦٨، الحديث ٣٧.

(٢) الكافي: ١: ٣٤٦، الحديث ٣.

وقد بقيت حباية هذه تدور بحصاها على الأئمة الأطهار عليهم السلام، حتى وصلت إلى عصر إمامة الإمام الرضا عليه السلام، فجاءت إليه، فطبع إليها فيها ^(١).

وقد تضمن النص المذكور وجود صفة الإعجاز التي يزود بها المعصوم عليه السلام، ومن المعلوم أنه يقصد بها المعجزة الاصطلاحية التي توجب خرق نوااميس الطبيعة. نعم، تفرق المعجزة في الحجة عنها في النبي صلى الله عليه وآله، أنه لا يعتبر فيها هنا عنصر التحدي، بينما يعتبر فيها ذلك هناك، وإن كان يظهر من الإمام الخوئي رحمته الله في كتابه (البيان) أنه يعتبر هذا الشرط أيضاً في الإمام كما هو معتبر في النبي، فلاحظ. وقد ظهرت على يدي الإمام الرضا عليه السلام صور متعددة لهذه الوسيلة، نشير لبعضها:

منها: قصة الريان بن الصلت، أنه قال: «لَمَّا أَرَدْتُ الْخُرُوجَ إِلَى الْعِرَاقِ عَزَمْتُ عَلَى تَوْدِيعِ الرُّضَا عليه السلام، فَقُلْتُ فِي نَفْسِي: إِذَا وَدَّعْتُهُ سَأَلْتُهُ قَمِيصاً مِنْ ثِيَابِ جَسَدِهِ لِأَكْفَنَ بِهِ، وَدَرَاهِمَ مِنْ مَالِهِ، أَصُوغُ بِهَا لِبْنَاتِي خَوَاتِيمَ، فَلَمَّا وَدَّعْتُهُ شَغَلَنِي الْبُكَاءُ وَالْأَسَى عَلَى فِرَاقِهِ عَنِ مَسْأَلَتِهِ ذَلِكَ، فَلَمَّا خَرَجْتُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ صَاحَ بِي: يَا رِيَّانُ، ارْجِعْ فَارْجِعْتُ، فَقَالَ لِي: أَمَا تُحِبُّ أَنْ أَدْفَعَ إِلَيْكَ قَمِيصاً مِنْ ثِيَابِ جَسَدِي تُكْفَنُ فِيهِ إِذَا فَنِيَ أَجْلُكَ؟ أَوْ مَا تُحِبُّ أَنْ أَدْفَعَ إِلَيْكَ دَرَاهِمَ تَصُوغُ بِهَا لِبْنَاتِكَ خَوَاتِيمَ؟ فَقُلْتُ: يَا سَيِّدِي، قَدْ كَانَ فِي نَفْسِي أَنْ أَسْأَلَكَ ذَلِكَ فَمَنْعَنِي الْغَمُّ بِفِرَاقِكَ، فَارْفَعْ عليه السلام الْوِسَادَةَ وَأَخْرِجْ قَمِيصاً فَدَفَعَهُ إِلَيَّ، وَارْفَعْ جَانِبَ الْمُصَلَّى فَأَخْرِجْ دَرَاهِمَ فَدَفَعَهَا إِلَيَّ، فَعَدَدْتُهَا فَكَانَتْ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا» ^(٢).

ومنها: قصة جعفر بن عمر العلوي، فقد روى الحسين بن موسى بن جعفر عليه السلام،

(١) انظر: الكافي: ١: ٣٤٧، الحديث ٣. كمال الدين وتمام النعمة: ٥٣٦، الحديث ١.

(٢) بحار الأنوار: ٤٩: ٣٦ و ٣٧، الحديث ١٦.

قال: «كُنَّا حَوْلَ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَا عليه السلام وَنَحْنُ شُبَّانٌ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ؛ إِذْ مَرَّ عَلَيْنَا جَعْفَرُ بْنُ عُمَرَ الْعَلَوِيُّ وَهُوَ رَثُّ الْهَيْئَةِ، فَتَنَظَّرَ بَعْضُنَا إِلَى بَعْضٍ وَضَحِكْنَا مِنْ هَيْئَةِ جَعْفَرِ بْنِ عُمَرَ، فَقَالَ الرُّضَا عليه السلام: لَتَرَوْهُ عَنْ قَرِيبٍ كَثِيرَ الْمَالِ، كَثِيرَ التَّبَعِ، فَمَا مَضَى إِلَّا شَهْرٌ - أَوْ نَحْوُهُ - حَتَّى وُلِّيَ الْمَدِينَةَ، وَحَسُنَتْ حَالُهُ، فَكَانَ يَمُرُّ بِنَا وَمَعَهُ الْخِصْيَانُ وَالْحَشَمُ»^(١).

ومنها: قصّة محمد بن جعفر عمّ الإمام الرضا عليه السلام، فقد روى محمد بن داود، قال: «كُنْتُ أَنَا وَأَخِي عِنْدَ الرُّضَا عليه السلام، فَأَتَاهُ مَنْ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ قَدْ رَبَطَ ذَقْنَ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ (أي أنه يموت)، فَمَضَى أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام وَمَضَيْنَا مَعَهُ، وَإِذَا لَحْيَاهُ قَدْ رُبِطًا، وَإِذَا إِسْحَاقُ بْنُ جَعْفَرٍ وَوُلْدُهُ وَجَمَاعَةُ آلِ أَبِي طَالِبٍ يَبْكُونَ، فَجَلَسَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام عِنْدَ رَأْسِهِ وَنَظَرَ فِي وَجْهِهِ فَتَبَسَّمَ، فَتَقَمَّ مَنْ كَانَ فِي الْمَجْلِسِ عَلَيْهِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّمَا تَبَسَّمَ شَامِتًا بِعَمِّهِ!

قال الراوي: وَخَرَجَ عليه السلام لِيُصَلِّيَ فِي الْمَسْجِدِ، فَقُلْنَا لَهُ: جُعِلْنَا فِدَاكَ، قَدْ سَمِعْنَا فِيكَ مِنْ هَؤُلَاءِ مَا نَكْرَهُ حِينَ تَبَسَّمْتَ، فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: إِنَّمَا تَعَجَّبْتُ مِنْ بُكَاءِ إِسْحَاقَ وَهُوَ - وَاللَّهِ - يَمُوتُ قَبْلَهُ، وَيَبْكِيهِ مُحَمَّدٌ. قَالَ: فَبَرَأَ مُحَمَّدٌ، وَمَاتَ إِسْحَاقُ»^(٢).

امتلاكه السلاح النبوي:

ومنها: أن يمتلك سلاح رسول الله صلى الله عليه وآله، فلا يفارقه أبداً، وقد شبه بعض النصوص وجوده بوجود التابوت في بني إسرائيل، فكما كان وجود التابوت في بني إسرائيل علامة على النبوة، أو على القيادة والحكومة، كذلك إنّ وجود سلاح رسول الله صلى الله عليه وآله يكون علامة على ذلك، فمن النصوص التي تضمنت ذلك

(١) بحار الأنوار: ٤٩: ٣٣، الحديث ١١.

(٢) بحار الأنوار: ٤٩: ٣٢، الحديث ٦.

ما جاء في حديث الإمام الصادق عليه السلام مع رجلين من الزيدية دخلا عليه ، وسألاه : أفيكم إمام مفترض الطاعة - إلى أن يقول :- « وَإِنَّ عِنْدِي لَسَلَّاحَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَإِنَّ عِنْدِي لَرَايَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَدِرْعَهُ وَلَامَتَهُ وَمَغْفَرَهُ ، فَإِنْ كَانَا صَادِقَيْنِ فَمَا عَلَامَةٌ فِي دِرْعِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ؟ وَإِنَّ عِنْدِي لَرَايَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْمَغْلَبَةِ ، وَإِنَّ عِنْدِي أَلْوَحَ مُوسَى وَعَصَاهُ ، وَإِنَّ عِنْدِي لَخَاتَمَ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ ، وَإِنَّ عِنْدِي الطُّسْتَ الَّذِي كَانَ مُوسَى يُقَرِّبُ بِهِ الْقُرْبَانَ ، وَإِنَّ عِنْدِي الْأَسْمَ الَّذِي كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا وَضَعَهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ لَمْ يَصِلْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِلَى الْمُسْلِمِينَ نَشَابَةٌ ، وَإِنَّ عِنْدِي لَمِثْلَ الَّذِي جَاءَتْ بِهِ الْمَلَائِكَةُ ، وَمِثْلَ السَّلَاحِ فِينَا كَمِثْلِ التَّابُوتِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ ، كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ فِي أَيِّ أَهْلِ بَيْتٍ وَجِدَ التَّابُوتُ عَلَى أَبْوَابِهِمْ أَوْتُوا النَّبُوَّةَ ، وَمَنْ صَارَ إِلَيْهِ السَّلَاحُ مِنَّا أُوْتِيَ الْإِمَامَةَ » (١) .

وعن أبي الحسن الرضا عليه السلام ، قال : « سَأَلْتُهُ عَنْ ذِي الْفَقَارِ سَيْفِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، مِنْ أَيْنَ هُوَ ؟ قَالَ : هَبَطَ بِهِ جَبْرَائِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ ، وَكَانَتْ حَلِيتُهُ مِنْ فِضَّةٍ ، وَهُوَ عِنْدِي » (٢) .

وعن سعيد السَّمَان ، قال : « سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : إِنَّمَا مِثْلُ السَّلَاحِ فِينَا مِثْلُ التَّابُوتِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ ، كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ أَيُّ أَهْلِ بَيْتٍ وَجِدَ التَّابُوتُ عَلَى بَابِهِمْ أَوْتُوا النَّبُوَّةَ ، فَمَنْ صَارَ إِلَيْهِ السَّلَاحُ مِنَّا أُوْتِيَ الْإِمَامَةَ » (٣) .

وهل أن المقصود بسلاح رسول الله ﷺ هو عين السلاح ، فتكون النصوص مشيرة إلى العنوان المادي ، أم أنها ترمز إلى أمرٍ ما - كالقوة مثلاً - أو غير ذلك ؟

(١) الكافي : ١ : ٢٣٢ و ٢٣٣ ، الحديث ١ .

(٢) الكافي : ١ : ٢٣٤ ، الحديث ٥ .

(٣) الكافي : ١ : ٢٣٨ ، الحديث ١ .

احتمالان في المقام ، لعل ما يوجب ترجيح أحدهما على الآخر ملاحظة المقصود من التابوت في بني إسرائيل ، وهل أنه عنوان كنائي ، أم أنه عنوان حقيقي مادي . لقد وقع الخلاف بين المفسرين حول حقيقة التابوت أو صندوق العهد ، كما يسمّى أيضاً ، فتعددت الأقوال حوله ، وإن كان ظاهرها جميعاً الاتفاق على أنه عنوان حقيقي مادي ، وأنه موجود خارجاً .

وقد فسّر وفقاً لما جاء في نصوص أهل البيت عليه السلام بأنه الصندوق الذي وضعت فيه أم موسى ابنها موسى وألقته في اليم ، وبعد أن أنتشل أتباع فرعون الصندوق من البحر وأتوا به إليه ، وأخرجوا موسى منه ، ظلّ الصندوق في بيت فرعون ، ثم وقع بأيدي بني إسرائيل ، فكانوا يحترمونونه ويتبرّكون به ، وقد وضع موسى عليه السلام فيه الألواح المقدّسة التي تحمل على ظهرها أحكام الله ودرعه ، وأشياء أخرى تخصّه ، وأودع ذلك كلّهُ في أواخر عمره لدى وصيّهِ يوشع بن نون . وقد أوجب هذا زيادة أهمّيّته عن الإسرائيليين ، فكانوا يحملونه معهم كلّما نشبت حرب بينهم وبين الأعداء ليرفع معنوياتهم ، لذا قيل : أنّ بني إسرائيل كانوا أعزّة كرماء ما دام ذلك الصندوق بمحتوياته المقدّسة بينهم ، ولكن بعد هبوط التزاماتهم الدينيّة ، وغلبة الأعداء عليهم ، سلب منهم الصندوق ، ووعدهم اشموئيل بإعادة الصندوق باعتباره دليلاً على صدق قوله ^(١) ؛ وذلك لما أبلغهم أنّ طالوت مختار من قبل الله تعالى ومؤيّد منه ، وستتحقق به أمانيتهم ، وتردّ إليهم عزّتهم وشوكتهم ووحدهم ، فيكون التابوت دليل صدق ذلك الملك ، كما هو كذلك في جميع الدعاوى ؛ لأنّ نسبة التابوت في أمة موسى عليه السلام كنسبة المقدّسات الدينيّة في سائر الأديان السماويّة ، فإذا ظهر على يد أحد وهو يعمل بما فيه يكون ذلك دليلاً على صدقه ^(٢) .

(١) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل : ٢ : ١٥٣ .

(٢) مواهب الرحمن في تفسير القرآن : ٤ : ١٤٤ و ١٤٥ .

نعم ، هناك كلام في أنَّهما تابوتان وليساً واحداً ، قد صنع نبي الله موسى عليه السلام أحدهما^(١) . وتحقيق ذلك خارج عن محل كلامنا .

والحاصل : إنَّ المستفاد ممَّا قيل حول التابوت ، أمران :

الأول : أنَّه موجود مادِّي خارجي ، ولذا عبَّر عنه بأنَّه الصندوق الذي وُضع فيه موسى ، أو غير ذلك .

الثاني : أنَّه كان أحد الأدلَّة والبراهين التي يعرف بها صدق مدَّعي النبوة ، أو الخلافة الإلهية ، فلاحظ .

أولويته بالمعصوم الذي قبله :

ومنها : أن يكون الحجَّة المنصوب من قبل الله تعالى أولى الناس بالإمام الذي يكون قبله في جميع أموره وأحواله ، حتَّى يواريه في قبره ، من غسل وكفن وصلاة ودفن . ويدلُّ على ذلك النصوص التي تضمَّنت أنَّ المعصوم لا يلي أمره إلاَّ معصوم مثله .

وقد أوجبت هذه الوسيلة تشكيك البطائني في إمامة الإمام الرضا عليه السلام ، على أساس أنَّه لما استشهد الإمام موسى عليه السلام كان في المدينة ، ما يعني أنَّه لم يلِ أمر الإمام الكاظم عليه السلام ، والمفروض أنَّ الإمام لا يلي أمره إلاَّ إمام مثله ، فقد قال للإمام الرضا عليه السلام : إنا قد رويناه عن آبائك أنَّ الإمام لا يلي أمره إلاَّ إمام مثله ، فقال أبو الحسن عليه السلام : فأخبرني عن الحسين بن علي عليه السلام كان إماماً أو كان غير إمام ؟ قال : كان إماماً ، قال : فمن ولي أمره ؟ قال : علي بن الحسين ، قال : وأين كان علي بن الحسين عليه السلام ؟ قال : كان محبوساً في يد عبيد الله بن زياد في الكوفة ، قال : خرج وهم كانوا لا يعلمون حتَّى ولي أمر أبيه ثم انصرف ، فقال له أبو الحسن عليه السلام : إن هذا

(١) المعجم في فقه لغة القرآن : ٧ : ٤٨٦ .

الذي أمكن علي بن الحسين عليه السلام أن يأتي كربلاء فيلي أمر أبيه ، فهو أمكن صاحب هذا الأمر أن يأتي بغداد فيلي أمر أبيه ثم ينصرف ، وليس في حبس ولا في إسمار^(١).

أهميّة دراسة سيرة المعصوم وشؤون حياته :

ومن خلال ما تقدّم يتّضح لنا أمر مهمّ جدّاً ، وهو السبب الذي دعا علماءنا الأقدمين إلى التركيز على التأليف في سيرة المعصومين عليهم السلام ، وعرض القضايا والمواقف والقصص التي كانت تجري لكلّ واحد منهم ؛ إذ قد تبين أنّ تلك المواقف والقصص تعتبر وسائل لمعرفة الإمام المعصوم ، وبرهان على كونه الحجّة ، فإنّ نقل المواقف التي كان يختبر فيها من قبل الرواة ، تشير إلى وجود صفة الأعليّة فيه ، وأنّ نقل ما كان يصدر عنه من معاجز وكرامات ، يدلّ على أنّه مزوّد بوسيلة الإعجاز ، وهكذا .

(١) معجم رجال الحديث : ١٢ : ٢٤٠ ، ترجمة علي بن أبي حمزة البطائني . والرواية ضعيفة سنداً ، وإنّما ذكرناها من باب التأييد .

الكوثر نهر في الجنة

يقترن ذكر مولاتي السيِّدة الزهراء عليها السلام غالباً بذكر سورة الكوثر، فمتى ذكر قوله تعالى : ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ * إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ تبادر إلى أذهان الكثير ذكر السيِّدة الزهراء عليها السلام ، ما يوحي بوجود قرن بينهما ، ومنشأ ذلك إما تفسير الكوثر بالسيِّدة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام في القرآن الكريم ، أو في النصوص الشريفة ، أو ما يقرب من ذلك .

ولا يتّضح الأمر وتنكشف صورته إلا إذا عمد إلى ملاحظة المقصود من الكوثر في السورة المباركة ، وبيان المقصود منه ، وهل أن لذلك ارتباطاً بالسيِّدة عليها السلام ، أم ينفي وجود الارتباط بينهما ؟

حقيقة الكوثر:

يتَّفَق اللُّغَوِيُّونَ على أنَّ المقصود من الكوثر هو الخير الكثير ، فلا تجد بينهم خلاف في ذلك ، والظاهر موافقة المفسِّرين إِيَّاهُمْ في هذا المعنى . نعم ، وقع الخلاف في تحديد المصاديق للخير الكثير ، فذكرت أقوال عدَّة ، حتَّى عدَّ الفخر الرازي في تفسيره عشرين مصداقاً لهذا الخير^(١) ، وقد ذكر الشيخ المجلسي رحمته الله في (البحار) جملة من تلك المعاني المذكورة للخير الكثير^(٢) .

(١) التفسير الكبير: ٣٢: ١١٧ .

(٢) بحار الأنوار: ٨: ١٦ و ١٧ .

ويمكن حصر تلك المصايق والمعاني التي وردت في الكلمات بياناً لحقيقة الخير الكثير في معنيين :

الأول : ما يكون مرتبطاً بعالم الدنيا ، بحيث يفسّر الخير الكثير بشيء له علاقة بالدنيا ، وليس مرتبطاً بعالم الآخرة .

الثاني : ما يفسّره بما يكون مرتبطاً بعالم الآخرة ، أي أنّ الحصول عليه ، ونيله لا يكون في الحياة الدنيا ، وإنّما يكون في القيامة ، أو بعد الانتهاء من المحشر والحساب .

وكيفما كان ، لنشر لبعض تلك المعاني والمصايق التي وردت في الكلمات :

منها : النبوة والكتاب .

ومنها : القرآن الكريم .

ومنها : كثرة الأصحاب والأشياء .

ومنها : كثرة النسل والذرية ، وقد ظهرت كثرة نسله في ولد مولاتي الزهراء عليها السلام ، ولعلّ هذا هو السبب في القرن بين السورة المباركة وبينها عليها السلام ، فقد فسّر الكثيرون الكوثر بالزهراء عليها السلام ؛ لأنّها ستكون المصدر لتحقيق الخير الكثير ؛ إذ أنّ بقاء ذكر النبي صلى الله عليه وآله سيكون من خلال ذريّتها .

وقد وقف الرازيّ عند هذا المعنى طويلاً ، وأشار إلى بقاء ذكر النبي صلى الله عليه وآله من خلال ذريّته المتمثلة في أبناء الزهراء عليها السلام ، قال : « والقول الثالث : الكوثر : أولاده ، قالوا : لأنّ هذه السورة نزلت ردّاً على من عبّره صلى الله عليه وآله بعدم الأولاد ، فالمعنى أنّه يعطيه نسلاً يبقون على مرّ الزمان ، فانظر كم قتل من أهل البيت ، ثمّ العالم ممتلئ منهم ، ولم يبق من بني أميّة في الدنيا أحد يعبأ به ، ثمّ انظر كم كان فيهم من الأكابر من العلماء كالباقر ، والصادق ، والكاظم ، والرضا عليهم السلام » ^(١) .

(١) التفسير الكبير : ٣٢ : ١٢٤ .

هذا بعض مصاديقه ممّا يرتبط بعالم الدنيا ، وأمّا ما يرتبط بعالم الآخرة ، فإنّه ينحصر في مصداق واحد ، وهو أنّ المقصود من الكوثر عبارة عن نهر في الجنة .

ووفقاً لهذا التفسير سوف يكون هناك اختلاف بين معنى الكوثر لغة ، والمقصود منه في الاصطلاح ، لوجود مغايرة واضحة بين الخير الكثير ، وبين تفسيره بنهر في الجنة ، ولو أُريد أن يكون المقصود من الخير الكثير ، هو النهر الذي يكون في الجنة ، فسوف يكون بضرب من التجوّز والعناية ، كما لا يخفى .

والحاصل : هناك فرق في تحديد المقصود من الكوثر بين المعنى المرتبط بعالم الدنيا ، وما يكون مرتبطاً بعالم الآخرة .

وكيفما كان ، فإنّ المتصوّر من مصاديق لحقيقة الكوثر في عالم الدنيا ، والتي هي بمعنى الخير الكثير ، ثلاثة :

أحدها : أن يكون المقصود من الخير الكثير الذي قد أعطيه النبيّ الأكرم محمد ﷺ هو الذريّة والنسل ، ويساعد على ذلك ، ما جاء في ذيل السورة المباركة ، من قوله تعالى : ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾^(١) ؛ لأنّه سوف يكون بمثابة القرينة الموجبة لصرف اللفظ لهذا المعنى ، على أساس أنّ المقصود من الأبتَر هو الشخص الذي لا عقب له ، كما ذكر ذلك مشهور المفسّرين ، كالعلامة الطباطبائيّ رحمه الله . مضافاً إلى ملاحظة سبب النزول الذي ذكره المفسّرون في سبب نزولها ، وسوف نشير إليه بعد قليل .

ثانيها : أن يقصد منه الحكمة ، اعتماداً على ما جاء في قوله تعالى : ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^(٢) ، فالحكمة تعني الخير الكثير ، ولمّا كان الخير الكثير هو الكوثر ، فتكون الحكمة هي الكوثر .

(١) الكوثر ١٠٨ : ٣ .

(٢) البقرة ٢ : ٢٦٩ .

ثالثها: أنه ماء في الآخرة ، وعمدنا للتعبير المذكور لما تَضَمَّنَتْهُ النصوص من ذكر نهر في الجنة ، وذكر حوض الكوثر ، فلو بني على المغايرة بينهما يلزم تحديد المقصود من الكوثر ، خصوصاً مع وجود اختلاف بينهما ، أما لو بني على أنَّهما شيء واحد ، يعبر عنه تارة بنهر في الجنة ، وأخرى بحوض الكوثر ، فلا حاجة للبحث عن التحديد .

وبالجملة: سوف نقصر التعبير على أنه ماء في الآخرة ، حتَّى يتَّضح الأمر جلياً في ما يأتي .

ويتفق المسلمون على وجود ماء في عالم الآخرة يعرف بالكوثر ، سواء كان حوضاً أم كان نهراً ، ونصوص الفريقين مستفيضة عليه . وهذا يساعد على أن يكون المقصود من الكوثر في الآية المباركة هو الماء الذي في الآخرة ، وأشير إليه في النصوص المذكورة .

ترجيح المصداق الأول:

وقد يعمد إلى ترجيح المصداق الأول من المصداق الثلاثة دون الإثنين الباقيين بلحاظين : وجود الدليل المساعد على ذلك ، وعدم وجود المانع من القبول به .
أما الدليل ، فيتمثل في أمرين ، وهما :

الأول : ملاحظة هدف السورة المباركة ، فكما أنَّ هناك هدفاً من نزول القرآن الكريم يسعى لتحقيقه من نزوله كاملاً ، فإنَّ لكلِّ واحدة من سوره المباركة هدف يسعى للوصول إليه ، يكون غاية من نزولها أيضاً ، والظاهر أنَّ الهدف الذي نزلت السورة المباركة من أجله هو الردُّ على الدعوى القائلة بأنَّ ذكر النبي ﷺ سوف ينقطع وينتهي بمجرد موته ؛ لأنَّه لا نسل له ، فكان الجواب الإلهيِّ متمثلاً في أنَّ الله تعالى قد أعطاه ذرية كثيرة توجب إبقاء لذكره واستمراراً له . ويساعد على كون الهدف من نزولها ما ذكر ما تَضَمَّنَتْهُ المصادر التاريخية من حادثة عدَّت

سبباً لنزول السورة المباركة ، وقد نصّ عليها في بعض الكتب التفسيرية ، وهي قصة العاص بن وائل السهمي ، أنه رأى رسول الله ﷺ يخرج من المسجد ، فالتقيا عند باب بني سهم وتحدّثا وأناس من صناديد قريش جلوس في المسجد ، فلما دخل العاص قالوا : من الذي كنت تتحدّث معه ، قال : ذلك الأبر ، وكان قد توفّي قبل ذلك عبد الله بن رسول الله ﷺ وهو من خديجة ، وكانوا يسمّون من ليس له ابن : أبر ، فسمّته قريش عند موت ابنه : أبر ، ومبتوراً^(١) .

الثاني : المعنى اللغوي لكلمة الأبر ، فقد ذكر في كلمات أهل اللغة - كالأصفهاني في (المفردات) - أنه يستعمل في مقطوع الذنب ، ثم صار يستعمل لكل من انقطع عقبه وأصبح بلا نسل ، قال : « البر يقارب ما تقدّم - ويقصد بما تقدّم ، ما جاء في مادة (بتك) ، وأنّ البتك يستعمل في قطع الأعضاء والشعر - لكن يستعمل في قطع الذنب ، ثم أجري قطع العقب مجراه »^(٢) . ويحتمل في قوله : « ثم أجري... إلخ » أنه حصل نقل للفظ من المعنى الأوّل إلى المعنى الثاني ، أو أصبح استعماله فيه مجازي يحتاج إلى قرينة للدلالة عليه ، ولعلّ الأوّل أوضح ، فتأمّل .

والحاصل : إنّ مقتضى كون المقصود من الأبر لغة هو الذي لا عقب له ولا نسل ، يساعد على أن يكون المقصود من الكوثر في الآية المباركة الذريّة والنسل الكثير ؛ لأنّ وجود هذه الكلمة سوف يشكّل قرينة متّصلة لتحديد المقصود من مصداق الكوثر .

وأما فقدان المانع من رفضه ، فأمران أيضاً :

أحدهما : إنّ لو لم يقبل تفسير الكوثر بالنسل والذريّة الكثيرة ، لزم من ذلك أن لا يكون للآية الأخيرة في السورة أيّة فائدة .

(١) مجمع البيان : ٦ : ٢٥١ .

(٢) مفردات ألفاظ القرآن - مادة بتر : ١٠٧ .

ثانيهما: إنه يلزم من عدم تفسير الكوثر بالذرية ، أن يكون للسورة المباركة هدفان ، يشير مطلع السورة لأحدهما ، وهو إعطاء الكوثر ، بأي معنى فسّر به غير الذرية والنسل الكثير ، ويشير ذيلها للآخر ، وهو كون شأنه أبتراً بمعنى مقطوع النسل والعقب .

ووحدة الهدف في السورة وإن لم تكن شرطاً لازماً - لأنه لا محذور أن يكون للسورة أكثر من هدف - إلا أن وجود هدف واحد لها فقط ، يعدّ أمراً مستحسناً ومحبباً .

والفرق بين الدليل والمانع ، أن الدليل يمثل قرينة متصلة على تحديد المقصود من الآية ، والمانع يمثل قرينة منفصلة لذلك .

مناقشة ما ذكر :

وما ذكر تقوية وتثبيتاً للمصداق الأول ، يمكن دفعه فيقال جواباً عن الدليل : **أولاً:** إن الاستدلال المذكور مبني على الالتزام بتفسير الأبتّر بأنه المقطوع النسل ، أو من لا عقب له ، كما عرفت ذلك في كلمات صاحب (المفردات) ، وليكن ذلك بناءً على حصول النقل في اللفظ ليحمل على هذا المعنى ، وهو تام . إلا أنه لو بني على توسعة المفهوم المذكور ، ليكون المقصود منه كل من أصابه نقص وحرمان ، فإنه يقال له أبتّر ، ولا ريب أن انقطاع النسل والذرية أحد مصاديق النقصان والحرمان ، وعليه فيكون المفهوم واسعاً له مصاديق متعددة .

ووفقاً للمعنى الثاني لن تكون الآية الشريفة مختصة بمن نزلت فيه ، بل سوف تكون مفيدة قاعدة عامة ، بملاحظة أن الشانئ هو مطلق العدو والمنتقد ، فيكون المعنى أن كل من عاداك يا رسول الله ﷺ ، أو انتقدك ، فهو محروم من الخير الكثير ، ويدخل عليه النقص ؛ لأنه مقطوع عن الخير الكثير .

والمعنى الواسع الذي جعلناه لمفهوم الأبتّر ، ينسجم مع بقية المصاديق الأخرى

التي ذكرت بياناً للمقصود من الخير الكثير ، وهذا يساعد على القبول بما ذكرناه ، بخلاف حمله على المعنى الأول .

ثانياً: إن النصوص المستفيضة والواردة في كتب الفريقين ، والتي تتحدث عن نهر الكوثر الذي في الجنة ، تعتبر منافية للدليلين السابقين لإثبات كون المقصود به الذرية والنسل الكثير .

ولا يتوهم أحد أن دلالتها على تفسير الكوثر الوارد في الآية الشريفة بالنهر ، يجعلها منافية للكتاب ، لتسقط بمخالفتها إليه ؛ لأن السنة الشريفة قابلة لتخصيص العموم الكتابي ، فضلاً عن بيان ما يتصور فيه من إجمال ، ورفع ما يكون فيه من غموض ، ومقامنا من هذا القبيل .

ومنه يتضح جواب الأمر الأول مما ذكر في المانع من عدم القبول بتفسير الآية بالذرية والنسل الكثير .

على أن وجود هذه النصوص المباركة ، يشكل مانعاً من القبول بالتفسير المذكور ، كما لا يخفى .

وأما الجواب عما جعل مانعاً من رفض تفسيرها بهذا المانع ، فيلزم القبول به :
إنه لا يعتبر في السورة القرآنية أن تكون ذات هدف واحد ، بل يمكن أن تكون السورة متعددة الأهداف ، وهذا أمر موجود فيها ، فلا يوجد ما يمنع من تعدد الأهداف في السورة الواحدة ، مضافاً إلى أن مسألة وحدة الهدف لا تعد حقيقة قطعية جزمية ، بل هي مسألة ظنية محتملة في أن يكون الهدف من نزول السورة المباركة معالجة الموضوع المعين ، وأما أنها قضية قطعية بصورة جزمية ، فلا ، ولأنها قضية ظنية محتملة ، يذكر عادة أن الأفضل أن يكون للسورة هدف واحد ، إلا أن ذلك لا يمنع تعدده كما عرفت^(١) .

(١) مئة المئان في تفسير القرآن : ١ : ٢٠٩ - ٢١٢ (بتصرف) .

ومع عدم القبول بترجح المصداق الأول من المصدايق المذكورة ، يبقى احتمال إرادة أي واحد ممّا ذكر وارداً ، خصوصاً وأنّه لا يوجد ما يوجب ترجّحه على البقية ، وعليه سوف يقرّر أنّ الكوثر - وفقاً للمفهوم القرآني - مجمل من ناحية المصداق ، إلّا أنّه بمعونة النصوص الشريفة يتحدّد في كونه مرتبطاً بعالم الآخرة .

ويساعد على كون المقصود من الكوثر في الآية هو الأمر المرتبط بعالم الآخرة ، ليكون المراد منه نهر في الجنة - تعبیر السورة المباركة - فقد ورد فيها : ﴿أَعْطَيْنَاكَ﴾ ولم يرد التعبير بـ (آتيناك) ، وقد أشار الفخر الرازي في تفسيره إلى منشأ استعمال هذا التعبير دون ذاك ، فذكر أمرين :

أحدهما: إنّ الإتياء أعمّ من الوجوب والتفضّل ، فكما يحتمل أن يكون منشأ إتيائه أمراً لازماً من حيث الاستحقاق ، فإنّه يحتمل أن ينشأ تفضّلاً من الباري سبحانه وتعالى ، وهذا بخلاف الإعطاء فإنّه ينحصر في خصوص التفضّل ، ولا يكون متضمناً للاستحقاق أصلاً . وعليه ، فسوف يكون معنى قوله تعالى : ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ الإشارة إلى أنّ هذه الخيرات الكثيرة محض تفضّل منه سبحانه تعالى إلى نبيّه الأكرم محمد ﷺ ، وليس استحقاقاً له ﷺ^(١) .

ومن المعلوم أنّ التفضّل عادة ما يكون فيه نحو امتياز للمتفضّل عليه بما تفضّل به عليه ، وهذا يستوجب أن لا يكون المتفضّل به على رسول الله ﷺ مساوياً لما يتفضّل به على غيره ، بل يلزم أن يكون ذلك الشيء أمراً مغايراً ، ما يبعد أن يكون شيء من ذلك مرتبطاً بمصدايق الدنيا .

وممّا ذكرنا يتّضح أنّ هناك ثمرة كبرى في كون الإعطاء للكوثر تفضّلاً وليس استحقاقاً ، مضافاً إلى أنّ التعبير بالإعطاء يفيد التملك ، ومن الواضح أنّ التملك يفيد الاختصاص ، فيكون للمالك حقّ التصرف فيه بما يشاء ، وليس لأحد حقّ

(١) التفسير الكبير: ٣٢: ١٢٢ و ١٢٣ .

التدخل فيه .

ثانيهما: يختلف الأمر المتفضل به على الأمر المعطى من حيث قابلية الأمر المتفضل به على الدوام والاستمرار، دون الأمر المعطى ، فقد يكون محدوداً بمدة زمنية ينتهي بانتهائها^(١) .

الكوثر في الآخرة:

مما يتفق عليه المسلمون وجود الكوثر في عالم القيامة ، وبه وردت نصوص غير قليلة في مصادرهم الحديثية . نعم ، وقع الخلاف بينهم في بعض المصاديق المرتبطة به ، مثل كونه نهراً أو حوضاً ؟ وهل يكون في القيامة وقبل الدخول إلى الجنة ، أم أنه يكون في الجنة بعد الانتهاء من محكمة القيامة ؟ نعم ، المشهور بينهم ، بل المستفيض ، على أنه نهر في الجنة ، وهذا يعالج الكثير من الاختلافات الواقعة بينهم في الموضوع .

الكوثر في التراث الروائي:

ورد ذكر الكوثر في النصوص ، وكما سمعت أنها مستفيضة في كتب الفريقين ، فقد روى ابن عباس ، قال : « لَمَّا نَزَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ : ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ قَالَ لَهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ : مَا هُوَ الْكَوْثَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ : نَهْرٌ أَكْرَمَنِي اللَّهُ بِهِ . قَالَ عَلِيُّ : إِنَّ هَذَا النَّهْرَ شَرِيفٌ ، فَانْعَتَهُ لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ . قَالَ : نَعَمْ يَا عَلِيُّ ، الْكَوْثَرُ نَهْرٌ يَجْرِي تَحْتَ عَرْشِ اللَّهِ تَعَالَى ، مَاؤُهُ أَشَدُّ بَيَاضاً مِنَ اللَّبَنِ ، وَأَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ ، وَأَلْيَنُ مِنَ الزُّبْدِ ، وَحَصَاهُ الزَّبْرَجَدُ وَالْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ ، حَشِيشُهُ الزَّعْفَرَانُ ، تُرَابُهُ الْمِسْكُ الْأَذْفَرُ ، قَوَاعِدُهُ تَحْتَ عَرْشِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ، ثُمَّ ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَهُ

(١) التفسير الكبير: ٣٢: ١٢٢ و ١٢٣ .

فِي جَنْبِ عَلِيٍّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام ، وَقَالَ : يَا عَلِيُّ ، إِنَّ هَذَا النَّهْرَ لِي وَلَكَ وَلِمُحِبِّكَ مِنْ بَعْدِي ^(١) .

ومثله ما رواه أيضاً أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله قَالَ : « إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَعْطَانِي نَهْرًا فِي السَّمَاءِ مَجْرَاهُ تَحْتَ الْعَرْشِ ، عَلَيْهِ أَلْفُ أَلْفِ قَصْرٍ ، لَبَنَةٌ مِنْ ذَهَبٍ ، وَلَبَنَةٌ مِنْ فِضَّةٍ ، حَشِيشُهَا الرِّعْفَانُ ، وَرَضْرَاضُهَا الدُّرُّ وَالْيَاقُوتُ ، وَأَرْضُهَا الْمِسْكُ الْأَبْيَضُ ، فَذَلِكَ خَيْرٌ لِي وَلِأُمَّتِي ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴾ ^(٢) .

واختلاف الوصف للنهر لا يوجب المعارضة بين النصوص ، لإمكانية التوفيق والجمع بينها ، على أساس أَنَّهُ صلى الله عليه وآله ليس بصدد استقصاء جميع ما له من مواصفات ، وإنما هو بصدد عرض جملة منها على نحو التشويق للمستمع .

وكيفما كان ، فإنه يمكن أن تصنّف النصوص المتضمنة للحديث عن الكوثر بلحاظ ما تضمنته ، وصفاً لحقيقته ، وبياناً لمميزاته إلى طائفتين :

الأولى : ما تضمنت أَنَّ الكوثر حوض في القيامة :

منها : ما رواه أبو الورد ، عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام ، أَنَّهُ قَالَ : « إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ جَمَعَ اللَّهُ النَّاسَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ ، عُرَاءَ حُفَاةٍ ، فَيُوقَفُونَ عَلَى طَرِيقِ الْمَحْشَرِ حَتَّى يَعْرِقُوا عَرَقًا شَدِيدًا ، وَتَشْتَدَّ أَنْفُسُهُمْ فَيَمْكُثُونَ كَذَلِكَ مَا شَاءَ اللَّهُ ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا ﴾ ^(٣) . قَالَ : ثُمَّ يُنَادِي مُنَادٍ مِنْ تِلْقَاءِ الْعَرْشِ : أَيْنَ النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ ؟ قَالَ : فَيَقُولُ النَّاسُ : قَدْ أَسْمَعْتَ كُلًّا فَسَمِّ بِاسْمِهِ . قَالَ : فَيُنَادِي : أَيْنَ نَبِيُّ الرَّحْمَةِ مُحَمَّدٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ؟ قَالَ : فَيَقُومُ رَسُولُ

(١) بحار الأنوار : ٨ : ١٨ ، الحديث ٢ .

(٢) بحار الأنوار : ٨ : ١٨ ، الحديث ٣ .

(٣) طه ٢٠ : ١٠٨ .

اللَّهُ ﷻ فَيَقْدَمُ أَمَامَ النَّاسِ كُلِّهِمْ ، حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى حَوْضٍ طَوَّلُهُ مَا بَيْنَ أَيْلَةٍ وَصَنْعَاءَ فَيَقِفُ عَلَيْهِ ، ثُمَّ يَنَادِي بِصَاحِبِكُمْ ، فَيَقُومُ أَمَامَ النَّاسِ فَيَقِفُ مَعَهُ ، ثُمَّ يُؤْذَنُ لِلنَّاسِ فَيَمْرُونَ .

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام : فَبَيْنَ وَارِدٍ يَوْمِئِذٍ وَبَيْنَ مَصْرُوفٍ ، فَإِذَا رَأَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ يُصْرِفُ عَنْهُ مِنْ مُحِبِّينَا أَهْلَ الْبَيْتِ بَكَى ، وَقَالَ : يَا رَبِّ شِيعَةُ عَلِيٍّ ، يَا رَبِّ شِيعَةُ عَلِيٍّ . قَالَ : فَيَبْعَثُ اللَّهُ عَلَيْهِ مَلَكًا فَيَقُولُ لَهُ : مَا يُبْكِيكَ يَا مُحَمَّدٌ ؟ قَالَ : فَيَقُولُ : وَكَيْفَ لَا أَبْكِي لِنَاسٍ مِنْ شِيعَةِ أَخِي عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَرَاهُمْ قَدْ صُرِفُوا تَلَقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ ، وَمُنِعُوا مِنْ وُرُودِ حَوْضِي . قَالَ : فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ : يَا مُحَمَّدُ ، إِنِّي قَدْ وَهَبْتُهُمْ لَكَ ، وَصَفَحْتُ لَكَ عَنْ ذُنُوبِهِمْ ، وَالْحَقُّهُمْ بِكَ وَبِمَنْ كَانُوا يَتَوَلَّوْنَ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ ، وَجَعَلْتُهُمْ فِي زُمْرَتِكَ ، وَأَوْرَدْتُهُمْ حَوْضَكَ ، وَقَبِلْتُ شَفَاعَتَكَ فِيهِمْ ، وَأَكْرَمْتُكَ بِذَلِكَ ^(١) .

ومنها : وما رواه أبو الجارود عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « قَالَ فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ : ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ﴾ ^(٢) . قَالَ النَّبِيُّ ﷺ : تُحْشَرُ أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يَرُدُّوا عَلَيَّ الْحَوْضَ ، فَتَرِدُ رَايَةَ إِمَامِ الْمُتَّقِينَ ، وَسَيِّدِ الْمُسْلِمِينَ ، وَآمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ، وَخَيْرِ الْوَصِيِّينَ ، وَقَائِدِ الْغُرِّ الْمُحَجَّلِينَ ، وَهُوَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، فَأَقُولُ : مَا فَعَلْتُمْ بِالثَّقَلَيْنِ بَعْدِي ؟ فَيَقُولُونَ : أَمَّا الْأَكْبَرُ ، فَاتَّبَعْنَا وَصَدَقْنَا وَأَطَعْنَا ، وَأَمَّا الْأَصْغَرُ ، فَأَحْبَبْنَا وَوَالَيْنَا حَتَّى هُرِّقَتْ دِمَاؤُنَا ، فَأَقُولُ : رَدُّوا رِوَاءَ مَرْوِيِّينَ ، مُبَيِّضَةً وُجُوهَكُمْ الْحَوْضَ ، وَهُوَ تَفْسِيرُ الْآيَةِ ^(٣) .

(١) بحار الأنوار : ٨ : ١٧ ، الحديث ١ .

(٢) آل عمران ٣ : ١٠٦ .

(٣) بحار الأنوار : ٨ : ٢٤ ، الحديث ١٨ .

ومنها: ما رواه أبو ذر الغفاري رضي الله عنه، قال: « قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: يَرُدُّ عَلَى الْحَوْضِ رَايَةُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، وَإِمَامِ الْغُرِّ الْمُحَجَّلِينَ، فَأَقُومُ فَأَخْذُ بِيَدِهِ، فَيَبِيضُ وَجْهَهُ وَوُجُوهُ أَصْحَابِهِ، فَأَقُولُ: مَا خَلَقْتُمُونِي فِي الثَّقَلَيْنِ بَعْدِي؟ فَيَقُولُونَ: اتَّبَعْنَا الْأَكْبَرَ وَصَدَقْنَاهُ، وَوَارَزْنَا الْأَصْغَرَ وَنَصَرْنَاهُ، وَقَاتَلْنَا مَعَهُ، فَأَقُولُ: رَدُّوا رِوَاءَ مَرْوِيِّينَ، فَيَشْرَبُونَ شَرْبَةً لَا يَظْمَأُونَ بَعْدَهَا. وَجْهٌ إِمَامِهِمْ كَالشَّمْسِ الطَّالِعَةِ، وَوُجُوهُهُمْ كَالْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، وَكَأَضْوَاءِ نَجْمٍ فِي السَّمَاءِ »^(١).

ومن المعلوم أن الورود عليه ﷺ سوف يكون في عرصة القيامة، فيكون الحوض في ذلك الموقف.

وبالجملة: إن الاستفادة من هذه النصوص أن نهر الكوثر يكون في عرصة القيامة، ولا يرده كل أحد من الناس، وإنما ترده فئة محددة منهم، وهم خصوص من يتولّى علياً وآل بيته الطاهرين عليهم السلام. ومقتضى هذا أن هناك من يمنع من الوصول إليه، وهذا ما تضمنته نصوص الفريقين، فقد جاء فيها أنهم يذادون عن الحوض يوم القيامة، ويمنعون من الوصول إلى رسول الله ﷺ، فعن ابن أبي مليكة، قال: « قالت أسماء، عن النبي ﷺ: أنا على حوضي أنتظر من يرد عليّ، فيؤخذ بناس من دوني، فأقول: أمتي، فيقال: لا تدري، مشوا القهقري »^(٢).

الثانية: ما تضمنت أن الكوثر نهر في الجنة:

منها: ما رواه أنس بن مالك، قال: « دَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: قَدْ أُعْطِيَ الْكَوْثَرُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا الْكَوْثَرُ؟ قَالَ: نَهْرٌ فِي الْجَنَّةِ عَرْضُهُ وَطُولُهُ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، لَا يَشْرَبُ أَحَدٌ مِنْهُ فَيَظْمَأُ، وَلَا يَتَوَضَّأُ أَحَدٌ مِنْهُ فَيَشْعَثُ، لَا يَشْرَبُهُ

(١) بحار الأنوار: ٨: ٢٤، الحديث ١٩.

(٢) صحيح البخاري - كتاب الفتن: ٨: ٨٦.

إِنْسَانٌ أَخْفَرَ ذِمَّتِي ، وَقَتَلَ أَهْلَ بَيْتِي»^(١).

ومنها: ما رواه ابن عباس في قوله تعالى : ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ ، قال: نَهْرٌ فِي الْجَنَّةِ عُمُقُهُ فِي الْأَرْضِ سَبْعُونَ أَلْفَ فَرْسَخٍ ، مَأْوُهُ أَشَدُّ بَيَاضاً مِنَ اللَّبَنِ ، وَأَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ ، شَاطِئَاهُ مِنَ اللَّوْلُؤِ وَالزَّبَرْجَدِ وَالْيَاقُوتِ ، خَصَّ اللَّهُ بِهِ نَبِيَّهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ ﷺ دُونَ الْأَنْبِيَاءِ»^(٢).

ومنها: ما عن حمران بن أعين ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَلَّى الْغَدَاةَ ، ثُمَّ التَفَتَ إِلَى عَلِيٍّ عليه السلام فَقَالَ : يَا عَلِيُّ ، مَا هَذَا النُّورُ الَّذِي أَرَاهُ قَدْ غَشِيَكَ ؟ قَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَصَابَتْنِي جَنَابَةٌ فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ ، فَأَخَذْتُ بَطْنَ الْوَادِي وَلَمْ أَصِبِ الْمَاءَ ، فَلَمَّا نَادَانِي مُنَادٍ : يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ، فَالْتَفَتْتُ فَإِذَا خَلْفِي إِبْرِيْقٌ مَمْلُوءٌ مِنْ مَاءٍ ، فَاعْتَسَلْتُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : يَا عَلِيُّ ، أَمَّا الْمُنَادِي ، فَجَبْرِئِيلُ ، وَالْمَاءُ مِنْ نَهْرٍ يُقَالُ لَهُ : الْكَوْثَرُ ، عَلَيْهِ اثْنَا عَشَرَ أَلْفَ شَجَرَةٍ ، كُلُّ شَجَرَةٍ لَهَا ثَلَاثَةُ مِائَةٍ وَسِتُّونَ غُصْنًا ، فَإِذَا أَرَادَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الطَّرَبَ هَبَّتْ رِيحٌ ، فَمِنْ شَجَرَةٍ وَلَا غُصْنٍ إِلَّا وَهُوَ أَحْلَى صَوْتًا مِنَ الْآخِرِ ، وَلَوْلَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَتَبَ عَلَى أَهْلِ الْجَنَّةِ أَنْ لَا يَمُوتُوا ، لَمَاتُوا فَرَحًا مِنْ شِدَّةِ حَلَاوَةِ تِلْكَ الْأَصْوَاتِ ، وَهَذَا النَّهْرُ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ ، وَهُوَ لِي وَلِكَ وَلِفَاطِمَةَ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ ، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ فِيهِ شَيْءٌ»^(٣).

وهذه النصوص تفسر النصوص التي تضمنت ذكر نهر الكوثر دون تحديد لموضوعه ؛ لأنه لا يستفاد منها تعدد النهر ، بل الظاهر أنه واحد ، فالإيهام في تحديد موضعه في بعضها يرفعه البيان الذي تضمنته النصوص الأخرى .

(١) بحار الأنوار: ٨ : ٢٤ ، الحديث ٢٠ .

(٢) بحار الأنوار: ٨ : ٢٥ ، الحديث ٢٤ .

(٣) بحار الأنوار: ٨ : ٢٦ ، الحديث ٢٧ .

ومع دلالة النصوص السابقة على أنَّ موضع نهر الكوثر في الجنة ، فقد دلت أيضاً على أنه من مختصات النبي ﷺ وأهل بيته الطاهرين ﷺ ، وأنه لا يشاركهم فيه أحد ، لهم حق التصرف المطلق فيه .

ويظهر من الطائفتين وجود مغايرة بين العنوانين ، فقد تضمّنت الطائفة الأولى التعبير بالحوض ، بينما عبرت الثانية بالنهر ، ومن المعلوم مقدار الفرق بينهما ، كما أنَّ الأولى حدّدت موضعه بعروسة القيامة كما أشرنا ، ونصّت الثانية على أنَّ موضعه في جنات عدن . نعم ، هناك يشتركان تقريباً في صفات مائه ، أو يتقاربان فيها .

كما أنَّ المستفاد من النصوص أنَّ نهر الكوثر من مختصاته ﷺ ، وأهل بيته الطاهرين ﷺ ، وهذا يعطيه حقاً في أن يتصرّف فيه كيفما شاء ، فيعطي من يشاء ويمنع من يريد ، وهذا بخلاف حوض الكوثر ، فإنّه وإن كان أمره بيده ﷺ ، إلّا أنَّ سقيه شخصاً مشروط بولايته لأمر المؤمنين ﷺ ، لا مطلقاً .

ولو قيل : إنّ الحوض والنهر متّفقان من هذه الناحية ، خصوصاً وأنّه لا يمكن أن يدخل الجنة من يبغض عليّاً ﷺ ، أو لا يواليه ، فيكون الذي سوف يسقى من نهر الكوثر موالياً أيضاً كالذي سوف يسقى من الحوض أيضاً .

قلت : إنّ ما ذكر صحيح ، إلّا أنّه ليس كلّ من دخل الجنة سوف يُسقى من نهر الكوثر ، وإنّما يسقى منه خصوص فئة معيّنة ، ويكون ذلك بعناية خاصّة ينتخبهم ويختارهم النبي الأكرم ﷺ .

والحاصل : لا يوجد شيعي لا يُسقى من حوض الكوثر ، لكن ليس كلّ شيعي سوف يشرب من نهر الكوثر .

صاحب الحوض :

قد عرفنا أنَّ نهر الكوثر يكون لرسول الله ﷺ ، وأنّه الذي يتولّى التصرف فيه

فيقوم بسقي من يرغب ، فمن هو صاحب حوض الكوثر الذي يكون في عرصة القيامة ؟

لا ريب في أن حوض الكوثر مما أعطيه النبي الأكرم محمد ﷺ ، إلا أن الذي يتولّى السقيا فيه هو أمير المؤمنين عليه السلام ، كما نصّت على ذلك نصوص عديدة ، فعن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام ، قال : « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : إِنَّ اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ أَوْحَى إِلَى الدُّنْيَا ... فَمَنْ أَرَادَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَخَلَّصَ مِنْ هَؤُلَاءِ ذَلِكَ الْيَوْمَ فَلْيَتَوَلَّ وَلِيِّي ، وَلْيَتَّبِعْ وَصِيِّي وَخَلِيفَتِي مِنْ بَعْدِي ، عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام ، فَإِنَّهُ صَاحِبُ حَوْضِي ، يَذُودُ عَنْهُ أَعْدَاءَهُ ، وَيَسْقِي أَوْلِيَاءَهُ ، فَمَنْ لَمْ يَسْقَ مِنْهُ لَمْ يَزَلْ عَطْشَانًا ، وَلَمْ يُرَوْ أَبَدًا ، وَمَنْ سَقِيَ مِنْهُ شَرِبَهُ لَمْ يَشْقَ وَلَمْ يَظْمَأْ أَبَدًا » الحديث (١) .

فائدة الشرب من الحوض :

ولا تنحصر فائدة شرب الإنسان من حوض الكوثر في خصوص ما تضمنته النصوص ، من رفعه للظمأ ، فلا يصاب من يشرب منه بظمأ أبداً ، بل هناك غاية وفائدة أخرى ترتجى من الشرب منه ، بل هي مقصودة أيضاً ، وهي أن الهدف من شرب الإنسان منه كيما يكون عند دخوله للجنة نقيّاً طاهراً مطهّراً من كلّ الكدورات والشوائب ، والذي يحقق هذه العملية التطهيرية والتنقيوية هو حوض الكوثر ، بحيث إذا شرب الإنسان منه صار مهياً لدخول الجنة نقيّاً طاهراً مطهّراً من كلّ الكدورات (٢) .

(١) أمالي الصدوق : ٣٥٤ ، الحديث ٤٣٢ .

(٢) المعاد رؤية قرآنية : ٢ : ٢٨٦ .

المرجعية ريادة وقيادة

المرجعية منصب له قدسية خاصة عند المكلفين ، فهو يأتي بعد منصبي النبوة والإمامة من حيث الاحترام ، يملك المتصدي لهذا المنصب مكانة خاصة واحتراماً جمّاً عندهم ، وهم ينطلقون في تقديسهم للمنصب وصاحبه من رؤية شرعية اكتسبها المرجع من النصوص التي أرجعت لهذا العنوان ، كالتوقيع الصادر من الناحية المقدسة : « وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ ، فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا ، فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ ، وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ »^(١).

ومع ما لهذا المنصب وصاحبه من قدسية ومكانة محترمة ، تبقى بعض التساؤلات التي تثار حولهما ، فمما يثار دائماً السؤال عن عملها ، وكيفية قيامها بذلك ، فيقال : ماذا تعمل المرجعية ، وكيف تعمل ؟

وقد تضمّن السؤالان اللذين ذكرنا البحث عن بيان الوظيفة التي تقوم بها المرجعية من خلال السؤال عن عملها ، والبحث عن الجانب التنظيمي لها في عملية الإدارة والعمل .

ومن الواضح عدم انحصار التساؤلات في خصوص هذين السؤالين ، بل هناك أسئلة أخرى تتكرّر دائماً وتعرض ، إلا أنه ليس البناء على استقراء جميع ما يطرح في هذا الجانب ، وإنما الإشارة إلى بعضها ، ومنه يتّضح الجواب عن الكثير ممّا يطرح .

(١) الاحتجاج : ٢ : ٤٧٠ . كمال الدين وتعام النعمة : ٤٨٤ ، الحديث ٣ .

حقيقة المرجعية:

ولا يذهب عليك أنه يلزم قبل العمد للحديث حول الوظيفة والبعد التنظيمي للمرجعية من تحديد المقصود من هذا الكيان، ببيان حقيقته وتوضيح مفهومه، فإن ذلك يعين كثيراً على معرفة الوظائف والأعمال التي يقوم بها المتولّي لهذا المنصب، ما يساعد على تحديد المهام التي تناط به، بحيث لا يطلب منه ما لا يكون من صميم عمله.

إن الرجوع للأدلة الشرعية اللفظية، سواء الآيات الشريفة، أم الروايات المباركة، يفيد خلّوها جميعاً عن التعرّض لهذا المفهوم بهيئته التركيبية، أو أحد مشتقاته. نعم، قد ورد ذلك في خصوص رواية جاءت في التفسير المنسوب للإمام الحسن العسكري عليه السلام، قال: «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَانِئاً لِنَفْسِهِ، حَافِظاً لِدِينِهِ، مُخَالَفاً لِهَوَاهُ، مُطِيعاً لِأَمْرِ مَوْلَاهُ، فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقْلَدُوهُ»^(١).

فإن التعبير بالتقليد يفيد أن هناك شخصاً يرجع إليه، ويتّبع في قوله، وما يصدر عنه، بأي معنى فسّر التقليد به.

نعم، ضعف الرواية المذكورة سنداً لعدم إحراز نسبة التفسير المذكور للإمام عليه السلام يمنع من الاستناد إليها، وبالتالي سوف تخلو الأدلة الشرعية اللفظية من التعرّض لهذا المفهوم، وبيان حقيقته، وعليه سوف يكون تحديده وبيان المقصود منه ناشئاً من المناشئ العقلية، كبقية المفاهيم التي أمضاها الشارع المقدّس.

وبناءً على هذا سوف يلتزم في تحديد المقصود من المرجعية الدينية، وبيان مفهومها، من خلال الرجوع لما تبانى عليه العقلاء في عرضهم للمرجعيّات في كافة المجالات الأخرى.

(١) التفسير المنسوب للإمام العسكري عليه السلام: ٣٠٠، الحديث ١٤٣.

وهذا يعني وجود مرجعية في كل مجال من المجالات ، وفي كل مجتمع من المجتمعات ، فهناك مرجعية سياسية تعنى بالتنظيم السياسي ، كما أن هناك مرجعية صحية وظيفتها العناية بالشؤون الصحية والطبية ، ومرجعية تعليمية تقوم بالاهتمام بالبعد المعرفي والتعليمي ، وهكذا ، فلا بد إذن أن تكون هناك مرجعية دينية ، وقد تتداخل المرجعيات ، بحيث يمكن أن تقوم مرجعية واحدة بمجموعة من الأدوار ، فيمكن أن تكون المرجعية الدينية مرجعية سياسية أيضاً ، وهكذا .

الناحية التنظيمية للمرجعية :

ووفقاً لما تقدّم يمكن أن تعرّف المرجعية من الناحية التنظيمية بأنها : تكوين طبيعي في كل مجتمع تختص بالبعد الديني ، فإن كل مجتمع من المجتمعات يحتاج مرجعية تصدّي لإدارة شؤونه ، وتدير أموره في كافة المجالات ، مثل تنظيم الدولة ، وتنظيم السلطة القائمة للمجتمع ، والسلطة المدبرة لأمره بالسياسة والاقتصاد والاجتماع^(١) .

والحاصل : لا تخرج المرجعية بعد خلوّ الأدلة اللفظية الشرعية عن الإشارة إلى حقيقتها عمّا ذكر ، من أنّها أحد المفاهيم العقلانية التي يتبنّى على وجود الحاجة إليها في الوسط الاجتماعي ، وأنه لا بدّ من توفرها بالمعنى الذي ذكر .

وقد تصيّد الفقهاء (رضي الله عنهم) هذا المعنى للمرجعية من روح الفقه وجوهره والذوق الفقهي ، فقد قرّروا أنّه لا يمكن أن يكون الشيعي من دون مرجع ، بل لا بدّ من وجود جهة متصدية لإدارة الأمور ، فكانت المرجعية ، فوضع هذا العنوان ، واعترف به عبر التاريخ ، حتّى تحوّل إلى مفهوم مسلّم به عند الشيعة ،

(١) آراء في المرجعية الشيعية (مجموعة من الباحثين) محاضرة الشيخ شمس الدين : ٥٧٦ ، المرجعية بين الواقع والطموح : ٤٦ .

ولعلّ أوّل من طبّق ذلك هو الشهيد الأوّل عليه السلام ^(١).

مرجعية الدين ومرجعية الشريعة:

ثمّ إنّّه قد يدعى وجود تفكيك بين مفهومين ، ما يوجب التغير بينهما ، فيقرّر أنّ هناك مرجعية في الدين ، كما أنّ هناك مرجعية في الشريعة ، وليس المفهوم - أعني مفهوم المرجعية - شاملاً لكليهما ليكونا في شخص واحد ، بل يلزم وجود شخصين يتصدّيان لذلك . نعم ، لا يمنع أن يتوفّر في شخص واحد ، إلّا أنّ ذلك من الندرة بمكان بحيث يجعله قريباً من الفرض الغير موجود خارجاً .

والداعي للقول بالتفكيك والمغايرة يعود لأنّ مرجعية الشريعة أضيق دائرة من مرجعية الدين ، ومرجعية الدين أكبر وأوسع من مرجعية الشريعة ، ومنشأ هذه السعة والضيق في المفهومين هو الوظائف المناطة بكليهما ، فإنّ وظائف مرجع الشريعة أقلّ من وظائف مرجع الدين ، توضيح ذلك :

إنّ دور مرجع الشريعة ينحصر في خصوص بيان الأحكام الشرعية بعد استنباطها من مداركها المقرّرة ، فيقتصر دوره على بيان الحكم الشرعيّ ولا يتجاوز ذلك ، فلا يكون ملزماً بالإحاطة بالمفاهيم الفكرية ، ولا يلزم أن يكون مطلعاً على الأمور الاجتماعية ، وليس لازماً أن تتوفّر لديه دراية بالشؤون الاقتصادية والسياسية ، وما شابه ذلك ؛ لأنّ جميع ما ذكر لا يدخل في صميم مسؤولياته ، ولا يعتبر ضمن اهتماماته ؛ لأنّ المفروض حصر ما يطلب منه - كما عرفت - في خصوص بيان الحكم الشرعيّ ، وما يكون مرتبطاً به .

وهذا بخلاف مرجع الدين ، فإنّ دائرة اهتماماته أكبر ممّا ذكر ، فلا تنحصر

(١) آراء في المرجعية الشيعية (مجموعة من الباحثين) محاضرة الشيخ شمس الدين : ٥٧٦ ، المرجعية بين الواقع والطموح : ٤٦ .

الوظيفة المناطة به في خصوص بيان الحكم الشرعي بعد استنباطه من مداركه المقررة ، بل تتعدى لتشمل الإحاطة بكافة الجوانب الحياتية في كافة مجالاته ، فيحتاج أن يحيط بالبعد الاقتصادي كإحاطته بالبعد الديني ، ويلزم أن يكون محيطاً بالنواحي السياسية ، كما يلزم أن يملك رؤية في القضايا الفكرية والعقدية ، والثقافية ، ويحتاج إلى امتلاك رؤية في الشؤون الإدارية ، وغير ذلك مما يكون دخيلاً في الأوضاع الحياتية .

وبعبارة موجزة: إن الفرق بينهما هو الفرق بين الشمولية والجزئية ؛ ذلك أن مرجع الدين يعيش الشمولية المطلقة في كافة نواحيها دون مرجع الشريعة ، فإنه يكون مرتبطاً بجنبه جزئية .

والإنصاف أن جميع من أوجد تفريقاً بين المفهومين تحرك من زاوية ضيقة جداً في رؤيته لمنصب المرجعية ؛ لأن نظرة بسيطة معمقة لحدود هذا المفهوم ، وما يناط به من مسؤوليات كفيلة في بيان عدم الفرق بينهما ، وأنهما يؤولان إلى شيء واحد . نعم ، ما لا ينكر أن هناك حدوداً يختلف فيها من حيث التطبيق ، إلا أن ذلك لا يعني فقدان أحدهما لما يكون موجوداً عند الآخر ولو بنحو الجملة ، فلا يتصور أن ينحصر دور الفقيه في خصوص بيان الأحكام الشرعية ، دون أن يكون محيطاً بما يدور حوله من شؤون ، أو يطلع على ما يجري في محيطه الاجتماعي الذي يعيش فيه ، وكونه لا يبرز رأياً ، أو لا يبدي قراراً في موضوع ما ، لا يعني بالضرورة فقدان أهليته والقدرة على الإحاطة بذلك وتقرير المصير فيه ، ولعل الشواهد الخارجية مساعدة على ما نقول^(١) ؛ لأن الظروف الموضوعية التي تحيط قد تمنع غالباً من التصدي والعرض ، إلا أنه متى توفرت أوجب ذلك إبراز

(١) من أجلى مصاديق ما نذكر ، المرجع الأعلى للطائفة ، سيدي المرجع الإمام السيستاني (دامت أيام بركاته) .

العديد من الرؤى والأفكار.

وبالجملة: لقد أراد المتبنون للتفريق بين المفهومين إضعاف منصب المرجعية ، ومحاولة تشويهه ، ببيان ضيق أفقه أو عدم سعته وشموليته بحصره في بعض الجوانب دون الأخرى ، مع أنَّ الصحيح خلاف ذلك .

المرجع الديني الأعلى :

ولمَّا كان منصب المرجعية عند الشيعة لا ينحصر في فرد واحد ، بل يتعدّد المتصدّون للمنصب ؛ لأنّ المعيار توفّر مجموعة من الشرائط ، فيسوغ لكلّ من توفّرت فيه التصدي للقيام بمهام المرجعية ، استدعى ذلك أن يُعطى وصف لشخصية من تلك الشخصيات المتصدية لهذا المنصب ، يكون موجباً لتمييزها على البقية من خلال ذلك الوصف ، ولهذا عرف التعبير عن ذلك بمنصب : المرجع الديني الأعلى للطائفة .

ويستفاد من بعض الكلمات أنّ هذا التعبير استحدث في عصر السيّد الحكيم عليه السلام ، عندما تبنّى مجموعة من فضلاء الحوزة العلمية في النجف على إطلاق هذا المسمّى عليه عليه السلام ، وقد كان لذلك مجموعة من الظروف ، لسنا بصدد ذكرها .

وهذا ينسجم كثيراً مع الغاية التي يسعى من أجلها إطلاق هذا المسمّى على الشخص ووسمه به ؛ لأنّ الغاية تكمن في أن يكون ممثلاً للطائفة ، وإليه يرجع في تحديد الشؤون الهامة والمرتبطة بالمذهب ، خصوصاً وأنّ هناك مجموعة من القرارات المصيرية التي يلزم البتّ فيها تكون مرتبطة بالطائفة والمذهب ، فلا بدّ وأن يكون ذلك أمراً مسوغاً لكلّ أحد ، وإنّما يكون منحصراً في جهة محدّدة تكون مسؤولة عن ذلك .

والحاصل: إنّ لهذا التوصيف المذكور مسؤولية عظمى ودوراً أساسياً يوجب العناية به .

وظيفة المرجعية:

من الأمور ذات الأهمية القصوى في الوسط الديني ، والتي تثار حولها الكثير من التساؤلات ، تحديد دور المرجعية سعة وضيقاً ، من خلال بيان الحدود التي يكون نطاق دور المرجع فيها ، وما لا يكون داخلاً في دائرة نطاقه ، توضيح ذلك :

هل ينحصر دور المرجعية الدينية في خصوص الفتيا والقضاء ، فليس للمرجع أن يتدخل في الشؤون العامة للناس من موقع الشرعية الملزمة ، بل يقتصر دوره على الفقه والقضاء ؟ أو أن دوره لا ينحصر في خصوص ما ذكر ؛ لأن مقتضى المرجعية العامة التي تجعل منه مفتياً وقاضياً وحاكماً عاماً للناس فينفذ حكمه في الأحكام والخصومات ، يستوجب سعة دوره ، وتعدد مسؤولياته ؟

إن الإجابة على ذلك تعتمد على معرفة الاتجاهات الفقهية الموجودة لدى الأعلام في المقام ، وعند الرجوع لكلماتهم نجد أن في البين نظريات ثلاث ، وسيجد القارئ أنها تتفق مع بعضها البعض في الجملة ، فجميعها تلتزم بثبوت أمور للفقهاء بمقتضى نيابته عن الإمام المعصوم عليه السلام ، وإنما الاختلاف الحاصل بينها في حدود سعة هذه النيابة الثابتة للفقهاء عن المعصوم عليه السلام من حيث السعة والضيق ، كما سيوضح . وكيفما كان ، فالنظريات هي :

الأولى: إن مقتضى نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم عليه السلام يستدعي أن يثبت له جميع ما يكون ثابتاً للإمام المعصوم عليه السلام ، إلا ما خرج بالدليل الخاص ، كثبوت حق التشريع للأئمة الأطهار عليهم السلام - على القول به - فيملك الفقيه جميع السلطات التي تثبت للإمام عليه السلام ، فله حق الإفتاء في القضايا الشرعية ، وله حق القضاء ، وفصل الخصومات ، وحل المنازعات بين المتخاصمين ، وله حق الولاية على الناس ، فيلزمهم العمل على وفق أحكامه الصادرة في شؤونهم العامة والخاصة مما يكون في دائرة النظام الخاضع للسلطة الحاكمة المتصدية لإدارة شأن البلاد .

الثانية: إنَّ ثبوت النيابة العامة للفقهاء عن الإمام المعصوم عليه السلام لا تستوجب أن يثبت له جميع ما يكون ثابتاً للإمام عليه السلام، بل هناك بعض الأمور التي يختص بها الإمام المعصوم عليه السلام، ويثبت للفقهاء أمور أخرى غيرها.

ومع أنَّ هذه النظرية تتفق مع النظرية الأولى في ثبوت سلطة الفقهاء للجامع للشرائط بمقتضى نيابته عن الإمام المعصوم عليه السلام، إلا أنها تختلف عنها في الأمور التي تختص به عليه السلام، فلا تثبت للفقهاء على أساس اختصاصها بالإمام عليه السلام، ولا تكون ثابتة لغيره.

وعلى أي حال، فتثبت للفقهاء سلطة الإفتاء وبيان الأحكام الشرعية المستنبطة من مداركها المقررة، وله حق القضاء، وفصل الخصومات، وحل المنازعات بين المتخاصمين، كما يملك الولاية على الناس بإصدار الأحكام الولائية، إلا أنَّ دائرة ولايته تختص بالموضوعات التي تحتاج الأمة في إثباتها إلى حكم الحاكم الشرعي، كثبوت الهلال - مثلاً - وما شابه ذلك.

ومجرد اختصاص دائرة ولايته وحكمه على الأمة ببعض الموضوعات لا يعني فقدان السلطة، ولزوم المتابعة، بل كما أنَّ الفقيه في النظرية الأولى ولايته وحكمه نافذ على جميع المكلفين في كل ما يصدر عنه من أحكام ولائية، من دون فرق بين المجتهدين وغيرهم، كذلك ما يصدر من الفقيه وفقاً للنظرية الثانية يكون نافذاً على الجميع من دون استثناء.

الثالثة: البناء على انحصار سلطة الفقيه وولايته في نيابته عن المعصوم عليه السلام في خصوص بابي الفتيا وبيان الأحكام الشرعية، والقضاء وحل المنازعات والخصومات، فليس له أية ولاية على الناس في إصدار الأحكام الولائية، من دون فرق بين ما يكون مورد حاجة للأمة، أو ما يكون داخلاً في دائرة إدارة الشأن العام للأمة وحفظ النظام. فلا يجب اطاعته لو أصدر حكماً في موضوع من الموضوعات كثبوت الهلال مثلاً.

وبالجملة: تحصر النظرية الثالثة دور المرجعية في خصوص الإفتاء والقضاء والأمر الحسبي، وليس لها ولاية أوسع من ذلك، ولا يحق له التدخل.

ومن الواضح أن الإحاطة بالنظريات الثلاث يعين كثيراً في معالجة ما يدور في الأذهان عادة من مطالبة المرجعية بموقفٍ ما، أو مطالبتها باتخاذ عملٍ ما حيال قضية معينة، وهكذا؛ إذ وفقاً لما تقدّم سوف يختلف الحال؛ لأنه لو كان الفقيه يتبنى النظرية الثالثة فإنه لا يرى مشروعية له في التصدي واتخاذ أي موقف من المواقف حيال أي قضية من القضايا. نعم، يمكنه أن يكون مشيراً وموجهاً ناصحاً.

وبكلمة: إن مقتضى النظرية الثالثة عدم وجود شرعية تخول الفقيه أن يلزم الآخرين بالعمل على وفق مرئياته ومتبنياته، بل إن أقصى ما يمكنه القيام به هو النصح والإرشاد والتوجيه، وهذا بخلافه لو كان المتبني من قبله النظرية الأولى، فإنه يمكنه الإلزام وعلى الجميع -كما عرفت- الالتزام بما يصدر عنه، وبين النظريتين تأتي النظرية الثانية، فإنها أضيق من الأولى، وأوسع من الثالثة.

على أن هناك نظرية رابعة -إن صحّ التعبير- وهي أوسع دائرة من النظرية الثانية، لكنّها أضيق دائرة من النظرية الأولى، بل يمكن القول أنها تحديد في الجملة للنظرية الأولى، والبناء عليها بصورة إجمالية، فإنها تقرّر ثبوت الولاية المطلقة، لكنّها ليست بعنوانها الواسع، بل في خصوص ما يكون موجبا لحفظ الأنظمة والقوانين، مراعاة المصالح العامة، وهذا ما يتبنّاه اليوم أغلب فقهاءنا المعاصرين (أطال الله في أعمارهم).

وبالجملة: يتّضح ممّا تقدّم أنّه ليس لأيّ أحد القيام بعملية النقد لمنصب المرجعية، والتهكم من أدوارها العملية، فإنّ كلّ ما يصدر من المرجع يكون وفقاً للميزان الشرعيّ، وبناءً على ما هو ثابت عنده وفقاً لما دلّ عليه الدليل.

الارتباط بالمرجعية:

ولا يقل موضوع العلاقة بالمرجعية والارتباط بها عن موضوع وظيفة المرجعية وتحديد دائرة فاعليتها في الوسط الإسلامي، خصوصاً مع وجود سطحية في الرؤية تقوم على حصر العلاقة بالمرجعية في خصوص الارتباط الديني المتمثل في تحصيل الفتاوى الشرعية، وعدم وجود أيّ رابطة أخرى معها، ولهذا نجد تكرّر الأسئلة التالية: ما هي حدود العلاقة بيننا وبين المرجعية؟ وهل تنحصر العلاقة معها في حدود الأحكام الشرعية، أم أنّ العلاقة معها أبعد من ذلك؟

لا ريب أنّ هناك مجموعة من الوظائف والمهام التي تناط بمنصب المرجعية تقوم بأدائها، ويمكن حصر تلك الوظائف إجمالاً في أمور:

منها: إعطاء الفتاوى والأحكام الشرعية، وبيان الموقف العملي في كلّ قضية قضية، بإيضاح حكم الله تعالى فيها.

ومنها: بيان المفاهيم الإسلامية، وإعطاء معاني محدّدة لها تنسجم وخطّ الشريعة التي جاء بها النبي الأكرم محمد ﷺ، وبيان ما هو الحقّ منها وما هو الباطل، مثلاً: أطروحة تجديد الدين التي ينادى بها اليوم من قبل الحدّاثيين، وتحديد المقصود منها، ومدى مطابقتها لأطروحة الشريعة الإسلامية، وهل يمكن القبول بهذا المفهوم أو لا.

أو نظرية القبض والبسط الموجودة في بعض الكلمات، وكيف يمكن تحديد مدى شرعية هذا المفهوم، وإمكانية قبوله من عدمه، وغير ذلك.

ومنها: دور التبليغ، وتعتبر هذه الوظيفة من أهمّ الوظائف التي يلقي عبؤها على عاتق المرجعية في حركتها؛ لأنها تمثل الجسر الرابط بين المرجع والأمة. فالمرجع داع، والمرجعية تنذر قومها بموقع الفعل والانفعال، قال تعالى: ﴿وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾

إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ^(١)، ويساعد على هذا المعنى جميع الآيات الشريفة التي تحدّثت عن إحدى وظائف النبي الأكرم محمد ﷺ والمتمثلة في التبليغ والإنذار، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ﴾^(٢).

ومنها: القيادة، ويقصد بها التصديّ لأمر الناس وشؤونهم، وما يلزم ذلك من تبعات، وتعتبر هذه الوظيفة امتداداً لوظيفة النبي الأكرم محمد ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام من بعده، فقد قاموا بأعباء هذا الدور. فالمرجع مسؤول عن قيادة المجتمع^(٣)، والأخذ بزمام الأمور بالنسبة إليه^(٤).

وللسيد الشهيد الصدر رحمه الله كلام جميل جداً حول وظيفة المرجعية والدور الذي يناط بالمرجع، فذكر أموراً:

منها: يتولّى المرجع القيام بعملية الحفاظ على كيان الشريعة السمحاء، وحمايتها من كلّ شبهة وانحراف، ودفع كلّ تشكيك يطرح عليها من قبل المشكّكين والمنحرفين الذين يتربّصون بالشريعة والإسلام السوء.

ومنها: حصر التبعية في بيان أحكام الإسلام وتعاليمه في خصوص المرجعية، فيكون المرجع هو المتصديّ لبيان ذلك، ويكون اجتهاده هو المقياس الموضوعي للأئمة من الناحية الإسلامية، ونقصد بجعل اجتهاده المقياس الموضوعي للأئمة، بجعل المعيار لاجتهاده في خصوص المجالات ذات الطابع الإسلامي، لا أن

(١) التوبة ٩: ١٢٢.

(٢) الرعد ١٣: ٧.

(٣) لا يخفى أنّ الحديث عن هذه الوظائف لا بدّ وأن ينسجم مع ما تقدّم ذكره من النظريات في وظيفة المرجعية، وأنّ ثبوت شيء منها لا بدّ وأن يتوافق مع مختار الفقيه لأيّ نظرية من تلك النظريات.

(٤) آراء حول المرجعية الشيعية (مجموعة من الباحثين)، المرجعية بين الواقع والطموح:

اجتهاده يطال العناصر الثابتة من التشريع في الإسلام ، فيقتصر ذلك على خصوص العناصر المتحركة الزمنية أيضاً باعتباره الممثل الأعلى للأيديولوجية الإسلامية .

ومنها: قيامه بدور الرقابة والإشراف على الأمة ، ويلتزم هذا الإشراف تدخله في القضايا متى استدعى الأمر ذلك من أجل إعادة الأمور إلى نصابها الطبيعي ، أو دفع بعض الانحرافات التي تبث في الوسط الإسلامي^(١) .

وقد جعل السيد الشهيد رحمه الله تعيين مرجع التقليد ذا بعد إلهي ، وأن ذلك يكون من قبل الله تعالى ، اعتماداً على توفر الشروط والخصائص عنده ، وبناءً على المهام والوظائف الموكلة إليه القيام بها ، كما أن للأمة دوراً في تعيينه أيضاً .

وهذا يعني أن وجود أي شخصية من شخصيات المرجعية ، وانطلاقاً من المهام الموكلة إليها ، وما تقوم به من دور في الوسط الاجتماعي الإسلامي ، فيه بعدان : بعد سماوي ، وبعد أرضي بشري ، الأول يتمثل في تعيين الله تعالى له ، والثاني في انتخاب الأمة له^(٢) .

دور المرجعية في حياتنا :

ومع وضوح أن العلاقة التي تربطنا بالمرجعية لا تنحصر في خصوص البعد الفقهي المتمثل في تناول الأحكام الشرعية ، وتحصيل الفتيا منها فقط ، بل هو أوسع من ذلك ، كما يساعد عليه نص غير واحد من الفقهاء العظام (رحم الله الماضين ، وأطال في عمر الباقيين) في رسائلهم العملية على سعة دائرة التبعية والتقليد للمرجعية ، بجعلهم التقليد جارياً في جميع الأفعال والأقوال والتروك ، ليكون شاملاً لكافة شؤون الحياة وعدم اختصاصه - كما قلنا - وهذا يعني لزوم وجود المرجعية

(١) الإسلام يقود الحياة : ١٦٩ .

(٢) الإسلام يقود الحياة : ١٦٩ (بتصرف) .

في كافة الشؤون المرتبطة بالمجتمع ودخالتها في جميع جوانبه . إلا أن السؤال الذي يطرح هو : كيف يمكن للمرجعية التدّخل في جميع ذلك ؟

من الطبيعي جداً أن تحتاج المرجعية حتّى تؤدّي هذا الدور المناط بها أن تحيط بالوقائع بكافة حقائقها وحيثياتها ، وهذا يستوجب أن تنقل الأمور للمرجعية بكلّ صدق وأمانة وشفافية ؛ لأنّه ما لم تكن الرؤية واضحة للمرجعية لن يتسنّى لها أن تقدّم تشخيصاً دقيقاً للموضوع ، وسوف تقدّم رؤية وأطروحة غير دقيقة ، بل ربّما غير واضحة ، أو غير صالحة ، وهذا يعني أنّ ما ينقل للمرجعية من أمور له أكبر الأثر في مدى فعالية دور المرجعية في حياتنا ، ومدى الاستفادة منها .

وهنا تكمن الخطورة ؛ لأنّ ما ينقل للمرجعية يعدّ سلاحاً له حدّان ؛ لأنّ البعض قد يسعى من خلاله للحطّ والنيل من المرجعية ، سواء كان قاصداً ذلك أم لم يكن قاصداً ؛ لأنّه قد يعتمد إلى نقل وجهة نظره فقط ، وليس من اللازم أن تكون وجهة النظر المذكورة سليمة ، أو مقبولة عند الآخرين . نعم ، لا يحقّ للآخرين التعجّل في محاكمة المرجعية لمجرد صدور شيء منها ، مع التوجّه إلى أنّ ما صدر يعتمد على وفق ما قدّم إليها ، ولعلّ هذا يبرّر لنا توقّف المرجعية اليوم في كثير من القضايا بسبب وجود المتسلّقين وأصحاب المصالح الخاصة الذين يسعون لتحقيق أغراضهم ، وتحصيل مصالحهم ، من خلال الصعود على ظهر المرجعية ليعطوا أفعالهم الصادرة منهم شرعية ، وهي أبعد ما تكون عن ذلك .

ويوجد على أرض الواقع مجموعة من الأمثلة لو تأمل القارئ لوقف عليها ، تمّت الإساءة فيها للمرجعية نتيجة نقل صورة مشوّهة إليها ، ما جعل المرجعية في موقف لا تحسد عليه .

ولا وجه للإشكال على المرجعية ، بأنّه ينبغي عليها الحذر من مثل هؤلاء ، فإنّ هذا ممّا يتفق عليه العقلاء ، إلا أنّه تبقى الروح الأبوية التي تعيشها المرجعية ومعايشتها لهموم الأمة ، ما يجعلها تحسن الظنّ في الكثير من الأفراد ، وتقبل

ما ينقل إليها بناءً على صدق الحديث والأمانة في الناقل .

وعلى أي حال ، إن مقتضى مدخلية المرجعية في كافة الشؤون المرتبطة بحياتنا يستوجب السعي إلى نقل صورة صحيحة متكاملة للمرجعية في أي موضوع من الموضوعات ، وهنا تكمن أمانة الأفراد ، فيلزم الوقوف أمام كل شخص يعمد إلى التدليس على المرجعية بنقل صورة مشوهة ، كما يلزم الحد من هؤلاء الذين يتسلقون على ظهر المرجعية للوصول إلى مآربهم وتحصيل أغراضهم الشخصية .

ومع نقل الصور كاملة واضحة الجوانب والحيثيات سوف نجد فاعلية ودوراً عملياً كبيراً جداً للمرجعية في حياتنا .

ثم إن معنى دخالة المرجعية في كافة الشؤون الحياتية لنا لا يعني تعطيل الدور الفكري والمعرفي للأفراد ، بحيث يشل عقل الإنسان ، ليكون جامداً فلا يكون له وجود للتأمل والنظر ، ليوقف فقط على ما تقوله المرجعية ؛ إذ ليس المقصود من مدخليتها في كل شيء ذلك ، كما هو واضح ، بل المقصود أن يكون كل تصرف يصدر من المكلف مغلفاً بغلاف الشرعية الذي يكون مستمداً من المرجعية ، وشتان بين الأمرين ، فتدبر .

حفظ الله مراجعنا وقادتنا العظام ، وصانهم عن كل سوء ، وحمى الله تعالى حوزاتنا ، ومقدساتنا ، وأبعد عنهم كل يد غاشمة وظالمة .

الحاجة إلى وجود المعصوم

تضمّنت النصوص الشريفة الواردة عن المعصومين عليه السلام أنّه لا يموت الإمام حتّى ينصّ على الإمام الذي بعده ، ففي معتبرة سليمان بن خالد ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « مَا مَاتَ عَالِمٌ حَتَّى يُعْلِمَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى مَنْ يُوصِي » ^(١) . وتدلّ المعتبرة المذكورة على أمرين :

الأول : إنّ الله سبحانه وتعالى يُعلم الإمام الموجود بمن يكون إماماً بعده ، ويطلعه على ذلك . وهذا المعنى يشير إلى أنّ مسألة الخلافة الإلهيّة قائمة على الإصطفاء والانتخاب الإلهيّ ، وليس للبد البشرية دخالة فيها أبداً .

الثاني : إنّ الكشف عن الإمام الذي يلي الإمام يكون من خلال إخبار الإمام الموجود عمّن يقوم بخلافته من بعده ، فيتولّى هو النصّ على الإمام الذي يلي الأمر . ويؤيد ذلك نصوص أخرى ، كمعتبر ابن أبي يعفور ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « لَا يَمُوتُ الْإِمَامُ حَتَّى يَعْلَمَ مَنْ يَكُونُ مِنْ بَعْدِهِ فَيُوصِي إِلَيْهِ » ^(٢) .

وخبر المعلّى بن خنيس ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « إِنَّ الْإِمَامَ يَعْرِفُ الْإِمَامَ الَّذِي مِنْ بَعْدِهِ فَيُوصِي إِلَيْهِ » ^(٣) .

وهناك علامات يتمّ من خلالها معرفة الحجّة خارجاً ، فلا تقبل دعوى كلّ

(١) الكافي : ١ : ٢٧٧ ، الحديث ٧ .

(٢) الكافي : ١ : ٢٧٧ ، الحديث ٥ .

(٣) الكافي : ١ : ٢٧٧ ، الحديث ٦ .

أحد يدّعي المنصب المذكور، فيميّز الصادق من الكاذب منهم^(١).
وفد أكّدت النصوص الشريفة على أهميّة وجود الحجّة، وأنّ لذلك آثاراً متعدّدة،
حتّى ربطت بين بقاء الوجود والكون وبين وجودها، وهذا يثير تساؤلاً يخطر
في الأذهان حال سماع مثل هذا الأمر، وهو: ما هي الحاجة إلى وجود الحجّة؟
ولماذا لا بدّ من وجوده؟ وما هي الآثار المترتبة على ذلك الوجود؟ ولماذا يلزم
أن لا تخلو الأرض من حجّة؟

ربّما يتصوّر الكثير أنّ الداعي إلى وجود الحجّة ينحصر في خصوص تبليغ
التعاليم الدينيّة والأحكام الإلهيّة، والحفاظ عليها.

وهذا وإن كان أحد الموجبات لوجوده، إلّا أنّ الظاهر أنّ ذلك لا يعدّ السبب
الرئيس والداعي الأساس لذلك؛ لأنّ من الممكن جدّاً أن تتمّ عمليّة تبليغ الأحكام
الإلهيّة دفعة واحدة بما يكون متلائماً جدّاً وحاجة البشر في ذلك، ويتكفّل الله
سبحانه وتعالى بحفظها من دون مساس، كما تكفّل بحفظ القرآن الكريم عن
كلّ تحريف.

ومع عدم القبول بحصر الداعي إلى وجودها، والحاجة إليها في خصوص
ما ذكر، لا بدّ وأن تكون هناك دواعي أخرى توجب ذلك.

إنّ الرجوع لملاحظة الآيات القرآنيّة المباركة، والتأمّل في النصوص الشريفة،
يشير إلى دواعي أخرى أوجبت الحاجة إلى وجود الحجّة، نشير إلى بعضها:

التكامل الإنسانيّ:

منها: تكامل العنصر الإنسانيّ: من المعلوم أنّ الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان

(١) تعرّضنا لذلك في بحث مفصّل تحت عنوان (وسائل معرفة الإمام) الصفحات ١٠٢ - ١٢٤، فيمكن لمن أحبّ الرجوع إليه.

وزوّده بالإرادة والعقل والعلم ، فصار يتميّز على بقية الموجودات بهذه الصفات الثلاث ؛ لأنه مخلوق مريد يتحرّك وفق إرادته ، كما أنّه موجود عاقل يتميّز عليها بعقله ، وهو يملك سلاح العلم والمعرفة الذي يعطيه حقّ الامتياز على البقية .

ولوجود موجبات التميّز عند هذا الموجود ، أراد الله تعالى له أن يتميّز على الكثير من الموجودات في عالمنا اليوم ، بل أراد له أن يكون الأفضل والأكمل منها ، فزوّده بالقابلية والقدرة على التكامل المستمرّ ، حتّى يواصل الاقتراب من الله سبحانه وتعالى .

ولا يكون ذلك إلّا من خلال الخضوع لقانون الطاعة والمعصية ، وقد يعبر عنه أيضاً بقانون الانقياد والتمرد . فيحقّق الهدف من وجود الإنسان المتمثّل في تجسيد العبوديّة المطلقة لله سبحانه وتعالى ، والمستفاد من قوله تعالى : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١) ، ويكون ذلك بانسجام الإنسان في حركته وسلوكه مع الإرادة الإلهيّة التشريعيّة ، فينسجم مع الشريعة والقوانين والواجبات والمحرمات والضوابط والحدود التي وضعت له .

فإذا انسجم مع الإرادة الإلهيّة كان ذلك موجّباً لتكامله ، ووصوله إلى الدرجات العالية ، الذي يعبر عنه بالطاعة والانقياد ، أمّا لو فشل في تحقيق ذلك ، فإنّه سوف يتسافل إلى أسفل موقع وضع ، وينتكس إلى أسوأ حالة ومرحلة ، وهو ما يعبر عنه بالمعصية والتمرد .

ولا يختلف حال قانون الطاعة والمعصية عن بقية القوانين في قيامه على مجموعة من المواد المكوّنة له ، والدخيلة في حصوله ، مثل :

١ - التدرّج في تبليغ التشريعات ، فلا يتمّ عرضها مرّة واحدة ، بل يلحظ في ذلك مجموعة من الاعتبارات والظروف الموضوعيّة الخاصّة ، حتّى قيل أنّ هناك

(١) الذاريات ٥١: ٥٦ .

بعض التشريعات التي بعدُ لم تبلغ لا زالت محفوظة عند سيدي وليّ النعمة صاحب الناحية المقدّسة عليه السلام.

٢ - فتح باب التوبة والمغفرة الإلهية .

٣ - مبدأ الثواب والعقاب .

٤ - نظام الامتحان والابتلاء .

ومن المواد المرتبطة بقانون الطاعة والمعصية ، مادّة الحجّة التي يقيمها الله سبحانه وتعالى على الإنسان ، فإنّ لها دخالة في تطبيق قانون الطاعة والمعصية الذي يقوم التكامل الإنسانيّ عليه . فيعتبر في الطاعة التي تؤدّي إلى التكامل أن تكون طاعة ناشئة عن حجة ، كما يعتبر في المعصية التي تؤدّي إلى التسافل والمعصية أن يكون منشأها وجود الحجّة أيضاً . ولهذا يشير قوله تعالى : ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^(١) ، فلا تكون الحياة الحقيقية ، ولا يكون الهلاك الحقيقيّ إلّا عن بيّنة وحجة .

وبالجملة : إنّ تطبيق قانون الطاعة والمعصية يتوقّف على وجود الحجّة ؛ لأنّه ليس المطلوب مطلق الطاعة أو المعصية ، وإنّما يقصد بذلك ما كان ناتجاً عن وجود وقيام الحجّة .

عناصر الحجّة :

ومع الإحاطة بدخالة مادّة الحجّة في حصول التكامل الإنسانيّ من خلال قانون الطاعة والمعصية ، يلزم التعرّف على الحجّة التي يتوقّف تطبيق القانون المذكور عليها .

يستفاد من الآيات المباركة ، والنصوص المعصومية ، أنّ للحجّة عناصر ثلاثة

(١) الأنفال ٨ : ٤٢ .

يكمّل كلّ واحد منها الآخر ، ما يعني لزوم توفرها جميعاً :

أولها: العقل : فمن لا عقل له لا يكون مشمولاً لقانون الطاعة والمعصية ، لذا لا يُتوقّع منه التكامل ، فضلاً عن السعي إليه ، كما هو واضح .

وقد أُشير إلى حجّية العقل في النصوص ، ففي صحيح محدّد بن مسلم ، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام ، قال : « لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ، ثُمَّ قَالَ لَهُ : أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ، ثُمَّ قَالَ لَهُ : أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ، ثُمَّ قَالَ : وَعِزَّتِي وَجَلَالِي ، مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ ، وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ ، أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ أَمَرُ ، وَإِيَّاكَ أَنْهَى ، وَإِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَإِيَّاكَ أُثِيبُ » ^(١) .

ويتمثّل دور العقل وفقاً للنصوص في هداية الإنسان إلى الحقيقة ، وتمييز الأشياء بعضها عن بعض ، ويقصد بالحقيقة الذات المقدّسة ، ومنها تتفرّع بقيّة الحقائق الأخرى . ولعلّ هذا يفسّر لنا سرّ تأكيد القرآن الكريم في العديد من آياته على دور العقل ومسؤوليّته في معرفة الحقيقة ، وتحمل الإنسان مسؤوليّته .

ثانيها: خلفاء الله في الأرض : ويقصد بهم الأنبياء والمرسلين والأوصياء والأئمة الطاهرين ، بل حتّى العلماء ؛ لأنّهم خلفاء الله في الأرض وسفراؤه إلى الخلق .

ثمّ إنّ الجميع يبلّغون رسالات السماء إمّا بأمر خاصّ وبكيفية خاصّة ، كما في الرسل والأوصياء ، أو بأمر عامّ ، كما في العلماء ؛ لأنّهم يعتبرون حججاً لله تعالى ، وفقاً لما جاء في التوقيع الشريف : « وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ ، فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُؤَاةِ حَدِيثِنَا ، فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ ، وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ » ^(٢) .

وكيفما كان ، تستفاد حجّية من ذكر ، من خلال مجموعة من آيات الكتاب العزيز ، مثل قوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ

(١) الكافي : ١ : ١٠ ، الحديث ١ .

(٢) الاحتجاج : ٢ : ٤٧٠ . كمال الدين وتمام النعمة : ٤٨٤ ، الحديث ٤ .

وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿١﴾.

وليس العنصر المذكور مستقلاً عن سابقه ، بل كما عرفت هو مكمل له ؛ لأنه بعد أن يصل الإنسان إلى الحقيقة المطلقة ، فإنَّ العقل يرشده إلى خلفاء الله في الأرض ، وعندها يقوم الرسل بهداية الناس إلى ما كلَّفوا به من وظائف يريدونها خالقهم تعالى منهم ، فيقوم هؤلاء ببيان التفاصيل التي لا يدركها العقل البشري ، كما يقومون بإيضاح المفاهيم المدركة من قبله ، كحسن بعض الأمور كالعدل والإحسان ، وقبح الأمور الأخرى كالظلم والخيانة .

ثالثها: العلم والمعرفة ، وحجَّيته التكميلية للعنصرين السابقين تستفاد من النصوص الشرعية ، سواء الآيات المباركة ، أم النصوص الشريفة ، فإنَّها تؤكد وتدلل على هذا .

ولمَّا كانت مستويات معرفة الحقائق عند الإنسان متعددة ، فقد ينجم ذلك من الوهم ، بأن يتوهم أمراً من الأمور فيحتمل أنَّه حقيقة ثابتة ، كما يحتمل أن يكون أمراً باطلاً .

وقد يصعد الوهم المذكور ليتحوَّل إلى احتمال عنده ، فتصبح درجته أعلى ، ليكون شكاً ، فيتساوى عنده احتمال الثبوت والعدم في أنَّ هذا الأمر مطلوب لله تعالى ومحبوب عنده ، أو أنَّه مبعوض له عزَّ وجلَّ ، وقد يتحوَّل احتمال الشكِّ إلى الظنِّ بسبب ترجُّح أحد الطرفين على الآخر . وأعلى مراتب الكشف عن الحقيقة هي التي تكون عن علم .

وجب أن تكون معرفة الإنسان للحقيقة والإحاطة بتفاصيلها بمستوى العلم . فيلزم من لا يكون ممتلكاً إيَّاه أن يسعى إلى نيله وتحصيله ، ولو من خلال السؤال والاستفسار ، ففي معتبرة مسعدة بن زياد ، قال : «سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ

وَقَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾^(١)، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: عَبْدِي، أَكُنْتَ عَالِمًا، فَإِنْ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ لَهُ: أَفَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ، وَإِنْ قَالَ: كُنْتُ جَاهِلًا، قَالَ لَهُ: أَفَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ، فَيَخْصِمُهُ، فَتِلْكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ^(٢).

حفظ الوجود البشري:

ومنها: حفظ الوجود البشري بعدم نزول العذاب عليهم، فلا تدمر الحياة الإنسانية على الأرض، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾^(٣)، فقد دلّت على أنّ المانع من نزول العذاب أمران:

١ - وجود الحجّة الإلهية المتمثل في شخصية النبي الأكرم محمد ﷺ.

٢ - استغفار الناس من ذنوبهم، وتوبتهم إلى ربهم.

ويؤكد مانعية وجود الحجّة عن دمار الحياة البشرية، بل يدلّ عليه ما جاء عنه ﷺ: «النُّجُومُ أَمَانٌ لِأَهْلِ السَّمَاءِ، وَأَهْلُ بَيْتِي أَمَانٌ لِأُمَّتِي، فَإِذَا ذَهَبَتِ النُّجُومُ ذَهَبَ أَهْلُ السَّمَاءِ، وَإِذَا ذَهَبَ أَهْلُ بَيْتِي ذَهَبَ أَهْلُ الْأَرْضِ»^(٤). وهذا يعني أنّ وجود المعصوم عليه السلام بيننا مانع من نزول العذاب علينا، فوجود مولاي وليّ النعمة صاحب الناحية المقدّسة (روحي لتراب حافر جواده الفداء) يوجب حفظ هذا الكون وحمايته من أن تحلّ به النعمة الإلهية، ويصيبه الغضب الإلهي. وقد أكّد هذا

(١) الأنعام ٦: ١٤٩.

(٢) أمالي الطوسي: ٩ و ١٠، الحديث ١٠.

(٣) الأنفال ٨: ٣٣.

(٤) أمالي الطوسي: ٣٧٩، الحديث ٨١٢.

المعنى خبر جابر الجعفي المروي في (علل الشرائع) لشيخنا الصدوق عليه السلام ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ عليه السلام : لَأَيِّ شَيْءٍ يُحْتَاجُ إِلَى النَّبِيِّ وَالْإِمَامِ ؟ فَقَالَ : لِبَقَاءِ الْعَالَمِ عَلَى صَلَاحِهِ ، وَذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ أَهْلِ الْأَرْضِ إِذَا كَانَ فِيهَا نَبِيٌّ أَوْ إِمَامٌ ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ ﴾ ، وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : النُّجُومُ أَمَانٌ لِأَهْلِ السَّمَاءِ ، وَأَهْلُ بَيْتِي أَمَانٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ ، فَإِذَا ذَهَبَتِ النُّجُومُ أَتَى أَهْلَ السَّمَاءِ مَا يَكْرَهُوْنَ ، وَإِذَا ذَهَبَ أَهْلُ بَيْتِي أَتَى أَهْلَ الْأَرْضِ مَا يَكْرَهُوْنَ ، يَعْنِي بِأَهْلِ بَيْتِهِ الْأَئِمَّةَ الَّذِينَ قَرَنَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ طَاعَتَهُمْ بِطَاعَتِهِ فَقَالَ : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ ^(١) ، وَهُمْ الْمَعْصُومُونَ الْمُطَهَّرُونَ ، الَّذِينَ لَا يُذْنِبُونَ ، وَلَا يَعْصُونَ ، وَهُمْ الْمُؤَيَّدُونَ الْمُؤَفَّقُونَ الْمُسَدَّدُونَ ، بِهِمْ يَرْزُقُ اللَّهُ عِبَادَهُ ، وَبِهِمْ تُعَمَّرُ بِلَادُهُ ، وَبِهِمْ يُنْزَلُ الْقَطَرُ مِنَ السَّمَاءِ ، وَبِهِمْ يُخْرَجُ بَرَكَاتُ الْأَرْضِ ، وَبِهِمْ يُمَهَّلُ أَهْلُ الْمَعَاصِي ، وَلَا يُعَجَّلُ عَلَيْهِمْ بِالْعُقُوبَةِ وَالْعَذَابِ ، لَا يُفَارِقُهُمْ رُوحُ الْقُدُسِ وَلَا يُفَارِقُونَهُ ، وَلَا يُفَارِقُونَ الْقُرْآنَ وَلَا يُفَارِقُهُمْ ، صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ ^(٢) .

تفسير مانعية نزول العذاب :

وببقى أنه كيف يمكن التوفيق بين القوانين الإلهية المستفادة من الأدلة الشرعية ، وهذه الظاهرة ، أو قل : كيف يمكننا تحليل ظاهرة مانعية وجود الحجة والمعصوم من نزول العذاب بالنسبة إلى بقية القوانين الأخرى المشار إليها ضمن الآيات الشريفة وروايات الأئمة الأطهار عليهم السلام ؟

إن الإحاطة بذلك تعتمد على الالتفات إلى أمرين رئيسيين ، أشير إليهما في

(١) النساء ٥٩ : ٥٩ .

(٢) علل الشرائع : ١ : ١٢٣ و ١٢٤ . بحار الأنوار : ٢٣ : ١٩ ، الحديث ١٤ .

القرآن الكريم في مواضع متعدّدة ، وهما يمثلان قانونين من قوانين العقائد الإسلامية ، وهما :

١ - قانون العقاب الإلهي ، وهو المجعول من قبل الله تعالى ليحكم مسيرة الإنسان ، فينزل العذاب على العصيين والمذنبين .
وعندها يسأل عن الحكمة الإلهية لنزول العذاب على البشر ، خصوصاً وأنه كان بإمكانه سبحانه وتعالى أن يدخل الناس جميعاً الجنة بمقتضى رحمته تعالى .
وهذا من البحوث المهمة والجديرة بالدراسة ، إلا أن عرضه يوجب خروجاً عن حريم البحث ، فليطلب من محله .

٢ - فتح باب التوبة ، وهو أحد العناصر التي تؤدي لوصول الإنسان إلى الكمال والراقي ، ولا يمكن للإنسان أن يحقق التوبة خارجاً إلا إذا كان هناك تأجيل لوقوع العقاب بفتح باب التوبة ، وإلا لو كان العقاب ينزل بمجرد المخالفة دون إعطاء مجال للتوبة ، فلن يتسنى للإنسان التوبة ، ومن ثمّ عدم الوصول إلى الكمال ، وهذا بخلاف ما لو كان هناك تأجيل للعقاب والعذاب .

ويعتبر وجود الإمام المعصوم عليه السلام طريقاً لحصول التوبة وتحقيقها ، بل فرصة لتحقيقها ، ومع وجوده عليه السلام كذلك يتضح معنى مانعية وجود الحجّة لنزول العذاب .

حصول التكامل الكوني :

ومنها : تحقّق التكامل الكوني ، فإنّ الاستفادة من الآيات المباركة ، وكذا النصوص الشريفة ، أنّ للحجّة دخالة في حصول التكامل للكون ، ووجود الانسجام بين حركة الأرض والسماء ، ويعدّ هذا المعنى أحد التفسيرات المذكورة لقول الإمام الرضا عليه السلام : « لَوْ خَلَتِ الْأَرْضُ طَرْفَةَ عَيْنٍ مِنْ حُجَّةٍ لَسَاخَتْ بِأَهْلِهَا »^(١) ، ولعلّ إليه

(١) بحار الأنوار: ٢٣ : ٣٠ ، الحديث ٢٣ .

يشير قوله تعالى : ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾^(١) ، وتوضيح الأمر أن يقال :

إنَّ المستفاد من القرآن الكريم وجود موقع محوري ومركزي في الكون للإنسان ، وقد جعل الله تعالى هذا المحور له عندما خلق الكون والحياة والإنسان ، كما يظهر ذلك من قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٢) ، فاستخلافه في الأرض يكشف وجود امتيازات خاصة عنده تجعله يمثل محورية لهذا الكون .

وليست محورية الإنسان للكون ببعده المادي المتمثل في هيئته وصورته البدنية من جمال خلقه ، وحسن صورة ، وقوة بدن ، وكمال جسد ، وإنما محوريته ببعده النفسي المعنوي والروحي ، ويظهر هذا من قوله تعالى : ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾^(٣) ، فإنَّ المستفاد من الآية الشريفة ربطها بالتغيرات الكونية بعاملَي الإيمان والتقوى ، وهما أمران معنويان وليساً ماديين ، ومتى تحقَّق هذان الأمران نجم عنه نزول الخيرات والبركات . كما يظهر من قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾^(٤) ، فإنَّ من الواضح جداً كون التغيير المقصود هو التغيير النفسي والروحي ، وليس المادي ، ومثل ذلك قوله تعالى : ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾^(٥) ، فإنَّ منشأ العمل السيئ الصادر من الإنسان هو بعده المعنوي والروحي ، وليس بعده المادي .

(١) الأعراف ٧ : ٩٦ .

(٢) البقرة ٢ : ٣٠ .

(٣) الرعد ١٣ : ١١ .

(٤) الروم ٣٠ : ٤١ .

ونعني بالإنسان المؤثر في محوريّة الكون هو الجانب الاجتماعي للإنسان ، وليس الحالة الفرديّة له ، فنزول الخيرات والبركات ، أو ظهور الفساد ، يكون عندما تتّصف الجماعة بتلك الصفة ، إمّا بالإيمان والتقوى ، أو بالمعصية والردية . وهذا يعني أنّه لا مؤثريّة للفرد بما هو فرد في الكون . ويساعد على ما ذكرناه من مؤثريّة الجماعة دون الفرد قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ... ﴾ ؛ إذ نلاحظ التعبير القرآني ورد بصيغة الجمع ولم يرد بصيغة المفرد . ومثله قوله تعالى :

﴿ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ ﴾ (١) .

ولن يحصل التكامل في المجتمع الإنساني الموجب لحصول التكامل الكوني إلا بوجود الحجّة ، فما لم يكن الحجّة موجوداً لن يتحقّق هذا التكامل ، ولن يبلغ إليه . ويكون دوره في التكامل من خلال أبعاد ثلاثة :

الأول : رفع القيود والأغلال :

لا ريب أنّ للحجّة دوراً رئيسياً في تحقيق حرّيّة الإنسان من الأغلال التي يواجهها ، والعبوديات التي تعرّض لها في حركته الاجتماعية ، قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ (٢) ، وتعتبر عمليّة وضع الأغلال إحدى الوظائف التي يقوم بها الحجّة ، أي تحرير المجتمع الإنساني بصورة حقيقيّة من الاستعباد والضغط ، سواء فسّرنا الأغلال في الآية الشريفة بأغلال الشهوات والهوى والميل ، أم فسّرناها بأغلال الطغاة والمستكبرين الذين يستعبدون البشر

(١) الروم ٣٠ : ٤١ .

(٢) الأعراف ٧ : ١٥٧ .

ويحوّلونهم إلى عبيد عندهم ، أم قلنا أنّ المقصود بها الأفكار المنحرفة التي لا تنسجم مع الأطر العامة للفكر الإسلاميّ الأصيل ، والتي تكون بعيدة كلّ البعد عن الفطرة السليمة .

والحاصل : يتولّى الحجّة القيام بعملية تحرير المجتمع الإنسانيّ من الشهوات والأهواء من خلال قيامه بعملية التزكية والتطهير والهداية ، كما يقوم بتحريره من رقّ وعبودية الطغاة والمستكبرين ، كما يتولى تحريرهم من الأوهام والخرافات والأسماء المبتدعة والآلهة المعبودة من دون الله تعالى .

الثاني : ضبط الاختلاف بين الناس :

قد يكون الاختلاف موجوداً في المجتمع في أبعاد متعدّدة ، فيمكن أن يكون في العبادة ، وقد يكون الاختلاف في عملية التطبيق ، وهو ما يعبر عنه بالتأويل في البحوث القرآنيّة ، كما لو كان الاختلاف في تفسير وتأويل شيء ممّا ورد عن الله سبحانه . ويتولّى الحجّة حال وجوده علاج هذه الخلافات الموجودة ، سواء ما كان منها في العبادة ، أم ما كان منها في التطبيق ، أم غير ذلك ، ويركّز البعد الوجدانيّ في المجتمع لأهميّة هذا الأمر في قوّة المجتمع وحفظ كيانه .

الثالث : التطبيق الفعليّ للشرية :

بامتنال الأحكام الإلهيّة الصادرة عن الله سبحانه وتعالى ، ولا يخفى أنّ عملية التطبيق من المفاهيم المشكّكة التي لا تكون في مرتبة واحدة ، ما يعني أنّ للتطبيق مراتب متعدّدة ، تتفاوت من فرد لآخر ، وكلّما كان التطبيق في مرتبة متقدّمة كان ذلك موجباً لبلوغ التكامل وحصول الرقيّ وتحصيل الاقتراب من الله تعالى .

أدوار الحجّة :

وبعد الإحاطة بصورة مجملة بالدواعي لوجود الحجّة والحاجة إلى ذلك ،

نشير إلى الأدوار التي يقوم الحجّة بها ، ومنها يتّضح معنى حجّيته ، بل هو يزيد ويؤكد دوافع وجوده ومقدار الحاجة إليه .

إنّ العودة للنصوص الواردة عن أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام تعطي أنّ هناك أدواراً مناطة بالحجّة عليه أن يقوم بأدائها ، نشير لبعضها :

منها : معرفة الله والدلالة عليه :

أول الأدوار التي يقوم بها هو معرفة الله تعالى ، والدلالة عليه ، حتّى يتمّ تشخيص علاقة الإنسان برّبّه سبحانه ، وطريقة عبادته ؛ لأنّ الحجّة يتولّى عمليّة الهداية بعد الفراغ عن دلالة العبد على ربّه ، كما يقوم بتعريفه بالإلزامات الإلهيّة الموجهة إليه .

ومنها : تصديق الرسالات الإلهيّة :

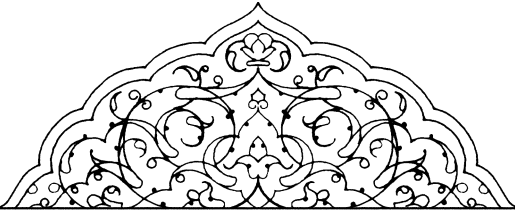
برفع الشكّ والحيرة عند الناس فإنّ الشكّ والحيرة عندهم قد تكون في الهادي نفسه ، فيحتاج إلى ما يصدّق رسالته ليعرف الناس أنّه مرسل ، بل إنّ بعد التصديق برسالته ، وقد تكون في ما يأتي به ، فيشكّون في رسالته وما يأتي به من هدى ، ووظيفة الحجّة التصديق بكليهما : بالمرسل وبالرسالة . ولهذا عدّ القرآن الكريم حجّة لما احتواه من تصديق للرسول محمّد صلى الله عليه وآله ولرسالته ، كما أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله يكون حجّة في قوله وسلوكه وعمله ؛ لأنّه بذلك يصدّق رسالته .

والحاصل : إنّ الحجّة سبب لتولّد اليقين عند الإنسان بصحّة الرسالة ، وصدق المرسل .

ومنها : الشهادة على الأُمّة :

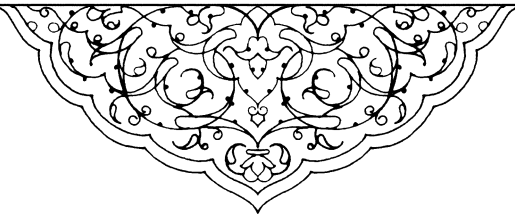
وقد نصّت عليه بعض الآيات الشريفة ، وذكرته النصوص المباركة ، من أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام شهداء الله على هذه الأُمّة ^(١) .

(١) مستفاد من كتاب الحجّة والولاية من منظور الثقلين .



ربيع الثاني

العقوبة الإلهية



العقوبة الإلهية

يعرّف العقاب في القانون الوضعي بأنه إيقاع الجزاء على من يرتكب الجريمة ، والغاية من ذلك هي حماية الهيئة الاجتماعية ، بمعنى حماية المجتمع من الشخص المعاقب بإيقاع العقاب عليه .

وقد قسّم هؤلاء الحماية إلى قسمين :

الأول : حماية خاصّة : وتستهدف شخص المعاقب نفسه ، من خلال إيقاع العقوبة عليه ، ولذلك صور ، فقد يكون إيقاعها برده عمّا ارتكب ، أو بإيقاع الألم عليه ، وقد يصل الأمر إلى استئصاله بإخراجه من الدنيا .

الثاني : حماية عامّة : وهي التي يهدف فيها إلى حماية أفراد المجتمع من فعل نفس الجرم مرّة ثانية ، فموضوعها هو الجرم ، وما ينبغي أن يوضع عليه من عقوبة تكون رادعة لأفراد المجتمع أن يأتوا بها .

والظاهر عدم اختلاف حقيقة العقاب في القانون الإسلامي عن حقيقته في القانون الوضعي ، فإنّ هدف الشريعة من العقوبة هو حماية المجتمع بحماية أفراد . نعم ، يتصوّر الاختلاف بينهما في فلسفة العقاب ؛ ذلك أنّ فلسفته في القانون الوضعي اتخذت مناحي متعدّدة ، وقد جمعها جميعاً وزيادة القانون الإسلامي .

فلسفة العقوبة في القانون الوضعي :

عند الحديث عن العقوبات يطرح سؤال ، حاصله : ما هو الهدف من سنّها

وجعلها ، أو قل : ما هي فلسفة العقوبة ، ولماذا يعاقب المقننون ويضعون قانون العقاب ؟

إنّ ما ينبغي التنويه إليه أنّ هناك فرقاً بين فلسفة العقوبة وبين حقيقتها ، فلا ينبغي الخلط بينهما ، والسؤال المذكور ينصبّ على طلب الإحاطة بفلسفة العقوبة .
ويقصد بفلسفة العقوبة مبانيها وأهدافها ، ولذا عندما يكون السؤال عن فلسفتها فهو في الحقيقة سؤال عن الهدف الذي دعا إلى جعلها وتشريعها ، والدواعي التي أوجبت وضعها وتقنينها .
وكيفما كان ، فقد تضمّنت القوانين الوضعيّة عدّة نظريّات تحدّثت عن فلسفة العقوبة ، وبيان الدواعي والأهداف من وضعها وتقنينها ، نشير إلى بعضها :

نظريّة الفائدة الاجتماعيّة :

وقد يعبر عنها أحياناً بنظرية الدفاع الاجتماعيّ ، ولعلّ أولّ من التزم بهذه النظرية هو (جان جاك روسو) لكونها تمثّل مفردة من نظريّته الأساس (العقد الاجتماعيّ) ، وحاصله ما ذكر بياناً لهذه النظرية ، أنّه بعد ما ثبت عدم قدرة الإنسان أن يعيش منفرداً ومستقلاً ، وبانت حاجته أن يعيش في وسط جماعة ، فلا بدّ وأن يكون لهذه الجماعة قانون يحكمها ، وهذا يعني أنّ هناك عقداً بين أفراد المجتمع ، فإذا ارتكب أحد منهم جرماً فقد نقض ذلك العقد ، فيسلبه فعله المذكور عضويّة المجتمع ، فيبعد منه ؛ لأنّه قد أصبح عدوّاً له ، وهذه هي العقوبة التي توقع عليه .

ومن بعد (روسو) تبنّى هذه النظرية مجموعة من الفلاسفة أيضاً ، وعمدوا إلى تطويرها ، مع محافظتهم على الصورة الأساس للنظرية .

ومن الواضح جدّاً أنّ الهدف الأساس من فرض العقوبة في النظرية المذكورة هو مصلحة المجتمع ، والفائدة التي تعود عليه ؛ لأنّه لو لم يقدم على معاقبة المجرم

فإنّ ذلك سوف يؤدّي إلى زعزعته ، واختلال نظامه وفقدان أمنه ، فمن أجل الفائدة الاجتماعية لزم أن يكون هناك نظام للعقوبات ، يعاقب به كلّ من يخلّ بالأنظمة والعهود والمعاهدات المتّفق عليها .

مدرسة العدالة المطلقة :

وقد تبناها مجموعة من الفلاسفة والمفكرين الدينيين والأخلاقيين ، وهي التي تقرّر أنّ الهدف من العقوبة هو تنفيذ العدالة المطلقة . وقد أكّد هذا المعنى (كانت) ، ورفض أن يكون الهدف منها هو الفائدة الاجتماعية ، واستشهد لذلك بما إذا كانت جماعة مجتمعة في جزيرة نائية ، وبعد مدّة من الزمن قرّروا تركها والعودة إلى أماكنهم الأصل ، وقبل أن يخرجوا منها ارتكب أحدهم جرماً ، فهل يعاقب والحال هذه ، أم لا ؟

فإن قيل : إنّ الهدف من جعل العقوبة هو مصلحة المجتمع وفائدته ، فلا معنى لمعاقبته ؛ لأن المفروض أنّ المجتمع قد انهار بقرار الهجرة عن الجزيرة ، وإن قيل بأنّه لا معنى لمعاقبته ، فلماذا سنّت وشرّعت العقوبات إذن ؟ !

من هنا قرّر (كانت) أنّ الغاية التي جعلت العقوبة من أجلها ليست الفائدة التي تعود على المجتمع ، بل الغاية هو تطبيق العدالة المطلقة ، وهذا لا ربط له ببقاء المجتمع ، أو انهياره وانتهائه .

نظرية الوقاية والإرهاب :

وتقوم هذه النظرية على عنصرين لهما دخالة في تحقيق الهدف الذي جعلت العقوبة من أجله :

الأوّل : هو عنصر الوقاية ، وهذا يكون من خلال إيجاد الموانع التي تحول بين الفرد وبين الإقدام على الجريمة ، كالتربية الصالحة مثلاً ، أو رفع المستوى

المعرفي والثقافي ببيان الآثار السلبية المترتبة على الجرائم ، وما شابه ذلك .

الثاني : عنصر الإرعاب ، ويكون ذلك بإنزال العقوبة على كل من يرتكب الجريمة ، ويخرج على القوانين المقررة ، وهذا العمل كفيل أن يخلق حالة من الخوف عند أفراد المجتمع تحول بينهم وبين الإقدام على الجريمة مرة أخرى .

ويقرر أصحاب هذه النظرية أن فقدان عنصر الإرعاب سبب رئيس لحصول الجريمة وانتشارها ، بل هو يساعد على زيادة عدد الفاعلين لها ممن لم تصدر منهم من قبل .

نظرية الإصلاح وتربية المجرمين :

وتبنّاها مدرسة الدفاع الاجتماعي ، وهي تعتقد أن أولى واجبات الدولة في تنفيذ العقوبات هو الإصلاح وتربية المجرمين . وقد قربوا حصول الإصلاح من خلال ما يوجده العقاب من صدمة روحية أليمة في نفس المجرم يدرك من خلالها خطأه ، ويقرر عدم العود إليه مستقبلاً لإصلاح نفسه .

وقد تحصل ممّا تقدّم تعدّد الأهداف والدواعي التي جعلت العقوبة من أجلها ، وهذا يكشف عن تعدّد فلسفتها ، وأنه لا يمكن جمعها في نظرية واحدة ، إلا أن الملاحظ أن النظريات المذكورة ليست جامعة مانعة ؛ لأن كل واحدة منها تسوّغ جانباً ، إلا أنها تفتقر إلى جوانب أخرى ، فنظرية الإرعاب - مثلاً - إنما هي نظرية صورية وليست واقعية ؛ ذلك أن الواقع الخارجي يكذبها ، فإننا نجد ازدياد عدد المجرمين وكثرة الجريمة ، حتّى مع وضع قانون العقوبات .

فلسفة العقوبة في القانون الإسلامي :

وأما فلسفة العقوبة في القانون الإسلامي ، فقد يتوهم عدم اعتناء الشارع المقدّس بوضع قانون جزائي يكفل حفظ النظام ، وإرساء دعائم الأمن والعدالة بين أفراد

المجتمع ؛ لأنّ الإسلام إنّما هو دين عبادة .

وهذا توهم فاسد ؛ ذلك أنّ مقتضى شموليّة الدين يستدعي وجود النظام الجزائيّ المتكفّل بإرساء قواعد الأمن والأمان ، وإقامة العدالة بين الأفراد ، ووضع عقوبات تطال كلّ من يتعدّى على تلك النظم ويقوم بمخالفتها .
وقد تضمّن القانون الإسلاميّ نوعين من العقوبة :

الأوّل : العقوبة الأخرويّة :

وهو الأكثر أهميّة ، ويكون عندما يحشر الناس بعد الموت في محكمة العدل الإلهي ، وقد أُشير إليه في العديد من الآيات الشريفة ، قال تعالى : ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾^(١) ، ولا نودّ الحديث عن تفاصيل هذه العقوبة ، وما يجري في تلك المحكمة العادلة ، وكيف تقدّم الأدلة والبراهين لإثبات الحجّة على العبد ، وإلزامه بما صدر عنه ، وقطع كافة سبل الإنكار عليه .

الثاني : العقوبة الدنيويّة :

وهي التي تكون في عالم الدنيا ، وقبل أن يخرج الإنسان إلى عالم الآخرة ، وقد يتوهم الكثيرون حصر العقاب الإلهي في خصوص عالم الآخرة ، ويغفلون عن وجود عقوبة في هذا العالم ، وربّما يعود ذلك إلى غفلتهم عنها ، أو عدم شعورهم بها حين حصولها ونزولها .

وعلى أيّ حال ، فإنّ هذا النوع من العقوبة ينقسم إلى نوعين :

أحدهما : العقوبة التشريعيّة : وهو ما تضمّنته الشريعة الإسلاميّة من أنظمة

(١) آل عمران ٣ : ٣٠ .

مقررة للعقوبات يستنبطها الفقهاء من مصادرها المقررة ، كعقوبة القصاص في القتل ، وقطع اليد ، والجلد ، وغير ذلك .

ثانيهما : العقوبة التكوينية : وهي ما تكون وفق قانون العلة والمعلول ، والسبب والمسبب ، وما ترتبط به .

وقد أشير إلى هذا النوع من العقوبات في القرآن الكريم ، فقال سبحانه وتعالى : ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾ (١) .

وقال عز وجل : ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا ﴾ (٢) .
وقال الحق أيضاً : ﴿ فَبَلَّغْ بَيُوتَهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا ﴾ (٣) .

ولم تقتصر صور العقوبات التكوينية التي عرضها القرآن الكريم في خصوص فناء الأمم وهلاكها ، بل أشار إلى صور أخرى ، فذكر الأزمات الاقتصادية ، والضائقات المادية ، وكذا الأزمات الروحية ، قال تعالى : ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً ﴾ (٤) ، بل يستفاد من بعضها أن أحد صورها حرمان الإنسان من الرحمة الإلهية جرأ صدور موجبات العقوبة التكوينية ، كما يظهر ذلك في قصة بني إسرائيل .

وقد أكدت الآيات الشريفة في عدة مواضع أن أحد موجبات العقوبات التكوينية الظلم ، وأشارت إلى أنه لا يختص بظلم الآخرين والتعدي عليهم ، بل إن الظلم

(١) آل عمران ٣ : ١٣٧ .

(٢) محمد ﷺ ٤٧ : ١٠ .

(٣) النمل ٢٧ : ٥٢ .

(٤) طه ٢٠ : ١٢٤ .

الموجب لحصول العقوبة التكوينية يشمل ظلم الإنسان نفسه ، فالفسق والفجور ، والانحراف عن المسار الإنساني الصحيح ظلم لا يرتضيه القرآن الكريم .

ثم إنه بعد عرض أنواع العقوبة في الشريعة الإسلامية نشير إلى فلسفتها ، ويظهر هذا من تحديد فلسفة الدين ، ولو بصورة مجملة ، فإنّ الاستفادة ممّا ورد في ذلك أنّ الدين الإسلامي دين الرحمة ، وهذا يعني أنّ أبرز العناوين المطروحة في فلسفته هو عنوان الرحمة ، فيلزم أن يكون كلّ ما يرتبط بهذا الدين من تشريعات داخل هذا الإطار ، أعني إطار الرحمة ، ومنصباً فيه ، وعليه يمكن القول بأنّ فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية لا تخرج عن هذا الإطار ، وهو إطار الرحمة ؛ لأنّ الغاية الأساس التي يهدف الشارع المقدّس إلى تحقيقها من العقوبة هي إصلاح المجرم .

نعم ، قد لا يتصوّر البعض أنّ العقوبة التي تتضمّن إيلاًماً وأذى يقع على المجرم ، تكون رحمة به ، أو رحمة إليه ؛ لأنّ وجود الإيلاًم والأذى يتنافى وعنوان الرحمة ، ويمنع وصفها بهذه الصفة .

وهذا التعجّب يزول عند ملاحظة المنشأ الذي تقوم عليه التشريعات السماوية ، والأحكام التي وضعت في الشريعة السمحاء ، فإنّ التشريعات جعلت على أساس معيار محدّد يتمثّل في قانون المصالح والمفاسد الواقعية ، بمعنى أنّه لا يوجد حكم شرعيّ إلزاميّ ، سواء في جانب الفعل والإتيان ، أم كان في جانب الترك ، إلّا وله مصلحة أو مفسدة واقعية ، فالأمر بشيء - كالصلاة مثلاً - يعود لوجود مصلحة واقعية مترتبة على هذا الفعل ، كما أنّ النهي عن شرب الخمر - مثلاً - يعود لوجود مفسدة واقعية دعت إلى ذلك ، وهكذا .

نعم ، ليس شرطاً أن يدرك العقل البشريّ تلك المصالح والمفاسد ؛ لأنّه قد يقصر عن الإحاطة بذلك ، لكن لا يعني ذلك عدم تمكّنه من الوصول إلى ذلك مطلقاً .

وبعبارة أخرى : إنّ بعض المصالح والمفاسد الواقعية يمكن للعقل البشريّ

إدراكها، إلا أن بعضها يعجز عن الوصول إليها.

ومقامنا من هذا القبيل؛ ذلك أن المصلحة المترتبة على إيقاع العقوبة على المجرم ليست مختصة به، بل إن الشارع المقدس يلحظ مصلحة لجانب آخر وهو المجتمع، فإن وجود مثل هذه العقوبة يمثل عنصر حماية للمجتمع من تفشي مثل هذه الجرائم في وسطه، وتساعد على استقرار أمنه، وحفظ كيانه. فالمصلحة الحقيقية للفرد والمجتمع هما هم الشريعة الإسلامية، وهذان يمثلان رحمة الشريعة وفلسفتها. ويمكن تقريب ذلك بالدواء بالنسبة للمريض، فإن الدواء قد يكون مرراً لا يرغب المريض في تناوله، ويعتقد أنه يؤذيه، مع أنه في الواقع يفيد، ومصلحته في تناوله، فهو لا يدرك تلك المصلحة، إلا أن الطبيب المعالج أدركها فشخص له تناوله.

المناسبة بين العقوبة والجريمة:

ولأن الغاية الأساس في الشريعة الإسلامية من العقوبة هي اصلاح المجرم، وحماية المجتمع من باب الرحمة، فقد اعتبر توفر شروط في العقوبة التي تقع على الشخص المعاقب:

منها: التناسب بين الجريمة والعقاب:

قد عرفت أن الداعي إلى وجود العقوبة في الشريعة الإسلامية، هو مصلحة المجرم ومصلحة المجتمع، وليست الغاية الأساس عملية التشفي أو الإضرار بالمجرم، كما لا يخفى. وهذا يستوجب أن يكون هناك تناسب بين الجرم الصادر من المجرم وبين العقوبة التي تقع عليه، فبمقدار ما يكون صادراً عنه من جرم يلزم أن تقع عليه العقوبة، وكذا أيضاً يلزم أن يلحظ مدى تأثير هذه الجريمة على المجتمع، ومدى ضررها على المجتمع، ويعد هذا الشرط من صور العدالة الإلهية، فإن ملاحظة التناسب تشير إلى ذلك.

ومنها: أن تكون العقوبة تأديبية: لما عرفت من أن الغاية هي تأمين مصالح المجتمع .

ومنها: أن يكون مقدار الجزاء بلحاظ مصلحة المجتمع:

وقد أشرت شيئاً ما إلى ذلك في الشرط الأول عند الحديث عن التناسب بين العقوبة والجزاء ، وأؤكد بأنه لو كانت مصلحة المجتمع تقتضي شدة العقوبة ، فإن ذلك مسوغ لكونها عقوبة شديدة ، وهكذا .

ومنها: أن تكون الغاية من العقوبة التأديب والإصلاح ، وليس الانتقام:

فإن ذلك مقتضى كون الدين الإسلامي دين الرحمة ، أن يكون الصادر منه دائماً ينصب في هذا الجانب ، ويؤكد عليه . ومجرد اختلاف نوعية التأديب شدة وضعفاً لا تعني فقدان الرحمة ، كما لا يخفى .

رفع العقوبة في بعض الموارد:

وكما تضمّنت بعض الأنظمة الوضعية - كالقانون الفرنسي ، والقانون المصري - أن المجرم وقبل الظفر به وإنزال العقوبة عليه ، لو تراجع عن جرمه ، وعدل عما كان يفعل فإنه يعفى عنه ، ولا يوقع عليه العقاب ، فقد اشتمل الإسلام على هذا المبدأ أيضاً ، حيث اتفق علماؤنا وفقاً للنصوص أن المجرم إذا تاب قبل أن يعلم أحد بجرمه ، أو قبل أن يقع في يد العدالة ، ويقرّ بما قام به من جرم ، يسقط العقاب الدينيّ التشريعيّ عنه ، فقد جاء عن أحدهما عليه السلام « فِي رَجُلٍ سَرَقَ ، أَوْ شَرِبَ الْخَمْرَ ، أَوْ زَنَى ، فَلَمْ يُعْلَمْ ذَلِكَ مِنْهُ ، وَلَمْ يُؤْخَذْ حَتَّى تَابَ وَصَلَحَ ، فَقَالَ : إِذَا صَلَحَ ، وَعُفِرَ مِنْهُ أَمْرٌ جَمِيلٌ ، لَمْ يُقَمْ عَلَيْهِ الْحَدُّ » ^(١) .

نعم ، لو ظفر به ، وأقرّ على نفسه بالجرم وتاب ، فقد اختلف الأصحاب في

(١) وسائل الشيعة : ٢٨ : ٣٧ ، الباب ١٦ من أبواب مقدّمات الحدود ، الحديث ٣ .

ذلك بين من يقول بسقوط العقوبة عنه ، ومن يقول بعدم سقوطها ، ومنشأ ذلك هو اختلاف النصوص ، وتفصيل ذلك يطلب من البحث الفقهي^(١) .

أنواع العقوبات التكوينية :

وبعد الفراغ عن ذكر نوعي العقوبات في الشريعة الإسلامية ، وأن أحدهما هو العقوبة التكوينية ، وما أشير من تعدد صور عرضها في القرآن الكريم ، وأن موجبات حصولها لا تنحصر في سبب واحد ، بل تشمل حتى ظلم الإنسان لنفسه ، يأتي سؤال ، مفاده : هل تنحصر العقوبة التكوينية في البعد المادي فقط ، بمعنى أن يكون ذلك من خلال الصور التي عرضت في القرآن الكريم ، وأشير إليها في ما سبق ، من هلاك الأمم وفنائها ، أو إصابتها بالقحط ، أو المشكلات الاقتصادية ، أو الأمراض ، أو انتشار الأوبئة بينها ، وأمثالها ، أم أن هناك نوعاً آخر من العقوبات التكوينية ؟

إنّ الاستفادة من الأدلة الشرعية هو وجود نوعين من العقوبات التكوينية :

أحدهما : العقوبات التكوينية المادية .

ثانيهما : العقوبات التكوينية المعنوية ، أو الروحية .

ويظهر هذان النوعان بوضوح في دعاء كميل بن زياد ، قال عليه السلام : اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تَهْتِكُ الْعِصَمَ ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُنْزِلُ النَّعَمَ ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُغَيِّرُ النَّعَمَ ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تَحْبِسُ الدُّعَاءَ ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُنْزِلُ الْبَلَاءَ » ، فإن قوله عليه السلام : « اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تَحْبِسُ الدُّعَاءَ » ، يشير إلى النوع الثاني من العقوبة التكوينية ، بل يمكن عدّ قوله عليه السلام : « اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُنْزِلُ الْبَلَاءَ » منه أيضاً ؛ لأنّ من المحتمل جداً أن يكون

البلاء النازل أعم من البلاء الجسديّ، ليشمل حتّى البلاء الروحيّ، كما لعلّه يظهر إن شاء الله تعالى .

وجاء عن الإمام أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «إِنَّ اللَّهَ عُقُوبَاتٍ فِي الْقُلُوبِ وَالْأَبْدَانِ، صَنْكَ فِي الْمَعِيشَةِ، وَوَهْنٌ فِي الْعِبَادَةِ، وَمَا ضُرِبَ عَبْدٌ بِعُقُوبَةٍ أَعْظَمَ مِنْ قَسْوَةِ الْقَلْبِ»^(١)، فإنّ الأول من الأمور الثلاثة من العقوبات الماديّة، وهو المعبر عنه بضنك في المعيشة؛ لأنّه يشير إلى مشكلة الاقتصاديّة والقحط، وإن كان يحتمل ظهوره في العقوبة الروحيّة المعنويّة أيضاً، إلّا أنّ القسمين الآخرين: الثاني والثالث، واضحان جدّاً في العقوبة المعنويّة، فإنّ المقصود من وهن العبادة عدم الاهتمام والاعتناء بالأمور العباديّة، فالكثير من الناس لا يعتنون بالدعاء ولا يهتمّون به، بل لا يسعون للحضور في المجالس التي تعقد لذلك، كما أنّنا نجد بعضهم أنّهم عندما يتواجدون في تلك المجالس، وبمجرّد أن يبدأ المجلس بالدعاء، يعمدون إلى الانسحاب والخروج منها، وهكذا.

كما أنّ كثيرين عندما يقدمون على الصلاة لا يعيشون حالة حضور القلب، ولا التوجّه، فضلاً عن الخضوع والخشوع.

مضافاً إلى فقدان التوفيق لأداء صلاة النوافل، أو قيام صلاة الليل، أو قراءة القرآن، أو ما شابه، فإنّ جميع هذه المصاديق وغيرها كثير من صغريات وهن العبادة. وقد أُشير إلى بعض هذه المصاديق في النصوص، فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ الرَّجُلَ يُذْنِبُ الذَّنْبَ فَيُحَرِّمُ صَلَاةَ اللَّيْلِ، وَإِنَّ الْعَمَلَ السَّيِّئَ أَسْرَعُ فِي صَاحِبِهِ مِنَ السَّكِينِ فِي اللَّحْمِ»^(٢).

وأما قسوة القلب، فإنّها ليست محتاجةً لبيان وإيضاح. نعم، ما قد يستدعي

(١) تحف العقول: ٢٩٦.

(٢) الكافي: ٢: ٢٧٢، الحديث ١٦.

البيان هو صور قسوة القلب ، وأسباب حصولها ؛ لأنَّ هناك أسباباً توجب حصول هذا المرض ، إلا أننا لسنا بصدد ذلك .

والحاصل : إنَّ المقطع المذكور وغيره من الأدلة الشرعية يفيد وجود هذين النوعين من العقوبة ، وأنَّ العقوبة التكوينية لا تنحصر في خصوص العقوبة المادية ، وهذا أمر مهم يغفل عنه الكثيرون ؛ لأنَّ الكثير من الناس يعتقد أنَّ ما يصدر منه يصدر عن إرادة خاصّة منه هو ، ولا يلتفت إلى أنَّ ذلك نحواً من أنحاء العقوبة ، فذلك الشخص الذي يحضر وقت الجماعة وينسحب أصدقاؤه من حوله متوجّهين للمسجد لأداء صلاة الجماعة ، ويبقى هو مكانه ، أو يتوجّه إلى منزله للصلاة فرادى ، يعتقد أنَّ ما أقدم عليه حرّية واختيار ، ولا يلتفت إلى أنَّ هذا من أنحاء العقوبة التي عاقبه الله تعالى بها ، عندما سلبه هذا التوفيق ، وحرّمه من هذه النعمة جرّاء ما فعل ، ومثل ذلك من يترك مجلس الدعاء ، ولا يحضره للاستماع إليه ، وهكذا .

ثمَّ إنَّه بعد التسليم بثبوت هذا النوع من العقوبة ، أعني العقوبة المعنوية الروحية ، فلنشر إلى بعض مصاديقها ، فإنَّ ذلك يوجب الحذر منها ، والالتفات إليها :

منها : سلب الاطمئنان والاستقرار :

وقد تستفاد هذه العقوبة من خلال المقابلة بين آيتين ، وهما قوله تعالى : ﴿لَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^(١) ، فقد تضمّنت حصر طريق اطمئنان القلب في خصوص ذكر الله تعالى ، من دون تحديد لنوع الذكر ، وأنَّه ذكر لفظي أو غيره ، وقوله تعالى : ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً﴾^(٢) ، فإنَّ مقتضى مقابلتها بالآية السابقة يعطي أنَّ حياته سوف تكون في كدر وعدم استقرار وارتياح ، فيعيش حالة من الهم والحزن والقلق والاضطراب ، وهكذا ، فيسلب منه الاطمئنان والاستقرار .

(١) الرعد ١٣ : ٢٨ .

(٢) طه ٢٠ : ١٢٤ .

وبالجملة: إنَّ وجود حالة الخوف والقلق عند الإنسان ، وفقدانه للاستقرار والاطمئنان ، نوع من أنواع العقوبات الروحية المعنوية التي يعاقب الله سبحانه وتعالى بها العباد .

ومنها: تأخير الإجابة:

من المعلوم أنَّ كلَّ من يتوجَّه لله سبحانه وتعالى بالدعاء فإنَّه يرجو أن تجاب دعوته ، إلَّا أنَّ الملاحظ أنَّ كثيراً من الداعين يدعون ولكن لا تستجاب دعوتهم ، وحاشي أن يكون الباري سبحانه وتعالى قد نقض وعده ، ورجع في كلامه ، وهو الذي قد وعد الإجابة لكلَّ من دعاه ، فما هو السبب في عدم الإجابة إذن ؟

إنَّ سبب عدم الإجابة لا يخلو عن أمرين : إمَّا أن يكون امتحاناً منه سبحانه وتعالى لعباده ، فيؤخَّر الإجابة عنهم ؛ لأنَّه يرى أنَّ مصلحتهم في ذلك ، ولهذا يشير الدعاء المعروف : « **وَلَعَلَّ الَّذِي أَبْطَأَ عَنِّي هُوَ خَيْرٌ لِّي لِعِلْمِكَ بِعَاقِبَةِ الْأُمُورِ** » ^(١) ، وإمَّا أن يكون عقوبة وحرماناً ؛ لأنَّهم لا يستحقُّون الإجابة ، ولعلَّ كثيراً من الداعين يندرجون في هذا القسم ، فيكون تأخير الإجابة بالنسبة إليهم عقوبة ، وليس امتحاناً وابتلاء ، قال أبو جعفر عليه السلام : « **إِنَّ الْعَبْدَ يَسْأَلُ اللَّهَ الْحَاجَةَ فَيَكُونُ مِنْ شَأْنِهِ قَضَاؤُهَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ ، أَوْ إِلَى وَقْتٍ بَطِيٍّ ، فَيُذْنِبُ الْعَبْدُ ذَنْبًا فَيَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِلْمَلَكِ : لَا تَقْضِ حَاجَتَهُ وَاحْرِمَهُ إِيَّاهَا ، فَإِنَّهُ تَعَرَّضَ لِسَخَطِي ، وَاسْتَوْجَبَ الْحَرَمَانَ مِنِّي** » ^(٢) .

ومنها: سيطرة الشيطان على الإنسان :

كلُّنا نعلم مقدار ما يكتنه الشيطان من حقد للإنسان ، وأنَّه قد جنَّد نفسه رغبة في إغوائه ، وحرفه عن الطريق المستقيم ليكون مصيره نفس مصيره في النار ، وقد حذَّرنَا الله تعالى منه ، وأمرنا أن نجتنبه ، إلَّا أنَّ الإنسان قد يعاقب نتيجة جرمه

(١) البلد الأمين : ١٩٣ .

(٢) الكافي : ٢ : ٢٧١ ، الحديث ١٣ .

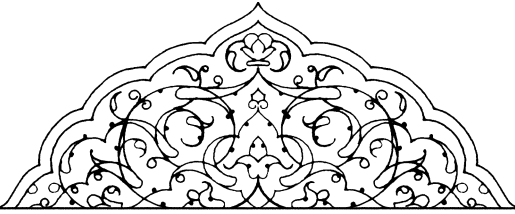
وفعله بأن يجعل للشيطان عليه سبيلاً، بل يكون تحت سيطرته وإرادته، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا﴾^(١).

ومنها: تسبب الخوف من الظلمة والجائرين:

فعن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَكْتُرُّ بِهِ الْخَوْفُ مِنَ السُّلْطَانِ، وَمَا ذَلِكَ إِلَّا بِالذُّنُوبِ، فَتَوَقَّوْهَا مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَلَا تَمَادَوْا فِيهَا»^(٢).

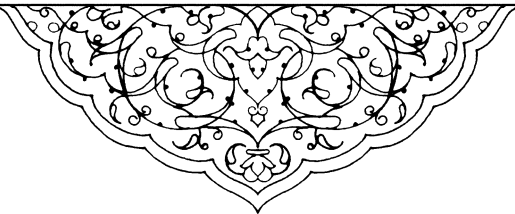
(١) آل عمران ٣: ١٥٥.

(٢) الكافي: ٢: ٢٧٥، الحديث ٢٧.



جمادى الأولى

وراثۃ النبی سلیمان عليه السلام
الوراثۃ الاصطفائیة



وراثة النبي سليمان عليه السلام

مثّلت وراثه السيّده الزهراء عليها السلام من أبيها رسول الله صلى الله عليه وآله قضية مفصليّة في التاريخ الإسلاميّ، فقد انقسم المسلمون حيالها إلى فريقين، فقال جمهور المسلمين بعدم استحقاقها شيئاً من الميراث، مستندين في ذلك إلى حديث رواه الرجل الأوّل على لسان النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة»^(١).

وخالف في ذلك الشيعة، فقالوا بثبوت التوارث بينها وبين أبيها صلى الله عليه وآله، كما أنّ نسوته صلى الله عليه وآله يرثنه أيضاً، واستندوا في ذلك إلى القرآن الكريم، فقد تضمّنت آياته ما يدلّ على ذلك، وهو جزء ممّا احتجّت به الصديقة الطاهرة عليها السلام في خطبتها في المسجد، مثل قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾^(٢).

وقد وقعت هذه الآية الشريفة مورداً للبحث، فمثّلت معضلة لعلماء الجمهور في كيفية التوفيق بين ظهورها ودالاتها على ثبوت التوارث بين الأنبياء عليهم السلام وورثتهم، وبين ما يروونه عن الرجل الأوّل - كما سمعت - من نفي التوارث.

وقد أوجب هذا حملهم الآية الشريفة على معنى آخر، فذكروا بأنّ المقصود فيها هي الوراثة المعنويّة، وليست الوراثة الماديّة، فما ورثه سليمان عليه السلام من داود عليه السلام يتمثّل في النبوة والعلم والحكمة، وليست الوراثة الحاصلة له منه وراثه ماديّة،

(١) مسند أحمد بن حنبل : ٢ : ٤٦٣ . السنن الكبرى للنسائي : ٤ : ٦٤ .

(٢) النمل : ٢٧ : ١٦ .

بأن انتقل إليه منه أموال وعقار ، وما شابه ذلك .
ومن الواضح أنّ البناء على ما ذكر رهن ملاحظة دلالة الآية الشريفة ، والوقوف على أنّ الميراث الوارد فيها له ظهور عرفي في معنى من المعاني ينسجم مع هذا التأويل والحمل الوارد في كلمات القوم ، أو أنّه استعمال مجازي يساعد عليه وجود قرينة داخلية أو خارجية .

مدلول الآية الشريفة :

لا كلام في أنّ الظاهر من الآية الشريفة هو خصوص المعنى الحقيقي للميراث ، والذي هو عبارة عن انتقال مال الميت إلى أقربائه بعد موته . ولو أُريد منه معنى آخر غيره احتاج ذلك إلى وجود قرينة ؛ لأنّ حمل اللفظ على غير معناه الحقيقي حمل للفظ على غير ما وضع له ، وهو الذي يعبر عنه بالمجاز ، وهو خلاف الأصل ؛ لأنّ الأصل استعمال كلّ لفظ في ما وضع له ، وهو معناه الحقيقي .

دعوى مجازية الاستعمال :

ولمّا كان الأصل في الاستعمال يقضي أن يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي ، إلّا إذا وجدت قرينة دلّت على كونه مستعملاً في معنى مجازي ، دعا هذا علماء الجمهور إلى دعوى وجود قرائن تفيد أنّ الاستعمال في الآية الشريفة ليس استعمالاً حقيقياً ، بل هو استعمال مجازي ، وأنّ المقصود من الميراث في الآية الشريفة ما سمعت ذكره من النبوة والعلم والحكمة ، وليس المقصود منه معناه الحقيقي الذي هو انتقال المال من الميت إلى ورثته من أقربائه .

القرائن المدّعاة :

وقد قسّموا القرائن المدّعاة في كلماتهم إلى قسمين : قرائن خارجية ، وقرائن داخلية :

ویقصد بالقرائن الخارجیة ، هی القرائن التي لا تكون مستفادة من خلال سياق الآية القرآنیة ، بل مستفادة من أمور أخرى غیرها .
وأما القرائن الداخلیة ، فهي التي تكون مستفادة من سياق الآية الشریفة نفسها .

القرائن الخارجیة :

وقد ذکروا قرائن خارجیة ثلاث لإثبات الدعوی المذكورة :

الأولی : التمسك بالحديث المروي عن أبي بكر :

من القرائن الخارجیة التي استند لها الجمهور في نفي كون الوراثة في الآية الشریفة وراثۃ حقیقیة ، ما رواه أبو بكر علی لسان النبی ﷺ أنه قال : « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ، ما تركناه صدقة » ، علی أساس أن المستفاد منه عموم يشمل كافة الأنبياء ﷺ من دون خصوصیة لأحد منهم ، وأنهم جميعاً مشتركون في هذا الحكم .
ومن الواضح أن الوراثة التي ينفيها ﷺ هي الوراثة المادیة ، والتي تعني انتقال ما تحت يد النبی بعد وفاته إلى أقربائه ، ومع منع الوراثة المادیة بين الأنبياء ، لزم أن يكون المقصود من التوارث الحاصل بين داود وسليمان عليهما السلام شيئاً آخر غير الوراثة المادیة ، فيثبت أنها الوراثة المعنویة .

والحاصل : إن الحديث المذكور يشكّل قرينة موجبة للتصرف في دلالة الآية الشریفة بحمل ظهورها علی غير المعنی الحقیقي ، وهو المعنی المجازي .

ويجاب عن القرينة المذكورة :

أولاً : إن الاحتجاج بحديث فرع ثبوته عند المحتج به علیه ، فما لم يكن ثابتاً عنده لن يكون للاحتجاج به أي قيمة ، وهذا ما يقرر في البين ، فإن الحديث المذكور لم يرد في شيء من مصادرنا الحديثیة ، وهذا يعني عدم ثبوته عند أعلام الطائفة (رضي الله عنهم) ، فلا يصح الاحتجاج به علينا ، بل إن الثابت عندنا

هو تكذيب الصديقة الزهراء عليها السلام ، والأئمة الأطهار عليهم السلام إياه ، ووصفه بالوضع^(١) ، وهذا يجعله في أدنى مراتب السقوط والوهن والضعف .

ويؤيد كونه موضوعاً ما تضمنته المصادر الحديثية والتاريخية من مطالبة نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم بميراثهن ، فقد ورد أنهن أرسلن عثمان بن عفان إلى أبي بكر ، أو أردن إرساله إليه ، يسأله ميراثهن من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم^(٢) .

ثانياً: إن المستبعد أن يخفى حكم مثل هذا على أمير المؤمنين عليه السلام والسيدة الزهراء عليها السلام ، بل وعلى نسوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، بحيث لم يطلع عليه أحد سوى عائشة فقط دون غيرها من النسوة ، مع أن الجميع منهم مورد ابتلاء بالمسألة ، خصوصاً وأن السكوت عن بيانها وهي موضع ابتلاء لهم يوقعهم في حرج شديد بين المسلمين ، عندما يعتمدون للمطالبة بتطبيق قواعد التوارث المذكورة في القرآن الكريم ، والسنة الشريفة .

ومن المستبعد جداً أن يكونوا على علم ودراية بذلك ، إلا أنهم أرادوا الاستحواذ على ما ليس لهم ، وأخذ ما لا يستحقون .

وأضعف من ذلك أن يكون جميع هؤلاء - أعني أمير المؤمنين والسيدة الزهراء عليهما السلام ، ونساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم - قد أخبرهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، بذلك إلا أنه أصابهم النسيان ؛ لأنه ليس في المقام ما يستدعي ذلك .

الثانية : تعدد أبناء النبي داود عليه السلام :

إن الثابت تاريخياً وروائياً أن لنبي الله داود عليه السلام أولاداً كثيرين ، وهذا يمنع انحصار

(١) لاحظ بحار الأنوار : ٢٩ : ٢١٥ . دعائم الاسلام للقاضي النعمان المصري : ٣ : ٣٣ . دلائل الإمامة للطبري : ١١٧ ، وغيرها .

(٢) لاحظ لذلك صحيح البخاري : ٨ : ٥ . صحيح ابن حبان : ١٤ : ٥٨١ . مسند أحمد بن حنبل : ٦ : ٢٦٢ .

ميراثه في خصوص نبي الله سليمان ، والمستفاد من الآية الشريفة حصر وراثته في خصوص نبي الله سليمان عليه السلام وهو خلاف الشرع ، بأن يرث البعض دون البقية ، ومع وجود الأولاد ، لا بدّ من التصرف في ظاهر الآية الشريفة بحملها على خلاف ظاهرها ، وهذا يوجب حملها على الميراث المجازي ، وهو إرث النبوة والعلم والحكمة^(١) .

ومن النصوص الدالة على تعدّد أبناء نبي الله داود عليه السلام ، ما رواه معاوية بن عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « إِنَّ الْأَمَامَةَ عَهْدٌ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَعَهُودٌ لِرَجَالٍ مُّسَمَّيْنَ ، لَيْسَ لِلْإِمَامِ أَنْ يَزْوِيَهَا عَنِ الَّذِي يَكُونُ مِنْ بَعْدِهِ . إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَوْحَى إِلَى دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ اتَّخِذْ وَصِيًّا مِنْ أَهْلِكَ ، فَإِنَّهُ قَدْ سَبَقَ فِي عِلْمِي أَنْ لَا أُبْعَثَ نَبِيًّا إِلَّا وَلَهُ وَصِيٌّ مِنْ أَهْلِهِ ، وَكَانَ لِدَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْلَادٌ عِدَّةٌ ، وَفِيهِمْ غُلَامٌ كَانَتْ أُمُّهُ عِنْدَ دَاوُدَ ، وَكَانَ لَهَا مُحِبًّا ، فَدَخَلَ دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْهَا حِينَ أَتَاهُ الْوَحْيُ فَقَالَ لَهَا : إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَوْحَى إِلَيَّ بِأَمْرِي أَنْ اتَّخِذَ وَصِيًّا مِنْ أَهْلِي ، فَقَالَتْ لَهُ امْرَأَتُهُ : فليكن ابني . قَالَ : ذَلِكَ أُرِيدُ ، وَكَانَ السَّابِقُ فِي عِلْمِ اللَّهِ الْمُحْتَمُومِ عِنْدَهُ أَنَّهُ سُلَيْمَانُ ، فَأَوْحَى اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى دَاوُدَ : أَنْ لَا تَعَجَلَ دُونَ أَنْ يَأْتِيَكَ أَمْرِي ، فَلَمْ يَلْبَثْ دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ وَرَدَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ يَخْتَصِمَانِ فِي الْغَنَمِ وَالْكَرْمِ ، فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى دَاوُدَ : أَنْ اجْمَعْ وَلَدَكَ ، فَمَنْ قَضَى بِهِذِهِ الْقَضِيَّةَ فَأَصَابَ فَهُوَ وَصِيُّكَ مِنْ بَعْدِكَ ، فَجَمَعَ دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَدَهُ ، فَلَمَّا أَنْ قَصَّ الْخَصْمَانِ قَالَ سُلَيْمَانُ عَلَيْهِ السَّلَامُ : يَا صَاحِبَ الْكَرْمِ ، مَتَى دَخَلْتَ غَنَمَ هَذَا الرَّجُلِ كَرَمَكَ ؟ قَالَ : دَخَلْتُهُ لَيْلًا . قَالَ : قَضَيْتُ عَلَيْكَ يَا صَاحِبَ الْغَنَمِ بِأَوْلَادِ غَنَمِكَ وَأَصْوَافِهَا فِي عَامِكَ هَذَا .

ثُمَّ قَالَ لَهُ دَاوُدُ : فَكَيْفَ لَمْ تَقْضِ بِرِقَابِ الْغَنَمِ وَقَدْ قَوْمَ ذَلِكَ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ ،

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ١٦ : ٢٤٤ . معاني القرآن للنحاس : ٥ : ١١٨ . جامع البيان للطبري : ١٩ : ١٧٢ . زاد المسير لابن الجوزي : ٦ : ٦٠ .

وَكَانَ ثَمَنُ الْكَرْمِ قِيَمَةَ الْغَنَمِ؟ فَقَالَ سُلَيْمَانُ: إِنَّ الْكَرْمَ لَمْ يُجْتَثَ مِنْ أَصْلِهِ، وَإِنَّمَا أَكَلَ حِمْلُهُ، وَهُوَ عَائِدٌ فِي قَابِلٍ، فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى دَاوُدَ: إِنَّ الْقَضَاءَ فِي هَذِهِ الْقَضِيَّةِ مَا قَضَى سُلَيْمَانُ بِهِ.

يَا دَاوُدَ، أَرَدْتَ أَمْرًا وَأَرَدْنَا أَمْرًا غَيْرَهُ، فَدَخَلَ دَاوُدُ عَلَى امْرَأَتِهِ فَقَالَ: أَرَدْنَا أَمْرًا وَأَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَمْرًا غَيْرَهُ، وَلَمْ يَكُنْ إِلَّا مَا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، فَقَدْ رَضِينَا بِأَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَسَلَّمْنَا، وَكَذَلِكَ الْأَوْصِيَاءُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَتَعَدَّوْا بِهَذَا الْأَمْرِ فَيَجَاوِزُونَ صَاحِبَهُ إِلَى غَيْرِهِ^(١)، وقد تضمن الخبر الإشارة إلى تعدد أبناء داود عليه السلام في مواضع: أولها: عند قوله عليه السلام: «وَكَانَ لِدَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْلَادٌ عِدَّةٌ».

ثانيها: عند قوله عليه السلام: «فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى دَاوُدَ: أَنْ أَجْمَعَ وَلَدَكَ».

ثالثها: عند قوله عليه السلام: «فَجَمَعَ دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَدَهُ».

والمواضع الثلاثة المذكورة صريحة في تعدد أبناء داود عليه السلام، وعدم انحصار ذلك في خصوص النبي سليمان عليه السلام.

وبلاحظ عليه:

أولاً: بضعف الخبر المذكور، فقد اشتمل سنده على المعلّى بن محمد البصري، وهو لم يوثّق في المصادر الرجالية، ومجرد وقوعه في أسناد كتاب (كامل الزيارات)، لا يجدي نفعاً للتوثيق كما فصل في محله. كما أنه يشتمل على بكر بن صالح، المنصوص على ضعفه من قبل ابن الغضائري والنجاشي^(٢). وأيضاً وقع في السند عيثم بن أسلم، وهو ليس أحسن حالاً من سابقه.

ولو كان النظر للخبر الوارد في مصادر الجمهور، والمروى عن طريق الكلبي

(١) الكافي: ١: ٢٧٨ و ٢٧٩، الحديث ٣.

(٢) رجال ابن الغضائري: ٤٤، الرقم ١٩. رجال النجاشي: ١٠٩، الرقم ٢٧٦.

وقتادة^(١) لم یصلح أيضاً للاستدلال ؛ لأنه مرسل من قبلهما ، فضلاً عنه أنه لم ینسب للنبیؐ الأكرم محمدؐ .

ثانیاً: إنه بعد التسليم بتمامیة الخبر المذكور ، فإنه لا یوجد أدنى منافاة بینہ وبين الآیة الشریفة ؛ لأنها لم تنصّ علی حصر الوراثة المادیة فی خصوص سلیمانؑ دون بقیة أبناء داودؑ حتّی یقرّر وجود المنافاة بینهما ، بل إن أقصى ما یظهر منها تحقّق التوارث بینهما ، وإثبات شیء لا ینفی ما عداہ .

الثالثة: الحديث النبويّ الدالّ علی وراثۃ العلماء للأنبياء :

وأما القرينة الخارجیة الثالثة التي تمسّك بها علماء الجمهور ، فهي الحديث المروی عن النبیؐ الأكرم محمدؐ ، حيث قال : « **إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ** »^(٢) . ومن الواضح جدّاً أنّ وراثتهم إياهم لن تكون وراثۃ مادیة تشمل الأموال والعقار ؛ لأنّ الموجب للتوارث بینهم وهو القرابة أو السبب - كالزوجیة أو غیرها - ليس متوفراً دائماً ، فیکون المقصود من التوارث المذكور فی الحديث هو التوارث المعنويّ ، وهو إرث العلم والحكمة ، وما شابه ذلك .

ومقتضى هذا التقريب أنّ الأنبياءؑ لا یورثون أموراً مادیة ، وإنّما یكون توريثهم لخصوص الأمور المعنویة .

ويعتبر الاستدلال المذكور من أعجب الاستدلالات ؛ وذلك لوجود القرينة الموجبة لحمل التوارث المذكور فی الحديث علی خلاف معناه ، وهو الإرث المعنويّ ، لما سمعت منّا فی تقريب الحديث من عدم توفّر موجبات التوارث من القرابة أو السبب ، وهذا یكفي لحمله علی خلاف ظاهره ؛ لأنه یشکّل قرينة موجبة لذلك .

(١) تفسير السمعاني : ٤ : ٨١ .

(٢) الكافي : ١ : ٣٢ ، الحديث ٢ .

مع أنَّ القائلين بكون المقصود من الإرث في الآية الشريفة إراثاً مادياً لم ينفوا وجود استعمال لهذه المفردة في المعنى المجازي حال توفر القرينة الموجبة لذلك . نعم ، هم ينفون أن يكون مستعملاً في الآية في ذلك ؛ لعدم القرينة الدالة عليه .

القرائن الداخلية:

وقد انحصرت القرينة الداخلية في قرينة واحدة ، وهي مسألة السياق الذي وقعت فيه الآية الشريفة ، فإنها قد وقعت في سياق بيان ما امتنَّ الله تعالى به على داود وسليمان ، وما اختصَّ به من فضل ، وهذا يجعل الحمل للميراث على المعنى المادي مستهجناً لعدم انسجامه مع النعم المذكورة ، قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْماً وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ * وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ * وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴾ ^(١) ، فإنَّ المستفاد من الآية السابقة على الآية محلَّ البحث ، أنَّه سبحانه وتعالى قد آتى داود وسليمان علماً ، ثمَّ أشارت إلى تفضيلهما على كثير من عباده المؤمنين .

وبالجملة : إنَّ الوراثة التي تضمَّنتها الآية الشريفة قد وقعت في سياق تعداد النعم الإلهية التي لم تعط لكثير من العباد ، وإنَّما اختصَّ الله تعالى بها داود وسليمان عليهما السلام ، وهذا يناسب أن يكون ما ورثه سليمان من داود عليه السلام أيضاً ممَّا اختصَّ به دون بقية الناس ، فتكون الوراثة وراثه معنوية وليست مادية ليحصل الاختصاص ؛ لأنَّ الوراثة المادية حاصلة لكلِّ أحد ، فيثبت أنَّ الموروث هو خصوص النبوة والعلم والحكمة ، ليكون شيئاً ذا شأن ، واختصاص لنبيِّ الله سليمان عليه السلام دون غيره ،

كما أنَّ حمل الأمر على الوراثة المادّية مستهجن؛ لأنّه متى ما قيس ذلك إلى بقيّة النعم المذكورة لم يكن مستحسناً ولا مقبولاً.

والحاصل: إنّ مقتضى سياق الآية الشريفة يستلزم أن يكون الإرث فيها أمراً منسجماً مع ما وقعت في سياقه، ولما كان السياق متضمناً نِعماً مختصّةً بالمنعم عليهما بها، فلا بدّ أن يكون الإرث كذلك.

ومن المعلوم أنّ الإرث المادّي لا يعطي اختصاصاً للوارث؛ لأنّه يحصل لكلّ أحد، فلا بدّ وأن يكون المقصود منه شيئاً يفيد الاختصاص، وما ذلك إلاّ الإرث المعنوي، وهو النبوة والعلم والحكمة. ولن يكون الإرث المعنوي أمراً مستهجناً حال وقوعه في سياق هذه النعم، كالوراثة المادّية^(١).

ويجاب عن القرينة المذكورة بجوابين: أحدهما نقضي، والآخر حلّي:

أما الجواب النقضي، فقد عرفت أنّ القرينة المذكورة تقوم على أنّ حمل الوراثة على المعنى المادّي يعدّ أمراً مستهجناً؛ لأنّه ليس من المستحسن وقوع نعمة عادية في سياق مجموعة من النعم العظيمة.

وهذا المعنى يخالفه القرآن الكريم، فقد تضمّنت بعض آياته تعداد بعض النعم العظيمة، وجاء في سياقها نِعماً عادية، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ * وَآتَيْنَاهُمْ بَيِّنَاتٍ مِنَ الْأَمْرِ﴾^(٢)، فقد تضمّنت الآية الشريفة تعداداً لمجموعة من النعم الخاصّة التي أفاضها الله تعالى على بني إسرائيل، مثل: **الكتاب**، والظاهر أنّه **التوراة**، وقد تعدّدت صفاته في القرآن الكريم، **والحكم** الذي استطاعوا من

(١) الصواعق المحرقة: ١: ١٠١، كما نقل قوله في الصوارم المهرقة للتستري: ١٦٥.

الشافعي في الإمامة: ٤: ٥٩، نقلاً عن القاضي عبد الجبار المعتزلي.

(٢) الجاثية ٤٥: ١٦ و ١٧.

خلاله التخلص من عدوهم فرعون وبطشه ورجاله ، والنسوة ، فكانت فيهم منذ أن بعث الله تعالى يعقوب عليه السلام وإلى المسيح عيسى عليه السلام . والبيئات ، وهي المعجزات التي ظهرت على أيدي أنبيائهم عليهم السلام ليعرفوا من خلالها طريق الحق ويتبعوه . وفي سياق تعداد هذه النعم الخاصة والعظيمة ، جاء إخباره تعالى عن إنعامه عليهم بالطيبات ، والمقصود منه الطعام ، وهذا الإطعام إذا ما قيس إلى بقية النعم الأخرى لن يكون شيئاً ذا شأن لأنه لا يختص بهم ، فكان المناسب عدم التعرض لذكره في سياق ذكره سبحانه لتلك النعم العظيمة ، ما يثبت بطلان الجانب الذي استند إليه أصحاب القرينة الداخلية .

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ ﴾^(١) ، وقصة السيدة مريم ولدها المسيح عيسى عليه السلام ليست خافية على أحد ، وهو ما أشارت إليه الآية القرآنية بأنهما جعلتا آية ، وهذا نوع من الامتنان الإلهي عليهما ، واختصاصهما بما لم يكن ثابتاً لأحد قبلهما ولا بعدهما ، وفي سياق هذا الامتنان الإلهي ذكر الله سبحانه أنه آواههما إلى ربوة ، وهي الموضع الذي استقر فيه وسكننا ، ولا يهم الاختلاف الحاصل بين المفسرين في تحديد هذا المكان ، وإنما المهم أنه تعالى قد أنعم عليهما بنعمة عادية مشتركة بينهما عليهما السلام وبين بقية الناس ، وقد جاء ذكر هذه النعمة في سياق بيان شيء عظيم مختص ، ولم يقل أحد بأن هذا مستهجن ولا مستقبح ، ما يعني أن حمل الوراثة في الآية على المادية لا يعدّ أمراً مستهجناً ومستقبحاً اتكأ على السياق .

وأما الجواب الحلي ، فإن الآية الشريفة ليست ظاهرة في تعداد ما أنعم به الله تعالى على داود وسليمان عليهما السلام ، بل هي بصدد الحديث عن بعض أحوالهما . نعم ، مآل البيان لأحوالهما عليهما السلام هو الوقوف على ما أنعم الله سبحانه به عليهما ،

لكنّ هذا شأن آخر. والقرينة على ذلك أنّ الآيات بدأت بالإخبار عن أنّ الله تعالى قد آتاهما علماً، ثمّ أخبرت عن أنّهما حمداً الله تعالى كثيراً على هذه النعمة.

مؤيّدات المعنى الحقيقي:

على أنّ هناك مجموعة من المؤيّدات المساعدة لكون المقصود من الوراثة في الآية الشريفة هي الوراثة الحقيقيّة، وليست الوراثة المجازيّة:

منها: عدم استعمال لفظة التوريث في شيء من آيات القرآن الكريم في المعنى المجازي، فمضافاً للآية محلّ البحث، ورد ذلك أيضاً على لسان نبيّ الله زكريّا ؑ، حيث قال تعالى: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾^(١)، ولم يرد في شيء من آياته التعبير عن إعطاء النبوة بالتوريث، وإنّما الوارد التعبير عن ذلك بالجعل، قال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾^(٢).

ومنها: إنّ الثابت أنّ نبيّ الله سليمان ؑ كان نبياً في حياة أبيه نبيّ الله داود ؑ، فلا معنى لأن يرث منه النبوة الموجودة عنده. وهذا يظهر من قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾^(٣)؛ لأنّه تعالى قد أسند تفهيم سليمان ؑ إلى نفسه في قضيّة الغنم المعروفة، ولا يصحّ لسليمان ؑ أن يحكم بحكم مخالف لحكم نبيّ الله داود ؑ إلا إذا كان وحياً من الله تعالى.

ومنها: ما صدر من نبيّ الله زكريّا ؑ طلباً للولد، وتقييد ذلك بكونه رضيعاً، قال تعالى: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ

(١) مريم ١٩: ٥ و ٦.

(٢) العنكبوت ٢٩: ٢٧.

(٣) الأنبياء ٢١: ٧٩.

رَضِيًّا ﴿١﴾، فلو كان الوارث نبياً لم يحتج إلى تقييد السؤال بكونه رَضِيًّا؛ لأنَّ النبي لا يكون إلا معصوماً، وعليه يحتمل في الرضي أمران: إما أن يكون مرضياً عند الله تعالى، أو مرضياً عند زكريا، وقد يكون بمعنى الراضي بأمر الله، وغير ذلك، وكل ما يتصور من احتمالات في هذه المفردة يدلُّ على أنه لم يكن يطلب وارثاً للنبوة، وإنما كان يطلب وارثاً مادياً (٢).

(١) مريم ١٩: ٥ و ٦.

(٢) شؤون قرآنية: ١: ٢٢٤ و ٢٥٢ (بتصرف).

الوراثۃ الاصطفائية

المعروف من مسلك الجمهور بناؤهم على أن وراثۃ نبيّ الله سليمان عليه السلام الواردة في القرآن الكريم وراثۃ معنوية بمعنى وراثۃ النبوة والعلم والحكمة ، خلافاً لما عليه علماء الطائفة المحقة من أنها وراثۃ مادية ، بمعنى أن ما كان موجوداً تحت يد نبيّ الله داود عليه السلام قد انتقل لنبيّ الله سليمان عليه السلام ، كما ينتقل ما يكون تحت يدي أي إنسان بعد موته إلى ورثته من أقربائه . ووفقاً لما اختاروه قالوا بأن الصديقة الطاهرة فاطمة عليها السلام جاءت تطالب بميراثها المادي من أبيها رسول الله صلى الله عليه وآله .

إلا أن بعض الكتاب (وفقه الله) أشار إلى أن هناك وراثۃ أخرى تسمى بالوراثۃ الاصطفائية ، هي التي كانت مقصودة للصديقة الطاهرة فاطمة عليها السلام من خلال مطالبتها بفدك ، وميراثها من رسول الله صلى الله عليه وآله ، ولم تكن غايتها الناحية المادية البحتة ، وحاصل ما جاء في كلامه بتوضيح منّا :

لقد أوجب فرار الجمهور من البناء على كون الوراثۃ في الآية الشريفة - وهي قوله تعالى : ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ ﴾ (١) - هي الوراثۃ المادية ، وإصرارهم على الوراثۃ المعنوية قاصدين بذلك نفي قاعدة الإرث بين الأنبياء عليهم السلام وذويهم ، من جهة شخصياتهم الحقيقية في أموالهم الشخصية ؛ إثبات التوارث بينهم وبين أشخاص خاصين وفق شخصياتهم الحقوقية والاعتبارية ، كمنصب النبوة وما يرتبط به ،

لا من الجهة العامة البشرية ؛ لما عرفت من أنَّ الأمر في دلالة الآية لن يخرج عن محتملين : إما أن تكون الوراثة حقيقية مادية ، فيثبت ميراث الصديقة الزهراء عليها السلام ، وإما أن تكون الوراثة معنوية فيثبت ما ذكرناه ، ولا يمكن الفرار من كلا الأمرين إلا بدعوى نسخ الآية الشريفة ، وهذا غير ثابت جزماً .

وهذا يعني أنهم قد أثبتوا من خلال ما أرادوا الفرار منه أمراً أعظم شأنًا ، وأقروا بأمر أكبر قدرًا ، وأخطر على معتقدهم ممّا قد نفوه ؛ لأنهم قد أثبتوا التوارث في شخصيات المعصومين الحقوقية والاعتبارية ، كمنصب النبوة ، وهذه الوراثة لا تكون لكل وارث ، وإنما تختص بمن يكون مستجمعاً للشروط التي تخوله لنيل هذا المقام والمنصب .

وقد فات هؤلاء الإحاطة بحقيقة مطالبة الصديقة الطاهرة فاطمة عليها السلام ، فقد تصوّروا أنها جاءت تطالب الجانب الشخصي الحقيقي والبشري العادي في النبي صلى الله عليه وآله ، وهو ميراثها المادي الذي يكون لها كآية فتاة قد توفي والدها ، ولم يعلموا أنها كانت تطالب بمقام ولاية النبي صلى الله عليه وآله على الأموال التي لها شأن في ولايته ومنصبه النبوي ، وهو أحد مقامات المنصب الثابتة له صلى الله عليه وآله ^(١) .

والعجيب منهم أنه لما استدلل الشيعة على إثبات الخلافة بقاعدة الوراثة - كما روي في احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام على أصحاب السقيفة - اعترضوا عليه بأن هذه سنة القياصرة ، ومذهب الهرقلية ، مع أنهم يثبتونها فيلتزمون بوراثته الابن من أبيه . وعلى أي حال ، فإن منشأ وهم هؤلاء يعود إلى ما اعتقدوه من أنها عليها السلام جاءت

(١) من المسلّمات أنَّ الصديقة الطاهرة عليها السلام لم تكن تقصد الجنبية المادية البحتة في المطالبة بميراثها من النبي صلى الله عليه وآله ، وإنما كان طلبها ذلك طريقاً لاسترجاع حق أمير المؤمنين عليه السلام والأمة في الخلافة المسلوبة ، وقد جعلت (روحي فداها) فداكاً - سواء كنجلة أم كميراث - طريقاً للوصول إلى ذلك ، ولعل القوم فطنوا إلى ذلك بداية ونهاية فمنعوها ذلك .

تطالب بالمال وتريد إرثه ، ولم يلتفتوا إلى أنها جاءت تطالب إرث الاصطفاء ، مع أن إرادتها للثاني أوضح من إرادتها للأول .

ولعل منشأ خلوّ المصادر المتعرّضة للحديث عن القضيّة الفاطميّة من أنها جاءت تطالب إرث الاصطفاء ، وما كانت المطالبة بالميراث المادّي إلا طريقاً أرادت أن تصل من خلاله إلى ذلك ، مجارة أعلامنا للجمهور في المسألة ، ما أوجب تضيق دائرة البحث وحصره في ذلك .

وبالجملة: إنّ المفروغ عنه أنّ أحد الأهداف العالية التي أرادت الصديقة الزهراء عليها السلام الوصول إليها من خلال المطالبة بالميراث ، وإيصال ذلك للأمة ، هو التعريف بالوراثة الاصطفائية .

وراثة الأنبياء:

ومنه يتّضح الخطأ الذي يقع فيه كثيرون عندما يعتقدون أنّ ميراث الأنبياء عليهم السلام منحصر في خصوص الجانب المادّي الموجود عندهم ، والذي يتمثّل في متروكاتهم المادّيّة ، من الأموال والعقار والحيوانات والأثاث ، وما شابه ذلك ، ولا يشمل ما كان لهم من جوانب ومناصب معنويّة .

وقد أوجب هذا - كما سمعت - أن يقصر البحث في وراثة الصديقة فاطمة عليها السلام على خصوص الوراثة المادّيّة باعتبارها أقرب أقرباء النبي صلى الله عليه وآله ، أو لأنها عليها السلام الوارث الوحيد له مع زوجاته ، مع أنّ الأهمّ في بحث الوراثة هو وراثة الجانب المعنويّ والحقوقيّ لشخص النبي صلى الله عليه وآله ، فترث مناصبه ومقاماته صلى الله عليه وآله المعنويّة .

إن قلت: إن ما ذكرتموه من رغبتها في الحصول على الجوانب والمناصب المعنوية للنبي صلى الله عليه وآله ، ليس واضحاً من سيرتها عليها السلام ، فإنها جاءت تطالب بفدك على أنها مال ثابت .

قلت: إنّنا لا نمانع من أنها قد جاءت تطالب فدكاً على أنها مال ثابت ، إلا أنّ

الكلام في كيفية مطالبتها بها ، فهل جاءت تطالب بها بلحاظ الجانب الشخصي المجرد للنبي محمد ﷺ ، وعنصره البشري فقط ، أم أنها كانت تطالب بها بلحاظ أنها من أموال الولاية المختصة بالنبي ﷺ ، وليست على نحو الملك المعتاد للأشياء ، فكانت تطالب بها بلحاظ أنها ملك منصب ، وقد كان التخاصم معهم في ذلك تخاصم في الولاية المختصة بأهل البيت  ، وملاحظة الشخصية الحقوقية للنبي ﷺ التي تختص بهم  .

لا ريب في ثبوت الثاني ، أعني أن مطالبتها بفدك كان بلحاظ أنها ملك لمنصب الولاية الثابت للنبي ﷺ ، ومن بعده لأمر المؤمنين  ، وهذا يؤكد ما ذكرناه من أن الوراثة التي جاء تطالب بها تتضمن المطالبة بالوراثة الاصطفائية .

الفرق بين الوراثة الاصطفائية والمادية :

ولا يخفى أن هناك فروقاً بين الوراثة الاصطفائية والوراثة المادية ، ما يوجب فرقاً بين الوارث الاصطفائي والوارث المادي :

أحدها: إن الشرائط اللازمة توفرها في الوارث الاصطفائي تزيد على الشرائط اللازمة توفرها في الوارث المادي .

ثانيها: إن فعلية الوراثة الاصطفائية غير متوقفة على موت المورث ، فتتحقق بمجرد وجود الوارث ، سواء كان ذلك في حياة المورث أم بعد وفاته ، كما هو الحال في هارون  ، حيث كان وصياً وخليفة ووزيراً لموسى  ، وتوفي قبله ، وكذلك هابيل حيث كان وصياً لأدم  ، لكنه قتل قبل وفاته ، بخلاف الوراثة المادية فإنها لا تكون فعلية إلا بموت المورث ، فلو مات الوارث قبل مورثه لم تتحقق الوراثة .

ثالثها: إن الوراثة الاصطفائية وراثة تكوينية ، ووراثة تنسيل ، أي تنتقل الصفات الوراثة الروحية التكوينية من المورث إلى الوارث ، نظير الصفات الجسدية ،

ويشهد لهذا الحديث المروي في كتب الفريقين: «أَتَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِابْنَيْهَا الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي شَكْوَاهُ الَّذِي تُوَفِّي فِيهِ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَانِ ابْنَاكَ، فَوَرَّثَهُمَا شَيْئًا؟ قَالَ: أَمَّا الْحَسَنُ فَإِنَّ لَهُ هَيْبَتِي وَسُودُودِي، وَأَمَّا الْحُسَيْنُ فَإِنَّ لَهُ جُرْأَتِي وَجُودِي»^(١).

رابعها: إن موضوع الوراثة الاصطفائية يختلف عن موضوع الوراثة المادية، فإن موضوع الأولى هو الشؤون العامة في الشخصية الحقوقية، والمقامات الملكية للدينية، وموضوع الثانية الأموال والملكية الخاصة.

خامسها: إن مصدر الوراثة المادية هو ما يتركه المورث للوراث نتيجة ما كسبه، أما الوراثة الاصطفائية فهي مواهب لدية إلهية.

سادسها: إن الوراثة الاصطفائية حكم عقائدي؛ لأنها ترتبط بالاصطفاء الإلهي لفئة خاصة من البشر بحسب المناصب الإلهية، وأما الوراثة المادية فإنها حكم فقهي تشريعي.

أدلة القاعدة الاصطفائية:

ويدل على هذه القاعدة -كسوة إلهية في بيوت الأصفياء من وراثة ذريتهم لمقاماتهم الغيبية ومناصبهم الولائية- طوائف من الآيات الشريفة، والروايات المباركة.

فمن الآيات الشريفة، قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ

(١) الأحاد والمثاني: ١: ٢٩٩، الحديث ٤٠٨ و: ٥: ٣٧٠، الحديث ٢٩٧١. نظم درر السمطين: ٢١٢. كنز العمال: ٧: ٢٦٨، الرقم ١٨٨٣٩ و: ١٣: ٦٧٠، الرقم ٣٧٧٠٩. الخصال: ٧٧، الحديث ١٢٢. الإرشاد: ٢: ٧. الخرائج والجرائح: ٢: ٨٨٩. مناقب آل أبي طالب: ٣: ١٦٥.

أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا ﴿١﴾ . وتقريب دلالتها على المطلوب ببيان من:

لقد تضمن صدر الآية الشريفة بيان ولاية النبي الأكرم ﷺ العامة على المؤمنين ، وهي ولاية نافذة حتى في الشؤون الشخصية ، كما يظهر ذلك في قصة زينب بنت جحش ، وتزويجها زيداً ، قال تعالى : ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (٢) .

وبشير قوله تعالى : ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾ ما تضمنته الآية المباركة إلى أن الرحم يلي رحمه فيرثه ، ومقتضى العموم المستفاد منه أن تكون الوراثة منه إليه في كل ما كان له ، فيكون الأقرب رحماً للنبي ﷺ وارثاً لما كان ثابتاً له ﷺ من مقامات ومناصب معنوية ، كمنصب الولاية العامة له على المؤمنين .

وعليه يكون المستفاد من الآية الشريفة هو وراثة الأرحام لبعضهم البعض وراثة عامة شاملة للجانب المعنوي ، والتركة المعنوية من المناصب والصلاحيات العامة والسياسية والدينية ، فتثبت الوراثة الاصطفائية .

ومنها : قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ * وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ (٣) . وقد بنى جلّ علماء الجمهور على أن الوراثة الحاصلة لسليمان عليه السلام من داود هي وراثة نبوته وعلمه وحكمته ، وهي شؤون ومناصب معنوية وليست مادية .

(١) الأحزاب ٣٣ : ٦ .

(٢) الأحزاب ٣٣ : ٣٦ .

(٣) النمل ٢٧ : ١٥ و ١٦ .

وحاصل قولهم : إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى : ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾ إِنَّمَا يَعْنِي بِذَلِكَ الْمَلِكَ وَالنَّبُوَّةَ ، أَيَّ جَعَلَنَاهُ قَائِماً بَعْدَهُ فِيمَا كَانَ يَلِيهِ مِنَ الْمَلِكِ وَتَدْبِيرِ الرِّعَايَا ، وَالْحُكْمِ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ، وَجَعَلَنَاهُ نَبِيّاً كَرِيماً كَأَبِيهِ ، وَكَمَا جُمِعَ لِأَبِيهِ الْمَلِكُ وَالنَّبُوَّةُ ، كَذَلِكَ قَدْ جُمِعَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ . وَيُسَاعِدُ عَلَى ذَلِكَ اسْتِعْمَالُ لَفْظَةِ الْإِرْثِ فِي وَرَاثَةِ الْعِلْمِ فِي جُمْلَةٍ مِنَ الْآيَاتِ الشَّرِيفَةِ ، مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾^(١) ، وَقَوْلِهِ سُبْحَانَهُ : ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ﴾^(٢) .

وَكَمَا اسْتَنَدَ عُلَمَاءُ الْجُمْهُورِ إِلَى قِرَائِنٍ تَسَاعِدُ عَلَى أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْوَرَاثَةِ فِي الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ هِيَ الْوَرَاثَةُ الْمَعْنَوِيَّةُ ، فَقَدْ تَمَسَّكَ عُلَمَاءُ الشَّيْعَةِ بِقِرَائِنٍ تَثْبِتُ أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْوَرَاثَةِ فِيهَا هِيَ الْوَرَاثَةُ الْمَادِّيَّةُ ، نَظِيرُ : أَنَّ النَّبُوَّةَ لَا تَقْبَلُ الْوَرَاثَةَ ؛ لِعدم قَبُولِهَا الْإِنْتِقَالَ ، كَمَا أَنَّ الْعِلْمَ الَّذِي يَكُونُ عِنْدَ الْأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ لَيْسَ عِلْماً كَسْبِيّاً ، بَلْ هُوَ عِلْمٌ مُوَهَّوبِي لَا يَكْتَسَبُ بِالْفِكْرِ وَلَا بِالتَّعَلُّمِ . فَالنَّبُوَّةُ وَالْعِلْمُ لَيْسَا بِالْإِرْثِ ، وَإِنَّمَا هُمَا مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ، كَمَا أَنَّ الْمُتَبَادِرَ مِنْ لَفْظَةِ الْمِيرَاثِ عِنْدَ إِطْلَاقِهَا هُوَ الْوَرَاثَةُ الْمَادِّيَّةُ وَإِنْتِقَالُ الْأَمْوَالِ مِنَ الْمَيِّتِ إِلَى وَرَثَتِهِ .

وَالصَّحِيحُ دَلَالَةُ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ عَلَى كِلَا الْأَمْرَيْنِ ، فَكَمَا أَنَّهَا تَفِيدُ الْوَرَاثَةَ الْمَادِّيَّةَ ، تَفِيدُ أَيْضاً الْوَرَاثَةَ الْمَعْنَوِيَّةَ الْإِصْطِفَائِيَّةَ ، فَكَمَا وَرِثَ سُلَيْمَانُ ﷺ مِنْ دَاوُدَ أَمْوَالَهُ وَمَا كَانَ تَحْتَ يَدِهِ ، وَرِثَ مِنْهُ أَيْضاً مَنَاصِبَهُ الْمَعْنَوِيَّةَ وَمَقَامَاتِهِ ، الَّتِي عَبَّرْنَا عَنْهَا بِالْوَرَاثَةِ الْإِصْطِفَائِيَّةِ . وَبَدَّلْنَا عَلَى ذَلِكَ أَنَّ نَفْسَ مَادَّةِ وَرِثِ تَشْمَلُ كِلَا مِنَ الْوَرَاثَةِ التَّكْوِينِيَّةِ وَالْوَرَاثَةِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ ، فَتَشْمَلُ الْوَرَاثَةَ فِي الْمَقَامَاتِ التَّكْوِينِيَّةِ ، كَالْعِلْمِ وَالنَّبُوَّةِ وَالْإِمَامَةِ ، وَوَرَاثَةَ الْمَالِ وَالْحَقُوقِ ، بَلْ إِنَّ الْوَرَاثَةَ الْإِعْتِبَارِيَّةَ فِي نَفْسِهَا لَيْسَتْ مَخْتَصَّةً

(١) فاطر ٣٥ : ٣٢ .

(٢) الأعراف ٧ : ١٦٩ .

بالمال ، بل هي شاملة للمناصب والصلاحيات الاعتبارية في الشؤون العامة .
ومنها : قوله تعالى : ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا * وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴾ (١) ، ولم تختلف هذه الآية عن سابقتها من حيث الدلالة ، فاختلف المسلمون حيالها ، فقال الجمهور بدلالتها على الوراثة المعنوية ، وأن ما كان يطلبه نبي الله زكريا ﷺ هو الوراثة الاصطفائية ، كما أشار إلى ذلك ابن حجر العسقلاني في (فتح الباري في شرح البخاري) ، حيث ذكر حمل أهل العلم بالتأويل إيّاها على العلم والحكمة (٢) . وقال علماء الشيعة بدلالتها على الوراثة المادية .

وقد استند الفريقان لجملته من القرائن المثبتة لمختارهما ، فتمسك الجمهور لمختارهم بالوراثة المعنوية بجملته من القرائن ، مثل أن يحيى ﷺ قد قتل في حياة أبيه ﷺ ، وهذا يعني أن المطلوب ليس الوراثة المادية ، بل الوراثة المعنوية .
كما أن المقصود من آل يعقوب في الآية هم أبناء الأنبياء ، وليس خصوص زكريا ، ومن الواضح أن الوارث لكل ذلك لن يكون المال فقط ، بل الوراثة في العلم والدين ، فيكون معنى خوفه من الموالى من أن يضيعوا العلم والدين .

وأما علماء الشيعة فجعلوا مستندهم في ذلك أن زكريا ﷺ كان خائفاً من بني عمّه ، ولذلك طلب وارثاً لأجل خوفه ، ولا يليق خوفه إلا بالمال دون العلم والنبوة ؛ لأنه ﷺ كان أعلم بالله تعالى من أن يخاف أن يبعث نبياً ليس أهلاً للنبوة ، أو أن يورث علمه وحكمه من ليس أهلاً لهما ، بخلاف المال فإنه يرثه الصالح والطالح . كما أنه لا يصح أن يكون المراد إرث العلم ؛ وذلك لأن الغرض من علم الشرائع وعلم

(١) مريم ١٩ : ٤ - ٦ .

(٢) فتح الباري في شرح البخاري : ١٢ : ٦ .

الدين هو النشر والبث في سائر الناس حتّى الأشرار منهم ، وبنو عمّ زكريّا عليه السلام من جملة الأئمة ، الذين بُعث لأطلاعهم على ذلك ، فكيف يخاف من وصوله إليهم ؟ وأما العلم المخصوص الذي لا يتعلّق بالشرعية ، ولا يجب اطلاع جميع الأئمة عليه ، كعلم العواقب ، وما يجري في المستقبل من الأوقات ، وما جرى مجرى ذلك ، فلا يتصوّر خوفه من انتشاره ؛ لأنّه إنّما يستفاد وينتشر من جهته ، ويوقف عليه باطلاعه وإعلامه فإذا خاف من إلقائه كتبه .

ومنها: قوله تعالى : ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾^(١) ، فإنّها بصدد بيان الوراثة الاصطفائية لمقامات النبي ﷺ ، وأنّ الذي يستحقّ هذه الوراثة هم الأقربون من قرابته تحت شرائط خاصّة بهذا النوع من الوراثة ، وقد بيّن النبي ﷺ تلك الشروط المعتمدة في وارثه بالوراثة الاصطفائية في حديث الدار المرويّ عند الفريقين ، ومفاد الحديث أنّ الوارث لمقامات النبي ﷺ بالوراثة الاصطفائية من قراباته القريبة ، لا بدّ أن يتوفّر على شروط خاصّة ، وهي : مؤازرة الوارث للمورث في أمر السماء ، وصيرورته وزيراً له ، يشركه في أعباء ما حُمّل من أمانة الدين والرسالة ، وإبلاغها وإقامتها ، وأن يضمن عن المورث عاداته المترتبة على مقاماته ، ومناصبه الدينية كسفير من السماء إلى البشر ، فيكون ضامناً له في كلّ عهوده وعقوده السياسية التي أبرمها مع الجماعات والملل والنحل والدول ، وغيرها من الشرائط التي تختلف فيها وراثة الاصطفاء عن الوراثة المالية العادية^(٢) .

وقفه مع الكاتب المذكور:

وقد تضمّن كلامه (وفقه الله) مجموعة من الدعاوى ، نعقب عليها بصورة مختصرة وسريعة ، ويحال التعقيب على ذلك مفصّلاً للبحوث التخصّصية ، وقبل

(١) الشعراء ٢٦: ٢١٤ .

(٢) الوراثة الاصطفائية لفاطمة الزهراء عليها السلام : ٥١ - ١٢٤ (بتصرّف) .

ذلك نطرح ملاحظة عامة مفادها :

إنَّ حاصل الفكرة التي طرحها الكاتب (حفظه الله) أنَّ المقامات المعنوية والمناصب الخاصة الثابتة للأنبياء ﷺ - مثلاً- تنتقل لورثتهم ، وهذا يعني أنَّ ما كان لرسول الله ﷺ سوف ينتقل للسيدة الزهراء ﷺ ، شرط توفر أمور وشروط خاصة عندها ، ولا ينتقل إليها اتفاقاً ، وكذا ما كان له ﷺ سوف ينتقل إلى أمير المؤمنين ﷺ ، شريطة توفر مقومات خاصة عنده ﷺ ، وإلا لم ينتقل إليه ، وهذا الذي ذكره لن يخرج عن كونه جعلاً من الله سبحانه وتعالى واصطفاءً للوصي ، أو للمعصوم ﷺ ، وليس وراثته منتقلة حتَّى يدَّعي ما قال ، فإنَّه يمكن أن تكون هذه الوراثة المدعاة أيضاً لغير الرحم ، كما ذلك في وصي موسى ﷺ أو غيره . وهذا كافٍ لردِّ أصل الدعوى ؛ لأنَّ أقصى ما يتصوَّر أنَّه عمد (زيد في علاه) إلى التعبير عن الاصطفاء الإلهي بالوراثة ، وإن ذكر أنَّها نظير الوراثة للصفات الروحية والمعنوية ، وهو المعبر عنه بملكات الأخلاق ، والتي هي موضع بحث بين المختصين ، فالوارث يرث الصفات النفسية والأخلاقية من مورثه أو لا ؟

وبعبارة ثانية: هل يوجد فرق بين الوراثة الاصطفائية ، وبين منصب الجعل والاصطفاء الإلهي ، فهل يمكن أن نتصوَّر وجود وارث وراثته اصطفائية لا يكون منتخِباً ومصطفىً ومجعولاً من قِبل الله تعالى ، لتكون النسبة بينهما مثلاً التساوي ، أو أنَّ الوارث وراثته اصطفائية أعمَّ من المنتخب والمجعول من قِبل الله تعالى والمصطفى منه ، أو أنَّه أخصَّ منه ؟

من الواضح أنَّه لا يتصوَّر أن يكون هناك وارث وراثته اصطفائية ، ولا يكون منتخِباً ومصطفىً ومجعولاً له الحجية من قِبل الله تعالى الكاشف عن أنَّ النسبة بينهما هي التساوي ، وهذا يعني تداخل الوراثة الاصطفائية مع الجعل والاصطفاء ، بل هي عينها كما هو ظاهر .

وبالجملة: إنَّ ما ذكره (حفظه الله) لا يخرج عن أحد أمرين : إمَّا مجرد دعوى

غير مبرهنة ، أو تغيير في التعبير عن الخلافة الإلهية ، وصوناً لكلامه من اللغوية نحمله على الثاني ، ويتضح ما ذكرناه بملاحظة الفوارق التي ذكرها بين الوراثةين ، فإنها جلية واضحة في أنّ المسألة ترتبط بالاصطفاء الإلهي ، وأنّه قد خلط بين الموردین ، فتأمل جيداً .

وكيفما كان ، فإنّ القارئ يجد في كلامه جملة من الوقفات :

الأولى : إنّ لا يمانع أحد في أصل الفكرة التي يدور الكاتب حولها فيما عرضه من أنّ أحد الأهداف السامية التي جاءت السيّد الزهراء عليها السلام تطالب بها هو منصب الإمامة الثابت لأمير المؤمنين عليه السلام ، وما كانت المطالبة بالميراث المادّي إلاّ طريقاً لذلك ، وإلاّ فشخص الزهراء عليها السلام أبعد أن يعنى بالدنيا وما فيها .

الثانية : إنّ الاستدلال للقاعدة المذكورة من خلال آية **النَّبِيِّ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ** ^(١) يمنعه أنّ البناء على الشمولية بكون الموروث شاملاً لجميع الجوانب يحتاج قرينة واضحة ، وليس في البين ما يساعد على ذلك ، خصوصاً وأنّ المتبادر إلى الذهن من الوراثة المتحدّث عنها في الآية الوراثة التي كانت معروفة ومتداولة ، وهي تعني وراثة المال والمتاع ، وليس أثر من ذلك . ويساعد على ما ذكرناه ملاحظة سبب نزولها ، فإنّ المذكور أنّ المسلمين كانوا يتوارثون بالإخوة التي عقدها النبي صلى الله عليه وآله بينهم ، وجاءت الآية لتصحيح الأمر .

على أنّ مراجعة تاريخ التوارث البشريّ يشير إلى أنّ هناك أمراً معلوماً ومعهوداً عند المسلمين الذين نزلت الآية الشريفة بينهم ، وهو التوارث المادّي ، ولا يشمل التوارث المعنوي ^(٢) .

(١) الأحزاب ٣٣ : ٦ .

(٢) يمكن ملاحظة ما ذكره صاحب الميزان رحمته الله ، فقد ذكر دراسة ضافية حول الموضوع . راجع تفسير الميزان : ١٤ : ١٢ - ١٥ ، ١٩٩ .

الثالثة: إنَّ القول بكون مفهوم الوراثة الوارد ذكره في القرآن الكريم شاملاً للمعنيين: التكوينيّ ليكون شاملاً لوراثة الأمور والمناصب المعنويّة، والاعتباريّ ليشمل الحقوق والأموال؛ مخالف لظاهر الاستعمال؛ لأنّه يستدعي أن يكون لفظ الإرث من الألفاظ المشتركة التي تستعمل في أكثر من معنى، ويكون استعمالها في كلّ مورد بحاجة إلى قرينة معيّنة، أو البناء على أنّ له معنى واحداً، لكنّه يستعمل في غيره بنحو المجاز.

ودعوى عدم التباين بين الأمرين، وأنّه لا مانع من دلالة لفظة (ورث) على كليهما كما ترى. ودعوى وجود الجامع غير مبرهنة. وأمّا الاستشهاد لذلك ببعض الآيات القرآنيّة من أنّ المقصود ممّا ورد فيها الأعمّ من التكوين والاعتبار، لو لم يكن مصادرة بيّنة، فهو أشبه بها.

كما أنّ هناك موانع تمنع من البناء على شموله من خلال القرائن الموجودة في كلمات أعلامنا من التبادر من لفظ الميراث، ومن أنّ سليمان عليه السلام كان نبياً في حياة أبيه عليه السلام، ومن أنّ منصب النبوة بالجعل وليس بالوراثة، وما شابه ذلك.

والغريب منه (زيد في توفيقه) تسليمه بالشواهد التي ورد ذكرها في كلمات الجمهور، واعتبارها شواهد قويّة يصحّ الاستناد إليها، وذكره لإجابات واهية عنها، يمكن للقارئ ملاحظتها^(١)، مع أنّك قد عرفت ممّا في بحث سابق ضعف هذه الشواهد وعدم صلوحها للإثبات، فراجع^(٢).

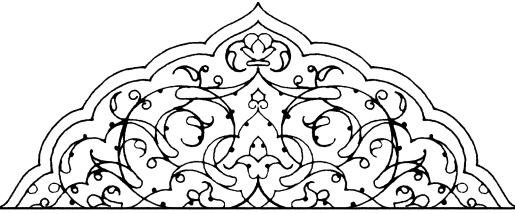
الرابعة: إنّ ما ذكره من ظهور آية الإنذار في الوراثة الاصطفائيّة ليس واضحاً، فإنّ المستفاد منها توجيه الخطاب للنبيّ ﷺ بالقيام بعملية الإنذار والإبلاغ لقومه بالنبوة والرسالة. نعم، من خلال الحديث المرويّ فإنّه ﷺ قد طلب منهم من يقوم بمؤازرته

(١) الوراثة الاصطفائيّة لفاطمة الزهراء عليها السلام : ٩٠ و ٩١.

(٢) تعرّضنا لذلك في مقال بعنوان: (وراثة سليمان عليه السلام): في الصفحة ١٨٩.

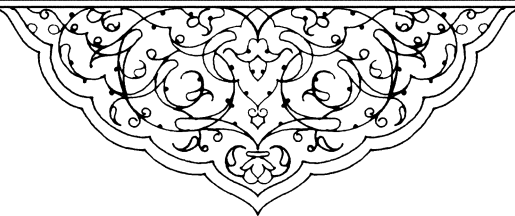
على ذلك ، وهذا في الحقيقة ليس وراثة كما تصوّر ، وإنما هو إرشاد إلى خليفته من بعده ، وهو نصّ وجعل من الله تعالى ، وليس أمراً منتقلاً ، بل انتخاب منذ عالم الذرّ لأمير المؤمنين عليه السلام ، كما انتخب محمّداً صلّى الله عليه وآله ، وتشير إلى ذلك نصوص النور^(١) .

(١) انظر: بحار الأنوار: ٢٥ : ١ - ٣٥ .



رجب الأصب

الوحي .. حقيقته وطرقه
بشريّة القرآن الكريم
تجديد القراءة القرآنيّة
الجار .. حدوده وحقوقه



الوحي .. حقيقته وطرقه

تعتبر حقيقة الوحي وبيان أهميته ، والفرق بينه وبين بقية الإدراكات البشرية ، من المواضيع الحساسة في بحث النبوة ، وللأسف أنه لم يسلط الضوء عليه بصورة جلية واضحة ، مع أنه أساس النبوات والتكاليف والشرائع السماوية ؛ لأن الأنبياء ﷺ يتلقون من خلاله التعاليم الإلهية ، وبدونه تنقطع أخبار السماء وصلة الأنبياء ﷺ بالله سبحانه وتعالى .

وربما برز عدم تسليط الضوء عليه بما ينبغي ، أنه من الموضوعات غير الابتلائية في حياة الأفراد ، لكونه أمراً مختصاً بالأنبياء ﷺ .

حقيقة الوحي في اللغة :

إن الرجوع لكلمات أهل اللغة يفيد أن حقيقة الوحي عبارة عن الإعلام بخفاء بطريق من الطرق^(١) .

وقد استعمل في القرآن الكريم في معاني متعددة :

منها : تقدير الخلقة بالسنن والقوانين ، قال تعالى : ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾^(٢) ، والمعنى أنه قد أودع فيها السنن والأنظمة الكونية ، وقدر عليها دوامها .

(١) الصحاح : ٦ : ٢٥١٩ . أساس البلاغة : ١٠١٠ . لسان العرب : ١٥ : ٣٧٩ .

(٢) فصلت ٤١ : ١٢ .

ومثل هذا قوله سبحانه : ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ أَوْحَىٰ لَهَا﴾^(١) .

ومنها: الإدراك والغريزة ، قال تعالى : ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾^(٢) ، فإن ما تقوم به النحل هو نتيجة غريزة إلهية مودعة في مكان من خلقتها .

ومنها: الإلهام والإلقاء في القلب ، قال عزّ من قائل : ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾^(٣) ، فقد كان ذلك بإلهام وإعلام خفي عبّر عنه بالوحي .

ومنها: الإشارة ، قال سبحانه : ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾^(٤) ، يعني أشار إليهم .

ومنها: الإلقاءات الشيطانية ، قال تعالى : ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾^(٥) .

ومنها: كلام الله سبحانه وتعالى المنزل على نبي من أنبيائه ، قال تعالى : ﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ﴾^(٦) .

ويعتبر المعنى اللغوي جامع لجميع الاستعمالات التي وردت في القرآن الكريم لمفردة الوحي ، وهو الإعلام بخفاء . نعم ، استعماله في بعضها حقيقة ، وفي الآخر مجاز ، كما لو كان الموحى إليه جماداً ، أو كان حيواناً لا يعقل .

وكلّما أطلق الوحي وكان مجرداً عن القرينة ، فإن المراد منه هو الذي يلقي إلى الأنبياء ﷺ من قبل الله سبحانه وتعالى .

(١) الزلزلة ٩٩ : ٥ .

(٢) النحل ١٦ : ٦٨ .

(٣) القصص ٢٨ : ٧ .

(٤) مريم ١٩ : ١١ .

(٥) الأنعام ٦ : ١١٢ .

(٦) الشورى ٤٢ : ٣ .

حقيقة الوحي في النبوة:

يحصل الإنسان على مجموعة من الإدراكات ، وهي على أقسام :
أحدها : الإدراكات العادية ، وهي التي يتم الحصول عليها عن طريق الحس ،
كإدراك المبصرات والمسموعات ، فإنها رهن أعمال الحواس الموجودة عند
الإنسان .

ثانيها : الإدراكات المعرفية ، وهي التي يكون الحصول عليها عن طريق
التفكير والاستدلال ، كما في الوقوف على الأصول الفلسفية والعلمية ، وغيرها ،
مثل : كل معلول يحتاج إلى علة ، فإن الوقوف على هذا يتم من خلال الرياضات
الفكرية ، وهكذا .

ثالثها : الإدراكات الوجدانية ، وهذه تنبع من صميم الذات ، وقد يعبر عنها
بالفطريات ، مثل : إدراك حسن الأشياء وقبحها ، وإدراك الجوع والعطش ، فإن
هذا من الفطرة والغريزة ، ومثل ذلك ما يبدعه الذوق من الفنون والآداب والرسوم ،
كلها من وحي الذوق والغريزة .

ولا يذهب عليك أن الوحي الذي يختص بالأنبياء ويرتبط بهم مختلف تماماً عن
جميع الإدراكات التي ذكرت ، فهو إدراك خاص متميز عن سائر الإدراكات ، فليس
هو نتاج الحس ، ولا نتاج العقل ، ولا الغريزة ، بل هو شعور خاص لا نعرف حقيقته ،
يوجد الله سبحانه وتعالى في الأنبياء ، وهو شعور يغير الشعور الفكري المشترك
بين أفراد الإنسان عامة ، لا يغلط معه النبي في إدراكه ولا يشتهه ، ولا يصيبه شك
ولا يعتريه ريب في أن ما وصله وحي من الله سبحانه وتعالى من دون حاجة إلى
إعمال نظر ، أو التماس دليل ، أو إقامة حجة ، قال تعالى : ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ *
عَلَى قَلْبِكَ ﴾^(١) ، فإن هذه الآية تشير إلى أن الذي يتلقى الوحي من الروح الأمين

(١) الشعراء ٢٦ : ١٩٣ و ١٩٤ .

هو نفس النبي ﷺ ، فلاحظ قوله تعالى : ﴿عَلَى قَلْبِكَ﴾ ، من غير مشاركة الحواس الظاهرة المستعملة في إدراك الأمور الجزئية ، فهو يرى ويسمع حينما يوحى إليه من غير أن يستعمل حاستي البصر والسمع .

والحاصل : إنَّ الوحي حصيلة الاتصال بعالم الغيب ، ولا يصحّ تحليله بأدوات المعرفة ، ولا بالأصول التي تَجَهَّزَ بها العلم الحديث .

تفسير حقيقة الوحي النبوي :

لقد حاول بعضهم تحليل الوحي بأصول مادية حتّى يسهل عليهم تصديق الأنبياء ، وعدم اتّهامهم بتعمّد الكذب ، فذكروا عدّة تفسيرات نشير لبعضها :

نظريّة النبوغ :

فقد فسّر بعضهم النبوة بالنبوغ ، جمعاً بين نزول الوحي على العباد الصالحين ليصدق الأنبياء وبين الأصول العلميّة الحديثة الماديّة من جانب آخر ، وعليه يكون الوحي هو لمعات ذاك النبوغ ، وحاصل هذه النظريّة :

إنّ هناك أشخاصاً يتميّزون على غيرهم بأنّهم يملكون فطرة سليمة وعقولاً مشرقة تهديهم إلى ما فيه صلاح المجتمع وسعادة الإنسان ، فيضعون قوانين فيها مصلحة المجتمع وعمران الدنيا ، والإنسان الصالح الذي يتميّز بهذا النوع هو النبيّ ، والفكر الصالح المترشّح من مكان عقله وومضات نبوغه هو الوحي ، وما يستنه من قوانين لصلاح المجتمع هي الدين ، وجبرئيل هي نفسه الطاهرة التي تفيض عليه الأفكار إلى مراكز إدراكه ، والملائكة المؤيّدون له هي القوى الطبيعيّة ، والشيطان الذي يقاومه هو النفس الأمّارة بالسوء .

عوامل النبوغ :

وقد ذكر علماء النفس الذين بحثوا عن النبوغ مجموعة من العوامل التي تساعد

على حصوله :

منها : العشق .

ومنها : انهضام الحقوق .

ومنها : العزلة .

ومنها : كثرة السكوت .

ومنها : التربية والتوجيه الأولي الذي يتلقاه الإنسان في صغره .

فإن هذه العوامل توجد استغراقاً في نفسه ، وتوقداً في أفكاره ، وتمييزاً في فطنته وذكائه ، وهذا التفسير لا ينسجم أبداً مع تفسير النبوات والرسالات السماوية ؛ لأنه أشبه بالقول أن العلة التي أدت إلى انفجار بركان عظيم هي سقوط طائر فوق فوهته .

مع أنه لو سلم أن ما جاء به النبي ﷺ من وحي وقوانين وشرائع مصدره نبوغه ﷺ وعبقريته ، فلماذا عجز جميع العباقرة والنوابغ الذين عاصروه ، أو جاءوا بعده ، عن مقارعته .

ويترتب على النظرية المذكورة مجموعة من النتائج :

إحداها : لن يكون الوحي حقيقة معصومة ، بل سوف يكون أمراً عادياً ، وهذا يجعله عرضة أن يداخله الوازع النفسي أو الشيطاني .

ثانيتهما : لا يقوم الوحي على مبدأ التسديد الإلهي ؛ لأنه عبارة عن فاعلية ذاتية في نفس النبي وعقله ، وهذا يوجب إنكار خاتمية الرسالة المحمدية ؛ لأن باب الاستيحاء لا زال مفتوحاً ، فيمكن لأي إنسان بلغ مرتبة الارتقاء النفسي والفكري أن يكون نبياً .

ثالثها : لما كان الوحي أمراً خاضعاً للحالة النفسية لنبوغ الفرد الذاتي ، فهذا يجعله عرضة للتغير والتبدل ، فيكون مفهوماً مشككاً ، وعليه فقد يوجب التغير

الحاصل بسببه سدّ نقص قد حصل مسبقاً، كما يمكن أن يوجب الإخلال بكمال قد وقع^(١).

ويجاب عن ذلك :

أولاً: بأنّ النظرية المذكورة أخصّ من المدعى ، فإنّ قدرة النوابع محدودة ؛ لأنّهم لا يملكون القدرة على الإخبار عن الأمور المستقبلية التي لم تقع ، وسوف تقع في المستقبل ، وهذا نجده في الوحي ، فقد أخبر النبي الأكرم محمد ﷺ عن مجموعة من الأمور التي سوف تقع في المستقبل ، مثلاً قال تعالى : ﴿ أَلَمْ * غَلَبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بَضْعِ سِنِينَ ﴾^(٢) ، وهذا الإخبار المستقبلي الصادر من النبي ﷺ لا يخطئ أبداً ، وليس كذلك لو احتمل صدوره من النابغة .

وبالجملة: إنّ النوابع لا يخبرون من دون تردد وبجزم عادة ، بل يحتاطون ولا يقطعون ، فهل يمكن لأحدهم أن يخبر بهكذا جزم ، قال تعالى : ﴿ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ ﴾^(٣).

كما أنّه ﷺ قد أخبر عن مجموعة من الحقائق الماضية التي سبقت زمانه ، من قبيل خلق آدم عليه السلام ، وأخبار الأنبياء السابقين ، وسيرهم ، وقضية ابرهة الحبشي ، وغيرها ، وقد صدّقها المطلعون ولم يكذبوها . ومن الواضح أنّ هذه الإخبارات لا تخضع للعبقريّة والنبوغ .

ثانياً: إنّ هناك فرقاً بين النوابع وبين الوحي ، فإنّ النابغة عندما يخبر عن أمرٍ ما يكون إخباره به عن طريق نسبته إلى نفسه ، وليس كذلك الوحي ، فإنّ النبي عندما

(١) الحقائق والدقائق في المعارف الإلهية : ٣ : ٢٤٢ .

(٢) الروم ٣٠ : ١ - ٤ .

(٣) هود ١١ : ٦٥ .

يخبر بالوحي فإنه لا ينسب ذلك إلى نفسه ، وإنما ينسبه لله سبحانه وتعالى .

ثالثاً: إنَّ اللازم من النظرية المذكورة تكذيب الإعجاز القرآني في ألفاظه ومضامينه ، وحقائقه الغيبية ؛ لأنَّ المفروض أنَّه حصيلة العقل البشري ونتاجه ، فإنَّ ذلك هو لازم النبوغ الذاتي ، وهذا يفسح المجال للأفذاذ من البشر للقدرة على معارضته والإتيان بمثله ، مع أنَّ الثابت خلاف ذلك ، فقد أعجز أئمة الأدب والبلاغة والفلاسفة في أسلوبه ، كما أعجز عباقرة العلماء والمفكرين والفلاسفة في مضامينه .

رابعاً: إنَّ خير شاهد على بطلان النظرية المذكورة حالة التوافق والانسجام التام بين الأنبياء ﷺ في ما أخبروا به ، وتوافق منطلقات دعواتهم وغاياتها ، مع أنَّ المفروض أن يقع الاختلاف بينهم بسبب اختلاف النبوغ واختلاف طبيعة البشر ، وهذا يدلُّ على أنَّ المصدر الذي كانوا يعتمدونه واحد وهو الوحي ، ولا ربط له بمسألة النبوغ أصلاً .

نظرية الوحي النفسي :

وقد نشأت هذه النظرية من القساوسة المسيحيين ، وكان هدفهم تنفيذ رسالة النبي الأكرم ﷺ وتخطئتها ، ولهم في تصويرها رؤيتان :

الأولى : أنَّ الوحي نتيجة تجلِّي الأحوال الروحية ، وهذه الرؤية مأثورة عن المستشرق مونتييه ، وقد فصلها درمنغام ، وحاصلها : أنَّ الوحي إلهام يفيض من نفس النبي ﷺ الموحى وليس شيئاً آخر من الخارج ، فسريرته الطاهرة ، وقوة إيمانه بالله وبوجوب عبادته ، وترك الوثنية ، وتقاليده رديئة ، يكون لها من التأثير ما يتجلَّى في ذهنه ، ويحدث في عقله الباطن الرؤى والأحوال الروحية ، فيتصوَّر ما يعتقد وجوبه أنَّه نازل عليه من السماء ، أو يتصوَّر رجل يلقَّنه أنَّه ملك من عالم الغيب ، وقد يسمعه يقول ذلك ، ولكنَّه إنَّما يرى ويسمع ما يعتقد في اللحظة ، كما يرى

ويسمع مثل ذلك في المنام الذي هو مظهر من مظاهر الوحي عند جميع الأنبياء .

والحاصل : إنّ أصحاب هذه النظرية يقرّرون صدق الأنبياء في ما يخبرون به عمّا رأوا وسمعوا ، إلّا أنّهم يقرّرون أنّ ذلك ليس وحياً سماوياً ، وإنّما هو شيء ينبع من أنفسهم فيه شيء جاء من عالم الغيب الذي يقال إنّ وراء عالم الطبيعة .

وقد حصل النبي ﷺ على ذلك نتيجة قيامه بالانقطاع إلى عبادة الله تعالى ، والتوجّه إليه في خلواته في غار حرّاء ، فقوي هناك إيمانه ، واتّسع محيط تفكّره ، وتضاعف نور بصيرته ، فاهتدى بعقله الكبير إلى الآيات البينات في ملكوت السموات والأرض الدالة على وحدانيّة المبدع للوجود ، فصار أهلاً لهداية الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور ، وما زال يتفكّر ويتأمّل إلى أن أيقن أنّه النبي المنتظر الذي يبعثه الله لهداية البشر ، فتجلّى له هذا الاعتقاد في الرؤى المناميّة ، ثمّ قوي حتّى صار يتمثّل له الملك يلقّنه الوحي في اليقظة .

وأما معلوماته ، فإنّها مستمدّة ممّا هداه إليه عقله وتفكّره في التمييز بين ما يصحّ منها وما لا يصحّ ، وقد كانت تتجلّى له أنّها نازلة من السماء ، وأنّها خطاب الخالق سبحانه بواسطة الناموس الأكبر وملك الوحي جبرئيل روح القدس . فمعلوماته وأفكاره وآماله ولدت له إلهاماً ، فاض من عقله الباطن أو نفسه الخفيّة الروحانيّة العالية على مخيلته ، وانعكس اعتقاده على بصره ، فرأى الملك ماثلاً له ، وعلى سمعه فوعى ما حدّثه الملك به .

ولا تخرج النظرية المذكورة حال التأمّل فيها عمّا تضمّنته كلمات عرب الجاهليّة ، وما اتّهموا به النبي ﷺ ؛ لأنّ التدقيق فيها يؤوّل إلى أمرين وجدا في كلماتهم :

الأوّل : إنّ النبوة التي جاء بها النبي الأكرم ﷺ ليست إلّا مجرد أضغاث أحلام ، وهذا ما تضمّنته بعض جزئيات هذه الرؤية في عرضها وبيانها ، وقد أشار القرآن الكريم إلى وجود هذه التّهمة على لسانهم في قوله تعالى : ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ

أَحْلَامٌ ﴿١﴾ ، فليس شيء مما جاء به ﷺ صادراً عن الله تعالى ، وإنما هو وحي الأحلام وطوارق الرؤى تجري على لسانه . وقد كانت الإجابة الإلهية حاسمة للأمر ومكذبة لهذه الفرية ، قال سبحانه : ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾ ﴿٢﴾ ، فإن الآيات السابقة تؤكد على أن الوحي أمر واقعي مفاض من الله تعالى على نبيه الكريم ﷺ .

الثاني : أن النبي ﷺ شخص مجنون ، وليس شخصاً عاقلاً ، وما يلقيه من أمور إنما هو مس من الجنون ، وهذا ما صاغه القساوسة والمستشرقون بصياغة أدبية علمية تحت اسم تجلّي الأحوال الروحية ، وهو لا يختلف عن تهمة الجنون الموجودة في كلمات القرشيين .

نظرية ظهور الشخصية الباطنة :

وقد ذكرها الأستاذ محمد فريد وجدي في موسوعته (دائرة معارف القرن العشرين) ، وحاصل ما ذكره ، أنه بعدما كان المجتمع الغربي يعتبر مسألة الوحي من الخرافات القديمة ، عاد ليؤمن بها لكن وفق مراثيات حديثة ، نتيجة القيام بمجموعة من الأبحاث والتجارب ، والتي تمّ التوصل من خلالها إلى التالي :

إنه بعدما كانت مسألة الوحي تعتبر في المجتمع الغربي من بقايا الخرافات القديمة ، أصبحت اليوم أمراً مقبولاً ومتصوّراً ، بعدما تمت مجموعة من التجارب والتي تمّ التوصل من خلالها إلى وجود شخصية ثانية للإنسان ، فهو لا يحيى ولا يدرك في هذه الحياة بكل قوى الروح الموجودة عنده ، وإنما بجزء من تلك القوى من خلال الحواس الخمس القاصرة ، وإلا فالإنسان له حياة أرقى من هذه

(١) الأنبياء ٢١ : ٥ .

(٢) النجم ٥٣ : ٣ - ٥ .

الحياة ، لا تظهر إلا إذا تعطلت هذه الشخصية العادية بالنوم العادي أو المغناطيسي .
وهذه الشخصية غير العادية هي التي كوّنت جسم الإنسان في الرحم ، والتي
تحرك جميع أعضائه التي ليست تحت حكم إرادته ، كالكبد والقلب والمعدة ،
وغيرها ، فهو إنسان بها ، لا بهذه الشخصية العادية المكتسبة من الحواس القاصرة .
وهذه الشخصية الثانية هي التي تهدي الإنسان بالخواطر الجيدة من خلال حجبه
الجسمية الكثيفة ، كما أنها التي تعطيه الإلهامات الطيبة الفجائية في الظروف
المرجحة ، وهي التي تنفث في روع الأنبياء ما يعتبرونه وحياً من الله ، وقد تظهر لهم
متجسدة فيحسبونهم من ملائكة الله قد هبطت عليهم .

ويساعد على صحة ما قيل من وجود شخصية تحجبها الحياة الجسدية للإنسان ،
ولا تظهر إلا إذا وقع الجسم في نوم طبيعي أو صناعي ، ظهور النائم نوماً مغناطيسياً
بهذا المظهر من العقل الراجح ، والفكر الثاقب ، والنظر البعيد ، واكتشافه لخفايا
الأمر ، وجولانه في الأقطار البعيدة ، بينما يكون جاهلاً غيباً في حالاته العادية .

ووفقاً لهذه النظرية فقد فسّر الوحي الحاصل للأنبياء والمرسلين ﷺ ، بأن كل
ما يحدثون به من التعاليم والإخبارات ليس إلا إفاضات شخصياتهم الباطنة
وإحياءاتها عند تعطل قواهم الظاهرية .

ويلاحظ على النظرية المذكورة أمور :

منها : إن الجزم بكون ما يحصل للأنبياء والمرسلين في الوحي ، بأنه من إفاضات
النفس الباطنة دعوى عهدتها على مدّعيها ، فإنّ القائل بذلك لم يأت بما يدلّ على
ما قال ، ومجرد ربطه بين أمرين ، وتفسيره هذا بذاك ، لا يثبت الأمر ولا يوجد برهاناً ؛
لأنه لو سلّم بتمامية النظرية المذكورة لا يوجد ما يمنع أن يكون الوحي شيئاً
آخر غيرها .

ومنها : إن النظرية المذكورة أخصّ من المدّعى ؛ لأنّ أقصى ما تفيد أنه ظهور

تلك الحالات الخاصة تكون حال كون الإنسان خارجاً عن الوضع الطبيعي كما لو كان نائماً، وهذا لا ينسجم مع ما حدث به التاريخ من أن الأنبياء ﷺ كانت تصدر منهم تلك الأمور وهم في أقصى حالات تنبئهم واشتغالهم بالأمور الحياتية والسياسية والإدارية، وما شابه ذلك^(١).

نظرية التجربة الدينية:

وهي ما اختاره بعض فلاسفة الغرب، وتأثر بهم بعض الباحثين من المسلمين، وتعتبر النظرية المذكورة حصيلة ردّة فعل من المجتمع الغربي تجاه الكنيسة، والعمد إلى سلب السلطة منها، والقول بإمكانية فهم الدين لكل أحد حسب ظنونه وآرائه، وأنه لا توجد مسلّمات ثابتة يقوم الأفراد أفكارهم ومعتقداتهم على وفقها. وكيفما كان، فقد فسّروا الوحي بالتجربة الشخصية، وقد يعبر عنها بالتجربة الدينية، وهي تقوم على عنصرين:

الأول: النبوغ الذاتي.

الثاني: التجربة الاجتماعية التي يخوضها الإنسان في حياته.

وقد فسّروا الوحي في النصوص الدينية بالتجربة التي يحصل عليها الأنبياء نتيجة التفكير والرياضة وحوادث الزمان والمكان. ولهذا قالوا بأن الكتب السماوية ما هي إلا أسفار الأنبياء التي تحكم تجاربهم، وتؤثر ثقافة صاحب التجربة المتأثرة بثقافة عصره، ونفسيته عليها^(٢).

وأرجع بعضهم الوحي إلى الخيال الشخصي للنبي، فقال: إن النبي في تجربته الدينية يرى وكأن شخصاً يحضر عنده ويحدثه في أذنه وقلبه بمضمون الرسالة

(١) الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل : ٢ : ١١٥ - ١٣٧ (بتصرف).

(٢) معنى المتن : ٥٢١. الإيمان والحرية : ١١٨ و ١١٩.

السماءية ، ويكلفه بإبلاغ التعاليم والأوامر الإلهية للناس ، ويحصل للنبي علم يقيني بهذا الأمر بحيث يشعر بالاطمئنان القلبي والشجاعة التامة التي تدفعه إلى تحمّل مختلف أنحاء العناء في سبيل هذا الهدف ، وهذا هو ما يشكّل جوهر النبوة^(١) .

وقد واجه أصحاب هذه النظرية مشكلة عدم التفريق بين هذه النظرية وبين تجربة الصوفية من الهنود ، ولهذا قالوا أنّ الفرق بينهما في أنّ النبي ﷺ قد صعد إلى المعراج ورجع .

واختار بعضهم عدم وجود فرق بين التجريبتين ، بل إنّ تجربة الصوفيين هي عين الوحي ، وهي حقّ ولا تقلّ عن الوحي في شيء . نعم ، فرق بينهما بأنّ أحدهما وحي القلب والأخرى ليست كذلك .

وقد أشار بعضهم إلى هذا عندما ذكر أنّ الوحي ذو مراتب عديدة ، فله مرتبة سفلى وله مرتبة عليا ، وقد يصاب بالعصمة فيما لا يكون كذلك في أحيان أخرى^(٢) . ولا يذهب عليك أنّه يمكن إرجاع النظرية المذكورة إلى شيء من النظريات الثلاث المتقدمة ، فلا تعدّ نظرية قسيمة لها ؛ لأنها تتداخل كثيراً مع نظرية النبوغ ، كما أنّ نظرية الوحي النفسي وظهور الشخصية الباطنة واضحة فيها ، وهذا يغني عن التعرّض لبيان مكان الخطأ والاشتباه فيها بملاحظة ما تقدّم من الإجابة ، لكنّه وتتميماً للفائدة نشير لبعض الملاحظات عليها .

وأول ملاحظة على النظرية المذكورة تكذيبها الصريح للقرآن الكريم ، فإنّ الله سبحانه وتعالى يقول : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٣) ، ويقول تعالى : ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ

(١) بسط التجربة النبوية لعبد الكريم سروش : ١١ - ١٧ .

(٢) بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة : ٧ .

(٣) يوسف ١٢ : ٢ . الزخرف ٤٣ : ٣ .

قُرْآنَهُ ﴿١﴾ ، وغيرها من الآيات القرآنية الأخرى الدالة على نفس المعنى .

ثانياً: إن ما نقله المؤرخون من حالات الانتظار والترقب التي كانت تصدر من النبي ﷺ في نزول الوحي لإبداء الرأي والحكم في بعض الأحداث والمواقف ، شاهد على بطلان النظرية المذكورة ، وأن الوحي كان من السماء ، وليس نتاجاً لتجربة النبي ﷺ .

ثالثاً: من المعلوم أن التجربة البشرية قابلة للخطأ والاشتباه ، وهذا مدعاة أن يحصل التغير والتبدل فيها ، وهذا ما يكذبه الواقع الخارجي ، فإنه طيلة مدة بعثة النبي ﷺ لم يصدر ما يشير إلى ذلك من قريب أو بعيد .

طرق الوحي :

لما كان الوحي من الموضوعات التي لا مسرح للعقل البشري فيها ، فمن الطبيعي جداً أن لا تكون طرق حصوله وتحققه موضع إدراك له أيضاً ، وعليه فإن تم من طريق النقل ما يدل على كيفية حصوله رتب الأثر وإلا فلا .

وقد تضمن القرآن الكريم بيان ذلك ، فقال تعالى : ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ ﴿٢﴾﴾ ، وقد تضمنت الآية الشريفة حصر طرقه في ثلاثة : الوحي ، وهو الإلهام بمقتضى قرينة المقابلة ، والتكليم ، وإنزال الملك .

أما الطريق الأول منها ، فهو وحي مباشر ، ويكون بصورة المشافهة ، أو بواسطة الإلقاء في القلب والإلهام .

وأما الثاني ، فلا يكون مباشراً ، بل يكون من وراء حجاب ، وقد تضمنت

(١) القيامة ٧٥ : ١٦ - ١٨ .

(٢) الشورى ٤٢ : ٥١ .

النصوص الشرعية مصاديق ثلاثة له ، فقد ذكر القرآن الكريم مصداقاً وهو الشجرة التي حصل الكلام من الله تعالى فيها ، فسمعه موسى عليه السلام ، وذكر الإمام الهادي عليه السلام مصداقين آخرين ، حيث قال : « كما كلم الله نبيّه ، وكما كلم الله موسى من النار »^(١) .

والثالث من الطرق السابقة يكون من خلال التوسيط ؛ لأنه يتم بإرسال الملك الذي يوحى بإذن النبي ما يريد الله سبحانه وتعالى إبلاغه به ، ويكون الملك مجرد أمين لا يزيد ولا ينقص ، وقد أشير لذلك في قوله تعالى : ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ﴾^(٢) ، والمشهور على أن الروح الأمين هو جبرئيل عليه السلام . ولا ينحصر نزول الملك على الأنبياء عليهم السلام في طريق واحد ، بل بعدة طرق :

منها : النفث في الروح ، يعني القلب والنفس .

ومنها : أن يتجسد الملك أمام النبي بصورة إنسان ويتحدث معه .

ومنها : سماع صوته دون رؤيته ، ويكون على شكل رنين الأجراس الذي يدوي في الأذان ، وقد تضمنت الأخبار أنه من أصعب أنواع الوحي وأشدّه على النبي صلى الله عليه وآله ، وأنه كان يتصبّب عرقاً منه حتى في الأيام الباردة ، وأنه لو كان راكباً على دابة فإنّها كانت تقف وتجتو على الأرض من ثقله .

ومنها : حضور الملك الحقيقي ، وقد ورد أنه حدث لرسول الله صلى الله عليه وآله مرتين ، رأى فيها جبرئيل بصورته الحقيقية التي خلقه الله تعالى عليها .

ويستفاد من النصوص الشريفة أنه قد أوحى للنبي صلى الله عليه وآله بالطرق الثلاثة ، فقد كان يتلقّى الوحي أحياناً مباشرة ومن واسطة ، كما أنه كان يتلقّاه من وراء حجاب ، كما كان يتلقّاه بواسطة الملك^(٣) .

(١) تفسير القمّي : ٢ : ٢٧٩ .

(٢) الشعراء ٢٦ : ١٩٣ و ١٩٤ .

(٣) الحقائق والدقائق في المعارف الإلهية : ٣ : ٢١١ - ٢٢٠ (بتصرف) .

بشرية القرآن الكريم

بعث الله سبحانه وتعالى النبي الأكرم محمد ﷺ، وزوّده بمعاجز تبرهن على صدق دعوته، فأعطاه معاجز بعضها زمانية تختصّ بزمان حياته كشقّ القمر، وقصّة الجذع، وحادثة الإسراء والمعراج، وغيرها، وبعضها امتدادية تستمرّ ما بقيت السماوات والأرض معجزة خالدة حتّى يرث الله الأرض ومن عليها، وهو القرآن الكريم.

وقد تعدّدت البحوث حول القرآن الكريم، واتّخذت أشكالاً مختلفة، فوقع البحث عن سرّ إعجازه، وما هو، وذكرت أجوبة متعدّدة لذلك. كما وقع البحث في من تولّى صياغته، وأنّه نزل بهذه الكيفيّة من السماء، أم أنّ هناك من تصدّى لصياغته وعرضه بهذه الطريقة، بعد الاتفاق على أنّ أصله من الله سبحانه وتعالى.

المحتملات في الألفاظ القرآنيّة:

وقد تضمّنت كلمات الباحثين مجموعة من الاحتمالات في الألفاظ القرآنيّة، وهي لا تخرج عن ثلاثة: **فإمّا** أن تكون صادرة عن الله سبحانه وتعالى، **وإمّا** أن تكون صادرة عن الأمين جبرئيل عليه السلام، **وإمّا** أن تكون صادرة عن النبي محمد ﷺ. وهذا ما يلحظه كلّ من يعود إلى كلماتهم: وقد اختار الاحتمال الأوّل السيّد العلامة الطباطبائي رحمه الله في (الميزان)، وقرّر أنّ

القرآن الكريم بمجموعه من الألفاظ والكلمات والجمل والمعاني والمعارف السامية هو من عند الله سبحانه وتعالى ، وقد تلقّاها الرسول ﷺ بأجمعها من الله عز وجل ، ونقلها إلى الناس بتمامها دون أن يكون له أدنى تدخّل في تلك المعاني والألفاظ^(١).

ولم أقف على من قال بالاحتمال الثاني . نعم ، قد افترضه الزركشي في كتابه ، فذكر أنّ النازل من السماء هو خصوص المعاني والمعارف القرآنية السماوية ، ثمّ تصدّى لصياغة ألفاظها وكلماتها الأمين جبرئيل عليه السلام قبل إنزالها على قلب النبي ﷺ ، ثمّ قام بعد ذلك بإنزالها عليه^(٢).

وأما الاحتمال الثالث ، فقد ذكر افتراضاً في كلام السيّد العلامة الطباطبائي رحمه الله وغيره ، لكن بصياغة مختلفة ، فهنا صياغتان :

الأولى : ما تضمّنها كلام السيّد العلامة رحمه الله ، وحاصلها : أنّ ما نزل على النبيّ محمد ﷺ لم يكن إلّا خصوص المعاني والمعارف القرآنية السماوية ، ثمّ قام النبيّ ﷺ بصياغة تلك المعاني والمعارف وصبّها في قوالبها اللفظية ، ورتبها في سياق الكلمات والجمل ، ثمّ قام بنقلها إلى الناس^(٣).

الثانية : ما تضمّنها كلام بعض الباحثين المعاصرين (حفظه الله) ، من أنّ الذي نزل على النبيّ ﷺ ليس إلّا الألفاظ والكلمات والجمل ، وقد توصل النبيّ ﷺ من خلالها إلى معانيها ومعارفها السامية^(٤).

وقد استسخر السيّد العلامة رحمه الله هذا الاحتمال ، فقال : « وأسخر منه قول من قال : إنّ القرآن بلفظه ومعناه من منشآت النبيّ ﷺ ، ألّفه مرتبة من نفسه الشريفة

(١) الحقائق والدقائق : ٣ : ٢١١ - ٢٢٠ (بتصرف).

(٢) تفسير الميزان : ١٥ : ٣١٧ . القرآن في الإسلام : ١٩ .

(٣) الميزان في تفسير القرآن : ١٥ : ٣١٧ .

(٤) افترضه الشيخ محمد تقي مصباح يزدي في كتابه قرآن شناسي : ١ : ٩٣ .

تسمى الروح الأمين إلى مرتبة منها تسمى القلب»^(١).

ولم يحظ من المحتملات الثلاثة المتقدمة بالبحث العلمي إلا خصوص الاحتمالين الأول والثاني ، ولم يلق الثالث منها مقبولية في الأوساط العلمية . نعم ، قد ظهرت في الآونة الأخيرة بعض الكلمات التي تدعيه وتسعى لإثباته .

والظاهر أن المسلمين متفقون على الاحتمال الأول ، فإنه لم يوجد في كلماتهم ما يشير إلى خلاف ذلك ، بل هم مطبقون عليه ، فإن المعروف بينهم أن الوحي السماوي قائم على أساس أن القرآن الكريم بجميع ما فيه من المعارف السامية ، والمضامين الإلهية المسبوكة في قواله اللفظية وجمله وتراكيبه ، قد نزل على النبي الكريم محمد ﷺ كما هو ، وقام النبي ﷺ بدور الوسيط بين خالق الكون والبشر باستلام هذه الرسالة الإلهية ، وإبلاغها إلى الناس من دون أي زيادة أو نقصان .

أدلة سماوية الألفاظ والمعاني :

وقد استدلل المسلمون على صحة ما تبناه والتزموا به بجملة من الأدلة والبراهين المؤيدة بالقرآن الكريم نفسه ، خصوصاً وأن المسلمين قد تلقوه بأنه من ضروريات الدين ، وعليه كثير من المفكرين :

منها: الآيات القرآنية ، وهي على ثلاث طوائف :

الأولى: الآيات التي تضمنت صراحة أن الألفاظ القرآنية ألفاظ سماوية ، وأنها بأكملها وكما هي نازلة من السماء على النبي محمد ﷺ ، وكذا نصه العربي ، مثل قوله تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ ﴿٢﴾ .

(١) الميزان في تفسير القرآن : ١٥ : ٣١٧ .

(٢) الزخرف ٤٣ : ٣ و ٤ .

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (١).

﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ﴾ (٢).

فقد تضمّنت الآيات المذكورة نسبة تركيبة القرآن الكريم وألفاظه العربية إلى الله سبحانه وتعالى صراحة ، ومن الواضح أنّ اللسان والعربية لا ربط لهما بالمضمون أبداً ؛ لأنّهما من أوصاف الألفاظ والبنية الظاهرية للنص .

الثانية : الآيات التي دلّت بشكل صريح وواضح على أنّ النبي ﷺ لم يتدخل في صياغة القرآن الكريم ، وإنّما كان يتّبع ما يُلقى إليه من الوحي الإلهي ، ثمّ يليه إلى الناس ، فلاحظ قوله تعالى :

﴿قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ (٣).

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (٤).

﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ (٥).

الثالثة : الآيات التي صرّحت بقراءة القرآن الكريم وتلاوته ، وإلقائه على النبي الأكرم محمد ﷺ ، مثل قوله تعالى :

(١) يوسف ١٢ : ٢ .

(٢) الأحقاف ٤٦ : ١٢ .

(٣) يونس ١٠ : ١٥ .

(٤) النجم ٥٣ : ٣ و ٤ .

(٥) الكهف ١٨ : ٢٧ .

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾^(١).

﴿إِنَّا عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾^(٢).
﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾^(٣).

ومن الواضح عود الترتيل والقراءة وإلقاء القول إلى الألفاظ والعبارات .

وبملاحظة طوائف الآيات الثلاث لا يبقى مجال للترديد في ألفاظ القرآن الكريم وتركيبته الظاهرية وأسلوبه البياني ، كمضمونه ومحتواه السامي ، ومعارفه الساطعة ، وأنها قد نزلت من عند الله سبحانه وتعالى ، ولم يكن دور الأمين جبرئيل عليه السلام إلا واسطة في الإيصال ، كما لم يكن دور النبي الأكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم إلا واسطة في التبليغ .
ومنها : إن الجزء الأعظم من إعجاز القرآن الكريم راجع إلى بنيته الظاهرية ، وأسلوبه البديع ، والذي ينفرد به في بابيه ، فإن بلاغته وفصاحته التي عدت من الوجوه الإعجازية ناظرة إلى تركيبته الظاهرية ، وإن رسالته في التحدي والتي طالب الجميع أن يعارضوها ، وعجزوا ، إنما ترمي إلى الإتيان بمثل قلبه اللفظي .

وإن عجز المشركين وهم أهل البلاغة والفصاحة أن يعارضوه ، شاهد حق على أن البنية الظاهرية للقرآن والأسلوب البياني من عند الباري سبحانه وتعالى .

ومنها : التصريح الوارد في القرآن الكريم بأنه كلام الله سبحانه وتعالى ، قال تعالى : ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾^(٤) .
ومن المعلوم أنه إنما يصح نسبة الكلام إلى قائله إذا كان له دور أساس في اختيار

(١) الفرقان ٢٥ : ٣٢ .

(٢) القيامة ٧٥ : ١٧ و ١٨ .

(٣) المزمل ٧٣ : ٥ .

(٤) التوبة ٩ : ٦ .

وتنظيم الكلام وصياغة جملة وتراكيبه ، أمّا لو قام بمجرّد تلقين المفاهيم إلى شخص ، وقام ذلك الشخص بصّب تلك المفاهيم في قوالب لفظيّة اختارها بنفسه ، فلن يكون الكلام منسوباً للملقّن ، وإنّما ينسب لمن صاغ الألفاظ وصبّها في قوالبها .

ومنها : إنّ القدرة البشريّة دون أن تقدر على صياغة المعارف والحقائق التي احتواها القرآن الكريم وجاء بها ، وهذا ما صرّح به القرآن حكاية عن النبي ﷺ ، عندما أخبر بأنّه بشر يتلقّى الوحي من السماء ، فإنّه يشير إلى أن ما يليقه إلى قومه ليس من صنعه ؛ لأنّه دون أن يقوم بذلك ، قال تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ ۚ ﴾ (١) ، وقد أشار القرآن الكريم إلى ثقل ما يُلقى على النبي ﷺ من الوحي من خلال قوله تعالى : ﴿ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ۖ ﴾ (٢) .

ومنها : الاختلاف الواضح لكلّ أحد بين تركيبة النصّ القرآني الظاهري والكلمات والأحاديث المرويّة عن النبي الأكرم محمد ﷺ ، ولو كان الاثنان من واحد لا عترضه العرب المعاصرون له ، خصوصاً وأنّه جاءهم متحدّياً .

ومنها : اعتراف بلغاء العرب بأنّ ألفاظ القرآن الكريم وتراكيبه سماويّة ، وليست بشريّة ، فهذا الوليد بن المغيرة يصف القرآن الكريم فيقول : « والله لقد سمعت من محمد أنفاً كلاماً ما هو من كلام الإنس ، ولا من كلام الجنّ ، إنّ له لحلاوة ، وإنّ عليه لطلاوة ، وإنّ أعلاه لمثمر ، وإنّ أسفله لمغدق ، وإنّه ليعلو وما يعلى عليه » (٣) .

وقريب من ذلك أيضاً ما صدر عن عتبة بن ربيعة ، فإنّه بعدما سمع شيئاً من القرآن الكريم قرأه عليه النبي ﷺ ، عاد إلى قومه وقال لهم : إنّي سمعت قولاً والله ما سمعت مثله قطّ ، والله ما هو بالشعر ، ولا بالسحر ، ولا بالكهانة . يا معشر قريش ،

(١) الكهف : ١٨ : ١١٠ .

(٢) المزمل : ٧٣ : ٥ .

(٣) مجمع البيان : ٥ : ٣٨٧ .

أطيعوني واجعلوها بي ، وخلّوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه ، واعتزلوه^(١) .
كما أنّ القرآن الكريم قد ترك تأثيراً عظيماً جدّاً على أهل المدينة بمجرّد أن سمعوه من النبيّ ﷺ في القصّة المعروفة .

والحاصل : إنّ الحالة التي تعامل بها بلغاء العرب وفصحائهم مع آيات القرآن الكريم تحول دون القبول بأنّه من صنع بشر ، أو أنّ للبشر يدأ فيه من قريب أو بعيد .

بشريّة القرآن الكريم :

ويذهب أصحاب هذا الرأي - أعني بشريّة القرآن الكريم - إلى أنّ النازل من السماء على النبيّ ﷺ هو خصوص المعارف والمضامين القرآنيّة العميقة ، وقد تصدّى رسول الله ﷺ بعد ذلك إلى إيجادها في القوالب اللفظيّة .

ولعلّ أوّل من قال بذلك هو ابن كلاب في القرن الثالث الهجريّ ، وهو أشعريّ المذهب ، وتبنّى مختارهم في صفة الكلام من أنّه من صفات الذات ، وأنّه قديم بقدمها ، وليس مخلوقاً ، وقد قرّر بالنسبة للقرآن الكريم أنّ كلام الله تعالى لم يتمّ تدوينه في مصحف وكتاب ، واستدلّ لذلك بأنّ الرسم والتعبير العربيّ أو العبريّ لكلام الله مغاير لعين كلام الله ، وأنّ القرآن الكريم رسم وتعبير عربيّ لكلام الله ، وليس عينه .

وقد أدّت محدوديّة الكلام العربيّ إلى محدوديّة كلام الله أثناء نزوله ، ممّا طبعه بصبغة بشريّة ، ومن هنا لا يمكن الاعتقاد بأنّ القرآن هو كلام الله سبحانه وتعالى^(٢) .
ومع أنّ هذه الرؤية منه لم تلق قبولاً ورواجاً بين العلماء في تلك الحقبة من الزمن ، فتمّت مواجهتها بشدّة ، إلّا أنّها لم تعدم ، بل بقيت تذكر في مجال البحث

(١) السيرة النبويّة لابن هشام : ١ : ٢٩٣ و ٢٩٤ .

(٢) هرمونتيك كتاب و سنّت : ١٢٦ .

العلمي مع كونها رؤية نادرة . نعم ، تمّ تبنيها في فترات زمنية متأخرة من أصحاب حركة الإصلاح الديني في شبه القارة الهندية ، كالسيد علي أمير الهندي ، والسيد أحمد خان الهندي ، وشاه ولي الله الدهلوي .

وهي الرؤية المتبناة اليوم لجملة من الكتاب الحداثيين كنصر حامد أبو زيد المصري ، وغيره أيضاً^(١) .

ولم يقدّم القائلون بهذا النظرية لا بالأمر ولا اليوم دليلاً وبرهاناً واحداً يمكن التعويل عليه في مقام إثباتها ، ما جعلها لا تخرج عن مجرد احتمال متصور يمكن ذكره عند تعداد الاحتمالات المتصورة في المقام . نعم ، تمسكوا بظواهر بعض الآيات التي قد توحى بما ذكره ، مثل قوله تعالى : ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ﴾^(٢) ، وكذا قوله سبحانه : ﴿ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾^(٣) ؛ لأنّ إنزال شيء على القلب وإدخاله فيه لا يحتاج استخدام القوالب اللفظية التعبيرية ؛ لأنّه إنّما يصار إلى ذلك من أجل إيصالها إلى الأذن وهي إحدى الحواس الظاهرية للإنسان .

ويجاب عن ذلك : بأنّه لا توجد آية منافاة بين سماوية القرآن الكريم وعباراته والبنية العربية له ، وبين نزوله على قلب النبي الكريم محمد ﷺ ؛ وذلك لاتّفاق الجميع -والقرآن الكريم أيضاً- على أنّ نزول الوحي ليس مسألة مادية أو مسألة حسية ، بحيث يتصور أنّ نزوله كان بأدوات حسية متعارفة ، كالفم واللسان ، من قبل المتكلّم ، والأذن من ناحية السامع ، بل هو من مقولة العلم الحضوري ، وكذلك

(١) هذا هو مختار الدكتور عبدالكريم سروش ؛ لأنّه يقرّر أنّ الوحي إنّما هو نتيجة التجربة الدينية ، أو الوحي النفسي ، وهذا يستلزم البناء على أنّ القرآن بشريّ الألفاظ ، وكذلك اختاره مجتهد شبستري أيضاً .

(٢) الشعراء ٢٦ : ١٩٣ و ١٩٤ .

(٣) البقرة ٢ : ٩٧ .

قوالبه وتركيباته الظاهرية يمكن أن تكون من مقولة العلم الحضورى أيضاً. ويؤكد ما ذكرناه أنه سبحانه وتعالى قد أعقب إخباره بنزول القرآن الكريم على قلب النبي ﷺ ، بقوله تعالى : ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^(١).

والتفكيك بينهما بأن يكون الوحي من مقولة العلم الحضورى ، وقوالبه والبنية الظاهرية لتحقيقه من نوع الأدوات التي يتم توظيفها في العلم الحضورى ، غير مقبول .

والحاصل : لن تكون هناك أية منافاة بين الآيات القرآنية التي تعرف قلب النبي ﷺ بوصفه محلاً لنزول الوحي ، والآيات التي تثبت سماوية الألفاظ القرآنية ؛ لأنها جميعها يكمل بعضها بعضاً .

وقد أشار إلى هذا المعنى السيد الطباطبائي رحمه الله ، حيث ذكر أن معنى نزول القرآن على قلب النبي ﷺ يشير إلى كيفية تلقي الوحي ، وأن ذلك كان يتم من قبل نفسه الشريفة دون تدخل من النبي ﷺ ، فقد كان النبي ﷺ يرى ملك الوحي ويسمع كلامه دون أن يستخدم في هذه الرؤية والسمع والنظر وحواسه الظاهرية^(٢).

وبالجملة : إن الآيتين اللتين تضمنتا نزول القرآن على قلب النبي ﷺ لا تصلحان شاهداً ودليلاً للرؤية المذكورة في إثبات بشرية القرآن الكريم في ألفاظه وصياغته . وكيفما كان ، فإن ملاحظة ما ذكر برهاناً لإثبات الرأي المشهور بين المسلمين ، وأن القرآن بالهيئة التي هو عليها اليوم قد نزل من السماء من عند الله تعالى ، ولم يكن دور الأمين جبرئيل عليه السلام إلا واسطة في إيصاله من الباري سبحانه وتعالى إلى نبيه ﷺ ، ولم يتدخل في شيء منه ، كما أن دور النبي الأكرم محمد ﷺ قد انحصر في تبليغه للأمم كما أنزل عليه من دون تصرف فيه ، وبيان وإيضاحه بعد وصوله

(١) الشعراء ٢٦ : ١٩٥ .

(٢) الميزان في تفسير القرآن : ١٥ : ٣١٧ .

للناس كما هو كافٍ لإثبات بطلان هذه الرؤية ، وعدم تماميتها^(١) .

وربما جعل أحد اللوازم الباطلة للنظرية المذكورة إمكانية تطرق الخطأ للوحي ، المانع من الاستناد إليه^(٢) . ويدفعه : أنَّ بعض القائلين بهذه النظرية على ما يبدو لم ينف العصمة عن النبي ﷺ ، وهذا يمنع من تطرق الخطأ لما يصدر عنه .

ومثل ذلك الاستدلال لبطلان النظرية المذكورة بالآيات القرآنية التي تضمنت نزول القرآن الكريم من الله سبحانه وتعالى ، مثل قوله تعالى : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾^(٣) ، وقوله تعالى : ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾^(٤) ، وقوله سبحانه : ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾^(٥) ، على أساس أنها لا تنسجم مع كون القرآن منبثقاً عن النبي ﷺ ؛ لأنه لا يعقل أن يتصدى رسول الله ﷺ لأمر نفسه أو تهديدها^(٦) ؛ لأنَّ القائل بنظرية بشرية القرآن لا يدعي أنَّ تمام القرآن من النبي ﷺ ، حتَّى يعارض هذه الآيات ، بل هو يقرُّ أنَّ أصل المعارف والحقائق القرآنية نازلة من الله سبحانه وتعالى على قلب النبي ﷺ ، وإنَّما دوره ﷺ القيام بصياغتها وتقديمها في هذه القوالب اللفظية ، وعليه يكون المقصود من الإنزال والنزول في هذه الآيات هو نزول الحقائق والمعارف القرآنية الأصل ، وليس الألفاظ والبنية العربية لها .

ومنه أيضاً يتضح الجواب عن النقض على النظرية المذكورة بالأوامر التي تضمنتها الآيات القرآنية ، ويبلغ عددها قريباً من ثلاثمائة مورد جاءت في القرآن

(١) مجلة نصوص معاصرة - العدد ١٥ و ١٦ : ١٠٢ - ١١٢ (بتصرف) .

(٢) مجلة نصوص معاصرة - العدد ١٥ و ١٦ : ١٤٣ (بتصرف) .

(٣) القدر ٩٧ : ١ .

(٤) إبراهيم ١٤ : ١ .

(٥) المائدة ٥ : ٦٧ .

(٦) مجلة نصوص معاصرة - العدد ١٥ و ١٦ : ٩٨ .

الكريم ، وقد جاء بعضها بكلمة (قل) ؛ لأنه لا يتصور أن يصدر شخص عاقل الأمر لنفسه ، فضلاً عن أن يستخدم مثل هذا الأسلوب مع نفسه ، ويخاطبها بقوله : (قل)^(١).

وربما كان منشأ هذه الدعوة المذكورة لبشرية القرآن راجعاً لتفسير ظاهرة الوحي ، فإن البعض قد يفسره على أساس التجربة الدينية ، أو استناداً إلى نظرية النبوغ ، أو الوحي النفسي ، أو غير ذلك ، وهذا ما أوجب القول بأن القرآن الكريم بشري الألفاظ ، إلا أنك قد عرفت عند الحديث عن حقيقة الوحي بطلان هذه النظريات ، ما يوجب بطلان ما يترتب عليها^(٢).

(١) مجلة نصوص معاصرة - العدد ١٥ و ١٦ : ٩٨ .

(٢) تعرضنا للحديث عن الوحي في قول تقدم في موضوع الوحي حقيقته وطرقه : في الصفحة ٢١٧ .

تجديد القراءة القرآنية

اهتمّ الحدّاثيون كثيراً بمسألة إعادة قراءة القرآن الكريم ، وطالبوا بقراءته قراءة تجديدية ، مبرّرين ذلك بتطوّر العلوم اللغوية المعاصرة ، والعلوم الإنسانية العامة ، وقد حاولوا إعطاء هذه المطالبة بعداً شرعياً من خلال الاستناد لبعض الآيات القرآنية . وقد اختلفت نيات هؤلاء في دعواهم ، فبعضهم يطرح ذلك بنية حسنة رغبة منه في حفظ عظمة الوحي ، وإثبات صلاحية الشريعة المقدّسة لكلّ زمان ومكان ، ولعامّة الأفراد ، بينما همّ آخرون منهم ضرب الدين والقضاء عليه .

وبعدّ السكوت عن هؤلاء في ما يدّعوه أمراً غير صالح ، كما أنّ مجرد الاكتفاء بالحكم بضلالهم وكفرهم وإلحادهم يوجب لوم العقلاء ، بل يلزم ملاحظة تلك الدعاوى والنظر فيها رغبة في تمييز صائبها من خاطئها ، وبيان رأي الشرع الشريف واللغة وتحديد ما هو الواقع ، خصوصاً وأنّ هذه الأطروحات قد استهوت الكثير من النخب المثقفة في أوساطنا الاجتماعية ، وهي جاهلة بأمور الوحي وأمور الدين .

نظرية تجديد القراءة القرآنية :

ونحتاج في البداية أن نتعرّف على مقصود هؤلاء في أطروحتهم إعادة قراءة القرآن الكريم ، أو تجديد القراءة القرآنية .

إنّ مقصود هؤلاء بالقراءة الجديدة للقرآن وضع منهجية جديدة ذات قوانين وأسس جديدة تختلف عن القراءة السابقة التي سار عليها المفسّرون طيلة ما مضى

من الزمن ، وهو مدّة أربعة عشر قرناً تقريباً .

ويستندون في دعواهم إلى أنّ إعادة قراءة أيّ نصّ من النصوص أمر ممكن ، وليس مستحيلاً ، بل هو أمر واقع ، من دون فرق بين النصوص ، حتّى لو كان النصّ الذي يراد إعادة قراءته نصّاً دينيّاً مقدّساً ، وقد تحقّق ذلك فعلاً في الكتابين السماويّين التوراة والإنجيل ، حيث أُعيدت قراءتهما مرّة أخرى من خلال طرح ذلك بروح البحث والتساؤل ، والتجرّد عن روح العصمة والقداسة^(١) .

ولمّا كانت هذه القراءة الجديدة هي طريقنا للوصول إلى البحث العلميّ ، فيلزم أن يرفع عنها الحاجز المانع من حصولها والمتمثّل في عنصر القداسة الإلهيّة العظمى التي تمنعنا من قراءة القرآن الكريم كنصّ لغويّ مؤلّف من تركيبات لغويّة ونحويّة وبلاغيّة^(٢) .

ويزداد حاجز القداسة المانع من القراءة الجديدة عند الأفراد في بعض الموارد من الآيات القرآنيّة ، خصوصاً تلك التي تكون كثيرة الدوران في حياته اليوميّة ، مثل سورة الفاتحة التي اعتاد على قراءتها كلّ يوم في صلواته الخمس ، فإنّ هذا التكرار لهذه السورة ، وكونها عنصراً أساسيّاً في صلاته يمثّل حاجزاً يحول بينه وبين إعادة قراءتها قراءة جديدة^(٣) .

هدف النظرية :

لكلّ نظريّة من النظريّات أهداف تسعى لتحقيقها من خلال تلك النظرية ،

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ : ١١٩ .

(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ : ١٢١ ، ١٢٣ .

(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ : ١١٩ ، وليعلم أنّنا قد حاولنا المحافظة على كلمات الكاتب المذكور قدر المستطاع ، ولم نتصرّف إلّا في جزء يسير بما يقتضيه مسار البحث .

فالنظريات العلمية المرتبطة بالبعد الطبي أو الاقتصادي - مثلاً - يكون لها هدف محدد تسعى لتحقيقه من خلالها .

ومن المفترض أن يكون لنظرية تجديد القراءة القرآنية أهداف تسعى للوصول إليها من خلالها أيضاً شأنها شأن بقية النظريات الأخرى ، ويمكن تلخيص أهداف النظرية المذكورة في هدفين ، وفقاً لما هو المستفاد من كلمات أصحابها ، وهما :

الأول : فهم القرآن الكريم بصورة صحيحة :

لا ريب أن هناك هدفاً سامياً يرغب جميع المسلمين في الوصول إليه ، وهو فهم القرآن الكريم بصورة صحيحة ، وحتى يتمكنهم أن يفهموه بهذه الكيفية فإنهم يحتاجون إلى الإحاطة بالوضع التاريخي الذي كان سائداً في زمن نزول القرآن الكريم على النبي الأكرم محمد ﷺ ؛ وذلك بدراسة المؤثرات الدخيلة في سوره وأحاديثه ، بحيث نقرأه قراءة تزامنية لتعتبر بمثابة الوثيقة تاريخياً .

ولما كان القرآن الكريم لا يخرج عن بقية النصوص الأخرى ، فيلزم أن يحيط قارئه بجميع المؤثرات الداخلية والخارجية المحيطة به ، لذا يلزم قراءة التاريخ الإسلامي بشكل آخر ، ولا يقتصر في ذلك على خصوص ما تضمنته المصادر التاريخية المكتوبة ، بل لابد من ضم دراسة النقوش والآثار المتبقية التي تكشف بدورها عن علوم لم تكن ملفوظة ، فلم يكن التاريخ المكتوب قادراً على قراءتها ، فضلاً عن حكايتها .

كما أن القارئ للقرآن الكريم يحتاج إلى دراسة صائغات الخطاب أو مشكلاته ، التي تصوغه على هيئة معينة ، فندرس بشكل متتابع المعارف من أدوات التعريف ، والتنكير ، والضمائر ، والصفات ، ثم يدرس النظام الفعلي كما يدرس النظام الاسمي ، ثم تدرس البنى النحوية ، ويدرس أيضاً النظم والإيقاع ، وما يرتبط بها من نظم

وعروض ، وهكذا . فإننا كلما دققنا في ذلك اقتربنا من إدراك مراد المتكلم^(١) .

وبناءً على ما تقدّم سوف نحتاج إلى كتابة معجم لفظي يشمل اللغة العربيّة القديمة ، ودراسة اللهجات العربيّة المعروفة ، لكي نفهم الألفاظ القرآنيّة فهماً تاماً ، وليس فهماً كلاسيكياً تقليدياً كما فهمه المفسّرون وغيرهم^(٢) .

والحاصل : إنّنا اليوم بحاجة إلى منهجيّة لفهم القرآن الكريم على حقيقته ، فيتوافق فهمه مع فهم من عاصره^(٣) .

الثاني : إيجاد دراسات قرآنيّة :

ليس خفياً على أحد من المهتمّين بالشأن القرآنيّ ما تعانيه الدراسات القرآنيّة من تأخر كبير بالقياس إلى الدراسات الموجودة بالنسبة للكتابين السماويين الآخرين - أعني التوراة والإنجيل - التي يجب أن نقارنهما بها بصورة مستمرة بتطبيق منهجيّة النقد التاريخي عليها^(٤) .

وعند محاولة دراسة أسباب المشكلة التي أدّت إلى ذلك نجدها تكاد تنحصر في الهالة القدسيّة المحاط بها القرآن الكريم والتي حالت دون ذلك .

كما أنّ الدراسات القرآنيّة الموجودة على قلّتها تفتقد إلى الأسلوب الأكاديميّ الممنهج والموثوق ، كالدراسات التبسيطية الموجودة عن التوراة والإنجيل ، والتي توضّح للجمهور أعقد النظريّات وآخر مستجدات البحث العلمي^(٥) .

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ : ١١٩ ، ١٢٥ .

(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ : ١٠٧ .

(٣) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : ٤٠ .

(٤) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : ٢٢ .

(٥) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : ٢٩ .

ولأنَّ المستشرقين لا يعيشون حالة القداسة للقرآن الكريم نجدهم عمدوا إلى إجراء دراسات متعدّدة عن القرآن الكريم ، فظهرت دراسات عن النصوص دقيقة تشكّل فكراً دينياً جديراً باللحظة الراهنة ، ما أوجب تقدّمهم بينما بقي المسلمون الأصل يعانون شللاً فكرياً .

منطق فهم القرآن الكريم :

وقبل أن نعمد للوقوف مع النظريّة المذكورة يلزم أن نحيط بالطريق الذي يمكن فهم القرآن من خلاله ، فما هو الطريق لذلك ؟
إنّ الاستفادة من كلمات الأعلام وجود طريقين يمكن فهم القرآن الكريم من خلالهما ، وهما :

الأوّل : الاعتماد على قواعد الظهور العرفي :

ومن الواضح أنّ لهذا علاقة وارتباطاً بمباحث اللغة ، من نحو وصرف وبلاغة ، ولذا يركّز دائماً على أنّه يلزم لكلّ من يتصدّى لتفسير القرآن الكريم ، وبيان معاني آياته ، أن يكون محيطاً بعلوم اللغة العربيّة ، ويعدّ ذلك شرطاً لازماً فيه .
ومع أخذ شرطية الإحاطة بالعلوم العربيّة في بيان القرآن الكريم وشرح مفاهيمه ومفرداته ، يطرح السؤال التالي :

لقد تطوّرت علوم اللغة العربيّة ، وأخذت بعداً جديداً مغايراً لما كانت عليه في زمن النبيّ الأكرم محمد ﷺ ، وهذا يدعو إلى تغيير في الحقائق والمعاني المستفادة منها ، فيستوجب ذلك تغييراً في المعاني المستفادة من الألفاظ . لهذا نحن بحاجة إلى قراءة جديدة مغايرة للقراءة التي كانت موجودة سابقاً ؟

ويجاب عنه : بأنّه لم يحصل أيّ تطور في علم اللغة العربيّة عمّا كان عليه الأمر سابقاً ، عمدة ما كان أنّ تلك القواعد التي كان يعمل بها لم تكن مجموعة

بصورة واضحة ، فتمّ جمعها وتبويبها بنحو أعطى سهولة تناولها والإحاطة بها ، فضلاً عن الاطلاع عليها ، وتطبيقها في الموارد المرتبطة بها . ومنه يتّضح أنّ ما يتصوّر اليوم أنّه نحو من زيادة التدقيق والتأمل ليس كما ينبغي ، بل هو تفصيل لما سبق إيجازه ، وإيضاح لما تقدّم إجمالاً في العصور السابقة ، وهذا يعني أنّ التفاسير المتأخّرة لا تخرج بزيادة عمّا هو موجود في تفاسير المتقدمين ، وإنّما أقصى ما يظهر زيادة بيان وإيضاح ، لمّا كان موجزاً ومجملًا ، فلا يعدّ ربط الآيات القرآنيّة بعضها ببعض المعروف بتفسير القرآن بالقرآن ، شيئاً جديداً مغايراً لما عليه المفسّرون الأوائل ، ومثل ذلك يجري في التفسير الموضوعي الذي يقوم على التركيز على مفهوم من المفاهيم المذكورة في القرآن الكريم ، كمفهوم التقوى ، وجمع الآيات المرتبطة به والحديث عن كلّ ما تضمّنه القرآن من أمور ترتبط به ، وهكذا ما يكون مرتبطاً بالمباحث العقديّة والاجتماعيّة ، وغير ذلك .

ويعتبر في حجّة الظهور العرفي أنّ لا يكون هناك قرينة دالة على خلافه ، وإلا كان ذلك مانعاً من حجّيته ، فلا يحكم بحجّية الظهور إلّا بعد البحث عن فقدان القرينة الموجبة لصرفه عن ظاهره ، سواء كانت القرينة قرينة داخلية لتشكّل قرينة متّصلة بالكلام ، أم كانت القرينة خارجيّة لتكون قرينة منفصلة عنه ، وسواء كانت القرينة لفظيّة ، أم كانت قرينة مقاميّة حالية حافّة بالكلام .

وما ذكر من اعتبار الفحص عن القرائن قبل ترتيب أثر على الظهور العرفي للفظ يتوافق والمنهج العقلانيّ في مقام المحاورات العرفيّة ، فإنّ سيرة العقلاء منعقدة على ذلك ، حيث أنّهم لا يرتّبون أثراً على أيّ ظهور للفظ ما ، إلّا بعد أن يبحّثوا عن القرائن المرتبطة به ، فإن لم يجدوا قرينة تحوطه تمنع من حجّية الظهور المنعقد له رتّبوا على ذلك أثراً ، وإلا فلا .

ومن المعلوم أنّ القرآن الكريم قد نزل على وفق المنهج العقلانيّ في طريقة المحاورّة ، وليس مغايراً لمنهج العقلاء في ذلك . وعليه سوف يشتمل القرآن الكريم

على الكناية والاستعارة ، بل قيل يشتمل على المجاز أيضاً ؛ لأن هذه الأمور تتوافق والمنهج العقلاني في مقام التحاور ، ما دام هناك غرض أصلي لها في درك الحقائق ، مستفيدين من علم البلاغة في ذلك .

وهذا الالتزام بالمنهج الذي نزل به القرآن الكريم يجعلنا في غنى عن المنهج المتبع دفاعاً عن اليهودية والمسيحية عندما انتقدنا كثيراً بسبب ما اشتمل عليه الكتابان المقدسان من موضوعات تخالف العقل وتنافي العلم ، ما أدى إلى فقدان الكتابين قدسيتهما ، فبرّر ذلك بأنهما قد نزلا بلغة خاصة تمتاز عن لغة العقلاء وخطاباتهم الحاكية عن الواقع ، فهما لديهما لغة خاصة بهما لا يمكن لكل أحد أن يعيها ؛ لأنها تعابير رمزية لا تكشف عن واقع خارجي^(١) .

الثاني : الرجوع للسنة الشريفة :

وهي النصوص الصادرة عن المعصومين عليهم السلام كالنبي الأكرم محمد صلى الله عليه وآله ، أو الأئمة الأطهار عليهم السلام من بعده بياناً وشرحاً وتفسيراً للآيات القرآنية ، ورفعاً لغوامضها . ولقد ألفت تفاسير عديدة تنطوي على تلك النصوص ، تمثل الفهم المعصومي للمفاهيم والمعارف التي تضمّنها القرآن الكريم .

وقد تخرّج على يدي النبي صلى الله عليه وآله العديد من الصحابة في هذا المجال ، وبرع منهم عبدالله بن عباس ، وعبدالله بن مسعود ، وغيرهما ، وقد كانا مرجعين للمسلمين في كثير من المواقف لبيان المعارف القرآنية ، وأعظم من هذين كان أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام .

وكذا وجد تلامذة مفسرين لكل واحد من الأئمة الأطهار عليهم السلام ، بل قد نسب للإمام الحسن العسكري عليه السلام تفسير أملاه على بعض من حضر لديه .

(١) مجلة نصوص معاصرة - العدد ٤ : ١٤٦ .

ولعلّ الاختصار على خصوص النصوص الروائية لبيان المفاهيم القرآنية والإحاطة بمعارفه ليس كافياً ، بل ينبغي أن يضاف إلى ذلك ضمّ القواعد المعرفية ذات اليقين ، مع الكشف عن قوّة مبانيها .

وقد عمل بكلّ واحد من الطريقتين جمع من الأعلام ، فاتّخذ منهجاً يفهم القرآن الكريم بواسطته ، بل ربّما قرّر بعضهم أنّه الطريق الأكمل للوصول للمعارف القرآنية دون الطريق الآخر .

والحقّ أن يلتزم بكلا الطريقتين ويزاوج بينهما ، فلا غنى للمفسّر عن الاستعانة بهما معاً ليحصل له فهم القرآن الكريم ، خصوصاً وأنّ بعض الموارد لا يكفي فيها هذا دون ذاك ، وهذا يطلب من محله في البحوث التفسيرية .

مناقشة النظرية :

قبل أن يعمد للنظر في النظرية المطروحة قبولاً أو رفضاً نحتاج أن نمهّد بذكر مقدّمات لازمة لكلّ من يودّ البحث والحديث حول القرآن الكريم :

الأولى : إنّ من المتفق عليه عند العقلاء أنّ التعامل مع أيّ نصّ من النصوص ، وفي كلّ لغة من اللغات ، يخضع لقواعد عقلائية ثابتة لا يطرأ عليها التغيّر ولا يصيبها التبدّل ، سواء تغيّر الزمان أم تغيّر المكان أم تغيّرت الأفراد . ويشهد لذلك سيرة العقلاء المنعقدة على العمل بقاعدة الظهور العرفي ، وحكم بحجّة هذه القاعدة ، والتي ترجع إليها جميع القواعد اللفظية المرتبطة بالنصوص اللفظية ، ولمّا كان القرآن الكريم نصّاً من النصوص ، وهو قد نزل وفق الأسلوب العقلانيّ في مقام المحاوره ، فيجري فيه ما يجري في كافّة النصوص .

الثانية : من المعروف أنّ الخطابات القرآنية جاءت بصيغة القضايا الحقيقية ، وليس القضايا الخارجية ، وهذا يمنع اختصاصها بالمعاصرين للقرآن الكريم حال نزوله ، بل لا توجد أيّ ميزة لهم على الآخرين ، فالقرآن يخاطب الجميع على

حدّ سواء بمختلف الطبقات الاجتماعية والفكرية والثقافية ، وقد كان ذلك موجباً لمراعاة الخطاب القرآني للجميع حتّى يستفيدون منه ، فتجد أنّ العوام يفهمونه ، كما أنّ المختصّين يأنسون به .

الثالثة : إنّنا نعتقد أنّ القرآن الكريم قد صدر من متكلم عالم مطلقاً ، لا أحد أعلم منه ، بل لا أحد يدانيه في علمه سبحانه وتعالى (جلّت قدرته وعظمته) ، وهو عالم بعلمه الأزليّ بجميع الأفراد الذين سوف يوجد لهم إلى يوم القيامة ، كما أنّه عالم بما أودعه فيهم من طاقات وقدرات ، مدرك لكافة احتياجاتهم ، ومطلّع على الخطاب المناسب لهم ، وهذا يعني أنّ ما صدر عنه سبحانه وتعالى من نصّ لا بدّ وأن يكون مناسباً لهم في كلّ عصر وزمان ، من دون فرق بين فرد وفرد .

الرابعة : إنّنا لا نرفض العلوم الحديثة التي يمكن استكشافها من القرآن الكريم ، والبناء على دلالة الآيات الشريفة عليها ، وإنّما لا ينبغي الجزم بكون المعنى المتصوّر تفسيراً للآية في البحوث العلميّة هو المقصود الجزميّ للباري سبحانه وتعالى ، ذلك أنّ من الممكن ظهور بطلان النظرية العلميّة بعد حقبة من الزمن ، وهذا لا يتصوّر في القرآن الكريم ؛ لأنّه لا يأتيه الباطل أبداً .

وبعد الإحاطة بهذه المقدمات نشير إلى محتوى النظرية المذكورة لملاحظتها من حيث التماميّة وعدمها ، فنقول : تقوم النظرية المذكورة على مقتضى وجود مانع ، فأما المقتضي الذي تدعو لتوفره النظرية المذكورة فيتمثل في دعوتها لإعادة القراءة القرآنية قراءة تجديديّة ، والمانع من تحقّق ذلك هو ما يحاط به القرآن الكريم من هالة وعظمة وقداسة .

وبالجملة : هنا مطلبان أساسيان تقوم عليهما النظرية المذكورة :

الأول : الدعوة إلى تجديد القراءة القرآنية .

الثاني : مانعية القداسة الموجودة حول القرآن الكريم .

وحتى يمكن النظر في النظرية المذكورة لمعرفة صحتها من سقمها لا بد من أن يحاط بالمقصود بكلا المفردتين ، وتحديد المراد منهما ، وعليه نقول :

التجديد وإعادة القراءة:

أما المفردة الأولى ، فيوجد فيها احتمالان :

الأول: أن يكون المقصود من إعادة القراءة وتجديدها ، يعني التعمق والتأمل في الآيات القرآنية بشكل أكبر وأوسع وذلك من خلال أمرين :

١ - الاستفادة من العلوم الحديثة التي لها صلة وارتباط بالعلوم القرآنية ، مثل علم اللغة ، من نحو وصرف وبلاغة .

٢ - ربط المباحث القرآنية بعضها مع بعض .

الثاني: أن يكون المقصود من تجديد القراءة وإعادتها هو تطبيق ما تم تطبيقه على الكتابين السماويين الآخرين: التوراة والإنجيل اللذين تعرّضا للتحريف ، والغاية من ذلك رفع مستوى القرآن ليكون مواكباً للعصر الحاضر .

ومن الواضح أنّ القبول بالاحتمال الثاني يتوقف على الالتزام بحصول التحريف في القرآن الكريم كما حصل ذلك في الكتابين السماويين ، وهذا يعني أنه لو نفى حصول التحريف فيه - كما هو الحق الذي لا مرية فيه - فإنه لن يكون للهدف المنشود الوصول إليه معنى ، فإنّ موجب إعادة القراءة للكتابين السماويين الآخرين كانت غايتها تنقيتهما ممّا قد جرى فيهما ووقع عليهما من التحريف ، كما أشير إليه قبل قليل ، وهذا غير متوهم في القرآن الكريم ، كونه لم يعرضه تحريف أصلاً .

وكيفما كان ، فإنه لو قصد من التجديد والإعادة للقراءة هو الاحتمال الثاني ، فإنه مرفوض ، ولا مجال للقبول به أصلاً ؛ لما عرفت قبل قليل من أنّ المفاهيم التي تضمّنها القرآن الكريم شاملة لكلّ زمان ومكان ، ومواكبة لكلّ وضع حياتي متقدّم ومتطوّر ، وليست مختصة بحقبة زمنية محدّدة ، أو ببقعة في الأرض .

مضافاً إلى أنّ هذا المحتمل يقوم على التسليم بوقوع التحريف ، وقد عرفت منعه ، ما يعني أنّ الأساس الذي قامت عليه النظرية وعدّ ركناً قوياً فيها ، باطل ، فلا مجال للبناء عليها .

أمّا لو كان المقصود من النظرية محلّ البحث هو الاحتمال الأول ، فلا إشكال في حسنه ومطلوبيّته لكلّ أحد ، ولا مجال للمنع عنه أو رفضه ، لو لم نقل أنّه واقع ومتحقّق خارجاً ، من خلال الدراسات القرآنية المتكثّرة التي تقوم على دراسة القرآن الكريم من جوانب متعدّدة ، فنجد من يعمد إلى دراسة الأساليب البلاغية والبيانية في القرآن الكريم ، كما أنّ هناك من يركّز على البعد التركيبيّ للمفردات والجمل ، وآخر يجعل همّه في معرفة دواعي استعمال الألفاظ ودلالاتها ومعانيها ، وهكذا .

بل إنّ هناك العديد من الدراسات التي حاولت إبراز الأبعاد العلميّة والنظرية الفكرية التي تضمّنها القرآن الكريم ، وفي مجالات مختلفة ، سواء في علم الاقتصاد ، أم علم الأحياء ، أم علم الأسرة والتربية والاجتماع ، وغير ذلك .

والحاصل : إنّ التعمّق ، وزيادة التأمل ، وإطالة النظر ، وإعمال الفكر في الآيات القرآنية ، والتدبّر في مضامينها ، من الأمور المطلوبة والمحثّث عليها ، وهي ممارسة فعلاً ، وإن كنّا نطالب بأكثر من ذلك ، لعظمة هذا الكتاب وقديسيّته ، ومكانته التي بعدد لم يصل العنصر البشريّ للإحاطة بكلّ ما فيه من علوم ومعاني ومفاهيم . وقد تحصّل ممّا تقدّم : أنّ النظرية المذكورة فيها احتمالان يمكن القبول بها وفقاً لأحدهما ، ولا مجال لتصورها وفقاً للآخر ، فلاحظ .

القداسة والتقديس :

وأما المفردة الثانية ، فإنّ أوّل ما نواجهه مع أصحاب هكذا أطروحات عدم وضوح مقصودهم من هكذا تعبير ، وأظنّ أنّ المفهوم المذكور ليس واضحاً جليّاً

بالنسبة إليهم ، ويحتمل أنهم يستخدمونه بصورة مطاطية يسعون من خلالها للمراوغة ، وحتى لا يكون الكلام جزافياً أقرب مدّعاي بمثال يثبت ذلك ، لقد اتّهم بعض الحدائين الحوزة بالقداسة ، حيث يقول : المحاجة العلميّة تبتدئ من المراتب الدانية ، كلّ أنواع المناقشة والانتقاد تكون متاحة في هذا المجال الأدنى ، ولكن بمجرد أن نصل إلى تلك المنطقة المقدّسة ، فإنّ وظيفتنا هي التسليم والفهم^(١).

وقد طرحت محتملات ثلاثة في تحديد المقصود من التقديس في المقام :
أحدها : أنّه الذي لا يقبل الانتقاد .

ثانيها : ما يكون مطابقاً للواقع ، ولا يحتمل فيه الخطأ .

ثالثها : ما يكون حجّة على المكلف .

ولا يوجد في أيّ واحد من هذه المحتملات ما يثبت دعوى هؤلاء ؛ ذلك أنّه لو بني على المحتمل الأوّل فإنّ من المسلّم به وجود المناقشة بين العلماء بعضهم مع بعض في الآراء ؛ إذ أنّ قراءة سريعة للحركة العلميّة في الحوزة تكشف عن ذلك . أمّا لو كان المقصود هو الاحتمال الثاني ، فإنّ المعروف عندنا أنّ الأحكام الصادرة من الفقهاء أحكام ظاهريّة يطلب بها إحراز الواقع ، ولا يقول أحد من الفقهاء بأنّ فتاواه أحكام واقعيّة مطابقة لما يوجد في لوح الواقع ، بل هناك بحث يشار إليه في علم الأصول ، وهو ما إذا لم يوافق الحكم الظاهريّ الحكم الواقعيّ ، وبين العلماء كلام طويل في إجزائه وعدم إجزائه حال العلم بالمخالفة ، وتفصيل بعضهم بين ما إذا كان مستند الحكم الظاهريّ أمانة ، أو أن مستندها أصل ، وهكذا ، فكيف يقال بعد ذلك أنّ المقصود من التقديس هو الأمر المطابق للواقع ، والذي لا يتصوّر فيه الخطأ .

(١) القبض والبسط في الشريعة : ٢٤ .

أما لو كان البناء على أنَّ المقصود بالقداسة هو المعنى الثالث ، فإنَّ ملاحظة فتاوى الفقهاء الناجمة من أعمال كلِّ منهم لملكة الاجتهاد الموجودة عنده مانعة من القبول به ؛ إذ أنَّ هناك اختلافاً اجتهادياً بينهم في الفتاوى ، وهذا يعني أنَّه لا يمكن الجزم بذلك . نعم ، هي أحكام ظاهرية توجب إفراغ الذمة من التكليف ، ما لم يعلم بمخالفتها للواقع ؛ لأنه لا يمكن الجزم بمطابقتها له ؛ لأنَّ الحكم الواقعي موجود عند الله تعالى .

والحاصل : إننا نبقي نعيش مع هؤلاء بهذه الطريقة لا نملك إلا أن نضع ما يتصور من محتملات ، وما يحتمل في كلماتهم ، دون أن نجد لذلك معنى جلياً واضحاً . وليس الأمر منحصراً في هذه المفردة فقط ، بل يمكننا تدعيم ما ذكرنا بمثال آخر ؛ إذ نجد هؤلاء يطالبون كثيراً بتجديد الخطاب الديني ، وعندما نحاول أن نتعرّف على ما هو المقصود من تجديد الخطاب الديني لا نجد في كلماتهم ما يشير إلى بيان حقيقة واضحة ، بل نجد مجموعة من كلمات متناثرة دون أن نقف فيها على حقيقة جلية ومبينة ، وهذا يستوجب أن تكون هناك عدّة محتملات تذكر في البين :

منها : أن يكون المقصود منه تغيير جميع الأحكام الشرعية التي صدرت من النبي الأكرم محمد ﷺ ، والأئمة الأطهار من بعده ﷺ ؛ لأنها غير ملائمة لما عليه العصر اليوم ، فإنها قد شرّعت بما يكون مناسباً وملائماً لتلك الأزمنة التي تختلف اختلافاً كلياً لما عليه زماننا اليوم .

ومنها : ليس المقصود من التجديد في الخطاب الديني التصرف في الأدلة الشرعية من الآيات الشريفة والنصوص ، وإنما يقصد بذلك التغيير في طريقة الاجتهاد وأعمال الملكة ، فلا يراد منه التصرف في الثوابت والمسلمات ، بل يقصد به أن تغيّر الطريقة المتبعة في عملية الاستنباط .

ومنها : إنَّ المطلوب في عملية تجديد الخطاب الديني هو إعادة النظر في

بعض الأحكام الشرعية الصادرة منذ القديم ، فيعيد صياغتها بما يكون ملائماً وموافقاً لهذا العصر .

ويختلف هذا المحتمل عن الاحتمال الأول في أنه لا يطالب بالتغيير لجميع الأحكام كما في الاحتمال الأول ، وإنما يطالب بتغيير بعض الأحكام فقط ، فهو أضيق دائرة من الاحتمال الأول ، كما لا يخفى .

ومنها: إن المقصود بذلك عدم حصر إصدار الأحكام في جهة واحدة معينة ، بل نحتاج أن نفتح الباب لمشاركة آخرين من ذوي الاختصاص في إصدارها فيشاركون في ذلك .

وغير ذلك مما يمكن أن يطرح من محتملات متصورة في المقام ، قد يطول البحث باستعراضها .

وأنت خبير بأن جميع هذه المحتملات لا تتنافى والأطروحة الدينية ، بحيث يستوجب ذلك الدعوة إلى ما يسمّى في كلماتهم بتجديد الخطاب الديني .

وبالجملة: إن مطاوعة المفردات المستخدمة في كلمات هؤلاء تعدّ مانعاً من الدخول معهم في نقاش علمي واضح ؛ لأنه مهما أغلق عليهم طريق فإنهم سوف يدعون أنهم لا يقصدون ذلك ، بل يقصدون شيئاً آخر ، بل ربما ادّعى أنك لم تصل إلى فهم ما يريدون ، ولم تحط بمرادهم ، لذا أنت عاجز عن مناقشتهم أو الردّ عليهم ، وهناك من الأمثلة الحية ما يؤكّد ذلك^(١) .

وكيفما كان ، فسوف نشير إلى أمرين يجيبان عن عقدة القداسة الموجودة في كلمات هؤلاء :

الأول: لا أظنّ أحداً من العقلاء يقول بلسان قاطع وبصورة مطلقة برفض القداسة

(١) منها قضية سروش في دعوى بشرية الوحي ، فإنه لما نوقش من قبل بعض الأعلام ادّعى أنه لم يكن يقصد ما فهم من كلامه ، بل كان يقصد شيئاً آخر ، وهكذا .

لأجل عنوان القداسة ، بل إنَّ من المسلّم به أن يعمد العقلاء إلى التفريق بين التقديس الذي يكون بصورة حسنة ومقبولة وبين التقديس الذي يكون بصورة خاطئة مرفوضة ، ونقصد بالتقديس الذي يكون بصورة حسنة هو ما يكون لكلّ أمر قائم على وفق الدليل والبرهان المنطقيّ المتكامل ، فإنّه لا يوجد عند العقلاء أي حزاة في تقديس ما ينتج عنه من معارف ، ومفاهيم معرفيّة وعلميّة وفكريّة ، بل يرون أنّ ذلك من الأمور اللازمة ، وسوف يقومون بلوم كلّ من لم يول ذلك الأمر احتراماً ، فلو وجدوا شخصاً قابل ذلك الأمر بتخطئة أو برفض فإنّهم سوف يلومونه . ومن هنا يتّضح أنّ العقلاء لا يقبلون بالقداسة التي تكون حائلاً بين التحقيق والبحث العلميّ ، والممانعة من التقدّم .

ومن المعلوم أنّ المسلمين ، ومنهم علماء الدين ، ليسوا خارجين عن منهج العقلاء ، ولا سائرين على خلافهم ، وهذا يعني أنّهم يلتزمون أيضاً برفض التقديس الذي يوجب إغلاق باب المعرفة ، والتحقيق والرقّيّ والتطوّر المعرفيّ .

الثاني: قد عرفت تركيز هؤلاء في دعواهم عدم النظر في القرآن الكريم إلى مسألة الهيبة الإلهيّة للكتاب الكريم ، بل لبعض سوره المتكرّرة في الأعمال العباديّة كلّ يوم .

وهذا كلام غريب جدّاً ، فإنّ وجود هذه الهيبة للذات المقدّسة لم يقف حاجزاً للمفسّرين من بحث هذه المطالب وبصورة مفصّلة جدّاً ، ويشهد لما ذكرنا ما ألف من كتب وكتب من مقالات حول سورة الفاتحة على سبيل المثال ، لدرجة أنّ القارئ قد يجد أنّها لقيت اهتماماً خاصّاً من العديد من المفسّرين ، وحظيت بما لم يحظ به غيرها من السور القرآنيّة الأخرى^(١) .

(١) موسوعة المعارف الإسلاميّة (بتصرّف) .

الجار .. حدوده وحقوقه

جاءت الشريعة الإسلامية تحمل في طياتها مجموعة من المفاهيم والقيم التربوية والأخلاقية التي دعت إلى تطبيقها في الأوساط الاجتماعية ، وطالبت الأفراد بالالتزام بها وتحقيقها خارجاً ، مثل : عيادة المرضى ، وتشجيع الجنائز ، وإكرام الضيف ، وحفظ حقوق الجار ، والأدب معه ، والقيام بواجبه ، وحرمة إيذائه والتعدي عليه ، بل قيل أنها قد جعلت حقه من أعظم حقوق الإنسانية .

وكما أولت الشريعة السمحاء أهمية لحق الجوار ، فقد عمدت إلى بيان ما له من حقوق وواجبات ، فقد ورد عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام أنه قال : « لَيْسَ حُسْنُ الْجَوَارِ كَفَّ الْأَذَى ، وَلَكِنَّ حُسْنَ الْجَوَارِ الصَّبْرُ عَلَى الْأَذَى »^(١) .

ويشير هذا التركيز من الشارع المقدس على هذه المفردات القيمية والأخلاقية تساؤلاً مهماً مفاده : ما هو الداعي للاعتناء بمسألة الترابط الاجتماعي ؟ ولماذا يركز الإسلام على العلاقات الاجتماعية ؟

الترابط الاجتماعي وأهميته :

ونحتاج قبل الإجابة على التساؤل المذكور أن نحيط بالعوامل التي تؤثر في الترابط الاجتماعي ، ويكون لها الأثر في بناء المجتمع ، فإنَّ الاستفادة من كلمات

(١) تحف العقول : ٤٠٩ . بحار الأنوار : ٧٥ : ٣٢٠ ، الحديث ١٣ .

المختصين في هذا المجال أنها ثلاثة :

الأول : العوامل الطبيعية :

ويقصد بها الميل الطبيعي من الإنسان إلى الجنس الآخر ، كميل الرجل للمرأة ، وميل المرأة للرجل ، الناجم من الغريزة الطبيعية الموجودة في كليهما ، الموجبة لحصول التقارب بينهما ، لتكوين أسرة خاصة بهما .

ومن الواضح أن هذه الغريزة الطبيعية تمهد لتكوين المجتمعات الصغيرة التي تأخذ بالتوسع تدريجياً ، لتنتقل من عنوان الأسرة الخاصة إلى القبيلة ، ومن ثم العشيرة ، وما شابه ذلك .

الثاني : العوامل العاطفية :

وهي العلاقة التي تربط بين أفراد الأسرة لتكون عاصماً وصائناً لهذا التجمع الأسري من التشّت والتفكك ، وهي نوعان :

أحدهما : العواطف التي تكون موجودة مع أفراد التجمع الأسري الخاص ، كالعاطفة التي بين الوالد وولده ، والزوج وزوجته ، وهكذا .

ثانيهما : العاطفة التي تكون من أفراد المجتمع ، وهو الدائرة الأوسع من الأسرة ، ويتحكم فيها وجود مصلحة مادية أو معنوية بين الأفراد تحكم تلك العاطفة الحاصلة بينهم .

الثالث : العوامل العقلية :

ويقصد بها ما يتوصل إليه الإنسان نتيجة أعمال التفكير والنظر في عدم قدرته على تلبية احتياجاته منفرداً ، وأنه لا يمكنه أن يستغني عن الآخرين ، فيجد نفسه بحاجة إليهم حتى يصل إليها ، فيجد نفسه محتاجاً للطبيب ، والبناء ، والبائع ، وهكذا .

وبالجملة: يقصد بها حاجة الإنسان إلى الآخر لتلبية احتياجاته المادية والمعنوية ، ولذا يأمر بإقامة علاقات مشتركة مع الآخرين من بني جنسه لتوفير متطلبات حياته .

وتعتبر هذه العوامل العنصر الأساس في بناء المجتمعات المدنية ؛ لأنّ العقل يدعو إلى تأسيس المجتمع على أساس مصالح أعضائه ، المادية منها والمعنوية . وعليه سوف تختلف العلاقات المتصورة بين أفراد المجتمع ؛ لأنه قد تكون علاقات مادية بحتة ، وقد تكون علاقات معنوية بحتة ، وقد يجتمع النوعان فيها ، فتكون علاقة ذات بعد ماديّ وبعد معنويّ .

ومن خلال ما تقدّم يتّضح منشأ اهتمام الإسلام والشريعة السمحاء بمسألة العلاقات الاجتماعية واعتنائه بالترابط الاجتماعي والتركيز عليه ؛ ذلك أنّ الإسلام يهدف إلى وحدة بني الإنسان على أساس تحقيق مصالحهم المادية والمعنوية ، بحيث يؤسسون مجتمعاً واحداً يكون محوره الدين الحقّ لأنه العامل لتحقيق المصالح المعنوية للإنسان ، ولا يكتفي بتحقيق المصالح المادية .

ويستفاد هذا المعنى من آيات عديدة في القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى : ﴿وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾ (١) .

والحاصل: إنّ المستفاد من جميع الآيات القرآنية المباركة أنّ الحالة المثالية في الرؤية الإسلامية أن يتّحد جميع أفراد الإنسان حول محور الدين ، وأن يسعوا في سبيله ، ويتّخذوه محوراً للترابط والتضامن وينبذوا الاختلاف والتفرّق (٢) .

(١) آل عمران ٣ : ١٠٣ .

(٢) الأخلاق في القرآن الكريم : ٣ : ٩١ .

الجار معناه وحدوده:

ثم إنه بعد وضوح الرؤية القرآنية للعلاقات الاجتماعية لنركز على مفردة من مفرداتها، وهي مفردة الجوار، فمن هو الجار الذي عنت الشريعة السماح بالاهتمام به والتركيز على أداء حقوقه؟ وما هي حدوده المكانية، بمعنى كم من الجيران يلزم المكلف أن يقوم بمراعاة حقوقهم؟ وهل يحد ذلك بعدد معين، أم أنه من الموضوعات التي يترك تحديدها للعرف كيما يقرّر من يراعى ومن لا يلزم مراعاته؟ للجار حقيقتان، أو مفهومان: أحدهما لغوي، والآخر عرفي. أمّا حقيقة الجار اللغوية، فإنّ المستفاد من كلمات أهل اللغة أنّ الجار يطلق على كلّ من جاورك في المسكن من الجهات الأربع، الذي يميل ظلّ بيته إلى بيتك من الجوّ.

ويتّضح من البيان السابق عدم وجود سعة في حقيقة الجار، بل هي تحدّده بعدد معين يتأطّر في ما يناله ظلّ بيته على بيتك.

وأما حقيقة الجار العرفية، فإنّ الجار يطلق عند العرف العامّ على كلّ ما في البلد والقرى الصغيرة من الدور، وكثيراً ما نجد إطلاقه على مقدار أربعين داراً من الجهات الأربع.

ولا كلام في سعة الحقيقة العرفية لمفهوم الجار عن الحقيقة اللغوية لمفهومه، كما لا يخفى.

ولا يظهر أنّ للشارع المقدّس مصطلحاً خاصاً في حقيقة الجار وبيان مفهومه، بل إنّ المستفاد من النصوص موافقته للحقيقة العرفية، وبناءً على تحديد حقيقته بها، فقد ورد عن الإمام أبي جعفر الباقر (عليه السلام) أنّه قال: «حَدُّ الْجَوَارِ أَرْبَعُونَ دَاراً مِنْ كُلِّ جَانِبٍ، مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ، وَعَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ شِمَالِهِ»^(١).

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ١٣٢، الباب ٩٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

وقال رسول الله ﷺ: «كُلُّ أَرْبَعِينَ دَارًا جِيرَانٌ، مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ، وَعَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ شِمَالِهِ»^(١).

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «حَرِيمُ الْمَسْجِدِ أَرْبَعُونَ ذِرَاعًا، وَالْجَوَارُ أَرْبَعُونَ دَارًا مِنْ أَرْبَعَةِ جَوَانِبِهَا»^(٢).

والمستفاد من النصوص الشريفة سعة حقيقة الجار شرعاً، وأنه يصل إلى أربعين داراً، ولذا قد يكون جميع سكنة بعض المحلات أو القرى الصغيرة داخلين في حريم الجوار، كما لا يخفى.

حدّ الجوار:

ووفقاً لما يظهر من النصوص السابقة، والتي تضمنت تحديد حقيقة الجار بأربعين داراً، يفهم حدّ الجوار الذي يلزم مراعاته في الحقوق، وأدائها إليه، فقد عرفت تحديدها من الجوانب الأربع بأربعين داراً، من كلّ جهة جهة، فيكون لجميعهم الحقوق المفروضة للجار على جاره، ويستحقّونها. فعن أبي عبد الله عليه السلام في حديث:- «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَتَاهُ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فَقَالَ: إِنِّي اشْتَرَيْتُ دَارًا مِنْ بَنِي فُلَانٍ، وَإِنِّي أَقْرَبُ جِيرَانِي مِنْ جَوَارٍ مَنْ لَا أَرْجُو خَيْرَهُ، وَلَا أَمْنُ شَرَّهُ.

قَالَ: فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلِيًّا وَسَلْمَانَ وَأَبَا ذَرٍّ -وَنَسِيتُ آخَرَ، وَأَظَنُّهُ الْمِقْدَادَ- أَنْ يَنَادُوا فِي الْمَسْجِدِ بِأَعْلَى أَصْوَاتِهِمْ بِأَنَّهُ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَمْ يَأْمَنْ جَارَهُ بِوَائِقِهِ، فَنَادَوْا بِهَا ثَلَاثًا، ثُمَّ أَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى كُلِّ أَرْبَعِينَ دَارًا مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ، وَعَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ شِمَالِهِ»^(٣). وهذا النصّ مضافاً لتحديده الجوار بصورة صريحة بأربعين دار

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ١٣٢، الباب ٩٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ١٣٢، الباب ٩٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ١٢٥، الباب ٨٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

من كل جهة ، فقد تعرض لشيء من الحقوق الثابتة للجار على جاره ، وسيأتي شيء من ذلك إن شاء الله ، فانتظر .

تقسيم الجار:

ويظهر من القرآن الكريم انقسام الجار إلى قسمين ، اختلف المفسرون في بيانهما ، فأتخذ كل فريق تقسيمه لهما بصورة مغايرة عن الآخر ، فنتج عنه وجود تقسيمين له :

الأول: تقسيمه إلى الجار النسبي والجار الأجنبي ، فيلتزم بوجود نوعين للجار : أحدهما : من تربطك به علاقة نسبية ويكون من الرحم ، من دون فرق بين كونه رحماً قريباً ، أو من الرحم البعيد ، والمناطق على وجود علاقة نسبية بينك وبينه .
وثانيهما : من لا يوجد بينك وبينه أي علاقة نسبية أبداً ، بل هو شخص أجنبي عنك .

الثاني: تقسيمه إلى الجار القريب والجار البعيد ، ولا يلحظ في هذا التقسيم القرب والنسب ، وإنما يلحظ المكان ، فمن يكون أقرب إلى دارك يعبر عنه بالجار القريب ، ومن كانت داره أبعد من دارك قيل له : الجار البعيد .

ومنشأ هذا الاختلاف يعود لما فهمه كل فريق منهم من قوله تعالى : ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ﴾^(١) ، حيث وقع الخلاف بينهم في تفسير قوله تعالى : ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾ ، ففسر بعضهم العبارة الأولى بالقربة معتمدين على استعمال القرآن الكريم في العديد من آياته هذا التعبير لمن يرتبط بالعلاقة النسبية ، ولم يعهد منه استخدامه في القرب

المكانيّ ، فيكون استعماله في العلاقة النسبيّة بمثابة الحقيقة ، وحمله على إرادة القرب المكانيّ يكون من الاستعمال المجازيّ الذي يحتاج قرينة ، كما لا يخفى . وبناء عليه قالوا بأنّ الجار نوعان : جار نسبيّ ، و جار أجنبيّ .

واعتمد القائلون بالتقسيم الثاني على نفس الآية المباركة فقد تضمّنت استعراضاً لحقوق القرابة ، ولا ريب أنّ منها حقّ الجوار ، فأيّ معنى لأنّ تعمد إلى ذكره مرّة ثانية بعدما أشارت إليه في البداية ، فإنّ هذا سوف يكون من التكرار . وهذا بنفسه يشكّل قرينة لو بني على أنّ القرآن الكريم لا يستعمل لفظة القرابة إلّا في العلاقة النسبيّة ليكون موجّباً لحمل هذا اللفظ على المعنى الآخر ، وهو القرب المكانيّ . وقد يدّعى أنّ ذكر الآية لموضوع القرابة لا يمنع من تكرار ذكرها ثانية ؛ لأنّ الغاية من ذلك التأكيد على وجود حقّين ثابتين في بعض المواضع ، وهما حقّ القرابة وحقّ الجوار ، وأنّه يلزم المكلف مراعاتهما .

وكأنّه سبحانه وتعالى يشير إلى التأكيد على هذين الحقّين وعدم تداخلهما . واحتمل بعضهم تقسيماً ثالثاً ، حاصله : أنّ الأول هو القريب منك بالإسلام ، والثاني هو البعيد عنك في الدين ، كما لو كان من ملّة أخرى كالكافر أو المشرك أو المخالف ، ومنشأ هذا التقسيم ما جاء عنه ﷺ أنّه قال : « الجيران ثلاثة : جار له ثلاثة حقوق : حقّ الجوار ، وحقّ القرابة ، وحقّ الإسلام ، وجار له حقّان : حقّ الجوار ، وحقّ الإسلام ، وجار له حقّ الجوار ، وهو المشرك من أهل الكتاب »^(١) .

ولعلّ ذكر الجار البعيد دفع توهم ؛ لأنّ بعض الناس يعتقد ضيق مفهوم الجار ، وأنّه لا يتعدّى من حوله ، فأراد الشارع المقدّس الإشارة إلى سعة هذا المفهوم ، وأنّه يحدّ بأربعين داراً .

وكيفما كان ، فإنّ الحديث حول مدى دلالة الآية الشريفة ، ومن ثمّ التعمّق

(١) تفسير القرطبي : ٥ : ١٨٤ .

أكثر بالبحث حول تقسيم الجار ، وما يتعلق بذلك وفقاً لما يستفاد من الآية المباركة ، أو من النصوص المعصومية ، يخرج بهذا البحث عن اختصاره وإيجازه ، ولذا يمكن للقارئ العزيز متابعة ذلك في البحوث التخصصية ، التفسيرية ، والروائية .

واقعنا الاجتماعي :

ثم إنه بعد الإحاطة الإجمالية بأهميّة العلاقات الاجتماعية ، وأهميّة مسألة الجار والجوار ، لنقف على واقعنا الاجتماعيّ اليوم ، وعلاقتنا مع جيراننا ، وهل أننا ممّن يؤدّي حقوق الجار أم لا ؟

إنّ الإجابة على ذلك تتوقّف على الإحاطة بحقوق الجار ، وهذا يعني أننا بحاجة إلى أن نتعرّف في البداية على تلك الحقوق الثابتة له ، والتي نصّت عليها الشريعة السمحاء ، حتّى يتسنى لنا بعد ذلك أن نقرّر أننا ممّن يؤدّي حقوقه أو أنّه قد أهملها . ومن أشمل النصوص التي تعرّضت لذكر حقوق الجار ما جاء في رسالة الحقوق للإمام زين العابدين عليه السلام ، قال عليه السلام : « وَأَمَّا حَقُّ الْجَارِ ، فَحِفْظُهُ غَائِباً ، وَإِكْرَامُهُ شَاهِداً ، وَنُصْرَتُهُ إِذَا كَانَ مَظْلُوماً ، وَلَا تَتَّبِعْ لَهُ عَوْرَةً ، وَلَا تَبْحَثْ لَهُ عَنْ سَوْءَةٍ لِنَعْرِفَهَا ، فَإِنْ عَرَفْتَهَا مِنْهُ مِنْ غَيْرِ إِرَادَةٍ مِنْكَ وَلَا تَكْلُفٍ ، كُنْتَ لِمَا عَلِمْتَ حِصْناً حَصِيناً ، وَسِتْراً سَتِيراً... فَإِنْ عَلِمْتَ عَلَيْهِ سُوءاً سَتَرْتَهُ عَلَيْهِ ، وَإِنْ عَلِمْتَ أَنَّهُ يَقْبَلُ نَصِيحَتَكَ نَصَحْتَهُ فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ ، وَلَا تُسْلِمْهُ عِنْدَ شَدَائِدِهِ ، وَتُقِيلْ عَثْرَتَهُ ، وَتَغْفِرْ ذَنْبَهُ ، وَتُعَاشِرْهُ مُعَاشَرَةً كَرِيمَةً ، وَلَا تَدْخِرْ حِلْمَكَ عَنْهُ إِذَا جَهِلَ عَلَيْكَ ، وَلَا تَخْرُجْ أَنْ تَكُونَ سِلْماً لَهُ ، تَرُدُّ عَنْهُ لِسَانَ الشَّتِيمَةِ ، وَتُبْطِلُ فِيهِ كَيْدَ حَامِلِ النَّصِيحَةِ ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ » (١) .

وقد تضمّن هذا العرض منه عليه السلام تقسيم حقوق الجار إلى قسمين :

(١) تحف العقول : ٢٦٦ . أمالي الصدوق : ٤٥٥ ، الحديث ٦١٠ . الخصال : ٥٦٩ ، الحديث ١ .

وسائل الشيعة : ١٥ : ١٧٧ ، الباب ٣ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ، الحديث ١ .

الأول: ما جاء بنحو الأمر الإرشادي .

الثاني: ما جاء بنحو النهي الإرشادي .

وسوف نشير إلى بعض الموارد التي ذكرها **عليه السلام** ، ونعقب عليها بصورة موجزة ، دون تفصيل لأنها من الأمور البينة والواضحة التي لا تحتاج شرحاً .
فمن الأول ، أمور :

منها: حفظه غائباً ، وذلك بأن تحفظه في غيبته ، ويتحقق حفظه في غيبته من خلال التالي :

١ - حفظ عياله ، فتحافظ عليهم كما تحافظ على عيالك ، فيكون أبنائه أبناءك وبناته بناتك .

٢ - حفظ بيته ، فتصونه من أن يكون شرعة لكل من أراد أن يردّه ، كما تقوم بحفظ بيتك ، فلا تسمح لأي أحد أن يتسوّره دون إذن منك .

٣ - حفظ ستره وشرفه وسمعته حال غيابه .

والحاصل: أن تنزله منزلة نفسك ، فكلّ ما تعمد إلى تحقيقه لنفسك ، وتحمي شخصك منه ، تقوم به إليه ، وتحميه منه .

ومنها: حفظ كرامته حال حضوره ، ويمكن إبراز ذلك من خلال عدة ممارسات ، كاحترامه عند لقيائه ، بأن تقف إليه متى دخل مجلساً من المجالس ، أو تعانقه متى لقيته ، وأن تعمد إلى تعظيمه ، كما تقوم بذكر فضائله وجمال سيرته .

والحاصل: إنّ المطلوب من الجار أداء لحقّ جاره أن يقوم بعمل كلّ ما يحقق عنوان التعظيم والإكرام لجاره قولاً وفعلاً .

ومنها: القيام بنصرته ومعونته ، سواء كان حاضراً واحتاج إلى نصرة ومعونة ، أم كان غائباً ، واستوجب الأمر أن ينصره حال غيبته .

وتكون نصرته سواء حال وجوده وحضوره أم حال غيابه ، بالوقوف في وجهه

مبغضيه وحاسديه وشائئيه ، سواء كان ذلك منهم في ما يرتبط بدينه ، أم كان ذلك في ما يرتبط بدنياه .

ومن الثاني - أعني النهي الإرشادي - أمور أيضاً :

منها : عدم تتبّع عورته ، فلا يقوم باستماع ما يجري في بيته ، بل ولا يعمد إلى السماع أيضاً ، فضلاً عن أن يشاهد ما يجري فيه ، كما عليه أن لا يرصد ما يصدر منه أو من عياله في ذلك البيت .

بل لا ينبغي أن يقوم بالتدخل في أي شأن من شؤونه بسؤال تطفلي طفيلي .
وبالجملة : إنّ المطلوب من الجار أن لا يلحظ أي خلل ممّا يعدّ موضعاً للطعن والضرب والقدح في جاره .

ومنها : عدم البحث عن سوءة ، فلا يقوم بالتفحص خلفه ، ولا يتجسس عليه لمعرفة سوأته متى اطلع عليها .

وبالجملة : إنّ المطلوب من الجار أن لا يبحث عن أي شيء يكون مكروهاً لجاره ويسعى للاطلاع عليه .

ومنها : عدم تصديق أقوال الآخرين فيه ، فلا يصغي لما يقال عنه ، بأنّه قد فعل كذا ، وأنّه قد قام بكذا ، وما شابه ذلك ، بل لو حصل وسمع شيئاً حوله ، فلا ينبغي أن يرتب على ذلك أثراً من قريب أو بعيد ، خصوصاً إذا كان المنقول إليك شيئاً يرتبط بالمنقول إليه ، بحيث جاء هؤلاء يخبروه أنّ فلاناً قال فيه كذا ، وتحدّث عنه بكذا ، وذكر في شأنه كذا ، وجميع ما حكى على لسانه لم يصدر منه شيء فيه ، فلا ينبغي ترتيب أثر على مثل هكذا كلمات .

ومنها : الوقوف إلى جانبه في الشدائد والملّمات ، ولا تنحصر عمليّة الوقوف إلى جانبه في خصوص مواساته ، بل هذا أحد السبل والمسالك التي يمكن انتهاجها ، بل تقدّم له يد العون والمساعدة في الظروف البائسة والشديدة عند المحن .

ومنها: عدم حسده على نعمة أنعم الله تعالى بها عليه ، بأن تتمنى زوال ما أعطيه من نِعَم وعطايا منه تعالى ، بل ينبغي أن تشاركه فرحته بتلك النعم وتسرّ لما حصل عليه وكأنّ ذلك قد حصل إليك .

ومنها: إقالة عثراته ، فلا تحاسبه على ما صدر منه غفلة أو صدفة من زلة وعثرة وهفوة ، بل تقابل ذلك بالحلم والصفح .

ومنها: أن لا تذخر الحلم عنه ، بأن تضبط نفسك وتحكم عقلك عندما يصدر منه ما لا يرضيك ، فلا تعاجله بالإهانة والإساءة والشتيمة ، بل تقابل ذلك بكلّ هدوء وأريحية .

ويفرّق هذا الأمر عن سابقه ، أنّ السابق قد يكون صدور ذلك منه من باب الصدفة والغفلة ، فلا يتكرّر منه أكثر من مرّة ، وهذا لا يجري في المورد ؛ إذ الظاهر أنّه يصدر منه مكرراً ، ولذا كانت كلمته عليه السلام أن يقابل ذلك بالحلم والرفق واللين .

ومنها: أن ترد عنه كلّ شتيمة ، فلا ترضى أن يسبّ ويشتم جارك أمامك إلّا وتقوم بالدفاع عنه ، وتردّ ما صدر من الشاتم إليه .

والآن وقد أحطنا بشيء إجماليّ بما للجار من حقوق ، يمكننا أن نقف مع أنفسنا متسائلين : أين نحن اليوم من هذه الحقوق ؟ وهل أننا ممّن يؤدّي هذه الحقوق لجيرانه ، أم لا ؟

إنّ الصحيح أننا أبعد ما نكون عن أداء حقوق الجوار والجار ، وأننا لا نطبّق أغلب هذه الحقوق التي تضمّنتها كلمة الإمام زين العابدين عليه السلام ، ولو تأملنا لوجدنا أنّ السبب الذي دعا أن تكون حالنا بهذه الكيفية ما نعيشه اليوم من حياة مدنيّة حتّى أصبح الواحد ممّا لا يعرف جاره الذي إلى جواره ، ولا يطرق عليه باباً ، بل لا يدري من يسكن إلى جنبه ، بل قد يصل الأمر إلى أنّه لا يعرف حتّى اسمه ، وكأنّه أجنبيّ عنه وغريب بالنسبة إليه .

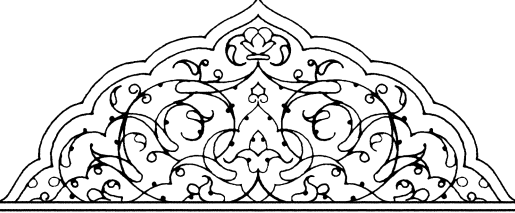
إنَّ ممَّا لا ينكر تأثير الحياة المدنيَّة في وسطنا الاجتماعيِّ ، وتغلغلها فيه بشكل كبير ، أفقدته نسيجه الاجتماعيِّ ، وغيَّرت الكثير من صورته التركيبيَّة ، وجعلته بنحو يختلف عمَّا أريد له .

خاتمة :

ومن الجميل جدًّا أن نختم هذه الكلمة ، بما جاء عن الإمام الكاظم عليه السلام في أداء حقِّ الجوار ، ومراعاة الجار ، فقد جاء عنه عليه السلام أنه قال : « لَيْسَ حُسْنُ الْجَوَارِ كَفُّ الْأَذَى ، وَلَكِنَّ حُسْنَ الْجَوَارِ صَبْرُكَ عَلَى الْأَذَى »^(١) .

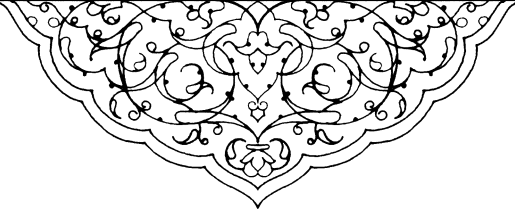
يا لها من كلمة ، قد أوجز -بأبي وأمي- القول ، وأتى بكلِّ ما يلزم من حقوق الجار على جاره ، فقد عبَّر بأنه لا يعتقد أحدكم أنه لو قام بكفِّ أذاه عن جاره فقد أدَّى حقوقه ، إنَّ حقَّ الجار أبعد من ذلك ، فإنَّه يلزمه أن يصبر على أذى جاره ، لا أن يقتصر على كفِّه أذاه عنه . فمن كان له جار يؤذيه ، وصبر على أذى هذا الجار ، كان ذلك مراعيًّا لحسن الجوار ، وكأنَّه عليه السلام يريد أن يشير إلى المقدار الأكمل والأتم الذي يوجب تحقيق حقِّ الجوار ، ويؤدِّي إلى حصوله .

(١) الكافي : ٢ : ٦٦٧ ، الحديث ٩ . وسائل الشيعة : ١٢ : ١٢٢ ، الحديث ٢ .



شعبان المعظم

المشاكل الأسرية



المشاكل الأسريّة

اعتبر العقلاء العائلة مؤسّسة إنسانيّة قامت في جميع المجتمعات على مرّ التاريخ ، وأنّها وجدت مع وجود النشأة الأولى للحياة بخلق آدم وحواء عليهما السلام . نعم ، وقع الخلاف بين المفكرين حول الأهداف والدواعي التي تُشكّل عادة هذه المؤسّسة من أجلها .

وقد قسّم علماء الاجتماع العائلة إلى قسمين :

١ - العائلة البسيطة ، وهي التي لا يزيد عدد أفرادها عن جيلين ، هما الأبوان والأطفال .

٢ - العائلة المركّبة ، وهي التي تتكوّن من أجيال متعدّدة ، فيوجد فيها الأجداد والأقارب ، بالإضافة إلى الأبوين ، والأولاد .

ومن الواضح أنّهم قد جعلوا المعيار في التقسيم المذكور ملاحظة عدد الأفراد الذين تتكوّن العائلة منهم .

وتنتشر العائلة البسيطة بشكل كبير جدّاً في أنحاء المعمورة ، إلّا أنّ ذلك لا ينفي وجود القسم الثاني ، وهو العائلة المركّبة ، بل لعلّ الكثير من المجتمعات ترغب أن يكون وجود عوائلها بهذا النحو ، وهو ما يعبر عنه بالقبائل الصغيرة .

هدف تشكيل العائلة :

حدّد علماء الاجتماع دواعي الإنسان وأهدافه في تشكيل العائلة في أمرين :

الأول: سعيه إلى توفير ملجأ يلتجئ إليه ، يوفر له مستلزمات الاستقرار النفسي والجسدي بعد عناء العمل .

الثاني: تربية الجيل الجديد من الأطفال في قضايا المعرفة ، والدين ، والتقاليد ، والشرع والثقافة ، وغير ذلك .

وقد أوجب هذا وجود اختلاف حيوي بين الإنسان والحيوان في تشكيل العائلة ؛ ذلك أن الحيوان أيضاً يسعى أيضاً إلى تشكيلها ، إلا أن الدافع عنده في حركته إلى ذلك يكمن في خصوص الغريزة ، أما الإنسان فإن الذي يدفعه إلى ذلك - مضافاً إلى الغريزة - العقل ، ومن المعلوم أن الطريق لتنميته لا يكون إلا من خلال التربية والثقافة والتفكير .

ولا ريب أن خير ما يتعلمه الطفل في الوسط الأسري ، هو تعلم قوانين الحياة والمجتمع ، من فنون الآداب ، وأساليب التعامل ، والاهتداء إلى تحصيل المعرفة ، والتوجه نحو طلب الرزق ، وهكذا .

وبالجملة : إن الوجود العائلي وجود أساسي بالنسبة للإنسان ، لا يمكن أن يستغني عنه في أية مرحلة من مراحل تاريخه ؛ لأن العامل العاطفي والإحساس الذي يحركه ، ومنطق الأشياء ، هو الذي يدفعه للدخول في بناء العائلة وتشبيت أركانها .

ومع ما جرى على الوسط الحياتي من تغير نتيجة التقدم الحضاري ، وتبدل المستوى المعيشي للأفراد ، إلا أن المفهوم العائلي لم يتأثر بذلك . نعم ، قد وقعت بعض التغيرات في القيم والمفاهيم والتقاليد المرتبطة به . فلا زال الرجل هو صاحب الكلمة الأولى في هذا الوسط ، وعلى الزوجة والأبناء الانقياد له ، والسير وفق أوامره .

ولم تكن العائلة على مر التاريخ بكيانها الموجود في الأمم السابقة تعيش تنظيماً

وحفظاً لحقوق أفرادها ، بل كانت السمة الموجودة فيها غالباً تسلط أحد الأطراف فيها على البقية ، فكان الرجل يحمل طابع السلطة العليا ، مع ضياع كافة الحقوق التي للمرأة ، حتى أنها في بعض الأمم والحضارات ما كانت ذات احترام أو قيمة ، فضلاً عن أن يكون لها مكانة ورأي .

وقد جعل منشأ الاضطراب والخلل العائلي في الحضارات والأمم السابقة أمران :
الأول : عدم كون الدين هو الحاكم لتلك الحياة العائلية ، وإنما جعل النظام الذي يسيّرهما هو التجارب البشرية ، فتخضع الحياة العائلية لمجموعة من التجارب البشرية المتلاحقة .

ومن الطبيعي جداً أن التجارب البشرية لا يكتب لها النجاح جميعاً ، بل إن بعضها يكون عرضة للفشل ، فيدفع الإنسان ثمن ذلك باهظاً في حياته الاجتماعية .
الثاني : إن الابتعاد عن أحكام الدين والشريعة كان بسبب وجود بعض الدوافع النفسية الخاصة ، مثل هوى النفس ، وحب الذات ، وعبادة الشهوة ، وهي أمور تفسد النظام الاجتماعي^(١) .

العائلة في الإسلام :

ولم يختلف الدين الإسلامي في نظريته للعائلة عن الحضارات السابقة ، خصوصاً وقد عرفت أن هذا المفهوم من المفاهيم العقلانية ، ولذا لا نجد للشرع الشريف تأسيساً جديداً فيه ، بل قد سار على ما كان عليه العقلاء ، ممضياً ما كان موجوداً عندهم . نعم ، قد أضاف إليه مجموعة من القوانين والضوابط التي تكفل لهذا النظام النجاح والاستقرار ، وتحقيق الأهداف الذي يشكّل من أجلها .
وقد عرض القرآن الكريم نظريته في المفهوم العائلي ، وهي تقوم على توفر

(١) الأخلاق القرآنية : ١ : ١٢٩ - ١٣٨ (بتصرف) .

عنصرين أساسيين :

الأول: مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة:

في مبدأ الحقوق ، فكفل لكل واحد منهما حقوقه ، ولم يسمح للطرف الآخر أن يتسلط عليه ليصادرها ؛ لأنهما مخلوقان من مادة واحدة ، قال تعالى : ﴿ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ۝ (١) .

وقد أكدت الآيات الشريفة هذا المعنى عند حديثها أن الذكر والأنثى سواء ، من حيث الآثار المترتبة على أداء الأعمال ، والطاعة لله سبحانه وتعالى ، قال سبحانه : ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝ (٢) ، وأن معيار التفاضل بينهما لا يكون إلا على أساس مبدأ التقوى ، قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۝ (٣) .

الثاني: مبدأ القانون الإسلامي:

وقد بناه الشرع الشريف على أمرين :

أحدهما: مبدأ الإدارة والتنظيم العائلي .

ثانيهما: القيام بالحقوق والواجبات . فلكل واحد منهما حقوق محفوظة ، كما

(١) آل عمران ٣ : ١٩٥ .

(٢) النحل ١٦ : ٩٧ .

(٣) الحجرات ٤٩ : ١٣ .

أَنَّ كلاً منهما مطالب بواجبات يلزمه أدائها والقيام بها ، فهو لا يستحق شيئاً من حقوقه ما لم يَقم بأداء ما عليه من واجبات ، ما يعني أَنَّ الحياة قائمة على مبدأ التعاون والتكافل في الاستحقاقات .

هذا ، ولسنا بحاجة للحديث عن العنصر الأول ، فإنَّ كلَّ من له دراية بأطروحات الإسلام وتشريعاته لا يتوقَّف للحظة في مصداقيته في هذا الجانب ، وكيف أنَّه قد كفَّل الحقَّ للطرفين ، رجلاً كان أم امرأة ، وعليه سوف نسلط الضوء على خصوص العنصر الثاني ، وهو مبدأ القانون الإسلامي في الحياة العائلية ، والأميرين اللذين يقوم عليهما ؛ إذ أنَّهما يستفادان من قوله تعالى : ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً ۝﴾^(١) .

قال السيّد السبزواري رحمته الله : « بيان لأهمِّ حكم نظامي ، وقد صار مثلاً قرآنياً يتضمَّن حكماً تربوياً إرشادياً إلى النظام الأحسن ، ومنه نظام العائلة والأسرة الذي نظم في الإسلام تنظيمًا دقيقاً ، وهذبت علاقاتها حتَّى تؤدِّي وظيفتها بأكمل وجه في المجتمع الإنساني »^(٢) .

مبدأ الإدارة والتنظيم العائلي :

قد عرفت في ما تقدَّم أَنَّ العائلة عبارة عن مؤسسة إنسانية ، ومن الواضح جدّاً أَنَّ أي مؤسسة لا يمكنها أن تدير نفسها بنفسها ، بل لا بدَّ لها من قيادة تتولَّى عملية الإدارة والتنظيم فيها ، فلو لم يكن لها مسؤول أو مدير وقائد ، فسوف يؤدِّي ذلك

(١) النساء ٤ : ٣٤ .

(٢) مواهب الرحمن في تفسير القرآن : ٨ : ١٧٤ .

إلى خلل فيها ، وربما وقوع التناحر بين أفرادها ، من هنا جاءت مسألة التنظيم والإدارة العائليّة في القانون الإسلاميّ ، وتحديد المسؤول الذي توكل إليه هذه العمليّة ، فكان مفهوم القوامة الذي ذكره القرآن الكريم في الآية السابقة ، وهذا يعني أنّ هذا المفهوم لا يعني الاستبداد والقهر ، أو الإجحاف والعدوان على المرأة ، بل المقصود منه - كما عرفت - الرئاسة ، وجعل القيادة واحدة ومنظّمة بيد من يتحمّل مسؤوليّات العائلة .

ووفقاً لما ذكر سوف يكون مبدأ القوامة بمثابة العمود الذي تتقوم العائلة به ، كما أنّ فقدانه يؤدي إلى اختلالها ، بل انفرط عقدها ، وعدم تحقّق الهدف الذي أسّست من أجله .

الرجال قوامون على النساء :

ثمّ إنّ بعد الفراغ عن بيان لزوم الحاجة إلى الناحية الإداريّة والتنظيميّة في الحياة العائليّة ، بقي تحديد من الذي يتولّى هذه المسؤوليّة والقيادة ، وقد أشارت الآية الشريفة إلى ذلك ، عندما نصّت على قيموميّة الرجال على النساء ، وقد صار هذا النصّ مادّة دسمة لمن أراد النيل من قيم الإسلام ومبادئه ، وحاولوا من خلاله رسم صورة مشوّهة في تعاليمه تجاه المرأة .

وقد فات هؤلاء ما ذكر من هدفيّة القوامة ، وبيان حقيقتها ؛ ذلك أنّك قد عرفت قبل قليل أنّه لا يقصد منها أكثر من البعد الإداريّ والتنظيميّ ، وأنّه لا ربط لها بسلب الحقوق ، أو السيطرة عليها ، فلاحظ . مع أنّه قد برّر جعل القيموميّة للرجل ببعيدتين : فسيولوجيّ ، ونظميّ .

أمّا الفسيولوجيّ ، فبأنّه يتمتّع بخصوصيّات معيّنة ، مثل القدرة على ترجيح جانب العقل على جانب العاطفة والمشاعر ، تعطيه القدرة على التفكير والتخطيط الجيّد للعائلة ، ومثل امتلاكه بنية داخليّة ، وقوّة بدنيّة أكبر ، يستطيع بواسطتها

الدفاع عن العائلة وحمايتها من كل خطر محقق بها .

وأما النظمي ، فلأن الرجل هو الذي يتولى نفقات الأسرة ويقوم بها ، سواء كانت نفقة الزوجة ، أم كانت نفقة الأبناء .

ولا يعترض على ما ذكر من جعل القيمومية بما يلحظ من نساء يمتلكن القدرة على تحقيق ذلك بصورة أفضل من أزواجهن ؛ لأنه يدفع بأن القوانين الإلهية لا تسرّ على نحو الأفراد ، وإنما تجعل على نحو القانون العام ، أو الأعم الأغلب .

وبالجملة : إن المقصود من القيمومية المفعولة للرجل قيامه بتدبير شؤون الأسرة في النفقة ، والسكن ، وتعليم الأولاد ، وتربيتهم ، وحمايتهم ، ورعاية حقوقهم وأموالهم ، وهكذا .

ومن الطبيعي أن هذا كله لا يعطيه حق الاستقلال بذلك عن المرأة ، وإنما نقصد أنه حال حصول الخلاف والنزاع ، فإن الكلمة الفصل في ذلك تكون للرجل بمقتضى ما جعل له من سلطة تنظيمية وإدارية . نعم ، لا بد وأن يكون ذلك كله في حدود الشرع ، وثبوت المصلحة ، وإلا فلا .

قال السيد السبزواري رحمته الله : « وذكر عز وجل أن هذه القوامه تتضمن من الأحكام والتبعات التي لا بد من أن يكلف بها الأصلح من أفراد المجتمع ، وليست هي قضية منافسة بين الرجل والمرأة ، وجدال وصراع بينهما ، كما تراه الجاهلية المعاصرة ، فإن الإسلام إنما بنى العلاقات الاجتماعية على المودة والرحمة ، لا على الشقاق والجدال » ^(١) .

القيام بالحقوق والواجبات :

ويظهر هذا الأمر من خلال تقسيم الآية الشريفة النساء إلى قسمين ، وقد بنت

(١) مواهب الرحمن في تفسير القرآن : ٨ : ١٧٤ .

هذا التقسيم على قيامهنّ بمسؤولياتهنّ وعدمه ، فجعلت القسم الأول ، لمن قامت منهنّ بمسؤولياتها ، وأدّت ما عليها من الواجبات لتكون مستحقّة للحقوق ، بينما كان القسم الثاني يتعرّض للآتي قصّر في أداء واجباتهنّ .

المرأة الصالحة :

وكيفما كان ، فأما القسم الأول ، فقد ميّزه الباري تعالى بسمات ، وهي : الصلاح ، والقنوت ، والحفظ للغيب ، والصلاح في الآية يفيد نفي الانحراف عنها ، وهو عنوان عامّ لا ينحصر في خصوص الانحراف الجنسيّ ، كما لا يخفى .

والقنوت ، هو دوام الطاعة والخضوع الكاشف عن قيام الزوجة بمسؤولياتها ، وأدائها لواجباتها المناطة بها في الوسط العائليّ والأسريّ ، فهي المرأة التي تؤدّي كافة الحقوق الزوجيّة .

وحفظ الغيب فيها لا يعني الإيمان بالقضايا الغيبية ، فإنّ هذا ليس أمراً خاصاً بالنساء المتزوجات ، بل هو قضية لازمة على كلّ مسلم ومسلمة ، ما يكشف عن كون المقصود به في الآية معنى خاصاً ، وهو حفظ الزوج في غيبته ، ولا ينحصر ذلك بحفظه في بعدي الشرف والاقتصاد - من خلال حفظ المرأة نفسها عن الانحراف الجنسيّ ، والخيانة له ، أو من خلال تهاون المرأة في الإدارة الماليّة للأسرة ، وتبذيرها لمقدّراتها الماليّة - ، بل هو عنوان عامّ يشمل حتّى الحفظ للحقوق الاجتماعيّة والمقاميّة للزوج ، ما يعني أنّه لا يسوغ للزوجة أن تتحدّث عن الزوج في مجالسها الخاصّة ، سواء مع أسرتها ، أو مع صديقاتها ، أو مع جاراتها - مثلاً - بما يكون مشيناً للزوج ومسقطاً لمكانته الاجتماعيّة ، بأنّ تسمه بالبخل - مثلاً - أو تصفه بالعصبية ، أو تتحدّث عن أنّه شخص متهور ، أو تقول عنه بأنّه لا يحسن التصرف والتدبير ، وأمثال ذلك من الأمور الموجبة لسقوطه في الوسط الاجتماعيّ .

وطبقاً للبيان السابق سوف تكون الآية الشريفة متضمّنة لعرض صفات ثلاث

للمرأة الصالحة ، والتي يلزم توفرها فيها ، ومن المحتمل قصر تضمّنها على خصوص صفة واحدة ، وهي الصلاح ، وبالتالي يكون التعبير بالقنوت والحفظ بالغيب بيان لصلاحها ، فيكون المقصود من الآية أنه لا تكون المرأة صالحة إلا إذا كانت مشتملة على هذين الوصفين .

وعلى أيّ المعنيين بني ، فإنّ الآية الشريفة تتضمن الحقوق اللازم على الزوجة توفيرها كي ما تكون محلاً لاستحقاق الواجبات من الرجل .

ومن الطبيعي أنّ اللازم على الرجل تجاه هذا القسم من النساء التقدير والاحترام ، وإعطاء جميع الواجبات المستحقّة لهنّ ، والآية القرآنية وإن لم تتعرّض لذلك ، إلا أنّه يفهم من خلال عرضها لما يلزم عمله من القسم الثاني من النساء .

المرأة الناشز:

وقد جعل القسم الثاني للمرأة التي لا تقوم بمسؤوليّاتها الأسرية ، فتقصر في أداء حقوقها الزوجية ، أو لا تقوم بها أصلاً ، وهذه التي يطلق عليها في المصطلح الفقهي بالمرأة الناشز ، وهي كلّ امرأة خرجت عن حدود طاعة الزوج ، وخالفت أوامره ، وكلّ من لم تستقم مع زوجها في الأخلاق والمعاشرة .

ولا يحصل النشوز دفعة واحدة ، بل له أمارات يظهر من خلالها ، كأن تبدأ الزوجة في تغيير عاداتها التي كانت تستخدمها مع الزوج ، فبعدما كانت تجيبه بكلام لين أخذت تجيبه بكلام خشن ، أو بعدما كانت تظهر له ودّاً صارت تلقاه بوجه عابس ، وأخذت تقطّب في وجهه ، وتدمدم حال وجوده ، وهكذا .

وقد ذكر أنّ للنشوز مراتب يتحقّق من خلالها ، فيبدأ بالقول والفعل حتّى يصل إلى مرتبة شديدة تصل إلى عدم مراعاة حدود الله تعالى في الزوج .

وقد عرضت الآية الشريفة ميزاناً وقانوناً آخر لهذا القسم يختلف عمّا قدّم في القسم الأوّل ، يلزم على الزوج تنفيذه تجاه هذا النوع من النساء ، ويتمثّل هذا القانون

في ثلاثة أمور على نحو الطوليّة ، فلا يصار إلى الثاني إلا بعد القيام بالأوّل ، وهي فكريّة ونفسيّة وبدنيّة .

الأوّل : الموعظة :

وهو يمثل الناحية الفكرية ؛ ذلك أنّ الزوج يعمد إلى تذكيرها بعذاب الله سبحانه وتعالى لكل امرأة آذت زوجها ، وما تلقاه المرأة التي لا تقوم بحقوق الزوجيّة ، وبيان ما تعطاه المرأة الصالحة المطيعة لزوجها من الأجر والثواب ، وما تناله من التوفيق ، وغير ذلك .

وبالجملة : تكون موعظتها من خلال عرض أسلوب الترغيب والترهيب ، ومحاولة السعي إلى إيضاح ما هي عليه من الخطأ والاشتباه ، ومحاولة ثنيها عمّا هي فيه .

الثاني : الهجران في المضجع :

فإذا لم تنفع الموعظة والكلمة الحسنة معها ، ينتقل إلى العمل بالأمر الثاني ، وهو العنصر النفسيّ ، بأن يهجرها في المضجع ، ولا يذهب عليك أنّ هذا من العناوين المشكّكة التي تكون لها مراتب ، يمكن للزوج أن يتدرّج فيها وفقاً للحالة التي أمامه ، فيبدأ بإعراضه عنها وقت المنام ، وعدم إقباله عليها بوجهه .

وقد يتصوّر البعض أن ترك الحديث إليها مع إقباله عليها بوجهه أثناء المنام يحقق عنوان الهجران في المضاجعة ، وهو تصوّر خاطئ ، والصحيح أنّ ترك الكلام لا يحقق الهجران ، بل هو مضاجعة كما لا يخفى ، خصوصاً عند التوجّه إلى أنّه قد يترك الزوج الكلام مع زوجته لداعٍ آخر غير الهجران ، من كسل أو نعاس أو ما شابه .

الثالث : الضرب :

وآخر مراحل العلاج هو الانتقال للعقوبة البدنيّة ، ولا يصار إليه إلا بعد تعذّر

الصالح من خلال الأمرين السابقين كما عرفت ، ولا مجال للاعتراض عليه ، بأنه كيف يدعو الإسلام لضرب المرأة وهو دين السلام ، ودين احترام المرأة وتقديرها ، فإنه يجاب عنه بما قرّر في العلوم الحديثة من أنّ الضرب أحد الوسائل التأديبية والتربوية التي يصار إليها ، بل قد حكى عن بعض علماء النفس أنّه وسيلة علاجية لحالة مرضية تصيب بعض النساء تسمّى المازوشية ، فإنّ المرأة المصابة بها تتراح عند ضربها .

ويلزم الالتفات إلى أنّ الشرع الشريف وإن أذن للزوج تأديباً للزوجة الناشز بضربها ، إلّا أنّه قيّد ذلك بعدم كونه مبرحاً ، ولا موجباً لإيذائها .

وما تضمّنه القانون القرآنيّ بياناً لعلاج النشوز عند الزوجة ، هو ما يفتي به الفقهاء ، فقد ذكر المرجع الدينيّ الأعلى للطائفة السيّد السيستانيّ (أطال الله في بقائه) : « إذا نشزت الزوجة جاز للزوج أن يتصدّى لإرجاعها إلى طاعته ؛ وذلك بأن يعظّمها أولاً ، فإن لم ينفع الوعظ هجرها في المضجع إذا احتمل نفعه ، كأن يحول إليها ظهره في الفراش ، أو يعتزل فراشها إذا كان يشاركها فيه من قبل ، فإن لم يؤثّر ذلك أيضاً جاز له ضربها إذا كان يؤمل معه رجوعها إلى الطاعة وترك النشوز ، ويقتصر منه على أقلّ مقدار يحتمل معه التأثير ، فلا يجوز الزيادة عليه مع حصول الغرض به ، وإلّا تدرّج إلى الأقوى فالأقوى ما لم يكن مدمياً ، ولا شديداً مؤثراً في اسوداد بدنها أو احمراره ، واللازم أن يكون بقصد الإصلاح لا التشفي والانتقام »^(١) .

مشاكل أسرية معاصرة :

هذا ووفقاً لوجود حالة النشوز التي تكون عند الزوجة ، فإنّ ذلك سيكون سبباً إلى وجود الشقاق الأسريّ ، والتمزّق العائليّ ، وتطفو على السطح العديد من المشاكل

(١) منهاج الصالحين للسيّد السيستانيّ : ٣ : ١٠٧ ، مسألة ٣٥٣ .

الأسريّة ، والتي تزداد يوماً بعد آخر ، حتّى أنّه قد أصبحت اليوم بمثابة الظاهرة التي يخشى على المجتمع منها ، ومن المعلوم أنّ الحديث في هذا المجال سيّال لتعدّد المشاكل من ناحية ، وتعدّد الأسباب الموجبة لحصولها من ناحية أخرى ، مضافاً إلى الحاجة لدراستها ، ومحاولة الوصول إلى حلول ومعالجات تساعد على القضاء عليها ، أو لا أقلّ من الحدّ من ازديادها . إلّا أنّنا نسلط الضوء بصورة موجزة على ظاهرتين :

الأولى : ظاهرة فقدان السعادة في الحياة العائليّة والأسريّة ؛ إذ أنّنا نجد الكثير من الأزواج ينفرون من أجواء الأسرة ، ويطلبون السعادة خارج حدودها ، فلا ترى الرجل يرغب الاستقرار في المنزل ، بل إنّهُ يسعى جاهداً إلى أن يقضي أغلب أوقاته خارج عشّ الزوجيّة ، وكأنّه يرى أنّ وجوده فيه بمثابة إدخاله السجن الذي عليه أن يتخلّص منه ، ويتوسّل بشتّى الوسائل للخروج منه .

الثانية : ظاهرة انتشار الطلاق ، وازدياد العدد بصورة مهولة وكبيرة جداً ، ونحن لا ننكر أنّ الطلاق أحد الأحكام المشرّعة من قِبل الباري سبحانه وتعالى ، وأنّه أحد الحلول والعلاجات في بعض الموارد ، إلّا أنّنا نتحدّث عن حالة الازدياد ، والسرعة في وقوعه وكثرته ، ومن الطبيعيّ أنّ لهذا أسباباً لسنا بصدد تسليط الضوء عليها بأكملها ، بل نقصر الأمر على ما يكون داخليّاً تحت إرادتنا ، كما هو واضح .

أسباب الفشل في الحياة الأسريّة :

لو أردنا أن نسلط الضوء على معرفة الأسباب التي تؤدّي إلى فشل الحياة الأسريّة ، ما يوجب إمّا فقدان السعادة فيها ، أو ما يؤدّي إلى انهيارها بوقوع الطلاق ، نجد أمامنا أسباباً عديدة ، نشير لسببين منها :

الأوّل : الثقافة الخاطئة :

إذ أنّ الغزو الثقافيّ والفكريّ الذي يعانيه المجتمع جعل الثقافة الموجودة

عند الفتيات غالباً ثقافة مستوردة ، يتحصّلن عليها من خلال متابعتهم للسلسلات التلفزيونية ، والتي تعرض مفاهيم خاطئة لا تتناسب والقيم والتعاليم الدينية من جهة ، أو تعرض قصصاً غير واقعية يحوكمها خيال كاتب ، أراد أن يشغل مساحة على الشاشة الفضائية .

ولا ينحصر الأمر في خصوص ما ذكر ، بل إنّ عرض الثقافة الدينية بصورة خاطئة كان سبباً في حصول هذه المشاكل ، فإنّ قصر بعض الخطباء الحديث على بيان عدم وجوب قيام المرأة بالطهي والغسيل في الوسط الأسري - مثلاً - دعا أن تتمرد الكثير من الفتيات على ذلك ، وفات هذا المتحدث أنّه لا يجب على الزوج أيضاً أن يبذل للزوجة نفقة ماء غسلها من حيضها أو جنابتها ، فهل نتصوّر أن تدفع الزوجة مقابلاً لتغتسل من الجنابة أو الحيض ، أو لتتطهّر للصلاة؟! وغير ذلك من المفاهيم التي تعرض بصورتها القشرية ، ويفوت هؤلاء التوجّه إلى النصوص الشريفة التي تحثّ على البعد الأخلاقي والتربوي في العلاقة الأسرية ؛ ذلك أنّنا عندما نتأمّل في النصوص التي تتعرض للحديث عن صبر الزوجة - مثلاً - على أذى زوجها ، لا نحصر الفهم فيها على المعاناة في جانب الضرب ، بل إنّنا نتعدّى لفهم منها صبرها على جشَب العيش وخشونة الحياة ، وحَبْذ لو أنّ هؤلاء المتحدثين عن هذه الأمور ركّزوا على ذكر النصوص التي تظهر ما للزوجة من أجر وثواب جزاء قيامها بخدمة زوجها وأبنائها ، كما يعرضون أيضاً ما يكون للزوج من ذلك في هذا المجال .

وبالجملة : إنّ هذا العرض المجرد من قبل بعض هؤلاء الذين يرغبون أن يطلق عليهم عنوان التجديد من جهة ، أو يعبر عنهم بأنّهم أنصار المرأة ، أوجد العديد من المشاكل في الحياة الأسرية ، وكان سبباً أساسياً لتمزّقها وانتهيارها . ولهذا كلّنا أمل ممّن يودّ الحديث عن هذه الموضوعات أن يشير إلى الأبعاد الأخلاقية والمعنوية التي تترتّب على قيام كلّ من الزوجين بواجبه تجاه الآخر .

الثاني : فقدان الموجّه :

ذلك أنّه لم يعد للأب اليوم دور في عمليّة انتخاب الزوج لابنته ، بل المعروف أنّه تتمّ جميع مقدّمات العمليّة المتعلّقة بالخطبة والانتخاب بعيداً عنه ، ولا يكون له في الختام إلا الدور الشرفي عند اللقاء للاتّفاق على بعض الحيثيّات والتفاصيل لو لم يتمّ الاتّفاق عليها مسبقاً في الوسط النسائي ، ومن الطبيعي أن لا تكون النساء على دراية وإحاطة كاملة بالشخص المتقدّم ، فقد يكون هذا الشابّ متديّناً لا ينقطع عن المسجد - مثلاً- إلا أنّه سيء الخلق مع أبويه ، أو مع إخوته وأخواته ، وقد يكون هذا الشخص بخيلاً ، أو ربّما يكون شخصاً غير منضبط مع زملائه في العمل ، كلّ هذه الأمور لا يمكن للنساء أن يطلعن عليها ، ما يعني أنّها مسؤوليّة الأب ، وأنّه هو الذي يلزمه أن يقوم بمتابعة هذه الأمور كلّها ، وأن يحيط بها ، ومن ثمّ يقرّر أهليّة هذا المتقدّم لابنته من عدمها .

ولا ينحصر غياب دور الأب في بداية الحياة الزوجيّة ، بل يتعدّى ليكون دوره سلبياً أيضاً عندما تأتيه ابنته تشتكي زوجها ، فعوضاً عن أن يقوم بمحاولة الإصلاح والتوجيه ، ويسعى لحلّ المشكلة ، نجده يتعصّب لابنته وإن لم تكن محقّة ، ويعمد إلى تقوية شوكتها على زوجها ، ويغفل عن أنّه قد يكون سبباً في انهيار حياتها ودمارها .

حلول مقترحة :

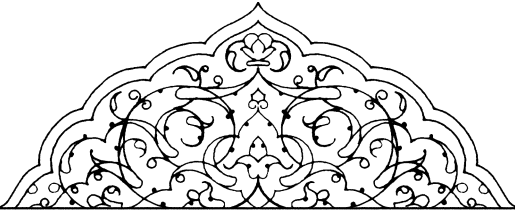
لا ريب أنّه لا يمكننا أن نقدّم حلولاً كافية في هذه العجالة ، بل إنّنا نعتقد أنّ كلّ قضية وحادثة قد تحتاج حلاً مستقلاً يختلف عن القضية الأخرى ، إلا أنّنا -ومن خلال ما نصّت عليه الشريعة السمحاء- يمكن أن نستخلص أموراً موجزة تعين كثيراً على توفير الاستقرار الأسريّ ، والجوّ العائليّ السعيد :

منها : اتّخاذ العدل والإحسان والتقوى مبدأ تقوم عليه الحياة الأسريّة ، سواء

من طرف الزوج ، أم من طرف الزوجة ، فيراقب كل واحد منهما نفسه وفقاً لهذا الميزان ، وهو الذي نصبه الشرع الشريف ، وتقاس المسؤوليات وأداؤها عليه .

ومنها: الصبر من كلا الزوجين على الآخر ؛ ذلك أن هذه علاقة جديدة تنشأ بين طرفين بينهما عادات مختلفة ، وأساليب تفكير متغايرة ، فمن الطبيعي جداً أن لا يكون الانسجام متحققاً بينهما سريعاً ، بل يحتاج وقتاً ، فيلزم من كل واحد منهما أن يصبر على الآخر ، بل حتى مع تطاول الأيام يحسن بالزوجة والزوج الصبر على الآخر ، حتى تستمر هذه الحياة ، وقد تضمنت النصوص الحديث عن ثواب من صبر على أذى الآخر .

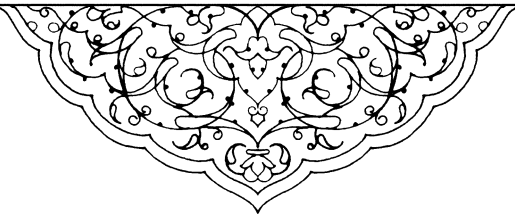
ومنها: العفاف بين الطرفين ، ولا ينحصر في خصوص البعد الطبيعي المرتبط بالعلاقة الطبيعية بينهما ، بل حتى في التعامل ، فيعف الزوج لسانه عن السباب والشتم ، والكلمات النابية ، كما تعف الزوجة لسانها عن ذلك ، ويعف الزوج يده عن الإساءة للزوجة ، فضلاً عن ضربها ، كما تعف الزوجة يدها عن ذلك ، وهكذا .



رمضان المبارك

تقيّة أبي طالب ﷺ

الذكر اليونسي .. أركانه وآثاره
المنهج القرآني في الفراغ من العمل



تَقِيَّةُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ

علَّلت بعض النصوص عدم إظهار سيِّدنا أبي طالب عَلَيْهِ السَّلَامُ إيمانه أَنَّهُ كان يعمل بالتَّقِيَّةِ ، وشبَّهته تارة بأصحاب الكهف ، وأخرى بمؤمن آل فرعون ، وكيف أَنَّهُم كانوا يكتُمون إيمانهم ويعملون بالتَّقِيَّةِ ، فقد ورد عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قال : «إِنَّ مَثَلَ أَبِي طَالِبٍ مَثَلُ أَصْحَابِ الْكَهْفِ ، أَسْرُوا الْإِيْمَانَ ، وَأَظْهَرُوا الشُّرْكَ ، فَاتَّاهُمُ اللَّهُ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ» (١) .

وقد يمنع من الاستناد للنصوص المذكورة والقبول بها مانعان :

الأوَّل : مخالفتها لما هو الثابت تاريخياً من مجاهرته عَلَيْهِ السَّلَامُ بنصرة النبي ﷺ ، كما يظهر ذلك من خلال أشعاره المنقولة في كتب السيرة والتاريخ ، وقد نقل كثيراً منها العلامة الأميني رحمه الله في كتابه (الغدير) (٢) .

الثاني : ما تضمَّنته المصادر التاريخية وكتب السيرة ، بل بعض النصوص التي نصَّت على أَنَّ أبا طالب عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يسجد لصنم قطَّ ، وَأَنَّهُ كان على دين الحنيفية السمحاء .

فإن أمكن معالجة المعارضة المتصورة المانعة من ترجيح أحد الخبرين على الآخر ، أو تساقطهما ، وإلا فلا مناص عندها من الترجيح أو التساقط .

(١) الكافي : ١ : ٤٤٨ ، الحديث ٢٨ .

(٢) الغدير : ٧ : ٣٣١ - ٣٤٢ .

تقيّة أهل الكهف:

ومن الواضح أنّ معالجة المعارضة المتصوّرة تحتاج ملاحظة الوضع الذي كان عليه من شبه سيّدنا أبي طالب عليه السلام بهما: وهما أهل الكهف، ومؤمن آل فرعون. ولنسلط الضوء على إحداهما، وهم أصحاب الكهف.

ومن يُلاحظ الآيات الشريفة والروايات المباركة المتحدّثة عن سيرة أهل الكهف يراها تتضمّن مرحلتين مرّوا بها:

الأولى: مرحلة الكتمان قبل المجاهرة أمام الحاكم وانكشاف أمرهم، وأنهم كانوا يتّقون منه، وتستفاد هذه المرحلة من النصوص.

فعن درست الواسطي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «مَا بَلَغَتْ تَقِيَّةُ أَحَدٍ تَقِيَّةَ أَصْحَابِ الْكَهْفِ، إِنْ كَانُوا لَيَشْهَدُونَ الْأَعْيَادَ، وَيَشُدُّونَ الزَّنايِرَ، فَأَعْطَاهُمُ اللَّهُ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ»^(١).

الثانية: وهي مرحلة المجاهرة، وهي التي يمكن استظهارها من الآيات الشريفة، وهنا تأتي المشابهة.

ولا مجال لتوهم عدم عمل أهل الكهف بالتقيّة، والقول أنّهم كانوا مجاهرين بما يعتقدون ويدينون من دين خلاف دين الملك منذ البداية، وهذا يوجب رفع اليد عن النصوص المتضمّنة لعملهم بالتقيّة، لمخالفتها لظاهر الكتاب الكريم.

لأنّ مقتضى جمع النصوص والآيات المباركة، هو ما ذكرناه من وجود مرحلتين مرّوا بها في إظهار دينهم.

وليست نسبة النصوص للآيات الشريفة نسبة التباين حتّى ترفع اليد عنها، وتسقط عن الاعتبار لمخالفتها للكتاب، بل النسبة بينهما هي نسبة العموم المطلق،

(١) الكافي: ٢: ٢١٨، الحديث ٨.

وهذا يجعل تخصيص الآيات الشريفة التي تَضُمَّنَت حصول المجاهرة منهم بما يدينون والمواجهة للملك ممكناً دون أي محذور.

والحاصل: إنَّ مقتضى التأمل في الآيات الشريفة والروايات الوصول لما ذكرناه من وجود مرحلتين مرَّت بها حركة أهل الكهف الإيمانية.

تَقِيَّةُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

وعليه يمكن القول أيضاً أنَّه كما كانت في حياة أهل الكهف الإيمانية مرحلتان: مرحلة سرِّيَّة ومرحلة جهريَّة، كذلك كانت سيرة أبي طالب عَلَيْهِ السَّلَامُ مشتملة على مرحلتين:

الأولى: قبل دخول الهاشميين شعب أبي طالب، ويمكن التعبير عنها بمرحلة الكتمان للحفاظ على النبي ﷺ.

الثانية: بعد الدخول في شعب أبي طالب، خصوصاً وأنَّه قد قوي ركن الدعوة المحمَّديَّة في هذه المرحلة، ورسخت أقدامها، وصار للنبي ﷺ أتباع، ولم يعد ﷺ ضعيفاً يُخشى عليه، فعندها جاهر أبو طالب عَلَيْهِ السَّلَامُ بنصرته للنبي ﷺ، وأفصح عن إيمانه، فكان من هذه الجهة كأصحاب الكهف، لمرورهم بمرحلتين كما سمعت ومروره بمرحلتين أيضاً.

وهذا التوجيه لبيان جانب المشابهة يقوم على إحراز عدم صدور شيء من أشعاره عَلَيْهِ السَّلَامُ ذات الصراحة في الدلالة على نبوة النبي ﷺ، قبل فترة الحصار في الشعب، وإلا مع الإلتزام بصدورها في مطلع الدعوة وبدايتها، أو قبل الدخول في الشعب، لن يكون للتوجيه المذكور معنى أصلاً.

وعليه لن تكون رواية تَقِيَّتِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَتَقِيَّةِ أصحاب الكهف منافية ومخالفة لأشعاره المتضمَّنة للتأكيد على نبوة النبي ﷺ بل المشيرة لكونه نبياً قد شابه الأنبياء السابقين ﷺ، وأنَّه مرسل من قِبَل الله سبحانه وتعالى.

المشابهة في الجملة :

ولا يلزم من مشابهته ﷺ لأهل الكهف في التقيّة أن يكون مشابهاً لهم من جميع الجهات ، ليُشكل عندها بمخالفة هذا النصّ لما ورد من أنّ أبا طالب ﷺ لم يسجد لصنم قطّ ، وأنّه كان يعبد الله على دين إبراهيم الخليل ﷺ ، فهو وإن لم يظهر الإيمان إلاّ أنّه لم يظهر الكفر أيضاً ، بخلاف هؤلاء فقد كانوا يظهرّون العبادة للملك مدّة ثمّ بعد ذلك أظهرّوا كفرهم به .

لأنّه لا يلزم في التشبيه ثبوت جميع صفات المشبّه به للمشبّه ، فلا يعتبر في قولهم : ليلى كالقمر أن تكون جميع الصفات الموجودة للقمر والثابتة إليه متوفّرة وموجودة عند ليلى أيضاً ، بل يكفي أن يكون بينهما جهة التقاء واحدة لتكون ليلى مشابهة له في ذلك ليصدق التشبيه ، وهذا بنفسه يجري في المقام ؛ ذلك أنّ نقطة المشابهة بينهما الموجبة للالتقاء مرور كلّ منهما بمرحلتين في رحلته الإيمانيّة مرحلة سرّيّة ، ومرحلة جهريّة .

دوافع تقيّته ﷺ :

ومن الطبيعيّ أن يُسأل عن الموجبات والدوافع التي دعت به ﷺ للتقيّة ، ومشابهته لأهل الكهف في ذلك ، خصوصاً وأنّ مكانته الاجتماعيّة قد تحوّل دون القبول بذلك ، كيف وهو شيخ الأبطح ، وسيّد قريش ، وزعيمها المبرز .

ويزول التعجّب المذكور ، ويندفع التساؤل ، حال معرفة نوعيّة التقيّة التي كان يمارسها ﷺ ، وأنّها من أيّ أنواع التقيّة ؛ لأنّ للتقيّة أنواعاً ، والذي نحتمله قوياً أنّه كان يمارس أحد نوعين من التقيّة ، وهما :

١ - تقيّة خوفيّة ، وهي قد تكون على النفس ، أو المال ، أو العرض ، بأن تكون على الآخرين ، ولا يبعد توسعة المقصود من العرض ليكون شاملاً للأولاد والرحم ،

بل ليس بعيداً شمول التَقِيَّةِ الخوفية للخوف على المؤمنين والأولياء الصالحين .

٢ - تَقِيَّةُ مداراتيَّة ، وهي التي يعمد فيها لمدارة الآخر لغرض من الأغراض المنشودة وهدف من الأهداف المقصودة ، والظاهر أنَّه لا خصوصيَّة للمدارة بالمسلمين ، فكما تجري معهم تجري مع الكفار أيضاً .

والموجب لتحديد تَقِيَّتِهِ في النوعين المذكورين دون غيرهما ما ذكره المتعجب من مكانته الاجتماعية ، وهو حق ، بل من المسلّمات ، فقد نصَّ على أنَّ له مقام الحاكميَّة على الناس كعبدالمطلب ، فقد كان ملكاً وله سيماء الأنبياء وهيبة الملوك ، ويستفاد هذا المقام من خطبته عند طلبه السيِّدة خديجة للنبيِّ الأكرم محمد ﷺ زوجة وحليلة .

ويسبب المكانة المذكورة والمنزلة الاجتماعية المرموقة كان بين خيارين :

الأوَّل : أن يتكتم على إيمانه ، ويحافظ على مكانته الاجتماعية كحاكم اجتماعي ، فيكون للنبيِّ ﷺ حصناً منيعاً وحامياً من كلِّ أحد ، فيحول بين المشركين وبينه ، ويمنعهم من الوصول إليه ؛ لأنَّ حاكميَّته تجعل له اليد الطولى عليهم ، وتلزمهم قبول قوله ، والالتزام بأمره .

الثاني : أن يجاهر ﷺ بإيمانه ، ومن الطبيعي أنَّ مخالفته لقومه سوف تسلب منه صفة الحاكميَّة التي اكتسبها ، خصوصاً وأنَّ وجود هذه الصفة كان ناشئاً من السمات والتقدير والاعتراف بحسن التدبير والإدارة ، فهو منصب أُعطيهِ ﷺ دون طلب ونال من خلاله زعامة مباشرة ، فيسلب منه متى قال القوم بفقدانه مؤهلات المنصب .

والحاصل : إنَّ انتخاب الخيار الثاني يسلب منه المنصب الاجتماعي المرموق الذي يجعله صاحب كلمة مسموعة في الوسط المكِّي ، فلا يمكنه القيام بدوره في حماية النبيِّ الكريم محمد ﷺ .

وقد اختار ﷺ الخيار الأوَّل ؛ لأنَّه أوفق بالمصلحة ، وأقرب لمنهج العقلاء ، وأدفع

عن ملامتهم ، ولذا اتخذ جلاباب التقيّة درعاً استعمله للقيام بدور الحامي للنبيّ محمد ﷺ .

ومنه يتّضح أنّ التقيّة التي استعملها ﷺ لا تخرج عن أحد النوعين اللذين ذكرنا ، بل هي للتقيّة المداريّة أقرب ، وإن كانت التقيّة الخوفيّة متصورة أيضاً واحتمالها ليس بعيداً .

نعم ، لا يتصور أن تكون تقيّته ﷺ إكراهيّة ؛ لأنّ ما عرفت من منزلته الاجتماعيّة ومكانته المرموقة بين أهل مكّة ، بل في الجزيرة العربيّة ، خصوصاً وأنّه خليفة عبدالمطلب والقائم مقامه ، وعبدالمطلب هو هو ، تحول دون ذلك . نعم ، لو قيل بكونها تقيّة اضطراريّة فرضتها الظروف المحيطة وألزمت بها كان لذلك وجه .

الهدف والغرض :

ويمكننا القول أنّه ﷺ قد حقّق من خلال تقيّته الغرض الأقصى والهدف الأعلى ؛ ذلك أنّ الأغراض والأهداف نوعان :

الأوّل : الغرض الأدنى : وهو الذي يسعى صاحبه لتحقيق أدنى المكتسبات وأقلّها ، ولا يكون طموحه أكثر من ذلك .

وأصحاب هذه الأغراض موضع لوم واستهجان عند العقلاء ؛ لأنّهم قد يبذلون جهوداً حثيثة ، ويصرفون طاقات عظيمة للوصول لنتائج محدودة ، بل هزيلة .

الثاني : الغرض الأقصى : وهو الذي يكون داعي صاحبه الوصول لأعلى النتائج ، وتحقيق أكبر المكتسبات ، ونيل أعظم الأهداف ، وأصحاب هذا الغرض موضع تقدير واحترام عند العقلاء .

ومن خلال ما تقدّم يتّضح أنّ منشأ وصف غرضه بأنّه أدنى أو أقصى يعود للنتائج المترتبة عليه ، بل الدواعي المقصودة منه ، وعند التأمل نقف على أنّ أبا طالب ﷺ

كان يطلب الغرض الأقصى ، وقد كان طريق وصوله لذلك هو كتمان إيمانه وتقيّته ، فقد تمكّن خلال تلك المدّة الزمنيّة من الحفاظ على رسول الله ﷺ ، وحال دون أن تصل أيديهم إليه بسوء ، ويساعد على ذلك أنّ الله تعالى أمر نبيّه ﷺ بالهجرة من مكّة بمجرد وفاة أبي طالب عليه السلام .



الذكر اليونسي .. أركانه وآثاره



من الأنبياء الذين تحدّث القرآن الكريم عنهم ، نبيّ الله يونس عليه السلام ، وقد عرض الباري سبحانه وتعالى قصّته وفقاً للمنهج المتّبع في عرضه لقصص الأنبياء الآخرين ، بذكر أهمّ الفصول فيها ذات الارتباط برسالة النبيّ ﷺ ، وما تتضمّنه من موعظة وعبرة لمعاصريه ، ومن أبرز الآيات الشريفة التي أُشير فيها لقصّته المباركة قوله تعالى : ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾^(١) ، وتتجلّى أهمّيّتها بلحاظ ما تضمّنته ؛ إذ مضافاً لاشتغالها على بحث تربويّ يحوي أركان العودة إلى الله سبحانه وتعالى ، وما يلزم توفّره لحصول التأثير من خلال ما يعرف بالذكر اليونسيّ ، فقد تضمّنت أيضاً شبهة تمسّك بها المخطئة لنفي العصمة عن نبيّ الله يونس عليه السلام ، بل جعلت الآية الشريفة أحد الأدلّة المستند إليها في نفي العصمة المطلقة عن جميع الأنبياء عليهم السلام .

وبالجملة : إنّ الآية المذكورة تنطوي على مبحثين مهمّين : أحدهما عقديّ ، وهو ما توهّمه المخطئة ، والآخر مبحث تربويّ ، وهو ما يظهر من الذكر اليونسيّ .

عصمة النبيّ يونس عليه السلام :

ويرتبط البحث العقديّ - كما عرفت - بمسألة العصمة ، فقد تمسّك المخطئة

بقوله تعالى : ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾^(١) للقول بعدم ثبوت عصمة النبي يونس عليه السلام ، واستندوا في ذلك إلى أمور ثلاثة من الآية الشريفة :

الأول : نص الآية المباركة على أنه عليه السلام قد ذهب مغاضباً ، ومن الواضح أن ذهابه مغاضباً كان من ربه سبحانه وتعالى ، ولا يتصور في شخص معصوم لا يصدر منه الخطأ أن يذهب مغاضباً لربه سبحانه وتعالى ، فصدور هذا الفعل منه كاشف عن عدم عصمته . وقد أُشير إلى هذا في قوله تعالى : ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا﴾ .

الثاني : اعتقاده بعجز الله سبحانه وتعالى وعدم قدرته الواسعة ، كما يظهر هذا من قوله تعالى : ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ ، فإن وجود هذا الظن والاعتقاد عنده لا يتناسب وكونه معصوماً ، بل هو يدل دلالة واضحة على انتفاء صفة العصمة منه ؛ لأن من يكون معصوماً لا يمكن أن يعيش هذا الحال من الظن والاعتقاد .

الثالث : اعترافه بكونه من الظالمين ، كما في قوله تعالى : ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ ، ومن المعلوم أن الظلم إما أن يكون للنفس أو يكون للآخرين ، وسواء كان المقصود منه الأول أم الثاني ، فإنه يكشف عن وجود ذنب ومعصية ، وإلا لا يوصف الإنسان بالظلم ، فيدل ذلك على عدم وجود صفة العصمة .

وبكلمة ثانية : إن الظلم لا يجتمع والعصمة ؛ لأن الظلم يكشف عن المعصية والخطيئة ، وهذا لا ينسجم مع العصمة ، فإما أن يكون الإنسان معصوماً ، أو يكون ظالماً ، ولما اعترف النبي يونس عليه السلام على نفسه بالظلم ، فقد ثبت أنه ليس معصوماً . وللأعلام إجابات عن الإشكالات الثلاثة ، حاصلها :

أما عن الأول ، فقد عرفت أن ورود الإشكال يتوقف على أن يكون قوله تعالى : ﴿مُغَاضِبًا﴾ لربه لأنه لم يُنزل العذاب على قومه . أما لو كان هناك احتمال آخر

يجري في البين ، وأنه المقصود فلن يرد الإشكال المذكور .

وهذا هو الصحيح ؛ ذلك أن المقصود من ذهابه مغاضباً ذهابه مغاضباً لقومه ، أي كان غضبه على قومه لتكذيبهم له وإصرارهم على الكفر ، ويأسه من توبتهم .
وأما عن الثاني ، فإن منشأ التوهم المذكور هو تفسير قوله تعالى : ﴿لَنْ نَقْدِرَ﴾^(١) بمعنى القدرة ، والصحيح أنه ليس المقصود به ذلك ، بل المقصود به شيء آخر ، وهو الضيق ، فمعنى ﴿لَنْ نَقْدِرَ﴾ الضيق ، نظير قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾^(٢) ، وعليه يكون معنى الآية الشريفة أن نبي الله يونس عليه السلام ظن أنه لا يضيق عليه الأمر نتيجة تركه الصبر والمصابرة مع قومه .

وهذان الجوابان يستفادان من الرواية الواردة عن الإمام الرضا عليه السلام عندما سأله المأمون عن الآية الشريفة ، فقد روى الصدوق في (عيون أخبار الرضا) عن ابن الجهم ، قال : « إن المأمون سأل الإمام الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل : ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ ، فقال الرضا عليه السلام : ذاك يؤنس بن متى عليه السلام ﴿ذَهَبَ مُغَاضِبًا﴾ لقومه ﴿فَظَنَّ﴾ بمعنى استيقن ﴿أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ أي لن نصيق عليه رزقه ، ومنه قول الله عز وجل : ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ﴾^(٣) أي ضيق وقتر ﴿فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ﴾ ظلمة الليل ، وظلمة البحر ، وظلمة بطن الحوت ﴿أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ بتركي مثل هذه العبادة التي قد فرغني لها في بطن الحوت ، فاستجاب الله له ، وقال عز وجل : ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾^(٤) .

(١) الروم ٣٠ : ٣٧ . الزمر ٣٩ : ٥٢ .

(٢) الفجر ٨٩ : ١٦ .

(٣) الصافات ٣٧ : ١٤٣ و ١٤٤ .

(٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام : ١ : ١٧٩ ، الحديث ١ .

وأما الثالث ، فيلزم تحديد المقصود من كلمة الظلم التي وصف نبي الله ﷺ نفسه بها ؛ لأن ورود إشكال المخطئة يقوم على البناء أن المقصود منها في الآية الشريفة لا يخرج عن أحد محتملين : إما ظلم النفس ، أو ظلم الآخرين ، وكلاهما لا ينسجم والقول بالعصمة .

ويدفع هذا الإشكال ، بأن من الممكن أن يكون المقصود من الظلم في الآية الشريفة هو المعنى اللغوي ، وليس المقصود منه المعنى الاصطلاحي ، هذا بعد البناء على أن للشارع المقدس اصطلاحاً في حقيقته يغير المعنى اللغوي ، والصحيح أنه ليس للشارع المقدس اصطلاح خاص ، كما لا يخفى .

وكيفما كان ، فإنّ المستفاد من كلمات أهل اللغة أن المقصود من الظلم هو : وضع الشيء في غير موضعه . وبناءً على هذا التفسير لحقيقة الظلم يمكن تفسير ما صدر منه ﷺ بأحد معنيين :

الأول : أن يكون المقصود من الظلم هو تركه قومه في الظرف العصيب ، فإن ذلك لم يكن أمراً متوقعاً صدوره منه وإن لم يكن عصياناً لأمر مولاه ، بل كان المتوقع منه الحنان والعطف لذا كان فعله واقعاً في محله .

الثاني : أن يكون الفعل الصادر منه في غير موضعه هو طلبه نزول العذاب على قومه ، وترك المصابرة ، ويؤيده قوله تعالى : ﴿ فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ ۚ ﴾ (١) .

ووفقاً لما تقدّم يتضح أن الظلم المذكور في الآية الشريفة لا يقصد منه ظلم النفس ولا ظلم الآخرين ، فلا يكون منافياً للعصمة ، كما لا يخفى .

ولنختم المقام بما جاء في كلام السيّد المرتضى رحمه الله حول الآية الشريفة ، قال رحمه الله : « أما من ظن أن يونس خرج مغاضباً لربه من حيث لم ينزل بقومه العذاب ،

فقد خرج في الافتراء على الأنبياء بسوء الظن بهم عن الحد ، وليس يجوز أن يغضب ربّه إلا من كان معادياً وجاهلاً بأن الحكمة في سائر أفعاله ، وهذا لا يليق باتباع الأنبياء من المؤمنين فضلاً عمّن عصمه الله ورفع درجته ، وأصبح من ذلك ظنّ الجهّال وإضافتهم إليه ﷺ أنّه ظنّ أنّ ربّه لا يقدر عليه من جهة القدرة التي يصحّ بها الفعل ، ويكاد يخرج عندنا من ظنّ بالأنبياء مثل ذلك عن باب التمييز والتكليف ، ولكن كان غضبه ﷺ على قومه لمقامهم على تكذيبه ، وإصرارهم على الكفر ، وبأسه من إقلاهم وتوبتهم ، فخرج من بينهم خوفاً من أن ينزل العذاب بهم وهو مقيم بينهم ، فأما قوله : ﴿ فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ﴾ فمعناه أنا لا نضيق عليه المسلك ، ونشدّد عليه المحنة والتكليف ؛ لأنّ ذلك ممّا يجوز أن يظنّه النسي ، ولا شك في أنّ قول القائل : قدرت وقدرت بالتشديد والتخفيف معناه التضيق ، قال الله تعالى : ﴿ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ﴾ (١) ، وقال تعالى : ﴿ اللَّهُ يُسْطِرُّ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ ﴾ (٢) ، وقال تعالى : ﴿ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ ﴾ (٣) ، أي : ضيق ، والتضييق الذي قدره الله عليه هو ما ناله من الحصول في بطن الحوت ، وما ناله في ذلك من المشقة الشديدة إلى أن نجّاه الله تعالى منها (٤) .

الذكر الیونسی والعودة إلى الله :

يعرف قوله تعالى : ﴿ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ عند علماء السير والسلوك والأخلاق بالذكر الیونسی ، وهو من الأذكار التي يعتنى بها في طريق العودة إلى الله سبحانه وتعالى . ولذا كثيراً ما نجد حنّاً من العرفاء على

(١) الطلاق ٦٥ : ٧ .

(٢) الرعد ١٣ : ٢٦ .

(٣) الفجر ٨٩ : ١٦ .

(٤) تنزيه الأنبياء : ١٤١ و ١٤٢ .

أهميّة الالتزام بهذا الذكر، ولزوم المداومة عليه، حتّى قد ورد في سير بعضهم أنّه كان يردّده في سجوده في اليوم والليّلة مقداراً محدّداً، وعرف عن بعضهم أنّه كان يلتزم به قبل أدائه صلاة الليل، وحكي عن آخر أنّه كان يقوله في سجدة الشكر عقيب كلّ صلاة فريضة كذا مرّة.

ومن المعلوم أنّ الحديث عن الذكر اليونسيّ، وعن الآثار المترتبة عليه، لن تكون بمقدار ما يكرّر ذكراً لسانياً، وإنّما بمقدار ما يترك من أثر على الشخص الموجد لهذا الذكر.

وهذا يستدعي الإحاطة بأمرين:

الأوّل: عناصر الذكر اليونسيّ الذي يلقي هذه الأهميّة عند من عرفت من الأعلام.

الثاني: الآثار المترتبة على الذكر اليونسيّ، وكيف يكون ترتّبها.

عناصر الذكر اليونسيّ:

إنّ التأمّل في الآية الشريفة يفيد أنّ للذكر اليونسيّ عناصر ثلاثة تستفاد منها:

الأوّل: التوحيد والتهليل:

وهو من المفاهيم العقديّة الواضحة التي لا تحتاج بياناً وإيضاحاً، وهذا ما يثير تساؤلاً في البين، حاصله: ما هي العلاقة بين التوحيد والعودة إلى الله سبحانه وتعالى؟ خصوصاً وأنّ التوحيد مسألة عقديّة، والرجوع إلى الله سبحانه وتعالى مسألة سلوكيّة، ولا ربط بين هذين الموضوعين؟ مضافاً إلى أنّه كيف يتصوّر أن تكون عودة المؤمن إلى الله تعالى من خلال التوحيد، والمفروض أنّه قد تخطّى ذلك كما لا يخفى؛ إذ المفروض كونه موحّداً، عمدة ما كان هو مبتعد عن الباري عزّ وجلّ، والابتعاد لا يضرّ بالتوحيد كما هو المفروض.

والإنصاف أنّ التساؤل المذكور وما يلحق به من حيثيّات في محله،

وهذا يستوجب أن ينظر ما يذكر حول موضوع التوحيد ، وعند العودة لما يذكر في البحوث الكلامية نجد أنهم يذكرون حول ذلك مسائل ثلاث :

الأولى : توحيد السيادة والسلطان في الكون ، ويقصد به نفي أي سيادة وسلطان لغير الله سبحانه وتعالى .

الثانية : توحيد الولاية والسيادة التشريعية له تعالى على حياة الإنسان بدليل ولايته وسيادته التكوينية على الكون ، فهو الذي يحكم الكون كله بما في ذلك الإنسان .

الثالثة : توحيد ولاية الله تعالى على الإنسان ، وهو يستتبع توحيد الطاعة من الإنسان لله تعالى ، فلا طاعة لغيره على الإنسان .

فأي واحد من مسائل التوحيد هذه هو المراد في المقام ؟

لا ريب ولا إشكال أنه لن يكون المقصود بالتوحيد والتهيل في البين أي واحد من هذه المسائل الثلاث ؛ ذلك أن المفروض تجاوز نبي الله يونس عليه السلام إياها جميعاً ، وهذا يستوجب أن يكون المقصود بها نوعاً آخر من التوحيد ، ليس واحداً مما تقدم ، وهذا يساعد على أنه توحيد غير ما يذكر في كتب الكلام ، وما يعرفه المتكلمون ، أو قل ليس مما نص عليه في كلماتهم .

والتأمل يقضي أن المقصود بالتوحيد والتهيل الذي أشير إليه في الركن الأول من أركان الذكر الیونسی هو توحيد المعاذ ، وهذا وإن لم يذكر في كلمات المتكلمين ، إلا أنه مقصود إليهم ، فهو يعتبر آخر مراحل التوحيد ، ويعدّ قمة شامخة لا يصلها كل أحد ، ويمكن تقريب حقيقته بالطفل الذي تسخط عليه أمه وتغضب منه ، فإنه عندما يشعر بخطر حوله ، ولو كان الخطر هو غضبها عليه ، يلتفت يمنة ويسرة علّه يجد ملجأ يلجأ إليه ويقصده ، فلا يجد ملجأ ومعاذاً يأوي إليه أكثر أمناً وحناناً من حجر أمه التي أغضبها وأزعجها بفعله وتصرفه .

وهكذا أيضاً الإنسان الراشد ، فإنه يفعل ما يفعل ويقوم بما يقوم به من

أعمال تغضب الله سبحانه وتعالى ، فيعمد إلى البحث عن ما يعوذ به من غضب الله تعالى وسخطه ، ويسعى للوصول إلى الملجأ الذي يمكنه الدخول فيه ليحتمي نفسه ، إلا أنه لا يجد شيئاً يلوذ به ويأوي إليه ويحميه غير الله تعالى ، فيعوذ به من جديد .

ولقد أعطي هذا النوع من التوحيد نبي الله يونس عليه السلام ، وقد أشير إلى هذا النوع من التوحيد في الكثير من الأدعية الواردة عن المعصومين عليه السلام :

منها: ما جاء في المناجاة الرابعة من المناجيات الخمسة عشر ، المروية عن الإمام زين العابدين عليه السلام : « يَا مَنْ كُلُّ هَارِبٍ إِلَيْهِ يَلْتَجِي ، وَكُلُّ طَالِبٍ إِيَّاهُ يَرْتَجِي ، يَا خَيْرَ مَرْجُوٍّ ، وَيَا أَكْرَمَ مَدْعُوٍّ ، وَيَا مَنْ لَا يَرُدُّ سَائِلُهُ ، وَلَا يُخَيِّبُ أَمَلُهُ ، يَا مَنْ بَابُهُ مَفْتُوحٌ لِدَاعِيهِ ، وَحِجَابُهُ مَرْفُوعٌ لِرَاجِيهِ » .

فالداعي قد وعى أنه أغضب الله سبحانه وتعالى ما جعله بحاجة إلى ملجأ يلجأ إليه ، ومكان يعوذ به من أن تحلّ به نقمته وسخطه ، كما أنه يعي أنه ليس له من ملجأ ولا مأوى يمكنه أن يقصده ، ويحميه من غضب الله عز وجل وانتقامه إلا الله سبحانه وتعالى نفسه .

والحاصل: إنَّ الداعي يعي أمرين :

الأول: حاجته للملجأ بعد وعيه بما صدر منه .

الثاني: انحصار الملجأ والمعاذ في خصوص الباري سبحانه وتعالى .

ومنها: ما جاء في المناجاة الشعبانية : « إِلَهِي أَعُوذُ بِكَ مِنْ غَضَبِكَ » .

ومنها: ما جاء في المناجاة الخامسة من المناجيات المعروفة : « وَهَا أَنَا مُتَعَرِّضٌ لِنَفْحَاتِ رَوْحِكَ وَعَظْفِكَ ، وَمُتَجِعٌّ غَيْثَ جُودِكَ وَلُطْفِكَ ، فَارٌّ مِنْ سَخَطِكَ إِلَى رِضَاكَ ، هَارِبٌ مِنْكَ إِلَيْكَ » .

ومنها: ما جاء في دعاء أبي حمزة الثمالي عليه السلام : « وَأَنَا يَا سَيِّدِي عَائِدٌ بِفَضْلِكَ ،

هَارِبٌ مِنْكَ إِلَيْكَ ، مُتَجَرِّمٌ مَا وَعَدْتَ مِنَ الصَّفْحِ عَمَّنْ أَحْسَنَ بِكَ ظَنًّا .

ومنها: ما في مناجاة التائبين: « فَوَعِزَّتْكَ مَا أَحْدُ لِدُنُوبِي سِوَاكَ غَافِرًا ، وَلَا أَرَى لِكَسْرِي غَيْرَكَ جَابِرًا ، وَقَدْ خَضَعْتُ بِالْإِنَابَةِ إِلَيْكَ ، ... فَإِنْ طَرَدْتَنِي مِنْ بَابِكَ فَبِمَنْ أَلُوذُ ، وَإِنْ رَدَدْتَنِي عَنْ جَنَابِكَ فَبِمَنْ أَعُوذُ ، فَوَا أَسْفًا مِنْ خَجَلْتِي وَافْتِضَاحِي ، وَ الْهَفَا مِنْ سُوءِ عَمَلِي وَاجْتِرَاحِي

إِلَهِي هَلْ يَرْجِعُ الْعَبْدُ الْأَبْقَى إِلَّا إِلَى مَوْلَاهُ ، أَمْ هَلْ يُجِيرُهُ مِنْ سَخَطِهِ أَحَدٌ سِوَاهُ... لَكَ الْعُتْبَى حَتَّى تَرْضَى.

إِلَهِي أَنْتَ الَّذِي فَتَحْتَ لِعِبَادِكَ بَابًا إِلَى عَفْوِكَ سَمَّيْتَهُ التَّوْبَةَ ، فَقُلْتَ: ﴿تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾^(١) ، فَمَا عُدْرٌ مَنْ أَغْفَلَ دُخُولَ الْبَابِ بَعْدَ فَتْحِهِ .

والحاصل: إنّ التهليل والتوحيد الذي ورد على لسان نبيّ الله يونس عليه السلام هو توحيد المفزع والمعاذ الذي أراد به أن يلجأ إلى الله سبحانه وتعالى لأنه ليس من أحد يلجأ إليه من الله تعالى إلا الله سبحانه وتعالى ، فهو الملجأ والمفزع والمعاذ .

الثاني: التسبيح:

وهو لغة بمعنى التنزيه ، وفي الاصطلاح يقصد به تنزيه الله تعالى عن كلّ ما لا يليق بساحة قدسه ، من عجز ، أو جهل ، أو نقص ، أو فقر ، أو غير ذلك .

والتسبيح يرتبط بالصفات الجلالية ، توضيحه: إنّ لله سبحانه وتعالى نوعين من الصفات: صفات جمالية ، وصفات جلالية ، ويراد بالأولى إثبات كلّ صفات الكمال لله عزّ وجلّ ، كالعلم ، والسلطان ، والحلم ، والعفو ، والقدرة ، والحياة ، والجود ، والحكمة ، وهكذا .

(١) التحريم ٦٦: ٨ .

وأما الثانية فيراد بها نفي كل صفة نقص وعجز عنه تعالى ، فينفي عنه البخل ، والجهل ، والفقر ، والحاجة ، وهكذا .

ولما كان التسبيح يحوي تنزيهاً لله تعالى عن كل نقص وفقر ، كان مرتبطاً بالصفات الجلالية ، كما تبين .

وكما وجد سؤال عند الحديث عن الركن الأول من أركان الذكر اليونسي ، وهو التوحيد والتهليل ، فإنه يرد سؤال في الركن الثاني أيضاً من أركانه وهو التسبيح ، وحاصله : ما هي العلاقة بين التسبيح الذي هو نفي كل نقص وعجز عن الباري سبحانه ، وبين العودة إلى الله سبحانه وتعالى ؟

وبعبارة أخرى: هل أن التائب إلى الله سبحانه وتعالى من ذنوبه يقرّ بالقدرة المطلقة لله تعالى ، فإن هذا يرتبط بصفات الجمال ، وليس الجلال ، أم أنه ينفي عنه العجز ، وكيف يتصور ذلك ؟

إن منشأ السؤال المذكور يعود إلى تصور أن التسبيح نوع واحد ، بينما الصحيح أن التسبيح نوعان :

الأول: التسبيح العقدي ، وهو الذي يتحدث عنه في الكتب الكلامية ، وهو الذي يكون بتنزيه الله تعالى عن كل قصور وعجز ونقص .

الثاني: التسبيح الأخلاقي ، وهو الذي يكون مرتبطاً بمجال السير والسلوك ، ويكون له ارتباط بالعلاقة مع الله سبحانه وتعالى ، ويقصد به أن يعتقد الإنسان بأن كل ما يفعله من خير فهو من الله سبحانه وتعالى ، وكل ما يفعله من شر فهو من نفسه ، فكل جميل يصدر منه إنما هو من الله ، وكل قبيح يفعله فهو مصدره ، ولا ربط لله تعالى به أبداً .

وقد أشير لهذا النوع من التسبيح في دعاء الأسحار الوارد عن الإمام زين العابدين (عليه السلام) ، حيث قال : « أَنْتَ الْمُحْسِنُ وَنَحْنُ الْمُسِيئُونَ ، فَتَجَاوَزْ يَا رَبِّ عَنْ قَبِيحِ

ما عِنْدَنَا بِجَمِيلٍ ما عِنْدَكَ .» .

ومن الواضح أنَّ التسبيح المقصود في الذكر اليونسي من النوع الثاني ، وليس من النوع الأول .

الاعتراض المكتوم:

وقد لا يتصوّر أحد أن يصدر من أحد البشر نسبة الفعل القبيح لله تعالى ، ما يجعل حمل التسبيح الوارد في الذكر اليونسي على التسبيح الأخلاقي بعيداً ، وبالتالي يبقى السؤال المطروح على حاله دونما جواب له .

لكنّه يندفع هذا الإنكار عند ملاحظة حالة التنصّل من المسؤولية من قبل الإنسان ، ومحاولة إلقاء المسؤولية على الله سبحانه وتعالى ، على أساس أنَّ جميع ما يصدر عنه من أمور وإن كانت سيّئات تعود لكونها مربوطة بمسألة القضاء والقدر الإلهي ، وبما أنَّ جميع الأفعال الصادرة من الإنسان خاضعة لقانون القضاء والقدر ، وهو أمر مربوط بالله سبحانه وتعالى ، فيكون الباري عزّ وجلّ هو العلة الأساس لوجود هذا المعلول ، فلولا وجود العلة لم يوجد المعلول .

والصحيح أن يقال بأنّ هناك قضيتين لا ينبغي الخلط بينهما :

الأولى : أنَّ جميع ما يصاب به الإنسان من الابتلاء - سواء كان ذلك الابتلاء بنقص في الأموال ، أم في الأنفس ، أم كان ذلك في الصحة ، أم غير ذلك - تقع وفق تقدير وقضاء محدّد من قبل الله سبحانه وتعالى . وهذا الأمر يقع وفقاً لقانون العلة والمعلول ، فوجود العلة سبب حتمي لوجود المعلول .

الثانية : هل يدخل ما يكون من القضاء والقدر في الأمور الحتمية التي ليس للإنسان فيها اختيار وإرادة ، أم لا ؟

والصحيح أنَّ إرادة الإنسان جزء من العلة التامة التي تستوجب وجود المعلول ، فلا يتحقّق المعلول دون إرادة الإنسان ، فالفعل الصادر واقع تحت اختيار الإنسان

ومسؤوليته ، وهذا يلقي على عاتقه مسؤولية عن الأفعال الصادرة عنه ، ولا يمكنه أن يتنصل عن مسؤوليتها ، ويلقي باللائمة على موضوع القضاء والقدر ، ليكون مقدماً اعتراضاً مكتوماً عليه سبحانه وتعالى .

ويشير إلى هذا المعنى ما جاء في دعاء كميل : «إِلَهِي وَمَوْلَايَ ، أَجَرَيْتَ عَلَيَّ حُكْمًا اتَّبَعْتُ فِيهِ هَوَى نَفْسِي وَلَمْ أَحْتَرَسْ فِيهِ مِنْ تَزْيِينِ عَدُوِّي ، فَعَرَّنِي بِمَا أَهْوَى ، وَأَسْعَدَهُ عَلَيَّ ذَلِكَ الْقَضَاءُ ، فَتَجَاوَزْتُ بِمَا جَرَى عَلَيَّ مِنْ ذَلِكَ بَعْضَ حُدُودِكَ ، وَخَالَفْتُ بَعْضَ أَوْامِرِكَ ، فَلَكَ الْحُجَّةُ عَلَيَّ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ وَلَا حُجَّةَ لِي فِيمَا جَرَى عَلَيَّ فِيهِ قَضَاؤُكَ ، وَالزَّمَنِي حُكْمُكَ وَبَلَاؤُكَ » ، فإن جميع ما جرى كان بإرادة من الإنسان واختيار منه ، فلا يكون للإنسان حجة على الله سبحانه فيما جرى به القضاء الإلهي .

إلا أن الإنسان يريد أن يتخفف من المسؤولية في ما يرتكبه من المعاصي والسيئات ، ويجعل سبيله للتنصل من تلك المسؤولية ابتلاء الله تعالى لعباده ، وهذا هو الذي يعبر عنه بالاعتراض المكتوم ، وهو موجود عند كثير من الناس ، سواء بهذا الشكل ، أم يأخذ أشكالا أخرى ، ويتعاضم هذا الأمر عند الإنسان حتى يتشبع به ذهنه ، فيدخل العبد في علاقة سلبية مع الله سبحانه وتعالى ، وهنا يستغل الشيطان هذه الحالة ليجد له منفذاً يدخل منه للإنسان ؛ لأنه يعتبر حالة الاعتراض المكتوم التي وجدت عند الإنسان خير وسيلة يستفيد منها لتمرير ما يريده من السيطرة على الإنسان .

وقد اتضح من خلال ما تقدّم وجود حالة من الاعتراض تجعل العبد ينسب الفعل القبيح لله سبحانه وتعالى ، من خلال تنصله من المسؤولية الخاصة به ، فينسب جميع ما يصدر عنه من أفعال لله عز وجل .

وعليه يكون التسبيح الصادر من نبي الله يونس عليه السلام متضمناً لنفي الاعتراض على الله سبحانه وتعالى ، والإقرار والاعتراف بالظلم ، وأن العمل الذي لا يحسن أن يصدر ويحكم العقل بقبحه إنما يكون صادراً من العبد ، وليس لله تعالى به أية علاقة .

الثالث : الاعتراف :

ويقبله الاعتراض ، والاعتراف يضع الإنسان في منازل الرحمة ، بينما يحجبه الاعتراض عنها ، والظاهر أنَّ العلاقة بين الاعتراف وحلول الإنسان في منازل الرحمة علاقة تكوينية ، كما أنَّ العلاقة بين الاعتراض وبين الحجب عن منازل الرحمة كذلك .

ويتحقق الاعتراف عندما يتصاغر العبد بين يدي رحمة ربِّه ، ليكون في موضع الفقر والحاجة إلى مغفرته ورضوانه ، ليستنزل بذلك رحمته ، بينما يكون الاعتراض من خلال الاستكبار والغرور والتنصل عن المسؤولية والعجب ، فيحرم من منازل رحمته ، ويحجب عنها ؛ لأنَّ رحمته تعالى لا تنزل على الذنوب والمعاصي ؛ لأنَّ الذنوب تحجب صاحبها عن رحمة الله تعالى ، وتحول بينه وبين هبوط رحمته عليه . نعم ، عند إحساس العبد بالذنب وإحساسه بعظم الخطيئة تكون الحجب قد زالت فتكون سبباً لنزول رحمته تعالى عليه .

ولا يخفى أنَّ الاعتراف بالذنب يستبطن استغفاراً ، فقد ورد عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : « النَّدَمُ اسْتِغْفَارٌ . الْإِفْرَارُ اعْتِدَارٌ » ^(١) .

شروط التأثير :

ثمَّ إنه بعد الإحاطة بأركان الذكر الیونسی يبقى الأمر الأكثر أهمية من الإحاطة بأركانه ، وهو كيف يمكن للعبد أن يستفيد منه حتَّى يكون مؤثراً أثره ، وإن شئت قل : كيف يمكن أن يكون الذكر الیونسی مؤثراً ؟

قد يتصور البعض أن مجرد المداومة على الذكر المذكور ، ومحاولة تكراره يومياً ، أو في أوقات محدّدة ، وبعدد معيّن ، يوجب حصول التأثير ، وتحقيق غرضه

(١) مستدرک الوسائل : ١٢ : ١١٨ ، الحديث ٣ .

المنشود منه .

إِلَّا أَنَّ التَّصَوُّرَ الْمَذْكُورَ لَيْسَ تَامًّا ، فَإِنَّ فَائِدَةَ التَّلَفُّظِ وَالتَّكْرَارَ لِلذِّكْرِ الْمَذْكُورِ ،
وَالْمَدَاوِمَةَ عَلَيْهِ ، وَجَعَلَهُ وَرَدًا يَرُدُّهُ الْعَبْدُ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ عَدَدًا مُعَيَّنًا ، أَمْرٌ لَا يَنْكُرُ ،
إِلَّا أَنَّ تَأْثِيرَهُ لَنْ يَكُونَ مِنْ خِلَالِ مَجْرَدِ التَّلَفُّظِ بِاللِّسَانِ فَقَطْ ، بَلْ لَا يَبْدُو أَنَّ يَعْشِشُ
الْعَبْدَ الذِّكْرَ فِي كَافَّةِ أَحْوَالِهِ ، وَإِلَّا لَنْ تَكُونَ فَائِدَتُهُ الْمَرْجُوءَةُ حَاصِلَةً بِصُورَةٍ كَامِلَةٍ ،
تَوْضِيحُ ذَلِكَ :

إِنَّ لِلْإِنْسَانَ فِي عِلَاقَتِهِ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى ثَلَاثَ مَحَطَّاتٍ :

الأولى : محطة الأقوال .

الثانية : محطة الأعمال .

الثالثة : محطة الأحوال ، ونقصد بالأحوال الحالات التي تصيب العبد حال
امتثاله للعبادات الإلهية ، من الخضوع والخشوع والاضطراب والخوف ، وما شابه
ذلك .

ومع ما للمحطتين الأولى والثانية من أهميّة ومدخليّة في العلاقة مع الله تعالى ،
إِلَّا أَنَّ الْأَسَاسَ هُوَ الْمَحَطَّةُ الثَّلَاثَةُ ؛ لِأَنَّ قِيَمَةَ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ تَقْدَّرُ بِمَقْدَارِ مَا يَحْمِلُ
كُلَّ مِنْهُمَا مِنَ الْحَالِ ، فَكَلَّمَا كَانَ حَظُّهُمَا مِنَ الْحَالِ أَكْثَرَ كَانَتْ عِبَادَةُ الْعَبْدِ أَقْرَبَ
إِلَى مَرْضَاةِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَأَكْثَرَ ثَوَابًا .

فثَوَابُ الصَّلَاةِ وَمَكَانَتُهَا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى يَكُونُ بِمَقْدَارِ مَا يَحْظُرُ قَلْبَ الْمُصَلِّي
فِيهَا ، وَمَا يَعْشِشُهُ مِنْ حَالَةِ الْخُضُوعِ وَالذَّلِّ وَالْخُضُوعِ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَهَذَا
مَا يَعْبرُ عَنْهُ بِالْأَحْوَالِ .

وَكَذَا قِيَمَةُ التَّوْبَةِ تَكُونُ فِي الْعِزْمِ عَلَى الْعُودَةِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى ، وَالْكَفِّ عَنْ مَعْصِيَتِهِ ،
وَالِاسْتِحْيَاءِ مِنْهُ ، وَالنَّدَمِ ، وَهِيَ حَالَاتٌ يَحِبُّهَا اللَّهُ تَعَالَى لِعَبْدِهِ ، وَتَسْتَنْزِلُ رَحْمَتَهُ
وَتَقْدَّرُ قِيَمَةُ التَّوْبَةِ عِنْدَ اللَّهِ بِقَدَرِهَا .

وكذا قيمة الصوم تكون في الأحوال بالكف والجوع ، فالكف سبب والجوع نتيجة ، وهكذا .

والحاصل : إن قيمة العبادات في ما تتضمنه وتستبطنه من الأحوال ، وهي منازل رحمة الله تعالى .

ومن المعلوم أن هناك عوامل تساعد على نمو الأحوال عند الإنسان ، كالوعي ، والمعدات من الزمان والمكان ، فإن لهما دوراً في تعميق الحال بعد تثبته ، واجتناب المعوقات التي تعيق حصوله وتبطئ نموه من الذنوب والمعاصي .

وقد اتضح مما تقدم أنه لكي يكون الذكر اليونسي مؤثراً لا بد أن يكون منبسطاً على أحوال الإنسان ، مصاحباً لأقواله وأفعاله ، فيعيش الإنسان حالات الخضوع والذل والفقر ، والخشوع والاضطراب ، والحب والخوف ، والشوق مع الله سبحانه وتعالى^(١) .

(١) مستفاد من مقالة مع ذي النون في رحلة العودة إلى الله (بتصرف) . مجلة المنهاج - العدد



المنهج القرآني في الفراغ من العمل

ليس المطلوب من الإنسان بعد فراغه من عمل كلف به خلوده للراحة ، بل يطلب العقل منه السعي للوصول لمكتسبات أعلى ، وتحصيل ملكات أكمل ، ولا أقل من حفاظه على ما حصل عليه ، وعدم تفريطه فيه . فلا يقبل ممن صرف جهداً كبيراً في الدعاء والمناجاة والعبادة في ليلة القدر - مثلاً - حتى بلغ مرتبة عالية في النشاط الروحي ، والتوبة والاستغفار ، أن ينتكس فيرجع لما كان عليه من الغفلة ، وما كان فيه من الاشتغال بالدنيا .

ومثل ذلك يقال لمن أنجز أعمال الحج وأتم النسك ، فإن عوده كيوم ولدته أمه - كما في النصوص^(١) - وغفران ما تقدم من ذنبه - كما في أخرى^(٢) - أو الدعوة للاستقبال في ما يأتي - في صنف ثالث^(٣) - موجب لمواصلة الإنسان ما بلغه في مدارج الكمال وصعوده مراتب أخرى أعلى ، ولا أقل من الحفاظ على ما هو فيه . ولا يختلف الحال بالنسبة لصيام شهر رمضان المبارك ؛ إذ أن الله تعالى قد كفل للصائمين حقاً أن يجللهم بلباس التقوى ، فقال سبحانه : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٤) ،

(١-٣) انظر: ثواب الأعمال: ٧٥ - ٧٨ . وسائل الشيعة: ١١ : ١٠٣ ، الحديث ٣٢ و: ١١٣ ، الحديث و: ١١٨ ، الحديث ١٥ و: ٢٣٣ ، الحديث ٢٨ . بحار الأنوار: ٩٩ : ٥ ، الحديث ٣ و: ٦ : الحديث ٩ و: ٧ : الحديث ١٣ و: ٨ ، الحديث ١٨ .

(٤) البقرة ٢ : ١٨٣ .

فأحد الأهداف التي يبلغها الصائم بعد فراغه من أداء هذه الفريضة بلوغه مرتبة التقوى ووصوله إليها ، وهي من المفاهيم المشككة التي قد ينحصر ما يحصل عليه الصائم فيها في أدنى مراتبها ، فيطلب منه الرقي لبقية مراتبها الأخرى ، وهكذا . وهكذا يجري الكلام أيضاً في إحياء شعيرة عاشوراء المباركة ، والتوفيق للبكاء على الإمام الحسين عليه السلام ، والالطم على مصابه الأليم . ومع أهمية الحفاظ على المكتسبات ، فضلاً عن تطويرها ، تبقى الحاجة للإحاطة بالطريقة المثلى التي يلزم اتباعها ، والطريقة التي على الإنسان سلوكها ، حتى يمكنه ذلك .

منهج القرآن بعد الفراغ:

وللقرآن الكريم منهج يشير للطريقة المتبعة في الحفاظ على المكتسبات بعد الفراغ من العمل ، ويظهر ذلك من قوله تعالى : ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ * وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَب﴾^(١) ، فإنَّ الاستفادة من هاتين الآيتين أنه ينبغي على الإنسان حال الفراغ من عملٍ ما ، أو مهمة من المهمات ، قيامه بمهمة جديدة ، لا أن يخلد للراحة والدعة والكسل ، ويظهر ذلك بملاحظة المعنى اللغوي للفراغ ، فإنَّ المقصود منه خلوّ الشيء . والمقصود من النصب هو التعب والجهد ، وهذا لا يكون إلا بوضع الإنسان نفسه في مهمات جديدة ، فيكون مدلول الآية الشريفة أنه حال حصول الفراغ وتحقق الانتهاء والخلوّ من عملٍ ما على الإنسان أن يلتحق بعمل جديد ، ولا يتوقف .

ومقتضى عدم ذكر المتعلق لكلا المفردتين : الفراغ والنصب ، البناء على العموم القاضي بعدم اختصاص الفراغ فيها بشيء محدد ، بل يكون شاملاً لكل فراغ ،

(١) الشرح ٩٤: ٧ و ٨ .

كما أنَّ الاشتغال لما لم يحدّد بذكر متعلّقه فلن يكون مختصّاً بشيءٍ ما، بل يلتزم فيه بالعموم .

ومنه يتّضح أنَّ المنهج القرآني قائم على عدم الاكتفاء بالإنجاز، بل لا بدّ من البدء في عمل جديد لبدء مرحلة جديدة، ومن مصاديق ذلك الأمور العباديّة، فبعد أن يفرغ الانسان منها يطلب منه الدخول في عمل جديد، وهكذا. ويساعد على ذلك لسان الخطاب في الآية الشريفة الموجه للنبيّ الأكرم محمد ﷺ، فإنّ مهامه متعدّدة وليست مختصّة بواحدة ولا متعيّنة في بعض دون بعض، فالمطلوب منه أنّه كلّما أنجز عملاً أن يؤدّي عملاً آخر، ولا يتوقّف .

وهذا المعنى من سعة المدلول للمفهومين المذكورين في الآيتين أولى ممّا ذكره المفسّرون في تفسيرها؛ إذ يلحظ القارئ لما ذكره من أقوال عمدتهم لتحديد متعلّق المفهومين المذكورين في الآية، ما أوجب ضيق مدلولهما، ومن الواضح أنّ تحديد المتعلّق بعد حذفه يحتاج قرينة واضحة كيما يلتزم بكونه المقصود في الآيتين، مع أنّ الاختلاف في تحديده بتعدّد الأقوال شاهد على عدم وضوح القرينة المتصوّرة، وموجب للدغدة في الأقوال المذكورة لو لم يكن مانعاً من قبولها .

الآراء التفسيرية في الفراغ والنصب:

وكيفما كان، فقد وقع الاختلاف بينهم في تحديد المقصود بالفراغ والنصب، فذكرت أقوال^(١):

منها: إنّ المقصود من الفراغ هو الفراغ من التكاليف الإلهيّة الموجهة للنبيّ ﷺ من تبليغ الرسالة، وهداية الأمة، ونشر الإسلام، وأخيراً فتح مكّة، وعليه الآن أن ينتصب متفرّغاً للعبادة والدعاء والشكر والتضرّع والامتنان .

(١) استقرأ أكثرها لو لم تكن كلّها، صاحب تفسير البصائر: ٥٦: ٦٨٦ - ٦٩١ .

وهذا التفسير لا ينسجم مع عالميّة الرسالة المحمّديّة ، فإنّ مقتضاها عدم الانتهاء من العمل بمجرد فتح مكّة ، بل لا زال العمل مستمراً ومطلوباً فلم يحن وقت التفرّغ للعبادة .

والحاصل : حتّى يقبل التفسير المذكور لا بدّ من رفع اليد عن عالميّة الرسالة المحمّديّة ، وهذا لا يمكن الالتزام به لخلافه لظاهر الآيات الشريفة .

ومنها : إنّ المقصود هو انتصابه ﷺ لطلب الشفاعة بعد انتهائه من أداء الرسالة ومهمّاتها .

والتفسير المذكور يحدّد متعلّق المفهومين الواردين في الآية الشريفة ، وهذا يحتاج قرينة مانعة من انعقاد العموم ، وهي مفقودة في المقام . مضافاً إلى الحاجة لتحديد المقصود من الفراغ في أداء الرسالة ، فإن كان يقصد به الانتهاء فيرد عليه ما تقدّم في القول الأوّل ، وإن قصد به معنى آخر كان بحاجة إلى قرينة موجبة للحمل عليه ، وهي مفقودة في المقام .

ومنها : البناء على أنّ المقصود من متعلّق الفراغ في الآيتين هو أداء الفرائض الواجبة كالصلاة ، ومتعلّق النصب هو أداء النوافل ، فيكون المطلوب منه ﷺ أنّه بعد فراغه من أداء الفرائض يقوم بأداء النوافل .

وقد سمعت توقّف القبول بهذا المعنى على وجود قرينة واضحة في المقصود وليس الأمر كذلك ، لحذف المتعلّق في كليهما . نعم ، قد يكون منشأ ذلك ملاحظة بعض النصوص التي أشارت لذلك ، فلو كانت النصوص المذكورة في مقام التفسير أمكن جعلها قرينة ، أمّا لو بني على أنّها من صغريات قاعدة الجري والتطبيق ، فلن تصلح للمدعى .

ومنها : جعل متعلّق الفراغ هو الصلاة ، وجعل متعلّق النصب هو التعقيب ، فيكون المقصود إذا فرغت من الصلاة فاشتغل في الدعاء بالتعقيب .

وعليه قد تجعل الآية الثانية أحد أدلة التعقيبات المذكورة في كتب الأدعية
دبر كل صلاة ، بل قد يدعى لزومها بعد كل صلاة ، لظهور الآية في الوجوب بمقتضى
الأمر .

وقد ينشأ القول المذكور من وجود نصوص دالة عليه ، فقد ذكر الشيخ
الطبرسي رحمه الله أنه المروي عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام . وقال الصادق عليه السلام : « هو
الدعاء في دبر الصلاة وأنت جالس »^(١) .

فمن النصوص التي أشار لها ما رواه مسعدة بن صدقة ، عن أبي عبد الله عليه السلام ،
قال : « كَانَ أَبِي يَقُولُ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى : ﴿ فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ ﴾ * وَإِلَى رَبِّكَ
فَارْغَبْ ﴾ : إِذَا قَضَيْتَ الصَّلَاةَ بَعْدَ أَنْ تُسَلِّمَ ، وَأَنْتَ جَالِسٌ ، فَانصَبْ فِي الدُّعَاءِ مِنْ أَمْرِ
الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ، فَإِذَا فَرَغْتَ مِنَ الدُّعَاءِ فَارْغَبْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَقْبَلَهَا مِنْكَ »^(٢) .

وحتى يستند للنصوص المذكورة في استفادة المعنى من الآيتين ، لابد من
ظهورها في التفسير ، لا أن ذكرها لهذا المعنى بنحو المصداق ، فيندرج في
صغريات قاعدة الجري والتطبيق .

ولا مجال للمنع من التفسير المذكور بعدم وجود القرينة الموجبة لترجيحه ؛
لأن مقتضى ظهور النصوص الدالة عليه في التفسير سوف تكون رافعة لما في الآيتين
من إجمال وغموض .

والحاصل : وفقاً للقول المذكور سوف تكون غاية الآيتين تشريع التعقيبات
الصلائية دون أي شيء آخر ، وهذا يعتمد على وجود ما يدل عليه من نصوص
بالمعنى الذي ذكرناه ، مضافاً لكونها تامة الصدور بعدم وجود خدشة سندية في
شيء منها ليحرز صدورها .

(١) مجمع البيان : ١٠ : ٣٩١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٦ : ٤٣١ ، الباب ١ من أبواب التعقيب ، الحديث ٧ .

ومنها: أن يكون متعلّق الفراغ هو الجهاد ، ومتعلّق النصب هو العبادة فيكون المعنى : يا محمد ﷺ ، إذا فرغت من الجهاد وقاتل الكفّار والمشركين ، واليهود ، فانصب للعبادة واشتغل بها .

ومانع القبول بهذا القول أن جهاد رسول الله ﷺ لا ينحصر في حدود الجزيرة العربية ومشركيها وكفارها ، عرباً ويهوداً ، بل إنّ مقتضى عالميّة الرسالة المحمّديّة ، -كما قرّر في محلّه - يستوجب استمراريّة جهاده ﷺ ليشمل العالم كلّهُ ، وهذا يعني عدم تحقّق الشرط المعلّق عليه التفرّغ للعبادة ؛ لأنّه لن ينتهي جهاده .

ولو قيل : إنّ المقصود بالجهاد خصوص ما كان في الجزيرة العربية لا مطلقاً ليختصّ بأهل مكّة ومن حولها من العرب ، أو ليشمل اليهود أيضاً فيكون موضوع النصب متحقّقاً ؛ لأنّه ﷺ سيفرغ من هؤلاء .

قلنا : إنّ هذا يتنافى وما أُشير إليه سابقاً من عالميّة الرسالة ، وعدم اختصاصها بالجزيرة العربيّة ، مع أنّ مقتضى عالميّة الرسالة شمول دعوته للفرس والروم وكافة سكّان المعمورة .

ومنها: البناء على أنّ متعلّق الفراغ هو ما تقدّم في القول السابق ، وأنّه الفراغ من قتال الأعداء والدعوة للتوحيد ، وهذا ما يعبر عنه بالجهاد الأصغر ، ومتعلّق النصب هو الجهاد الأكبر ، وهو جهاد النفس .

وليس في البين ما يشير من قريب أو بعيد لما ذكر ، خصوصاً وأنك قد عرفت دلالة الآيتين على العموم لحذف المتعلّق ، وتخصيصه بشيء متوقّف على وجود قرينة واضحة وليس في البين شيء من ذلك .

ومنها: إنّ المقصود من العمل المفروغ منه هو الفراغ من الأمور الدنيويّة ، والعمل الذي يلزم الاستعداد له بالانتصاب إليه هو الأمور الأخرويّة ، وعليه سوف يكون المعنى أنّه إذا فرغ الإنسان من أموره الدنيويّة فعليه الاشتغال بالأمور الأخرويّة ،

وهذا التفسير كأنه يشير إلى عدم الاستقلال من أحد الجانبين دون الآخر ، فكما ينبغي للإنسان الاستفادة من الدنيا ، كذلك عليه التوجه للآخرة ، ورغبة الإنسان في الآخرة لا تمنع من الاستفادة من الدنيا .

وقد يمنع القبول بالتفسير المذكور بناء على دعوى أن الرؤية القرآنية قائمة على تقديم الآخرة على الدنيا ، وهو خلاف التفسير المذكور لكونه يقدم الدنيا على الآخرة .

والحق أن الرؤية القرآنية والإسلامية رؤية وسطية تعطي عناية بالنيات والاستفادة منها وفق معايير معينة ، كما تهتم بالآخرة وتوليها أهمية خاصة أيضاً ، فجعل رؤية الدين تقديم الأمور الأخروية مطلقاً في غير محلّه .

نعم ، لا مجال للقبول بالتفسير المذكور ؛ ضرورة أن تحديد المتعلق في الفراغ والنصب بما ذكر لا دليل عليه ، فيبقى العموم أو الإطلاق المستفاد من المفهومين في الآيتين على حاله .

الفراغ من التبليغ والنصب للخلافة :

ومنها : البناء على العموم في مفردة الفراغ فلا يحدّد متعلّقه في شيء معيّن ، ويحدّد متعلّق النصب ليكون مختصّاً بموضوع ما وهو الخلافة بعد النبي ﷺ ، وعليه يكون معنى الآية المباركة : يا محمد ، إذا فرغت من المهام الموكولة إليك فابذل الوسع والجهد والطاقة في تنصيب عليّ ﷺ خليفة على المسلمين من بعدك .

وقد يكون منشأ التفسير المذكور الالتزام بعدم السعة في مفهوم النصب ، ليكون المقصود منه غير ما ذكرناه ، وهو بذل الوسع والجهد والطاقة لحصول التعب ، بل يكون المقصود منه التنصيب والجعل والإقامة لفرد موضع فرد آخر ، فيكون المعنى انصب عليّاً ﷺ خليفة من بعدك .

قال بعض المعاصرين : « والمروي عن أئمة أهل البيت ﷺ مستفيضاً صريح

في النصب ، وإن كان النصب أيضاً يشمل ، ومن النصب أيضاً هو جعل النصب ، أو تولية المنصب ، وهما يناسبان نصب الخلافة الإسلامية ، فإنها نصيب للرسول ، يستمر به بعد مماته كما كان قبله ، وكما عن الصادق عليه السلام تفسيراً للآية : « فَإِذَا فَرَغْتَ * مِنْ بُيُوتِكَ * فَإِنْصَبْ * عَلَيَّ * » ، « وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ * فِي ذَلِكَ » (١) ، وهو الوجه الوحيد الموافق لمقام الآيات واللغة (٢) .

وما ذكره من موافقة اللغة عنى به ما ذكره قبل ذلك بقوله : ثم (فانصب) لغوياً - على الصحيح أو الأصح - أمر بالنصب لا بالنصب ، وإلا كان فانصب . وفي (المنجد) : نصب نصباً الشيء : رفعه وأقامه ، والأمير فلاناً : ولّاه منصباً (٣) .

وقد تضمنت النصوص المعنى المذكور ، ففي (التفسير المنسوب لعلي بن إبراهيم) ، عن عبد الرحمن بن كثير ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، في قوله تعالى : « فَإِذَا فَرَغْتَ * فَإِنْصَبْ * وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ * » : « فَإِذَا فَرَغْتَ * فَإِنْصَبْ * * وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ * » : « فَإِذَا فَرَغْتَ * مِنْ بُيُوتِكَ * فَإِنْصَبْ * عَلَيَّ * » « وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ * فِي ذَلِكَ » (٤) .

وفيه أيضاً : في تفسير قوله تعالى : « فَإِذَا فَرَغْتَ فَإِنْصَبْ * » ، قال : إِذَا فَرَغْتَ مِنْ حَجَّةِ الْوُدَاعِ فَإِنْصَبْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ (٥) .

وفي خبر عبد الحميد بن أبي الديلم المروي في (الكافي) ، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل عن رسول الله صلى الله عليه وآله : « فَاحْتَجَّ عَلَيْهِمْ حِينَ أُعْلِمَ بِمَوْتِهِ ، وَنُعِيَتْ إِلَيْهِ نَفْسُهُ ، فَقَالَ اللَّهُ جَلَّ ذِكْرُهُ : « فَإِذَا فَرَغْتَ فَإِنْصَبْ * * وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ * » . يَقُولُ : إِذَا فَرَغْتَ فَإِنْصَبْ عِلْمَكَ ، وَأَعْلِنْ وَصِيَّكَ ، فَأَعْلِمَهُمْ فَضْلَهُ عَلَانِيَةً ، فَقَالَ صلى الله عليه وآله :

(١) تفسير القمّي : ٢ : ٤٢٩ .

(٢) و (٣) الفرقان في تفسير القرآن : ٣٠ : ٢١٥ .

(٤) تفسير القمّي : ٢ : ٤٢٩ .

(٥) تفسير القمّي : ٢ : ٤٢٨ .

مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ قَالَ: لَا بُعْثَنَّ رَجُلًا يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَيُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، لَيْسَ بِفَرَّارٍ، يُعَرِّضُ بِمَنْ رَجَعَ يُجِبُّنُ أَصْحَابَهُ وَيُجِبُّونَهُ»^(١).

ومن الواضح أنَّ هذا يقوم على الالتزام بأنَّ كلمة ﴿فَانْصَبْ﴾ تقرأ بالكسر لتنفيذ معنى الجعل والتنصيب، بخلاف ما لو كانت القراءة لها بالفتح فلن تكون ظاهرة في ذلك. نعم، قال بعضهم بعدم وجود فرق بين القراءتين في الدلالة على النصب بمعنى الجعل والإقامة، وهو غير واضح، خصوصاً وأنَّ أكثر اللغويين على الفرق بينهما.

وعليه يتضح أنَّ القول المذكور يقوم على أمر اجتهادي وليس أمراً مسلماً لتحديد المعنى المقصود، وهذا مانع من البناء عليه والقبول به.

وبالجملة: لا مجال للبناء على التفسير المذكور للمفردتين ليكون المقصود منهما ما ذكر، كيف وقد عرفت عدم وجود ما يصلح للدلالة عليه، ويسنده للبناء عليه.

وأما بالنسبة للنصوص المذكورة، فبعيداً عن ضعفها السندي؛ لما عرفت في محله من عدم صحة نسبة الكتاب الموجود بأيدينا لعلي بن إبراهيم القمي، وضعف رواية (الكافي) سنداً بعبء الحميد، فإنه يمكن حملها على الجري والتطبيق، ليكون مفادها مصداقاً من مصاديق الفراغ والنصب، وليس تمام المقصود بهما.

ومنها: أن يكون متعلّق الفراغ هو الفراغ من الدور الرسالي المتمثّل في تبليغ الشريعة السمحاء، فعندها يأتي دور الانتصاب للعبادة والارتباط بالله سبحانه وتعالى.

وكأنَّ الثاني ناتج عن الأوّل بحيث يكون الانتصاب للعبادة فرع الفراغ، ليكون

(١) الكافي: ١: ٢٩٣، الحديث ٣.

نحواً من أنحاء الشكر لله عز وجل بعد توفيقه للقيام بأداء المهمة وعمل الوظيفة .
وقد تحصيل بعد استعراض الأقوال التفسيرية المذكورة بعدها عن المقصود من
المفردتين في الآيتين الشريفتين ، وتعين المعنى الذي ذكرناه القاضي بعرض منهجية
قرآنية يلزم اتباعها في التعاطي مع الفراغ من كل عمل يقوم به المكلف^(١) .

الشكر مبدأ عقلائي مطلوب :

ولا يبعد أن يكون هذا العرض القرآني للوظيفة المطلوبة من الإنسان حال
فراغه من عمل من الأعمال بالانتقال لعمل جديد مع الحفاظ على المكتسبات
الحاصلة من العمل السابق ، نحو تربية لشكر المنعم على هذا التوفيق بطريقة عملية ؛
ذلك أن كثيراً من الأفراد يغيب عنهم الشكر للباري سبحانه وتعالى على التوفيق
للعباداة والطاعة ، فيحصر شكره سبحانه في حصول تلبية حوائجهم ، وتحقيق
رغباتهم ، دون القضايا المعنوية ، بل يغفلون عن أن التوفيق لسؤاله عز وجل
بنفسه عمل يستحق الشكر عليه ، فجاء الحفاظ على المكتسبات الحاصلة بعد الفراغ
من العمل ، والاشتغال بعمل جديد نحو من أنحاء الشكر العملي لله سبحانه وتعالى
كما ذكرنا .

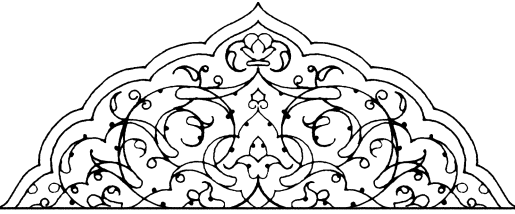
ويعتبر هذا الأسلوب التربوي نقلة نوعية في علاج المرض الأخلاقي عند
الإنسان وتربية لتحقيق الهدف بأسلوب مختلف . ويساعد على ما ذكرناه ما جاء
في ختام السورة المباركة ، فقد قال تعالى : ﴿وَاللّٰى رَبَّكَ فَارْغَبْ﴾ ، فهي تدعو
العبد إلى اللجوء للباري سبحانه والرغبة فيه وذلك بشكره على هذه التوفيق .

ولا يختلف اثنان في أن الشكر مبدأ وقانون عقلائي يدعو له العقلاء قبل دعوة

(١) وقد اختار هذا الرأي أيضاً آية الله الشيخ مكارم (حفظه الله) في تفسيره الأمثل في تفسير
كتاب الله المنزل : ٢٠ : ٢٧٤ . مناهج البيان في تفسير القرآن : ٣٠ : ٥٦٥ .

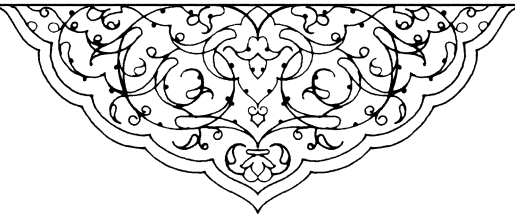
القرآن الكريم إليه ، فهم يرون لزوم شكر كلِّ صاحب نعمة على المنعم عليه ،
كما أنَّهم يلومونه لو أخلَّ أو قصَّر في شكره ، فما بالك بصاحب النعم كلِّها^(١) .

(١) اعتمدت في نقل الأقوال المذكورة ، وملاحظة المناقشة فيها على ما ذكر حول تفسير سورة
الشرح ، مع القيام بشيء من التصرّف في المادّة المذكورة .



سؤال المکره

البناء على القبور
ردّ الشمس



البناء على القبور

لا تدخل مسألة البناء على القبور في التوحيد والشرك ، فليست ملاكاً لأيٍّ منهما ، بل هي مسألة فقهية يدور حكمها بين الإباحة ، أو الاستحباب ، أو الكراهة ، أو غير ذلك ، وفقاً لما يدلّ عليه الدليل .

وهذا يعني عدم صحّة تكفير مسلم ووصفه بالمبتدع والمشرّك لمجرّد قيامه بهذا العمل ، بسبب اختلاف الفقهاء في المسائل الفقهية .

ولمّا كانت مسألة البناء على القبور من المسائل الفقهية فإنّه يجري فيها ما يجري في غيرها من المسائل . ويتّفق جميع فقهاء المسلمين على جواز البناء على قبور الأنبياء والأولياء .

وقد شدّ عن قولهم جماعة ادّعوا حرمة البناء عليها ، والمنع من مشروعيتها ، وأخذوا يكفّرون كلّ من قال بمشروعيتها ذلك ، فضلاً عن بنائه على استحبابه ، وصاروا ينسبونهم إلى الشرك والكفر ، وغير ذلك .

وكيما تتجلّى الحقيقة وتظهر لا بدّ أن يعمد إلى ملاحظة ما استند إليه كلّ فريق منهما ، والعمد إلى محاكمته ، رغبة في الوصول للصواب منهما .

مشروعية البناء على القبور:

استند القائلون بمشروعية البناء عليها مضافاً إلى أصالة الإباحة ، كأصل فقهيّ معتمد ، إلى أدلّة :

منها: الكتاب العزيز:

ويتمسك منه بأيّتين تدلان على ذلك:

الأولى: قوله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾^(١)، وقد تضمنت الآية الشريفة بحثاً ثلاثاً:

الأول: تحديد متعلق الظرف في قوله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ﴾، وفيه احتمالات:

أحدها: أن يكون متعلق الظرف هو ما قبله، أعني قوله تعالى: ﴿كَمْشَكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحُ الْمِصْبَاحِ فِي زُجَاجَةٍ﴾^(٢)، وعليه يكون معنى الآية: المشكاة في بيوت. ثانيها: أن يكون متعلقه فعلاً مقدراً يدلّ عليه لفظ ﴿يُسَبِّحُ﴾. ثالثها: أن يكون متعلقه شيئاً آخر.

الثاني: تحديد المراد من البيوت التي ذكرت في الآية المباركة.

الثالث: بيان المقصود من رفع البيوت.

ولا يذهب عليك أنّ ما يرتبط بمحلّ البحث هو خصوص الأمرين الثاني والثالث دون الأول، فإنّه لا ربط له. وعليه يقع البحث فيهما.

بيان معنى البيوت في الآية:

أمّا الأول منهما - وهو تحديد المقصود من البيوت المذكورة في الآية الشريفة - فقد اختلف المفسّرون فيها، وذكرت أقوال في ذلك:

منها: إنّ المقصود بالبيوت في الآية المباركة هي المساجد الأربعة^(٣).

(١) النور ٢٤: ٣٦.

(٢) النور ٢٤: ٣٥.

(٣) مجمع البيان: ٧: ٢٥٣.

ومنها: أن يكون المقصود منها مطلق المساجد^(١).

والفرق بين القولين واضح؛ إذ أن الثاني منهما أوسع دائرة من حيث الشمولية من القول الأول؛ لأنه قد حدّد المورد في القول الأول في خصوص المساجد الأربعة.

ومنها: إنّ المقصود بالبيوت في الآية الشريفة هو بيوت النبي الأكرم محمد ﷺ^(٢).

ومنها: الالتزام في تحديد المقصود بها بالجمع بين الأقوال الثلاثة السابقة، فيلتزم أن البيوت شاملة لمطلق المساجد بما فيها المساجد الأربعة، وبيوت النبي الأكرم محمد ﷺ أيضاً.

ويعتمد القبول بالقولين الأولين على صحة إطلاق لفظ البيت على المسجد، وهو وإن صحّ بحسب المعنى اللغوي، إلا أن هناك موانع تمنع من البناء عليه، وهي:

١ - إنّ إطلاق لفظ البيت على المسجد إطلاق شاذّ، ومن المعلوم أنه لا يصحّ تفسير القرآن الكريم بالشاذّ، فإنّ البيت في القرآن الكريم يختلف عن المسجد، فالمسجد الحرام غير بيت الله الحرام.

٢ - إنّ هناك فرقاً بين البيت والمسجد؛ لأنّ البيت ممّا يحتاج سقفاً، وليس المسجد كذلك، فقد يكون مسقوفاً، وقد لا يكون كذلك. فهذا المسجد الحرام لا سقف له، بينما هناك مساجد أخرى يوجد لها سقف.

٣ - إنّ مراجعة آيات سورة النور والتأمّل فيها يفيد وجود مغايرة بين مفهومي المسجد والبيت، فقد تضمّنت آيات السورة المباركة استعمال لفظ البيوت مقابل المسجد، وهذا يمنع أن يفسّر البيت بالمسجد، فلاحظ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ

(١) مجمع البيان: ٧: ٢٥٣.

(٢) الكافي: ٨: ٣٣١، الحديث ٥١٠.

لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ﴿١﴾ ، وكذا قوله سبحانه : ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْمْ مَقَاتِحُهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾ .

وبالجملة : إنَّ ملاحظة لفظة البيوت الوارد ذكرها في هذه الآيات مانع من تفسير لفظة البيوت في الآية محلَّ البحث بالمساجد .

٤ - لقد تَضَمَّنَتِ النصوص الشريفة المروية عن رسول الله ﷺ تفسير البيوت الوارد ذكرها في الآية المباركة ببيوت الأنبياء ﷺ ، وبيت عليٍّ وفاطمة عليهما السلام ، فقد روي : أَنَّهُ سَأَلَهُ رَجُلٌ بَعْدَمَا قَرَأَ قَوْلَهُ تَعَالَى : ﴿فِي بُيُوتِ أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَيُّ بَيْتٍ هَذِهِ ؟ قَالَ : بَيْتُ الْأَنْبِيَاءِ ، فَقَامَ إِلَيْهِ أَبُو بَكْرٍ ، فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، هَذَا الْبَيْتُ مِنْهَا ؟ يَعْنِي بَيْتَ عَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ ، قَالَ : نَعَمْ ، مِنْ أَفْضَلِهَا ﴿٣﴾ .

ومع ورود هذه القرائن المانعة من حمل لفظ المسجد على البيت ، وتفسير البيت الوارد ذكره في الآية به ، يتعيَّن أن يكون المقصود منه في الآية الشريفة هو بيوت

(١) النور : ٢٤ - ٢٧ - ٢٩ .

(٢) النور : ٢٤ : ٦١ .

(٣) مجمع البيان : ٧ : ٢٥٣ . تفسير الثعلبي : ٧ : ١٠٧ . شواهد التنزيل : ١ : ٥٣٣ ، الحديث ٥٦٨ ، الدر المنثور : ٥ : ٥٠ .

الأنبياء ، وبيوت النبي ﷺ ، وبيت أمير المؤمنين والسيدة الزهراء عليها السلام ، وما ضاهاها ، بمقتضى القسمة الحاصرة ؛ إذ قد عرفت في مطلع البحث أنّ هناك أقوالاً بين المفسرين في تحديد المقصود من البيوت ، وأنّها تدور بين تفسيرها بالمساجد مطلقاً ، أو خصوص المساجد الأربعة ، أو بيوت الأنبياء ، التي منها بيت النبي الأكرم ﷺ بلاريب ، ومع عدم القبول بكون المقصود بها المساجد يتعيّن أن يكون المقصود بها إذن بيوت الأنبياء عليهم السلام .

ولو قيل : ما هو السبب والموجب أن تذكر هذه البيوتات ، وتخصّ بالذكر دون بقية البيوت الأخرى ؟

قلنا : إنّ ذلك بلحاظ من تخصّصهم ، ويكونوا فيها ، فإنّها تخصّ رجالاً يسبحون الله تعالى ليلاً ونهاراً ، وغدواً وأصلاً .

معنى رفعها :

وأما الثاني منهما ، وهو بيان معنى رفعها ، فإنّ من يرجع إلى كلمات المفسرين يجدهم قد ذكروا أمرين :

الأوّل : حمل اللفظ على معناه العرفي ، وما هو الظاهر منه ، أعني البناء ، فيكون المقصود من الرفع في الآية الشريفة هو البناء ، وعليه يكون معنى الآية الشريفة بناء البيوت . ويساعد على هذا المعنى قوله تعالى : ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ﴾ ^(١) ، فإنّ المقصود من الرفع في الآية الشريفة هو البناء ؛ لأنّهما كانا بصدد بناء الكعبة المعظمة .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿عَآءَاتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا﴾ * رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا ^(٢) ،

(١) البقرة ٢ : ١٢٧ .

(٢) النازعات ٧٩ : ٢٧ و ٢٨ .

فإنَّ المقصود من الرفع الوارد في الآية هو البناء .

الثاني: أن يكون المقصود من رفعها تعظيمها ، والرفع من قدرها ومنزلتها عند الناس .

وأكثر مفسري الجمهور على أنَّ المقصود من الرفع في الآية المباركة هو المعنى الأول ، أعني البناء .

إلا أنَّ ملاحظة ما تقدّم تمنع من القبول بالأمر الأول ، فيستنتج من الآية المباركة أمران :

١ - ليس المقصود من رفع البيوت إنشاؤها ؛ لأنَّ المفروض أنَّها كانت قائمة مبنية ، وإنَّما يقصد برفعها صيانتها ، وحفظها من الاندثار والخراب .

٢ - من المعلوم تفاوت البيوت المذكورة ، فليست جميعها سواء ، فإنَّ بعضها أصبحت بعد رحيل أهلها أمكنة خالية ، إلا أنَّ قسماً كبيراً منها تحوّل إلى مقابر دفن فيها أهلها ، فقد دفن النبيّ محمد ﷺ في بيته ، وقيل أنَّ السيِّدة الزهراء عليها السلام مدفونة في بيتها أيضاً ، وكذا جعل منزل الإمامين العسكريين عليهما السلام في سامراء موضعاً لقبريهما .

ومقتضى ذلك لزوم رعاية تلك البيوت والحفاظ عليها مع أنَّها مشتملة على القبور المباركة لأصحابها ، وهذا يعني أنَّ ما يقوم به فريق غير قليل من المسلمين من التقديس والاحترام لتلك البيوتات ؛ لأنَّها مراقد طاهرة لأصحابها يوافقه القرآن الكريم ، ويدلُّ عليه .

نعم ، يبقى عدم وضوح دلالة الآية الشريفة على البناء جديداً على المراقدين الطاهرة للقبور المقدّسة ، وهذا وإن لم يستفد من الآية صراحة ، إلا أنَّ مقتضى عدم الفصل بين البناء ، والتجديد بالمنع من الاندثار ، هو البناء على مشروعيّته ، كما أنه يمكن القول بمشروعيّته بلحاظ أنَّ ملاك مشروعيّة التقديس ، والحفاظ عليها

من الاندثار، إنما هو تكريمها، وأداء حقها، وهذا يجري أيضاً في التشييد والبناء عليها.

الثانية: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُيُوتًا رُبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمُ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا ۖ﴾ (١).

وخلاصة ما تعرضه قصّة أصحاب الكهف - كما يظهر من السورة - أنه بعدما أبرز الله سبحانه وتعالى الآية التي كان يحتاجها الناس في ذلك الزمان، للتصديق بالمعاد، وعاد مبعوث أهل الكهف من المدينة إلى أصحابه، دعوا الله تعالى أن يعيدهم إلى ما كانوا فيه، وقد أرشد الله أهل المدينة إليهم بعدما أجاب دعوتهم، فاتفق القوم على تكريمهم، إلا أنهم اختلفوا في طريقة التكريم، فذكرت طريقتان:

الأولى: اغلاق فتحة الكهف حتى يحافظ عليهم، ولا يعيث أحد بهم، ويقصد موضعهم من يشاء من الناس، وهذا يظهر من قوله تعالى: ﴿ابْنُوا عَلَيْهِم بُيُوتًا ۖ﴾.

الثانية: أن يبنى عليهم مسجداً يكون موضعاً للعبادة والتقديس والتقرب إلى الله تعالى فيه، يتعبد الناس فيه ببركاتهم، وهو ما جاء على لسان فرقة من الحاضرين، بقولهم: ﴿لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا ۖ﴾.

وقد تضمّنت كلمات المفسرين الحديث عن الفريقين أصحاب المقترحين، وأن الفريق الثاني منهما من أهل التوحيد، ويستكشف ذلك من طلبه بناء مسجد، وهم يمثلون الأكثرية الساحقة، ومنهم الملك، كما يظهر ذلك من قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا ۖ﴾ لتفسيره بالملك.

لا يقال: إن المشركين قد عمدوا إلى عمارة البيت الحرام في مكة المكرمة،

وهذا يعني أنَّ للمشرك علاقة بالمساجد أيضاً، فلا يلزم أن يكون الاقتراح المذكور صادراً من مسلم، بل يمكن أن يكون صادراً من مشرك أو كافر ما دام لهما علاقة بالمساجد.

فإنَّه يقال: إنَّ المشركين لم يعمدوا إلى عمارة البيت الحرام في مكَّة المكرَّمة من أجل ذات البيت، وإيمانهم به، بل لأنَّه كان يمثِّل سبب كيان وعظمة وسلطة لهم ووجود في أوساط العرب وبين القبائل، فكانوا يفتخرون بوجوده بينهم، وهذا دعاهم للمحافظة عليه وحمايته وعمارته.

وعلى أيِّ حال، لا يهَمُّ في البين تحديد من هو صاحب المقترح، وأنَّه المسلمون أو غيرهم، وكم كان عددهم في تلك الفترة الزمنية، فإنَّ هذه التفاصيل يمكن طلبها من ذات قصَّة أصحاب الكهف، وإنَّما الذي يهَمُّ هو كَيْفِيَّة تعامل القرآن الكريم مع المقترحين اللذين قُدِّما، وهل أنَّه عمد إلى نقدهما ورفضهما، أو نقد أحدهما ورفضه؟

إنَّ الملاحظ أنَّ القرآن الكريم قد ذكر كلا المقترحين من دون نقد لأيٍّ منهما أو ردِّه، وليس متصوِّراً أن يصدر من الموجودين على باب الكهف باطل ويحكيه القرآن الكريم، ويسكت عن بيان بطلانه ودفعه؛ لأنَّ ذلك يتنافى وغرضه، فلو كان الباطل الصادر منهم يوجب الانحراف والشرك مستقبلاً، فلا يمكن أن يمرَّ عليه من دون إشارة إلى ما فيه من خلل ومنع.

مع أنَّ التأمُّل في دلالة الآية الشريفة يعطي للقارئ أنَّ القرآن الكريم بصدد مدح هؤلاء الذين جاءوا يتجمهرون عند باب الكهف، وعمدوا إلى التفكير والتخطيط لكَيْفِيَّة تكريم هؤلاء الأولياء وأداء حقِّهم.

وهذا يكشف عن أنَّ كلا المقترحين المقدَّمين من قبل هؤلاء كانوا مرضيَّين عند الباري سبحانه وتعالى، ومحمودين لديه، كما يظهر ذلك من خلال الإقرار القرآنيَّ بعدم الردع عنهما، وهذا يشير إلى أنَّ مثل هذا العمل لا يمسُّ التوحيد

من قريب أو بعيد ، ولا يחדش كرامته ، ولا يسيء إليه .

ومع ضم هذه النتيجة المستفادة من الحدث المذكور في قصة أصحاب الكهف إلى أن القرآن الكريم قد نزل كتاب هداية وإصلاح وصلاح للأمة ، وأن ما تضمنته آياته المباركة من عرض لحياة الأمم السابقة ووقائع شؤونها ، غايته الاعتبار به في هذه الأمة ، والاستفادة منه ، فسوف تكون النتيجة البناء على مشروعية تكريم الأولياء والحفاظ عليهم بعمارة قبورهم ومراقدهم الطاهرة .

سيرة المسلمين :

ومنها : سيرة المسلمين ، فإنها أحد الأدلة التي يستند إليها في إثبات مشروعية البناء على القبور ، وعدم وجود ما يمنع من ذلك . ويساعد على ما ذكرنا ملاحظة بلدان الإسلام والمسلمين ، فإنه لا يوجد بلد إسلامي لا يتضمن قبوراً مشيدة لعلماء وأولياء ، حتى أنك تجد أن قبور أئمة المذاهب الأربعة مشيدة ، وعليها قباب معمولة ، مع أنها قد بنيت في وقت كانت تلك البلدان زاخرة بالعلماء وأهل الفتوى ، فلو كان في ذلك شيء يخالف الشرع والدين لاتخذوا من ذلك موقفاً ومنعوا من إقامتها وبنائها .

أصالة الإباحة في الأشياء :

ومنها : إن الأصل في الأشياء هو الإباحة والحلية ، وتطبيق هذا الأصل محكوم بعدم ورود نهى من الشارع المقدس ، ومع مجيء النهي لا يبق مجرى إليه . ولوضوح هذا الأصل ، وأنه من المسلّمات ، وأنه الأصل في الأشياء ، نجد أن القرآن الكريم يعمد عادة إلى بيان المحرمات ، ولا يعرض لبيان المحللات اتكالا على الأصل المذكور ، فلاحظ قوله تعالى : ﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لِّيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ

هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ﴿١﴾

وأوضح منها قوله تعالى : ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ (٢) ؛ لأنَّ المستفاد منها أنَّ ما يحتاج البيان هو المحرَّمات ، وليس المباحات ، ولذا أشار ﷺ إلى أنه ما دام لم يرد شيء في الوحي يفيد حرمة أمرٍ ما ، فإنه محكوم بالحلَّة والإباحة .

ويترتب على هذا أنه لا يصحَّ العقاب على أيِّ فعل من الأفعال ، إلا بعد أن يبيِّن حكمه ، فلو كان محرَّمًا لزم النصُّ عليه ، وما لم يرد فيه نصٌّ فهو محكوم بالحلَّة والإباحة ، ولا يكون فاعله مستحقًّا للعقاب .

ومنه يتَّضح أنه لما لم يرد في القرآن الكريم ، ولا في السنَّة الشريفة ما يدلُّ على عدم مشروعية البناء على القبور وقصدها ، فإنَّ مقتضى هذا الأصل البناء على حلَّيته ، وعدم استحقاق الفاعلين له أيَّة عقوبة .

مستند المانعين من المشروعية :

وقد استند القائلون بعدم مشروعية البناء على القبور إلى نصوص عمدتها رواية أبي الهياج الأسدي ، قال : « قال لي علي بن أبي طالب : ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله ﷺ - إلى أن قال : - أن لا تدع تمثالاً إلا طمسته ، ولا قبراً مشرفاً إلا سويته » (٣) ، أي لا تبقي قبراً عالياً مرتفعاً عن الأرض ، إلا سويته بالأرض ، وهذا يكشف عن عدم مشروعية البناء على القبور ، لأنه لو كان مشروعاً لم يكن هناك موجب للأمر بهدمها وإزالتها .

(١) الأنعام ٦ : ١١٩ .

(٢) الأنعام ٦ : ١٤٥ .

(٣) صحيح مسلم : ٣ : ٦١ . سنن النسائي : ٤ : ٨٨ .

وحتى يصح الاستدلال بالخبر المذكور لا بدّ من توفر أمرين :
الأول : أن يكون سنده معتبراً ليس فيه ما يمنع من الاستناد إليه .

الثاني : أن تكون دلالته تامّة على المطلوب .

أمّا الأول منهما ، فقد صرّح علماء الرجال باشتمال السند على مجموعة من الضعفاء ، وهم : وكيع ، وسفيان الثوري ، وحبيب بن أبي ثابت ، وأبو وائل الأسدي . فوكيع ممّن ورد في حقّه المدح والذم . وأمّا سفيان ، فقد قال عنه الذهبيّ بأنّه كان يدلّس عن الضعفاء ، ومثله قال ابن حجر^(١) .

وقال ابن حبان في شأن حبيب بن أبي ثابت : أنّه كان مدلساً ، ومثله قال ابن خزيمة في صحيحه ، وأمّا ابن حجر ، فقد ذكر أنّه كان كثير الإرسال والتدليس^(٢) . وأمّا أبو وائل الأسديّ ، فقد كان منحرفاً عن أمير المؤمنين عليه السلام ، وكان يقول أنّه كان عليّ عليه السلام أحبّ إلى قلبه ، ثمّ صار عثمان أحبّ إليه^(٣) .

والحاصل : إنّ سند الرواية لو لم يكن ضعيفاً بوجود من سمعت ، فلا أقلّ من أنّهم مختلف فيهم بين التوثيق والتضعيف ؛ لأنّه كما ورد في حقّهم المدح ، فقد ورد فيهم الذمّ أيضاً ، وعندها لا مناص من التساقط . على أنّه لو رفعنا اليد عمّا تقدّم فإنّ هناك ما يوجب الريب في الخبر المذكور ؛ لأنّه لم يذكر في كتب الصحاح لراويه - وهو أبو الهياج - إلاّ خصوص هذه الرواية . وبعد اللّيتيا واللّتي كيف يمكن أن ترفع اليد عن السيرة المستمرة للمسلمين والمتجدّرة في الأعماق برواية واحدة هذا هو حال سندها ، بل كيف يعارض الكتاب الكريم بمثل هكذا خبر !

(١) ميزان الاعتدال : ٢ : ١٦٩ ، الرقم ٣٣٢٢ . تقريب التهذيب : ١ : ٣٧١ ، الرقم ٢٤٥٢ .

(٢) الثقات لابن حبان : ٤ : ١٣٧ . صحيح ابن خزيمة : ١ : ٢٢٩ . مقدّمة فتح الباري : ٣٩٣ .

(٣) قاموس الرجال : ١١ : ٥٤٠ ، الرقم ٩٤٨ . تهذيب الكمال : ١٢ : ٥٥٣ ، الرقم ٢٧٦٧ .

وأما الدلالة - وهو ثاني الأمرين - فقد قرّر منعها على المطلوب ، بملاحظة اللفظين الواردين في الخبر ، وهما : قبرا مشرفاً ، وإلا سويته ؛ لأنّ اللفظ الأول منهما يحتمل معنيين :

أحدهما : مطلق العلوّ .

ثانيهما : العلوّ الخاصّ .

ولا مجال لتعيين أحدهما في المقام ؛ لأنّه يحتاج إلى قرينة وهي مفقودة ، وهذا يجعل الخبر مجملاً من هذه الناحية ، ما يمنع من الاستناد إليه في مقام الاستدلال .
وأما اللفظ الثاني - أعني : إلا سويته - فإنّ المساواة التي تكون لشيء بشيء آخر ، لها استعمالان :

الأول : المساواة للشيء بلحاظ الطول .

الثاني : المساواة للشيء بلحاظ العرض .

ولا يخفى أنّه يوجد فرق بين المعنيين بلحاظ المعنى اللغويّ ، فلو كان المقصود من المساواة هو المساواة في الطول ، فإنّه يتعدّى إلى مفعولين ، أمّا لو كان المقصود منها المساواة في العرض فإنّما يتعدّى إلى مفعول واحد .

وعند العودة إلى الحديث نجد أنّه قد تعدّى إلى مفعول واحد ، وهذا يعني أنّ المقصود منه المساواة للشيء بلحاظ العرض ، وهو المعنى الثاني للمساواة ، وهو تسطّيح القبر في مقابل تسنيمه وبسطه في مقابل اعوجاجه لا مساواته بالأرض ، وهذا هو ما فهمه شراح الحديث كالقرطبي وابن حجر وغيرهما . فقد قال القرطبي : « قال علماؤنا : ظاهر حديث أبي الهياج منع تسنيم القبور ورفعها ، وأن تكون لاطئة »^(١) .

(١) تفسير القرطبي : ١٠ : ٣٨٠ . الدراية في تخريج أحاديث الهداية : ١ : ٢٤٢ . المحلّي : «

وبناءً على هذا سوف يكون الحديث المذكور أجنبياً تماماً عن المدعى ، ولا ربط له بما هو محلّ البحث كما هو ظاهر . هذا كلّ بعد رفع اليد عن الإجمال الذي أشرنا إليه في مطلع الحديث .

على أنّ ما يراد إثباته بالحديث يخالف ما عليه فقهاء المذاهب الأربعة ؛ لأنّ المندوب عندهم هو ارتفاع التراب فوق الأرض بقدر شبر^(١) .

ثمّ إنّّه لو رفعت اليد عن المناقشة السنيّة للخبر ، وأغمضت العين عن المناقشة الدلالية فيه ، فإنّه لا ينفع لإثبات المطلوب ؛ لأنّ أقصى ما يستفاد منه هو تخريب القبر ومساواته بالأرض ، لكنّه لا يدلّ على هدم البناء الواقع عليه وإزالته .

ومنه يتّضح غرابة الاستناد لمثل هذا الحديث من أجل تخريب القباب المشيّدّة وهدمها التي هي مظاهر الودّ لأصحابها^(٢) .

» ١٣٣: ٥ . نيل الأوطار : ٤ : ١٣٠ .

(١) الفقه على المذاهب الأربعة : ١ : ٤٢ .

(٢) في ظلال التوحيد : ٣٣٠ - ٣٨٥ (بتصرّف) .

ردّ الشمس

من فضائل أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام المنصوص عليها في المصادر الحديثيّة والتاريخيّة ، فضيلة ردّ الشمس ، وقد نصّ على ردّها له مرّتين : مرّة في عهد النبيّ صلّى الله عليه وآله ، وقد كان ذلك كرامة للنبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله ولوصيّيه أمير المؤمنين عليه السلام ، ومرّة في أيام خلافة أمير المؤمنين عليه السلام الظاهريّة . بل يمكن القول أنّ ذلك موضع إجماع بينهم ، خصوصاً القضية الأولى منهما ؛ لأنّه لم ينكرها إلّا شاذمة قليلة جدّاً من علماء الجمهور ، وقد حصروا في ثمانية أشخاص ، منهم : ابن عساكر ، وابن الجوزيّ ، وابن تيمية ، وابن قيم الجوزيّة ، وابن كثير الشاميّ .

ومن الغريب أن نجد تسليم هؤلاء بحادثة شقّ القمر للنبيّ صلّى الله عليه وآله ، وينكرون وقوع فضيلة ردّ الشمس لأمر المؤمنين عليه السلام ، مع أنّ القضيتين من سنخ واحد ، وهذا يعني أنّ كلّ من سلّم بحادثة شقّ القمر للنبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله فعليه أن يسلم بحادثة ردّ الشمس لأمر المؤمنين عليه السلام .

ولسنا بصدد الحديث عن دخول حادثة ردّ الشمس في دائرة الإعجاز أو الكرامة ، فإنّ ذلك وإن كان كبرى مسلّمة للمسألة التي نحن بصددّها ، لكنّنا نحيل الحديث عن ذلك إلى بحث آخر ، ونقصر الحديث عن أصل الفضيلة ، أعني فضيلة ردّ الشمس .

الذين ردّتهم لهم الشمس في الأمم السابقة :

إنّ الغاية من التعرّض لهذا البحث أنّه متى ثبت وقوع حادثة ردّ الشمس في الأمم

السابقة على أمة النبي محمد ﷺ ، فإنه يستوجب أن يكون ذلك واقعاً في عصر النبي محمد ﷺ أيضاً ؛ وذلك لما ورد عنه ﷺ أنه قال : « لَتَبْعَنَّ مِنْ كَانَ قَبْلَكُمْ حَذُو الْقَدَّةِ بِالْقَدَّةِ ، وَالنَّعْلَ بِالنَّعْلِ » ، و « لَتَرْكَبَنَّ مَا رَكَبُوا طَبَقاً عَنْ طَبَقٍ »^(١) .

والحاصل : إنَّ ثبوت وقوع ذلك في الأمم السابقة على أمة النبي ﷺ يستلزم وقوعه في أمة النبي الأكرم محمد ﷺ .

وبعبارة ثانية : إنَّ مقتضى وقوع ردِّ الشمس في الأمم السابقة لازمه وقوع ذلك في أمة النبي ﷺ أيضاً ، ولذا يمكن الاكتفاء في مقام إثبات هذه الفضيلة لأمر المؤمنين ﷺ بالاعتصام على ردِّ الشمس له في حياة النبي ﷺ .

وكيفما كان ، فقد تضمَّنت الكتب المعتبرة في التفسير والحديث والتاريخ أنَّ الشمس قد ردتْ لثلاثة من الأوصياء : وصيَّان سابقان على زمان النبي محمد ﷺ ، ووصيَّ في حياته ﷺ . والأوصياء الثلاثة هم :

١ - سليمان بن داود عليه السلام :

وقد أُشير إلى ذلك في قوله تعالى : ﴿ وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ * إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَشيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ * فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ * رُدُّوهَا عَلَيَّ فَفَطَفَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ ﴾^(٢) .

وقد وقع الاختلاف في المقصود من قوله تعالى : ﴿ حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ * رُدُّوهَا عَلَيَّ ﴾ ، سيَّما عند علماء الجمهور ؛ لأنَّهم وجدوا أنفسهم ملزمين بإثبات فضيلة لأمر المؤمنين ﷺ لو بني على القبول بدلالة الآيات وفق ظاهرها .

وعلى أيِّ حال ، فإنَّ أهمَّ الأقوال الموجودة فيها أربعة :

(١) انظر : المصنَّف لابن أبي شيبة : ٨ : ٦٣٤ ، الحديث ٢٧٠ . صحيح البخاري : ٦ : ٨١ . المستدرک على الصحيحين : ٢ : ٥١٨ . مجمع الزوائد : ٧ : ١٣٥ .

(٢) سورة ص ٣٨ : ٣٠ - ٣٣ .

أحدها: أن يكون المقصود من قوله تعالى : ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ هي الشمس ، ومعنى ردّوها يعني الشمس ، وعليه سوف يكون مدلول الآيات القرآنية أن سليمان عليه السلام غربت عنه الشمس ، أو كادت أن تغرب ، حينما كان يستعرض الخيول الصافنات ، وعندما كاد أن يفوته وقت الصلاة أمر بردّ الشمس حتى يتسنى له القيام بأداء الصلاة في أوّل وقتها .

وسوف يكون القول المذكور مفيداً لحصول فضيلة ردّ الشمس لوصيّ داود نبيّ الله سليمان عليه السلام . ومع حصول هذه الفضيلة في الأمم السابقة فلازمه أن يحصل ذلك في أمة النبيّ ﷺ ، ولم يدع وقوع ذلك لأحد سوى أمير المؤمنين عليه السلام .

ثانيها: أن يكون المقصود بقوله تعالى : ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ هي الشمس ، والمقصود بـ ﴿رُدُّوَهَا عَلَيَّ﴾ ، فالآية الشريفة بصدد الحديث عن موضوعين مختلفين :

الأوّل : ذهاب وقت العبادة ، أو قرب ذهابه .

الثاني : استرجاع الخيل للقيام بعملية إنفاقها ، من خلال ضربها وقتلها .
ووفقاً لهذا القول لن يتضمّن القرآن الكريم حديثاً عن فضيلة ردّ الشمس لسليمان عليه السلام ، فإن تضمّنت السّنة ذلك ، وإلا فلا .

ثالثها: أن يكون المقصود في قوله تعالى : ﴿تَوَارَتْ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿رُدُّوَهَا﴾ ، هي الصافنات الجياد ، وهي الخيل ، وقد ذكر بياناً لذلك أن سليمان عليه السلام لما وجد أن الخيل تشغله عن ذكر الله سبحانه وتعالى ، حتى كادت أن تفوته عبادة ربّه اتخذ قراراً أن يقتل تلك الجياد ، ولذلك أمر بردّها عليه ، وقام بضربها ضرباً مبرحاً حتى ماتت .

وقد برّر ما قام به من عمل أن وجودها يوجب انشغاله بها عن ذكر ربّه ، وتلهيه عن طاعته ، لذلك لا يريدّها ، ويشير إلى هذا قوله تعالى : ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾

يعني الخيل ، ﴿رُدُّوَهَا عَلَيَّ﴾ أيضاً الخيل ، بعدما أخذت من عنده وذُهب بها إلى اسطبلها ، فأمر بإرجاعها مرّة بعد أخرى ، وقام يضربها حتّى قتلها جميعاً ، أو قتل قسماً منها .

ووفقاً لهذا القول لن تكون الآيات الشريفة مرتبطة بموضوع البحث أساساً .

رابعها: أن يكون المقصود بـ ﴿تَوَارَتْ﴾ في الآية هي الصفات الجياد ، والمقصود بـ ﴿رُدُّوَهَا عَلَيَّ﴾ هي الشمس ، وعليه سوف تكون الآيات الشريفة دالة على ردّ الشمس لسليمان ﷺ .

وكيفما كان ، فإنّه إنّما يصحّ البناء على تضمّن القرآن الكريم ردّ الشمس لنبيّ الله سليمان ﷺ إذا بني على أنّ المقصود بالآيات الشريفة أحد قولين ، إمّا الأول ، أو الرابع ، دون القولين الثاني والثالث .

وقد بذل الفخر الرازيّ جهداً كبيراً جدّاً في تفسيره من أجل إثبات أنّ المقصود في قوله تعالى : ﴿رُدُّوَهَا عَلَيَّ﴾ ليس ردّ الشمس ، بل يقصد به ردّ الخيل ، أو شيء آخر^(١) .

ومن الواضح أنّ داعيه إلى ذلك ما يحمله في نفسه من شيء ضدّ أمير المؤمنين ﷺ .

وقد خالفه الألوسيّ في تفسيره ، ويمكن للقارئ مراجعة ما ذكره هناك .^(٢)

ويعتبر القول الأول هو أقرب الآراء الأربعة للقبول ، خصوصاً وأنّ الرأي الرابع يستدعي فرض الضمير في قوله تعالى : ﴿رُدُّوَهَا عَلَيَّ﴾ راجعاً لشيء مذكور ، وليس في الآيات الشريفة ما يشير إلى ذلك ، بعكس قوله تعالى : ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ ، فإنّ المفروض أنّ نبيّ الله سليمان ﷺ كان مشغولاً باستعراض الخيول

(١) التفسير الكبير: ٢٦ : ٢٠٤ .

(٢) روح المعاني: ١٢ : ١٨٤ - ١٨٧ .

الصفائف الجياد أثناء النهار ، وقد توارى ما كان طالعا أثناءه ، وليس من شيء يتصوّر أن يتوارى بعدما كان طالعا أثناء النهار غير الشمس^(١) .

٢ - يوشع بن نون :

وقد تضمّنت المصادر ردّ الشمس إليه أيضاً ، فقد ذكر ذلك الثعلبيّ في كتابه (قصص الأنبياء) ، أن الشمس قد ردّت إليه . قال : إنّ يوشع بن نون خرج مع بني إسرائيل يريد أن يفتح بلدة اسمها أريحة ، وكانوا مشغولين بالقتال حتّى غربت الشمس ، فالتفت يوشع بن نون إلى الشمس ، وقال لها : أنت في طاعة الله ، وأنا في طاعة الله فأمسكي ، فوقفت الشمس عن الغروب حتّى أتمّ يوشع بن نون ما كان في يده من قتال ، وجهاد للأعداء ، ثمّ صلّى بعد ذلك هو وأصحابه ، فغربت الشمس . وقد جاء هذا أيضاً في غير واحدة من آيات التوراة ، من أنّ الشمس قد ردّت لوصيّ موسى الكليم ، يوشع بن نون .

وبالعودة للنصوص المتعلّقة بالحديث عن ردّ الشمس ليوشع بن نون نجدها تضمّنت حبس الشمس ، وليس ردّها ؛ ذلك أنّ الرد يكون بعد تحقّق المغيب ، أمّا الحبس فإنّه يكون بتوقّفها وعدم غروبها ، فإنّه قد طلب منها أن تمسك ، فوقفت ولم تتحرّك ، فلم تكمل مسيرتها إلى المغيب ، حتّى قضى يوشع ما في يده ، وهذا ما يعبر عنه بالولاية التكوينية ، أو نوع من أنواع التصرف في الكون .

ومن الطبيعي أن يكون هذا ليوشع عليه السلام ، فإنّ من هو دونه في المرتبة - أعني آصف بن برخيا - قد امتلك القدرة على مثل هذا الأمر ، يقول تعالى : ﴿ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ﴾^(٢) .

(١) وليس بين القول الأوّل المنتخب في دلالة الآية الشريفة ، ومسلك العصمة الثابت للأنبياء والمرسلين عليهم السلام ، أية منافاة ، كما يفصل ذلك في محله .

(٢) النمل ٢٧ : ٤٠ .

وقد وقعت حادثتا ردّ الشمس لهذين الوصيّين موضع قبول عند المسلمين ،
إلا من أشرب في قلبه المرض والبغض لأمير المؤمنين عليه السلام ، فصار ذلك سبباً لإنكار
ثبوتها .

٣ - أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام :

وقد ردّت له الشمس مرّتان : الأولى في حياة النبيّ الأكرم محمد ﷺ ، وقد
نصّ على ذلك غير واحد من الصحابة ، حيث جاء ذلك في كلماتهم .

والثانية يوم رجوعه من غزوة صفّين في منطقة يقال لها : بابل ، وقد ذكر عليه السلام
أنّ هذه أرض لا يصلّي فيها نبيّ ولا وصيّ نبيّ ؛ لأنّها ملعونة ، أو لأنّها أرض أنزل الله
فيها العذاب على أهلها . وقد التفت أمير المؤمنين عليه السلام إلى الشمس وهو عليه السلام
وأصحابه مشغولون بنقل الجياد ، وخاطبها أن ترد ، وقد كان معه شخص صار يقول :
إنّ عليّاً يدّعي أنّه يتصرّف في الكون ، فالتفت إليه عليه السلام ، وقال له : نعم ، وسترى الآن
أنّ عليّاً يتصرّف في الكون ، ولمّا خطا عليه السلام إلى البرّ أشار إلى الشمس فعادت (١) .

وبالجملة : إنّ حادثّة ردّ الشمس بعد غروبها أو حبسها عن سيرها الطبيعيّ
المعتاد لفترة من الزمن حدثت في العالم مكرّراً على فترات متباعدة لدواعٍ خاصّة
يجمعها جميعاً أنّها معجزة مشتركة لأوصياء ثلاثة من الأنبياء عليهم السلام .

ردّ الشمس لأمير المؤمنين عليه السلام :

قد عرفت في ما تقدّم أنّ الشمس قد ردّت له عليه السلام مرّتان ، وقد أجمع المسلمون
على الحادثّة التي حصلت في عصر النبيّ ﷺ ، وقد كان ذلك في أرض خيبر في
منطقة الصهباء ، وقد نقل الرواية غير واحد ، منها ما جاء في كتاب (البداية والنهاية)

(١) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٢٠٤ ، الحديث ٦١١ . خصائص الأئمّة : ٥٦ . روضة الواعظين :

لابن كثير بسند ينتهي إلى أسماء بنت عميس ، أنها قالت : «أقبل عليّ بن أبي طالب ذات يوم وهو يريد أن يصلّي العصر مع رسول الله ﷺ ، فوافق رسول الله ﷺ قد انصرف ونزل عليه الوحي ، فأسند رسول الله ﷺ إلى صدره وهو يوحى إليه ، ولما أفاق ﷺ قال لأمير المؤمنين عليه السلام : أصليت العصر يا عليّ ؟ قال : جئت والوحي ينزل عليك ، فلم أزل مسندك إلى صدري حتّى الساعة ، فاستقبل رسول الله ﷺ القبلة وقد غربت الشمس ، وقال : اللهم إنّ عليّاً كان في طاعتك فأرددها عليه ، قالت أسماء : فأقبلت الشمس ولها صرير كصرير الرحي حتّى كانت في موضعها وقت العصر ، فقام عليّ متمكناً فصلى ، فلما فرغ رجعت الشمس ولها صرير كصرير الرحي ، فلما غابت اختلط الظلام وبدت النجوم»^(١) .

ودلالة الرواية واضحة في إثبات كرامة جليّة واضحة للنبيّ محمد ﷺ ، ولوصيّة أمير المؤمنين عليه السلام .

رواة حديث ردّ الشمس :

- قد سمعت رواية غير واحد من الصحابة لحادثة ردّ الشمس ، فمنهم :
- ١ - أمير المؤمنين عليه السلام ، فقد احتجّ بذلك أمير المؤمنين عليه السلام يوم الشورى .
 - ٢ - الإمام الحسين عليه السلام .
 - ٣ - ابن عباس .
 - ٤ - أبو هريرة^(٢) .
 - ٥ - أبو رافع .

(١) البداية والنهاية : ٦ : ٩١ .

(٢) وقد صحّ الألباني رواية مرفوعة السند لأبي هريرة ينفي فيها حادثة ردّ الشمس لأمير المؤمنين عليه السلام ، ويدّعي أنها لم تقع إلّا لرجل واحد من البشر ، وهو يوشع بن نون .

٦ - جابر بن عبد الله الأنصاري .

٧ - أبو سعيد الخدري .

٨ - أسماء بنت عميس .

٩ - أنس بن مالك .
أدلة المنكرين :

وقد أشكل ابن تيمية على حادثة ردّ الشمس ، بأن الروايات المتعرّضة لحادثة ردّ الشمس لأمير المؤمنين عليه السلام متنافية من وجوه ، وهذا يكشف عن كذب الواقعة ، وتلك الوجوه :

الأوّل : دلالة بعضها على طلوع الشمس حتّى وقعت على الجبال وعلى الأرض ، وبعضها توسّط السماء ، وبعضها حتّى بلغت نصف المسجد ، وهذا يدلّ على أنّ ذلك بالمدينة المنورة ، مع أنّ كثيراً من الأخبار يدلّ على أنّ عليّاً كان بالصهباء في غزوة خيبر .

الثاني : إنّ بعض نصوص الحادثة يدلّ على أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يوحى إليه ، بينما تضمّن بعضها أنّه صلى الله عليه وآله كان نائماً ، ثمّ استيقظ .

الثالث : لقد تضمّنت بعض نصوص الواقعة أنّ عليّاً عليه السلام كان مشغولاً بالنبي صلى الله عليه وآله ، وبعضها أنّه كان مشغولاً بتقسيم الغنائم ، إلى غير ذلك من الخصوصيات المتنافية . ومع وجود هذا التنافي بين مداليل النصوص المتعرّضة للحديث عن الحادثة ، فلا مناص من تساقطها جميعاً ، فلا تثبت الحادثة المذكورة ^(١) .

وينبغي قبل العمد للإجابة عمّا ذكره من أمور مانعة من الاستناد لنصوص ردّ الشمس ، من تقديم مقدّمة ترتبط بالاختلاف الحاصل في النصوص ، فإنّه على نوعين :

(١) انظر منهاج السنّة النبويّة : ٤ : ٢٨٨ .

الأول: أن يكون الاختلاف واقعاً في أصل الحادثة التي يراد إثباتها ، بحيث تكون النصوص المتعرّضة لذلك متنافية في أصل المؤدّي والحدث ، مثل صلاة أبي بكر بالمسلمين في مرض النبي ﷺ ، فإنّ هناك نصوصاً ثلاثة :

إحداها : إنّ النبي ﷺ أمر أن يصليّ بالناس أبو بكر .

ثانيها : إنّ عائشة قالت : قولوا للناس أن يصليّ بهم أبو بكر .

ثالثها : إنّ المسلمين اجتمعوا في المسجد وقدموا أبا بكر .

ومع اختلاف النصوص في المقدم لأبي بكر وهو الحدث الأساس الذي يراد إثباته ؛ ذلك أنّ المقصود ليس إثبات تقدّم أبي بكر ، بل المقصود هو إثبات تقديم النبي ﷺ لأبي بكر ، فإنّ ذلك يكون مانعاً من القبول بها لتعارضها .

ومثل ذلك الخبر المنقول في بعض المصادر من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد خطب بنت أبي جهل ، فإنّ الاختلاف الحاصل في أصل الحادث في النصوص مانع من القبول به .

الثاني: أن لا يكون الخلاف الحاصل في النصوص مرتبطاً بأصل الحدث الذي يراد إثباته ، بل إنّ النصوص متّفقة على وقوعه وتحقّقه ، إلّا أنّها تختلف في ذكر بعض التفاصيل المرتبطة به والخصوصيّات ذات العلاقة بالموضوع ، مثل الحديث النبويّ المشهور : « أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى ، إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي »^(١) . فمع اتّفاق المحدثين على صدور الحديث المذكور عن النبي ﷺ ، إلّا أنّهم يختلفون في وقت صدوره ، فذكر أنّه قد صدر عن النبي ﷺ يوم خروجه إلى غزوة تبوك ، وقد كان رسول الله ﷺ راكباً على فرسه ، وكان عليّ عليه السلام ماشياً ، وقيل : أنّه صدر من النبي ﷺ في المسجد ، وقد كان رسول الله ﷺ جالساً في المسجد ، وقيل : أنّه قد صدر منه ﷺ عندما كان يطرق باب أمير المؤمنين عليه السلام ، وقيل : أنّ

(١) أمالي الصدوق : ٢٣٨ ، الحديث ٢٥٢ و : ٤٩١ ، الحديث ٦٦٨ .

النبي ﷺ قد قال ذلك وهو على المنبر ، فإن النصوص كلها تتفق على أن النبي ﷺ قد قال هذا الحديث ، لكنها تختلف في تحديد زمان القول ، ومكان القول ، وبعض الخصوصيات الأخرى التي لا ربط لها بأصل الحديث والحدث .

ومثل ذلك أيضاً حادثة الإسراء والمعراج ، فإن المسلمين متفقون على أنه قد أسري بالنبي ﷺ من مكة المكرمة إلى بيت المقدس إلى السماء ، ومع ذلك نجد اختلافاً في النصوص المتعرضة للحديث عن إسرائه ﷺ إلى بيت المقدس ، إلا أن هذا الاختلاف واقع في الجزئيات وبعض الخصوصيات التي لا تمنع من ثبوت أصل الحادثة ، ولهذا لم نسمع أن أحداً من المسلمين قد أنكرها مع وجود هذا الاختلاف . ومثل ذلك أيضاً حادثة شق القمر للنبي الأكرم محمد ﷺ ، فإن أصل الحادثة موضع اتفاق بين المسلمين ، إلا أن الرجوع لمروياتهم عنها يفيد اختلافاً في بعض جزئياتها ؛ إذ جاء في بعضها أنه شق إلى فلقين ، وكان كل شق على جبل ، وبعضها تضمن أنه بوعد بين الشقين ، وغير ذلك .

والحاصل : إنه لا بد من التفريق بين الاختلاف الحاصل في أصل الحدث المراد إثباته ، فيكون ذلك مانعاً من الاستناد للنصوص المتعارضة ، وبين ما إذا كان الاختلاف في الجزئيات والحيثيات المرتبطة بالحدث المراد إثباته ، فإن وجود الاختلاف فيها لا يعد مانعاً من الاستناد إليها ، فضلاً عن أنه لا يوجب كذبها .

ولا يختلف اثنان في أن الاختلاف الحاصل في نصوص حادثة رد الشمس من النوع الثاني ، الذي لا يوجب رفع اليد عنها ، وتكذيبها ؛ لأن تعدد النقل لها ، مع اختلاف الناقلين ، وكون النقل بالمعنى ، وتفاوت الناقلين في الدقة ، يوجب هذا الاختلاف الجزئي .

على أنه يمكن الإجابة عن الوجوه التي ذكرها واحداً واحداً :

أما الأول : فالمقصود هو رجوع الشمس إلى وقت صلاة العصر . نعم ، وقعت

المبالغة في بعضها أنّها توسّطت السماء ، وهذا ليس عزيزاً في الكلام .
وأما الثاني ، فأَيّ منافاة في أنّ اختلاف النصوص في الحالة التي كان عليها رسول الله ﷺ وقت وقوع الحادثة ؛ لأنّ المقصود هو بيان حالة الغشية التي تصيبه ﷺ وقت نزول الوحي عليه ، ولذا تضمّنت بعض النصوص التعبير بأنّه ﷺ استيقظ من غشية الوحي ، ولعلّ هذا ما دعا تصوّر بعضهم أنّه ﷺ كان نائماً ، والأمر سهل جداً .
ومنه تعرف الجواب عن الثالث .

بعض الإشكالات على حادثة ردّ الشمس :

بقي أن يشار إلى أنّه ربّما ذكرت بعض الإشكالات على أصل الواقعة ، بأنّ الحديث المتضمّن للحديث عن أصل الواقعة مخالف لما من هو مسلّم عندنا من العقيدة ؛ لأنّ الحديث المذكور ينافي العصمة الثابتة لأمير المؤمنين ﷺ ، وتوضيحه أن يقال :

إنّ الالتزام بتحقيق ردّ الشمس لأمير المؤمنين ﷺ ، وإن كان كرامة للنبيّ محمد ﷺ ولو صيّه ﷺ ، إلّا أنّه يستوجب ارتكاب أمير المؤمنين ﷺ للمعصية ؛ ذلك أنّه ﷺ قد ترك الصلاة حتّى انتهى وقتها ، وهذا يتنافى والقول بأنّ عليّاً ﷺ معصوم .

ويمكن أن يستفاد من جواب الإشكال الذي أشاره ابن تيمية على مسألة تصدّق أمير المؤمنين ﷺ بالخاتم ، في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾ ^(١) ، وكيف أنّه ﷺ قد خرج من عبادة إلى عبادة ، فلا يوجد أدنى منافاة .

وهذا بنفسه يجري في المقام ؛ ذلك أنّ أمير المؤمنين ﷺ كان في عبادة ، وهذا

يمنع من أن يكون قد خالف أمر الله تعالى ، فضلاً عن أن يلتزم بصدور معصية منه ﷺ.

وبعبارة أوضح : إن لنا جوابين عن الإشكال المذكور :

الأول : إنما يستحق المكلف العقوبة بارتكابه المعصية ، ولا يكون الإنسان عاصياً حال كونه معذوراً ، فمتى كان له عذر في ما أقدم عليه من فعل ، كان ذلك مانعاً من صدق عنوان العاصي عليه ، ولا ريب في معذورية أمير المؤمنين ﷺ في تركه للصلاة ؛ لأنه ﷺ كان مشغولاً بالنبى ﷺ ، وهذا يمنع من كونه عاصياً بتركه للصلاة ، فلا يكون مستحقاً للعقوبة .

إن قلت : من المعروف أنَّ الأعذار نوعان :

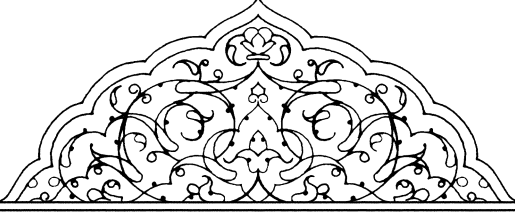
أحدها : ما يكون العذر سبباً لسقوط التكليف من أصل ، كما لو عرض على المكلف الجنون ، أو كان مجنوناً منذ البداية ، فإن ذلك يوجب انتفاء التكليف عنه وسقوطه .

ثانيها : ما لا يكون العذر موجباً لسقوط التكليف ، وإنما ينتقل المكلف للإتيان بالتكليف ناقصاً ، وهو ما يعبر عنه بتكليف المعذور ، كما لو كان المكلف عاجزاً عن الإتيان بالصلاة من قيام ، فإن عجزه عن القيام لا يوجب سقوط الصلاة عنه من رأس ، وإنما ينتقل للإتيان بالصلاة جالساً ، وهكذا .

ومن الواضح أنَّ العذر الموجود لأمر المؤمنين ﷺ من النوع الثاني ، وهذا يمنع من سقوط الصلاة عنه ، فيكون مطالباً بأدائها ، وتركه إيّاها مانع من عدم صدق فعل المعصية عليه المنافي للعصمة .

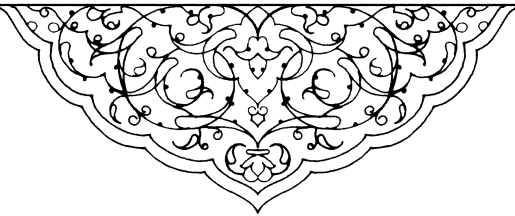
قلت : إن من المحتمل جداً ، لو لم يكن مطمئناً به ، أنه ﷺ قد صلى بالإيماء ، والنبى ﷺ على صدره ، ولا يوجد ما يمنع من ذلك ، وعدم تعرض النصوص الناقلة للحادثة هذا الأمر لكونه أمراً خاصاً به ﷺ ، وليس ملزماً أن يطلع أحد عليه ، خصوصاً وأنه لم يجد من اعترضه بأنه قد ترك الصلاة .

الثاني : إنّنا نمنع أن تكون الصلاة قد فاتت أمير المؤمنين عليه السلام ، وإنّما الشيء الثابت أنّه قد فاته وقت الفضيلة ليس إلّا ، بمعنى أنّ الشمس كادت أن تغيب ، ففات وقت الفضيلة ، وأمير المؤمنين عليه السلام لا يصلّي خارج وقت الفضيلة ، لذلك أمر النبي صلى الله عليه وآله الشمس أن تعود إلى وقت الفضيلة حتّى يصلّي أمير المؤمنين عليه السلام صلاته في وقت فضيلتها ، ثمّ بعد ذلك عادت الشمس إلى موضعها الطبيعي .



ذو القعدة

الحرم الآمن
ولاء المؤمنين



الحرم الآمن

اشتملت العديد من الآيات الشريفة والنصوص الواردة عن المعصومين عليهم السلام على أن الله تعالى قد جعل البيت الحرام آمناً وأماناً للناس ، وقد ورد ذلك في ثمان آيات في الذكر الحكيم ، والكثير من النصوص ، فقال تعالى :

﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا ۚ﴾ (١)

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا ۚ﴾ (٢)

﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ۚ﴾ (٣)

﴿أَوَلَمْ نُمْكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ ۚ﴾ (٤)

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا ۚ﴾ (٥)

﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ ۚ﴾ (٦)

﴿وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ ۚ﴾ (٧)

(١) البقرة ٢ : ١٢٥ .

(٢) البقرة ٢ : ١٢٦ .

(٣) آل عمران ٣ : ٩٧ .

(٤) القصص ٢٨ : ٥٧ .

(٥) العنكبوت ٢٩ : ٦٧ .

(٦) الفتح ٤٨ : ٢٧ .

(٧) التين ٩٥ : ٣ .

﴿الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾^(١).

ومن النصوص الواردة في ذلك ما جاء عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا، وَأَذْنَبَ ذَنْبًا، ثُمَّ لَجَأَ إِلَى الْحَرَمِ، فَقَدْ آمَنَ، لَا يُقَادُ فِيهِ مَا دَامَ فِي الْحَرَمِ، وَلَا يُؤْخَذُ، وَلَا يُؤْذَى، وَلَا يُؤْوَى، وَلَا يُطْعَمُ، وَلَا يُسْقَى، وَلَا يُبَاعِعُ، وَلَا يُضِيفُ، وَلَا يُضَافُ»^(٢).

وقال ﷺ أيضاً: «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ عَلَى مَنْ أَحْدَثَ فِي الْإِسْلَامِ حَدَثًا، يَغْنِي يُحْدِثُ فِي الْحِلِّ، فَيَلْجَأُ إِلَى الْحَرَمِ فَلَا يُؤْوِيهِ أَحَدٌ»^(٣).
وعن محمد بن مسلم، عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ قَالَ: يَأْمَنُ فِيهِ كُلُّ خَائِفٍ مَا لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ حَدٌّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ يَنْبَغِي أَنْ يُؤْخَذَ بِهِ»^(٤).

وفي الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «مَنْ دَخَلَ الْحَرَمَ مِنَ النَّاسِ مُسْتَجِيرًا بِهِ فَهُوَ آمِنٌ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ، وَمَنْ دَخَلَ مِنَ الْوَحْشِ وَالطَّيْرِ كَانَ آمِنًا مِنْ أَنْ يُهَاجَ، أَوْ يُؤْذَى حَتَّى يَخْرُجَ مِنَ الْحَرَمِ»^(٥).
وغير ذلك من النصوص.

والمستفاد من هذه النصوص الشريفة أن الله سبحانه وتعالى قد جعل هذا البلد آمناً وأماناً لكل من كان فيه. ويفتح المعنى المذكور المجال للتساؤل عن مدى تحقق

(١) قريش ١٠٦: ٤.

(٢) مستدرک الوسائل: ٩: ٣٣٢، الباب ١٠ من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث ١ و: ١٨:

٣٥، الباب ٣١ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ١.

(٣) مستدرک الوسائل: ٩: ٢٣٢، الباب ١٠ من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة: ١٣: ٢٢٩، الباب ١٤ من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث ١١.

(٥) وسائل الشيعة: ١٣: ٢٣٠، الباب ١٤ من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث ١٢.

ذلك فعلاً في الخارج ، بمعنى عدم حصول العبث من أيدي السوء بتلك البقعة المباركة ، وعدم تدخّل النفوس السيئة للعبث بها ، وإيذاء من كان فيها .

ولا ريب ولا إشكال في تعرّض البيت الحرام (زاده الله عزّة وشرفاً) إلى مجموعة من الحوادث خلال السنوات السابقة ، فقد تعرّض البيت الحرام لسلب ، ونهب ، وضرب ، وغزو ، وفق ما نصّت على ذلك المصادر التاريخية ، فقد تضمّنت أنّ الكعبة الشريفة قد ضربت بالمنجنيق ، وقد قُتل في البيت الحرام الأبرياء والآمنون^(١) ، كما أنّه قد تسلّط عليه الجبابرة والطغاة والمجرمون ، كالقرامطة في قصّتهم المشهورة عندما غزوا البيت ، وقتلوا الآمنين ، وشرّدوا الحجيج ، واقتلعوا الحجر الأسود وسرقوه من مكّة وغيّبوه عشرين سنة^(٢) .

إنّ كلّ هذه الأحداث التي نقلها التاريخ موجبة لإثارة السؤال السابق ، والاستفهام عن أنّه هل تحقّق الأمن والأمان فعلاً في الخارج ، أو أنّه لم يحصل ذلك ؟

ولا ينحصر الأمر في خصوص هذا التساؤل ، بل يأتي سؤال آخر ، وهو : هل تتعارض هذه الحوادث المذكورة مع النصوص التي تضمّنت وجود الأمن والأمان ، سواء كانت الآيات القرآنية ، أم النصوص المعصومية ؟ وبالتالي يكون هناك تناقض بين ما دلّ عليه الشرع الشريف من كون البيت الحرام آمناً وأماناً للناس ، وبين ما ثبت تاريخياً من جريان مجموعة من الأحداث عليه ، من قيام القتلة بإثارة الرعب وقتل الناس وإخافتهم ، وما خلف ذلك من وجود خوف وهلع عند الناس ؟ لا يخفى أنّ تصوّر الأوّل يفضي بحصول المعارضة بين الموردين ، فإنّ مقتضى النصوص الدينية البناء على وجود الأمن والأمان لكلّ من دخل البيت الحرام ، إلّا أنّ الواقع الخارجي يفيد غير ذلك ، فإنّه لا يأمن من دخل إليه ، بل من الممكن

(١) بحار الأنوار : ٦٨ : ١٢٥ .

(٢) فرج المهموم : ٢٥٤ .

في أي لحظة أن يكون عرضة للقتل ، أو لا أقل من أن يكون عرضة للإحافة والإيذاء .
وحتى تتضح حقيقة هذا الأمر لا بد من الوقوف على حقيقة الأمن التي تضمنتها
النصوص وعدتها صفة من صفات البيت الحرام (زاده الله عزّة وشرفاً) .

حقيقة الأمن :

عند الرجوع لكلمات أهل اللغة يظهر أن كلمة الأمن مأخوذة من أمن يأمن
أمنًا ، ومعنى أمن يأمن أمنًا ، أي اطمأن ، وزال عنه الخوف .

والحاصل : إنَّ المستفاد من كلماتهم أن حقيقة الأمن تعني الاطمئنان وزوال
الخوف ، فيكون المقصود من أن فلانًا آمن ، يعني حصول الاطمئنان عنده ، وزوال
الخوف عنه ، فكما أن الخوف يمثل حالة الفزع والهلع ، وعدم الاستقرار ، وسلب
الطمأنينة ، فإنَّ الأمن يمثل عكس ذلك تمامًا ، فهو يشير إلى وجود الاستقرار
والطمأنينة والسكون والهدوء .

وبالجملة : إنَّ المتحصّل من كلماتهم أن حقيقة الأمن تعني السكون ورفع
الخوف والوحشة والاضطراب ، وإن شئت قل : إنّه عبارة عن الطمأنينة والسكون
ورفع الوحشة والاضطراب . وعليه يكون المقصود من قوله تعالى : ﴿وَأَمِّنْهُمْ مِنْ
خَوْفٍ﴾ يعني جعلهم في أمن وطمأنينة وسلامة على أنفسهم وأموالهم .

والظاهر عدم وجود حقيقة شرعية ولا متشرعية لمفهوم الأمن خلاف ما تضمنته
كلمات أهل اللغة ، حيث خلت الكلمات عن الإشارة إلى وجود ذلك . وهذا يعني
أنَّ الاستعمال القرآني ، وكذا ما تضمنته النصوص المعصومية لهذه المفردة ،
يوافق ما جاء في كلمات أهل اللغة .

ومع البناء على عدم وجود حقيقة شرعية لمفهوم الأمن ، وأنَّ المقصود منه هو
عين ما تضمنته كلمات أهل اللغة ، فإنّه يتأكّد التساؤل السابق ، من أنّه كيف يتصوّر
وجود الأمن والأمان لمن دخل البيت الحرام ، مع ما ثبت تاريخياً من أحداث

في ما جرى فيه ؟ وعليه وهذا يستوجب تحديد المقصود من أمن الحرم ، وأنه يتوافق وهذا المعنى اللغوي ، أو أنه يقصد به شيء آخر ، حتى مع البناء على عدم وجود حقيقة شرعية لمفهوم الأمن ، لكنه مستعمل في هذه الموارد مثلاً بمعنى آخر .

أمن البيت تفسيرياً:

وقع الخلاف بين المفسرين في تحديد المقصود من أمن الحرم الوارد ذكره في الآيات الشريفة ، فيجد المتابع أقوالاً متعددة في ذلك تضمنتها كلماتهم ، وتدور الأقوال الموجودة في كلماتهم حول ثلاثة أنواع من الأمن ، بحيث أن جميع الأقوال تعود إليها :

النوع الأول: هو الأمن السلمي والعسكري ، ونقصد منه أمن المجتمعات أو الأفراد .

النوع الثاني: الأمن الغذائي ، وهو ما يكون متكفلاً بتوفير المواد الغذائية لبقاء الموجودات .

النوع الثالث: الأمن التكويني ، وهو الاستقرار دون حصول مخاوف أو اضطرابات ، أو زلازل ، أو براكين ، أو أمطار غزيرة ، أو سيول ، تحول دون البقاء .

على أنه يمكن تلخيص هذه الأنواع الثلاثة في نوعين فقط :

أحدهما: الأمن التشريعي ، وهو المرتبط بالنظام الوجودي للمخلوقات ، ويكون مصدره جهة قانونية متصدية لحفظ النظم والقوانين ، سواء كان هو الله سبحانه وتعالى أم غيره .

ثانيهما: الأمن التكويني ، ويندرج تحته الأمن الغذائي ، والأمن التكويني ، وهما مربوطان بخالق هذا الوجود ، وموجد هذا النظام .

وعلى أي حال ، فلنشر للأقوال الموجودة في كلماتهم وفق التصنيف الأول الذي ذكرناه :

ففي النوع الأول ، وهو ما يشير للأمن السلمي المجتمعي أو الفردي ، نجد أقوالاً :
منها: إنَّ المقصود من أمن الحرم هو رفع العذاب الأخروي عن الإنسان جرّاء إتيانه البيت الحرام . فكلّ من يقصد بيت الله الحرام يكون آمناً من إصابته بالعذاب يوم القيامة ؛ لأنّه يخرج من ذنوبه كيوم ولدته أمّه .

وهذا المعنى مستفاد من النصوص فقد ورد عن النبي ﷺ أنّه قال : « من حجّ فلم يرفث ، ولم يفسق ، خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمّه »^(١) . ومعنى خروجه من ذنوبه كيوم ولدته أمّه ، أنّه قد أمن من عذاب الآخرة ؛ لأنّ الله تعالى قد محا عنه جميع سيئاته السابقة ، فلم يعد مستحقّاً للعقوبة الإلهية ، ويساعد على هذا المعنى ما تضمّنته بعض النصوص ، من قوله : « وَأَمَّا مَا يَسْتَقبلُ »^(٢) ، أي أن الله تعالى قد فتح له باب التوبة ، وأعطاه المغفرة ، فليُنظر في مستقبله ، هل يستمر على طريق التوبة ، ويستمر في الطاعة ، أم أنّه يعود إلى سابق أمره وفعله ، من ارتكاب الذنوب والمعاصي .

ومنها: إنَّ المقصود من أمن الحرم هو أن يأمن الجاني من العقوبة ، فلا يقام عليه أو يصيبه شيء متى دخل البيت الحرام ولو كان كافراً ، فالسارق - مثلاً - أو القاتل متى لجأ للبيت العتيق كان ذلك حاجباً وحاجزاً من أن يقام الحدّ عليهما .

ولا يلزم من ذلك أن يتّخذ الجناة والعصاة والمردة من البشر البيت الحرام ملجأ يقصدونه يحتمون به بعدما يقومون بجرائمهم ، ما سوف يؤدّي إلى وقوع الهرج المرج في حياة الأمة ؛ لأنّ النصوص الشريفة قد عالجت هذه الشبهة حيث ذكرت

(١) مسند أحمد : ٢ : ٢٢٩ . صحيح مسلم : ٤ : ١٠٧ .

(٢) انظر : الكافي : ٤ : ٢٥٧ ، الحديث ٢٣ .

أنه يضيق على كل من كان مطلوباً بحد أو قصاص أو بجرم ولجأ إلى البيت الحرام ، في كل شيء ، من مأكّل ومشرب ، ولا يبيع ولا يشتري منه ، ولا يعامل بأيّ معاملة ؛ لأنّ المطلوب هو التضيق عليه بشتّى الوسائل والسبل ، حتّى يغادر البيت الحرام ويخرج منه ، ليتمكّن من تنفيذ ما يلزم تنفيذه عليه .

ومنها: يقصد من كون الحرم آمناً عدم وقوع القتال فيه ؛ إذ ينهى الله سبحانه وتعالى المسلمين أن يقاتلوا أعداءهم الكفّار في البيت الحرام ، إلّا إذا ابتدأهم الكفّار بذلك ، ويستوحى هذا المعنى من قوله تعالى : ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلَكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾^(١) ، يعني إذا بدأوكم بقتال فعندها اعمدوا إلى قتالهم ، ولا تسبقوهم إلى ذلك .

ومنها: إنّ المراد من أمن الحرم هو عدم وقوع القتل فيه ، بمعنى إخبار من الله سبحانه أنّه لن يقع قتل في البيت الحرام .

وضعف هذا القول واضح ؛ ضرورة أنّك قد سمعت في مطلع البحث ما تضمّنته المصادر التاريخية على مرّ الزمن من الانتهاكات التي جرت وعمليات القتل التي حصلت في البيت الحرام ، ويكفي قصّة الحجاج ، وقتل عبد الله بن الزبير ، واقتحام الأمويين ، وكذا قضية القرامطة ، وغير ذلك .

ومنها: يقصد من كون الحرم آمناً ، أي الملجأ الذي يقصده الناس ويلوذون به ليعيدوا أنفسهم الاضطهاد والتشفي ، فكلّ من دخل البيت الحرام كان محمياً لا يتعرّض إليه أحد ، فلو رأى أحد من العرب قاتل أبيه أو أخيه يطوف حول الكعبة كان وجوده في الحرم مانعاً له أن يقوم بالمساس به ، أو الإساءة إليه .

ومع ما للتأثر في نفوس العرب من مكانة خاصّة ، بحيث كان المعرض عن أخذ ثأره موضع سخريّة واستهزاء ، بل وانتقاص بين الرجال ، إلّا أنّهم كانوا يعيبون

من يقتل غريمه وهو داخل الحرم .

وأما النوع الثاني من أنواع الأمن ، فقد بين من خلال القول التالي ، حيث قرّر القائلون به أنّ المقصود من الأمن المَجْعُول للبيت الحرام حماية الأفراد والعناية بهم ، بعدم إصابتهم بشيء من القحط والجذب ، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى : ﴿أَوَلَمْ نُمْكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١) ، وقد كان هذا الأمر استجابة لدعاء خليل الرحمن إبراهيم عليه السلام الذي أسكن ولده وزوجته في هذا الوادي الذي لم يكن مزروعاً ، وقد سأل ربّه تعالى أمرين ، فقال سبحانه : ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ﴾^(٢) ، والأمران اللذان وردا في دعاء خليل عليه السلام هما الأمن والرزق ؛ لأنّه من دونهما لا تكون الحياة ، ولا يحصل المقام في الوادي ولا البقاء فيه ، ولذا قال تعالى : ﴿أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾^(٣) .

وقد منع الرازي في تفسيره هذا الوجه لكونه يستلزم التكرار ، على أساس أنّه لو كان المقصود من الأمن في دعاء خليل هو عدم القحط ، فسوف يكون سؤال الرزق تكراراً .

وأما تفسير أمن الحرم بالأمن التكويني - وهو النوع الثالث - فقد ذكر في بيانه : بأنّ المقصود من أمنه هو أمنه من الخسف والزلازل والغرق والهدم ، وغير ذلك من مظاهر سخط الله سبحانه وتعالى على بعض البلدان . فلا يصيب مكّة شيء ممّا وقع في الأمم السابقة وعلى بلدانها وأهلها^(٤) .

(١) القصص ٢٨ : ٥٧ .

(٢) البقرة ٢ : ١٢٦ .

(٣) قريش ١٠٦ : ٤ .

(٤) التفسير الكبير : ٤ : ٦٠ .

وما ذكر صحيح ، فإنَّ مكَّةَ المَكْرَمَة لم يعرضها شيء من العقوبات التكوينية والعوامل الطبيعية التي استخدمها الباري سبحانه سخطاً وانتقاماً على مجموعة من البلدان والأمم ، وقد أُشير إلى ذلك في العديد من الآيات القرآنية .

إلا أنَّ ذلك لا يعني عدم تعرُّضها لجملة من الحوادث الطبيعية ذات البعد التكويني من السيول والرياح والعواصف والأمطار ممَّا لا يكون سخطاً وغضباً سماوياً وانتقاماً ربَّانياً .

وهذا يجعل التفسير المذكور للأمن أخصَّ من المدعى ؛ لأنَّ حصول مثل هذه الحوادث الطبيعية في مكَّة موجب للإخلال بالأمن التكويني ، ومانع من تحقُّقه .

ومجرَّد كونها لا تعتبر شرّاً لأنَّه يستدعيها الحالة الطبيعية للنظام التكويني ، لا يمنع من تحقُّق الإخلال بالأمن والاستقرار المتصوَّر من التعبير بلفظة الأمن المذكورة في النصوص ؛ لأنها تسبِّب الخوف والهلع عند الناس .

ولسنا بصدد الترجيح لأيِّ واحد من الأقوال المذكورة ، خصوصاً وأنَّ لكلِّ واحد منها ما يسنده ، كما أنَّ هنا ما يمنع من قبوله ، وليطلب تحقيق أيِّ منها الصحيح من كتب التفسير .

وعلى أيِّ حال ، فقد تضمَّنت كلمات المفسِّرين مطلباً ، وهو تحديد متى حصل الأمن للحرم ، وأنَّ ذلك كان سابقاً على الخليل إبراهيم عليه السلام ، وإنَّما كانت دعوته المباركة تأكيداً لتلك الحالة التي كان عليها ، أو أنَّه أصبح آمناً بعدما دعا عليه ربُّه ، واستجاب الله لدعائه ؟

أمن الحرم بين النصوص والواقع الخارجي :

وحتَّى يتَّضح المقصود من أمن الحرم المستفاد من النصوص الشرعية ، سواء الآيات الشريفة منها أم روايات المعصومين ، ومدى انسجامه مع الواقع الخارجي الذي نقلته المصادر التاريخية ، والذي يلمسه كلُّ أحد ، ويقف عليه من الأحداث

التي حصلت على مرّ التاريخ من ضرب الكعبة بالمنجنيق واحتراق جزء منها ، وقتل الحجيج وترويعهم ، وسلب الأمن والأمان منهم ، لا بدّ من تحديد نوعية الخطاب الذي ورد في تلكم النصوص ؛ لأنّ الخطابات القرآنية نوعان :

الأول : الخطابات التي تتعلّق بأشياء ثابتة لا تتغيّر ولا تتبدّل ، ويمكن أن يعبر عنها بالخطابات التكوينية ، مثل قوله سبحانه وتعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً﴾^(١) ، فإنّ المقصود منه أنّه سبحانه قد جعل كلّ واحد منهما يخلف الآخر فيتعاقبان ، فيأتي الليل فيخلفه النهار فيعقبه ، ثمّ يأتي النهار فيخلفه الليل فيعقبه ، وهكذا ، ومن الواضح أنّ هذه قضية تكوينيّة ثابتة لا تتبدّل ولا تتغيّر . وكذا منه قوله تعالى : ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا﴾^(٢) ، فهو سبحانه يتحدث عن حركة الشمس ، وهي من الأمور الثابتة التي لا تتغيّر .

وهذه الأمور التكوينية لا تخضع لإرادة الإنسان ولا لقدرته ، بل ولا مجال له أن يحدث فيها شيئاً أو يوجد فيها أمراً .

الثاني : ما يتعلّق بالأمور التشريعيّة ، ويمكن أن يعبر عنه بالخطابات التشريعيّة والقانونيّة ، من قبيل الأحكام العباديّة ، ومن قبيل الأحكام المعاملاتيّة ، ومثل ذلك كثير ، مثل ما أحلّ الله تعالى فعله ، أو ما حرّم الله سبحانه عمله ، ومثل الأوامر الإلهيّة ، والنواهي الربّانيّة .

ومن الواضح أنّ هذه الأوامر والنواهي الصادرة عن الله سبحانه وتعالى موجّهة للإنسان ، وصدورها من الإنسان بإرادة واختيار منه ، وتتدخل فيها قدرته ، وتتحكّم فيها إرادته فيمكنه فعلها كما يمكنه تركها ، فيمكنه أن يفعل الغيبة كما يمكنه أن يجتنبها ، وكذا الصلاة يمكنه الإتيان بها كما يمكنه تركها وعدم فعلها .

(١) الفرقان ٢٥ : ٦٢ .

(٢) يس ٣٦ : ٣٨ .

ومن المحتمل جداً أن يكون الخطاب القرآنيّ الوارد في شأن أمن الحرم من النوع الأوّل، فيكون المقصود منه خطاباً تكوينيّاً، ولعلّ هذا هو الذي فهمه المفسّرون، ولذا قد سمعت مدى سعيهم الشديد لبيان حقيقة هذا الأمن، وأنّ كلّ واحد منهم أخذ منحى واتّجهاً معيّناً بالبيان المتقدّم، كما أنّ احتمال كون المقصود به هو الخطاب التشريعيّ قويّ جداً، ويساعد عليه الاعتبار.

ولو بني على أنّ المقصود به هو الاحتمال الأوّل كان ذلك موجباً لتحكّم الإشكال، بخلاف ما لو كان المقصود به هو الاحتمال الثاني؛ ضرورة أنّ الأوّل يفيد حكماً عقليّاً، ومن المعلوم أنّ القضايا العقلية لا تقبل التخصيص ولا التخصّص، فالنار لا يمكن أن تفقد قدرتها على الإحراق، وإلاّ لم تكن ناراً، ولذا لا يمكن أن يأتي من يقول أنّ النار ليست محرقة، وهذا يعني أنّها لا تخصّص بمورد أو مقام لا تحرق فيه. فإذا كان القرار الإلهيّ أنّ البيت الحرام أمن وأمان لكلّ من ورده ودخل فيه، من الاحتمال الأوّل، وهو الخطابات التكوينية، فلا بدّ وأن يكون ذلك مثل تعاقب الليل والنهار، فكما أنّهما لا يتغيّران ولا يتبدّلان، فكذلك أمن البيت الحرام، لا يمكن تغييره ولا تبدّله. فلا يمكن أن يقع فيه شيء من الخوف، أو الجوع، أو البطش، أو عدم الاستقرار، وفقدان الأمن، وهكذا. ومتى وجد شيء من ذلك كان ذلك موجباً للقول بالتناقض.

وهذا بخلافه لو كان المقصود من هذا الخطاب هو النوع الثاني، بحيث يكون أمراً مجعولاً من الشارع المقدّس، وهو مرتبط بإرادة الإنسان واختياره، إن شاء أن يلتزم التزم، نظير قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٢)، وقوله سبحانه:

(١) الإسراء ١٧: ٧٨.

(٢) البقرة ٢: ١٨٣.

﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) ، فلن تكون هناك أي منافاة بين التشريع لأمن الحرم وبين الواقع الخارجي المعاش ؛ لأن الله سبحانه وتعالى قد جعل البيت أمناً وأماناً ، إلا أن طغيان الإنسان ومخالفته أدت إلى حصول مثل هكذا أمر ، فهو الجاني والمخالف لما قد جعل من أجل مصلحته .

والظاهر أن الجعل الموجود في النصوص الدينية حول أمن البيت الحرام وأمانه جعل تشريعي وليس جعلاً تكوينياً ، ويتضح ذلك بملاحظة الآيات التي تضمنت ذلك ؛ إذ يقول تعالى : ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ﴾^(٢) ، فإن ملاحظة هذه الآية وما يتلوها من الآيات يكشف بصورة جلية أن الجعل تشريعي ، وليس تكوينياً ؛ لأنه استجابة لدعوة الخليل إبراهيم عليه السلام ، وهو وبمثابة التوطئة لعبادة سماوية سوف تجعل من الباري سبحانه وتعالى ، وهي عبادة الحج ، والتي كانت موجودة منذ وجود الخليفة ، وأن الأنبياء عليهم السلام قد قصدوا البيت الحرام وحجوا إليه .

وهذا الذي ذكرناه بياناً للمقصود من الأمن في النصوص الشريفة ، هو الذي فهمه العلامة الطباطبائي رحمه الله في تفسيره القيم (الميزان)^(٣) ، وأشار إليه في غير مورد من آياته الشريفة^(٤) .

(١) آل عمران ٣ : ٩٧ .

(٢) البقرة ٢ : ١٢٦ .

(٣) الميزان في تفسير القرآن : ٣ : ٣٩٠ و ٣٩١ .

(٤) مجلة ميقات الحج - العدد ٨ : ١٧٦ - ٢٠١ (بتصرف) .

ولاء المؤمنين

قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (١).

تضمنت الآية الشريفة ذكراً لصفات وعلامات المؤمنين والمؤمنات وتلخصت في خمس: الولاء، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وإطاعة الله ورسوله ﷺ. كما أنها قد عرضت جزاء وجود هذه الصفات عندهم، وهو عبارة عن نيل الرحمة الإلهية.

وأول ما يلحظ هو تأكيد القرآن الكريم على مسألة الولاء بين المؤمنين، فإنه مع حديثه تعالى عن المنافقين أو الكفار لا نجد عنده سبحانه تعالى هذا التعبير، وهو بهذا يشير إلى تميز المؤمنين على هؤلاء، فالمنافقون يتحدون في الأعمال والصفات والأهداف، وليس بينهم ولاء، وهذا بعكس المؤمنين. فالمنافقون يقدّمون مصالحهم الشخصية ومنافعهم على الآخرين، فلو تعرضت تلك المصالح لشيء ما ليس لديهم مانع من الخيانة والتضحية بالجماعة.

حقيقة الولاء:

وينظر للولاء الذي عدّ موضوعاً أساساً في الآيات القرآنية من زاويتين:

(١) التوبة ٩: ٧١.

الأولى : الزاوية التاريخية .

الثانية : الزاوية الواقعية الإسلامية .

الزاوية التاريخية للولاء :

إنَّ الاستفادة من مراجعة التاريخ أنَّ حقيقة الولاء عبارة عن علاقة اجتماعية تعبر عن ميثاق كان يجري بين الناس في المجتمع العربي ، فيأتي شخص من عشيرة أخرى ويدخل مع عشيرة ثانية ، أو طائفة لطائفة ، ويسمى عقد الولاء ، ويترتب على هذا العقد مجموعة من الآثار الاجتماعية ، وقد أمضاها الشارع المقدس ، فأصبحت آثاراً شرعية .

وقد أطلق الشارع المقدس هذا العنوان على العلاقة الحاصلة بين المؤمنين ؛ لعدم وجود علاقة رحيمة بينهم ، بل هم شعوب وأقوام متعددة تربطهم علاقة الإيمان بالله والرسول ﷺ ، وقد جعلت هذه العلاقة كعلاقة الولاء في العرب .

الزاوية الإسلامية للولاء :

وقد أشار القرآن الكريم لمسألة الولاء وتحدث عنها في موارد متعددة يمكن استخلاص ثلاثة أمور تفهم من خلال الجمع بين الآيات القرآنية التي تضمنت هذه المفردة ، وهي تشكل القاعدة التي أقيمت عليها علاقة المؤمن بالمؤمن :

الحبّ والموّدة :

فإنَّ من مدلول الولاء عرفاً الحبّ والموّدة بين الوليّ ووليّه ، خصوصاً أنَّ الولاء لغة قد أخذ من حالة الالتصاق ، ويعبر الحبّ والودّ عن هذه الصلة ، قال تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَاُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ

وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ﴿١﴾ .

وكذلك النصوص التي اعتبرت الحب من العناوين الرئيسة في فهم العلاقة مع الله سبحانه وتعالى ، والعلاقة بالدين والإسلام ، والعلاقات الاجتماعية .

ومن المعلوم أن الحب المقصود ليس حب المصالح والمنافع الشخصية ، بل المقصود هو الحب في الله تعالى ، فيكون نفحة من نفحات حبه لله تعالى ، وللمعصومين عليهم السلام ، والصالحاء .

العهد والميثاق بين الطرفين :

فليس الولاء مجرد الحب ، بل هو أحد عناصره ، وإنما هو عقد وميثاق بين الطرفين كما أشرنا له في بعده التاريخي ، فالعلاقة بين المؤمن والمؤمن تكون عقداً بينهما . ولعل هذا هو ما عبّر عنه القرآن الكريم بكلمة (حزب) لأنه يفهم منه هذا النوع من التعاقد والترابط بين الأطراف ، فعبر به (حزب الله) .

وقد تضمنت الآيات الشريفة التأكيد على أهميّة الوفاء بالعهود والميثاق ، وعد ذلك من صفات المؤمنين مقابل الكفار ، وما كان منهم من نقض لها .

النصرة :

ويأتي بعد ذلك دور آثار الولاء ، وهو عبارة عن الحقوق والواجبات والآثار المترتبة على علاقة الولاء ، ومن أهم هذه الحقوق التي أُشير إليها في القرآن الكريم والنصوص الشريفة هو حقّ النصر ، فيجب على المؤمن أن ينصر أخاه المؤمن بمقتضى علاقة الإيمان ، فقد ورد عن النبي الأكرم محمد صلّى الله عليه وآله أنه قال : « مَنْ أَصْبَحَ

لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ ، وَمَنْ سَمِعَ رَجُلًا يُنَادِي : يَا لِلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ ، فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ»^(١) ، وهذا يفيد وجوب نصرته المسلمين بعضهم بعضاً ، فمن النصوص الدالة على ذلك ما رواه أبو بصير ، قال : « سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ : الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ كَالْجَسَدِ الْوَاحِدِ ، إِنْ اشْتَكَى شَيْئًا مِنْهُ وَجَدَ أَلَمَ ذَلِكَ فِي سَائِرِ جَسَدِهِ ، وَأَرْوَاحُهُمَا مِنْ رُوحٍ وَاحِدَةٍ ، وَإِنْ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَأَشَدُّ اتِّصَالًا بِرُوحِ اللَّهِ مِنْ اتِّصَالِ شُعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا »^(٢) .

وعن المفضل بن عمر ، قال : « قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام : إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ بَنُو أَبٍ وَأُمٍّ ، وَإِذَا ضَرَبَ عَلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ عِرْقٌ سَهَرَ لَهُ الْآخَرُونَ »^(٣) .

نظريّة الإخوة الاجتماعية :

من خلال ما تقدّم يتّضح أنّ العلاقة بين المؤمنين هي علاقة الإخوة القائمة على أساس الولاء بعناصره الثلاثة ، وهذا يستدعي معرفة معالم هذه العلاقة ، والإحاطة بها ، ويكون ذلك من خلال نقاط :

الأولى : تقييم درجة وأهميّة هذه العلاقة في نظر أهل البيت عليهم السلام :
ويلحظ هذا الجانب كلّ من يرجع للروايات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام ، وما تضمّنه من التأكيد على أهميّة الإخوة بين المؤمنين من خلال عرض الحقوق اللازم مراعاتها ، والعناية بها ، وضرورة المحافظة عليها .

الثانية : حقوق العلاقة الإيمانيّة :

وهي التي يجب على المؤمن أن يؤدّيها لأخيه المؤمن ، ويلتزم بها تجاهه ،

(١) الكافي : ٢ : ١٦٣ ، الحديث ٥ .

(٢) الكافي : ٢ : ١٦٦ ، الحديث ٤ .

(٣) الكافي : ٢ : ١٦٥ ، الحديث ١ .

وقد تضمّنت الروايات بيان هذا الموضوع ، بل قد شدّدت وأكّدت على ذلك ، وفي بعضها : «لَا أُخْبِرُكَ إِلَّا بِسَبْعَةٍ ، فَإِنِّي عَلَيْكَ مُشْفِقٌ أَخْشَىٰ أَلَّا تَحْتَمِلَ ...»^(١) ، وهذا يعني حاجة المؤمن لدرجات عالية من التكامل الأخلاقي والتقوى والتربية على الأداء ليتمكن من أداء بعض هذه الحقوق ، وقد تفاوت عددها ، فقد تضمّنت بعض النصوص أنّها سبعون حقاً ، ويقتصر على ذكر سبعة منها . نعم ، هناك سبعة رئيسيّة ، وهي :

١ - إجلال المؤمن واحترامه :

ويبرز هذا الإجلال من خلال عدّة مفردات : كالبدء بالسلام ، وتسميت العاطس ، وإجابة دعوته للطعام في منزله ، أو أمر من أموره ، فقد ورد عن عبد الله بن سنان ، قال : « قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام : إِنَّ مِنْ إِجْلَالِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِجْلَالِ الشَّيْخِ الْكَبِيرِ »^(٢) . وفي خبر السكوني ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله : مَنْ عَرَفَ فَضْلَ كَبِيرٍ لِسِنِّهِ فَوَقَّرَهُ آمَنَهُ اللَّهُ مِنْ فَزَعِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ »^(٣) ، وهي وإن كانت عامّة ، لكنّها في المؤمن أولى .

بل قد تضمّنت بعض النصوص أن يكون إجلال المؤمن لأخيه المؤمن بدرجة إجلاله لأبيه ، ففي رواية إبراهيم بن عمر اليماني ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ : أَنْ لَا يَشْبَعَ وَيَجُوعُ أَخُوهُ ، وَلَا يَزُورَ وَيَعْطَشَ أَخُوهُ ، وَلَا يَكْتَسِي وَيَعْرِى أَخُوهُ ، فَمَا أَعْظَمَ حَقَّ الْمُسْلِمِ عَلَى أَخِيهِ الْمُسْلِمِ . وَقَالَ : أَحَبُّ لِأَخِيكَ الْمُسْلِمِ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ ، وَإِذَا احْتَجَّتْ فَسَلُهُ ، وَإِنْ سَأَلَكَ

(١) الكافي : ٢ : ١٧٤ ، الحديث ١٤ .

(٢) الكافي : ٢ : ٦٥٨ ، الحديث ١ .

(٣) الكافي : ٢ : ٦٥٨ ، الحديث ٢ .

فَأَعْطِهِ ، لَا تَمَلَّهُ خَيْرًا وَلَا يَمَلَّهُ لَكَ . كُنْ لَهُ ظَهْرًا فَإِنَّهُ لَكَ ظَهْرٌ ، إِذَا غَابَ فَاحْفَظْهُ فِي غَيْبَتِهِ ، وَإِذَا شَهِدَ فُزْرَهُ ، وَأَجَلَّهُ ، وَأَكْرَمَهُ ، فَإِنَّهُ مِنْكَ وَأَنْتَ مِنْهُ ، فَإِنْ كَانَ عَلَيْكَ عَاتِبًا فَلَا تُفَارِقْهُ حَتَّى تَسْأَلَ سُمِّيَحَتَهُ ، وَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ فَاحْمَدِ اللَّهَ ، وَإِنْ ابْتَلَى فَاغْضُدْهُ ، وَإِنْ تُمَحَّلَ لَهُ فَأَعِنِّهِ ، وَإِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِأَخِيهِ أَفْ انْقَطَعَ مَا بَيْنَهُمَا مِنَ الْوَلَايَةِ ، وَإِذَا قَالَ أَنْتَ عَدُوِّي كَفَرْتُ أَحَدُهُمَا ، فَإِذَا اتَّهَمَهُ أَنْمَاتُ الْإِيمَانِ فِي قَلْبِهِ كَمَا يَنْمَاتُ الْمِلْحُ فِي الْمَاءِ .

وَقَالَ : بَلَّغْنِي أَنَّهُ قَالَ : إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَزْهَرُ نُورُهُ لِأَهْلِ السَّمَاءِ كَمَا تَزْهَرُ نُجُومُ السَّمَاءِ لِأَهْلِ الْأَرْضِ .

وَقَالَ : إِنَّ الْمُؤْمِنَ وَلِيُّ اللَّهِ ، يُعِينُهُ ، وَيَضَعُ لَهُ ، وَلَا يَقُولُ عَلَيْهِ إِلَّا الْحَقَّ ، وَلَا يَخَافُ غَيْرَهُ ^(١) .

٢ - الْوَدُّ لِلْمُؤْمِنِ :

وقد عرفت سابقاً أنه يمثل أساساً للعلاقة بينهما ، وتنطوي تحت هذا العنوان عدة مفردات :

ومنها : عدم الحقد ، قال تعالى : ﴿ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا ﴾ ^(٢) .

ومنها : أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه ، وقد تضمنت النصوص ذلك ، فلاحظ ما جاء في رواية عمر بن إبراهيم اليماني المتقدمة : وقال : « أَحَبُّ لِأَخِيكَ الْمُسْلِمِ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ ، وَإِذَا احْتَجَّتْ فَسَلُّهُ ، وَإِنْ سَأَلَكَ فَأَعْطِهِ ، لَا تَمَلَّهُ خَيْرًا وَلَا يَمَلَّهُ لَكَ . كُنْ لَهُ ظَهْرًا فَإِنَّهُ لَكَ ظَهْرٌ ، إِذَا غَابَ فَاحْفَظْهُ فِي غَيْبَتِهِ » .

ومنها : النصيحة ، ولها في النصوص معنيان :

(١) الكافي : ٢ : ١٧٠ و ١٧١ ، الحديث ٥ .

(٢) الحشر ٥٩ : ١٠ .

أحدهما: المعنى العرفي المتداول بين الناس ، وهو أن يرشد أخاه للخير والصالح والحق ، أو أن يعظه حسب اختلاف الموارد التي يتلقى الإنسان بها .

ثانيهما: أن تكون النصيحة بمعنى الإخلاص والاجتهاد في أداء العمل الذي يؤدّيه لأخيه المؤمن .

ومن النصيحة عدم حجب ما ينفع أخاه المؤمن ، بل يمكنه منه أو يعرضه عليه حسب طبيعة الظروف .

ومنها: النصر ، وقد سبقت الإشارة إليها ، ولا بأس بالإشارة إلى مفردات أبرزها :

١ - عدم تمكين العدو منه .

٢ - النصيحة له بالمعنى الأول الذي أُشير إليه قبل قليل .

٣ - كفّ الأذى والإساءة إليه .

ومنها: تفقّد المؤمن ومشاركته في المصائب والنوائب التي يتعرّض لها ؛ لأنّ المؤمن ممتحن .

ومنها: حرمة في غيبته .

ومنها: صلته بعد موته .

وجميع ما ذكر قد أُشير إليه في النصوص ، فيمكن مراجعة كتاب الإيمان والكفر من (الكافي) .

تنبيهان :

الأول : يلزم الالتفات إلى أنّ الحقوق أمر متبادل ثابت على الطرفين معاً ، وليس مختصاً بأحدهما دون الآخر .

الثاني : الالتزام بوجود حقوق إضافية ليست مطلوبة .

المحافظة على الحقوق :

هناك بعد مهمّ ، وهو كيفية المحافظة على هذه الحقوق والعلاقة بينها بحيث

يهيئ الإنسان الأرضية لبنائها وبقائها ، وقد قدّم أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام النصائح والوسائل التي يمكن من خلالها المحافظة على هذه العلاقات المتبادل فيها الحقوق ، وتلك الوسائل هي :

١ - الإكثار من الإخوان :

فقد ورد الحثّ من المعصومين عليهم السلام لشيعتهم على الإكثار من اتّخاذ الإخوان .

٢ - قوّة المودّة وشدّتها :

فيلزم أن يكون الحبّ بين الإخوان على مستوى عالٍ جداً ، وليس بنحو اعتياديّ .

اجتناب موجبات الفرقة :

وكما تضمّنت دعوة المعصومين عليهم السلام للاستفادة من وسائل المحافظة على الإخوة الإيمانية بذكر موجبات تحصيلها ، تضمّنت أيضاً الابتعاد عن موجبات الفرقة ، وبيان ضمانات بقاء الإخوة ، فذكرت أشياء :

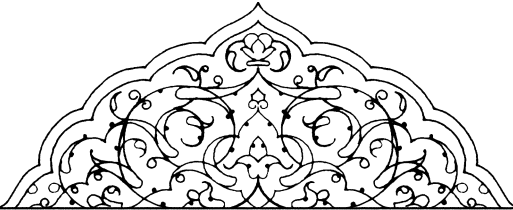
منها: المزاح ، وهو أحد الأسباب الموجبة للفرقة ما لم تلاحظ فيه الضوابط التي تضمّنتها النصوص ، من كونه هادفاً ، وعدم اشتماله على الباطل ، وأن لا يكون كثيراً .

ومنها: الحسد ، ولا أظنّ أنّه بحاجة إلى الحديث عنه ، فإنّ الرجوع لأيّ مصدر من الكتب المتحدّثة عن الأخلاقيّات يكفي لمعرفة آثاره الوخيمة ، وكيف يكون سبباً من أسباب الفرقة وأحد موجبات حصولها .

ومنها: الجفاء ، وهو لا يختلف عن سابقه في النتيجة .

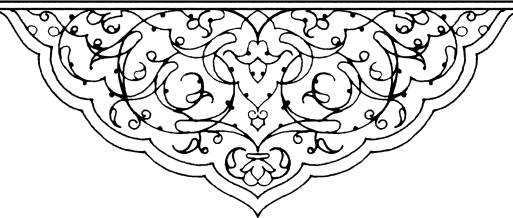
ومنها: تضييع الحقوق ^(١) .

(١) مستفاد من مصادر متعدّدة .



ذو الحجة

خلافة عليٍّ عليه السلام بالنص
رؤية عاشوراء



خلافة عليٍّ عليه السلام بالنص

نعتقد نحن الشيعة الإمامية أن النبي الأكرم محمد ﷺ نصب علياً عليه السلام بأمر من الله سبحانه وتعالى لمنصبي الإمامة الدينية والخلافة الدنيوية ، فكما هو هادي للأمة دينياً ، هو زعيمها وحاكمها السياسي ، وخالف في ذلك بعضهم ففرق بين منصبي الإمامة الدينية ، وأنه بالنص من الله سبحانه وتعالى ، وبين منصب الخلافة الدنيوية ، وأن ذلك كان نصباً من النبي ﷺ ، وترشيحاً منه ، وليس نصّاً سماوياً .

ووفقاً لما ذكره هذا القائل سوف تكون هناك نظريتان :

الأولى : النظرية المعروفة عند الشيعة الإمامية ، بل حتى عند الجمهور في معتقد الشيعة ، وحاصلها أن النبي ﷺ قد أقام أمير المؤمنين عليه السلام وفي مواضع متعددة ، آخرها يوم غدیر خم هادياً للأمة وحاكماً عليها ، ولم يفصل بين الإمامة الدينية والخلافة السياسية ، بل كان جميع ما يصدر عنه في تلك المواقف يشير إلى قيامه بكلا المنصبين ، ومن تلك المواقف ما جرى يوم غدیر خم ، وقد كان ﷺ راجعاً من حجة الوداع ، فأمر أن يتأخر المتقدم ، ويتقدم المتأخر ، ثم قام في الناس خطيباً وقت الظهيرة ، وبعد أن أقر المسلمون له بالولاية المطلقة عليهم ، نصّ على أن علياً عليه السلام له ذلك ، فقال ﷺ : « مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ . اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ »^(١) .

(١) الكافي : ١ : ٢٩٤ ، الحديث ٣ و : ٨ : ٢٧ ، الحديث ٤ . أمالي الصدوق : ٤٢٨ ، الحديث ٥٦٥ . مسند أحمد : ١ : ١١٨ و : ٤ : ٢٨١ . المستدرک علی الصحیحین : ٣ : ٣٧١ .

وقد أقر المسلمون لأمير المؤمنين عليه السلام في ذلك اليوم بهذا المنصب السماوي وبايعوه ، إلا أنهم بعد رحلة النبي صلى الله عليه وآله عن عالم الدنيا اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة ، وحصل الاختلاف بينهم حتى أقاموا الرجل الأول خليفة عليهم ، وبقي الإمام علي عليه السلام منحى عن منصبه مدة زمنية تبلغ خمسة وعشرين سنة ، حتى بايعه المسلمون بعد ذلك ليقوم بأمور الخلافة الظاهرية إلى أن مضى شهيداً عليه السلام في محراب صلاته .

وبالجملة : إن منصب الخلافة الذي قد دلّ عليه حديث الغدير ، وغيره من الأدلة ، كما يدلّ على زعامة أمير المؤمنين عليه السلام الدينية ، فإنه يدلّ أيضاً على زعامته الدنيوية ، لعدم وجود ما يوجب الفصل بينهما .

الثانية : وحاصلها أنّ تقرير المصير يكون بيد الأمة ، وليس لله سبحانه وتعالى دخل في تقرير مصيرها ، فهي التي تنتخب من تشاء أن تجعله عليها حاكماً سياسياً وسلطاناً عليها يتولّى إدارة شؤونها والقيام بها .

اللوازم الباطلة للنظرية الثانية :

ولا يذهب عليك أنّه يترتب على القول بهذه النظرية مجموعة من اللوازم الباطلة :
منها : شرعية خلافة الثلاثة الأول الذين تصدّوا للخلافة الإسلامية بعد النبي صلى الله عليه وآله ، وتقدّموا على أمير المؤمنين عليه السلام ، على أساس أنّ هذه الخلافة قد نشأت من خلال تقرير الأمة مصيرها ، وهذا ما لا يلتزم به أحد من أبناء الطائفة المحقّة .
ومنها : شرعية خلافة يزيد بن معاوية ؛ لأنّ المفروض أنّ الأمة قد أقدمت على مبايعته ، وإن كان ذلك من خلال إكراهها على ذلك ، إلا أنّها في نهاية المطاف قد خضعت وسلّمت له بالبيعة .

ولا ينحصر رفض هذا الأمر في خصوص المتممين لمذهب أهل البيت عليه السلام ، بل يلتزم بعدم شرعية خلافة يزيد المسلمون إلا من شذ منهم .

ومنها: عدم شرعية القيام على أحد ممن يتصدى لخلافة المسلمين ، وإن كان ظالماً جائراً ؛ لأنه سيكون خروجاً على قرار الأمة ورغبتها ، وعليه يكون قتل الصحابي الجليل مالك بن نويرة شرعياً ؛ لأنه قد خرج على قرار الأمة عندما منع شيئاً من حقها برفضه دفع الزكاة لمن قد اختارته الأمة حاكماً عليها . وهذا مما لم يتفوه به حتى أبناء الجمهور ، فكيف يتصور أن يلتزم به من ينتمي للمذهب الحق ؟ ! وكذا لن تكون معارضة أبي ذر عليه السلام للرجل الثالث في محلها ؛ لأن المفروض أنه خروج على قرار الأمة وعلى تقريرها لمصيرها .

والأشد من ذلك أنه لن يكون خروج الإمام الحسين عليه السلام على يزيد بن معاوية شرعياً لنفس النكته ، وهو كما ترى .

دواعي اختيار النظرية الثانية :

وقد برّر القائل بالنظرية الثانية أن داعيه للبناء عليها واختياره ، مع قبوله بالنظرية الأولى في الجملة ، وجود مجموعة من الأسئلة والإثارات التي تدور حول النظرية الأولى ، وعدم إيفاء الأجوبة التي ذكرت لبعضها ، وعدم الإجابة عن الآخر ، ولما كانت النظرية الثانية أسلم من الإشكال ، وأبعد من الشبهة والإثارة حولها تعيّن اختيارها .

وإن شئت قل : إن مقتضى القسمة الحاصرة بين إحدى النظريتين يستوجب اختيار النظرية الثانية ؛ لأنه بعد عدم التسليم للنظرية الأولى - لوجود المانع - يتعيّن اختيار النظرية الثانية بعد تمامية المقتضي وفقدان المانع .

وقد جعل القائل بالنظرية الثانية الإثارات المحيطة بالنظرية الأولى ، والأسئلة الموجهة إليها ، موانع تمنع من القبول بها ، كما جعل فقدان الدليل دليل على

عدم قبولها .

وبكلمة أخرى: إنَّ الملاحظ أنَّ القائل بالنظرية الأخرى قد استند في دعواه إلى أمرين :

الأول: وجود المانع ، المتمثل في التساؤلات المطروحة حول النظرية المعروفة حول الخلافة الدنيوية .

الثاني: فقدان المقتضي ؛ لأنَّ الأدلة المستند إليها في إثبات أنَّ خلافة أمير المؤمنين عليه السلام الدنيوية بالنص من الله سبحانه وتعالى غير نازرة إلى ذلك ، بل أقصى ما يستفاد منها دلالتها على النص عليه في الإمامة الدينية .

أدلة النظرية الثانية:

وقد قدّم القائل المذكور لدعواه بأمرين :

الأول: إنَّ مقام الإمامة يستبطن مناصب ثلاثة :

أحدها: منصب الولاية العامة ، ويتمثل ذلك في هداية الناس إلى طريق الحق ، وإخراجهم من الظلمات إلى النور ، لكون الإمام قدوة وأسوة حسنة لهم على طريق الهداية والكمال الإنساني والمعنوي .

ثانيها: منصب الإمامة في الدين والشريعة ، بأنَّ يتصدى المنصوص عليه إلى بيان ما خفي على المسلمين من أحكام الدين والشريعة ، وتطبيقاتها ومواردها وجزئياتها ، سواء على مستوى العقيدة ببيان مسائل التوحيد والنبوة والمعاد ، أم كان ذلك على مستوى الأحكام الشرعية ، من دون فرق بين بابي العبادات والمعاملات ، فكما يتصدى لبيان ما يتعلق بالأحكام في الصلاة والصوم والزكاة والحجّ وبقية العبادات ، كذلك يكون مرجعاً للأمة في معاملاتها من بيع وشراء وإجارة وعقد نكاح وطلاق ، وما شابه ذلك ، أم في مجال تفسير القرآن الكريم ببيان محكمه ومتشابهه ، وناسخه ومنسوخه ، وعامّه وخاصّه ، وغير ذلك .

ثالثها: منصب الخلافة والزعامة الدنيوية، بأن يقوم المتصدّي بتدبير أمور المجتمع في أبعاده السياسية والعسكرية والاقتصادية، وأمثال ذلك، وهو ما يشير إلى منصب الحكومة على الناس.

وقد يجمع المنصبان الأولان فيعبّر عنهما بعنوان واحد، وهو منصب الإمامة الدينية، ويكون التعبير عن المنصب الثالث بالخلافة الدنيوية.

الثاني: إنّ لرسول الله ﷺ مراتب عدّة ومقامات:

أحدها: مرتبة ومقام النبوة: وهي المرتبة التي تشير إلى ارتباطه بالوحي والتشريع وإبلاغ الرسالة الإلهية إلى أهل الأرض.

ثانيها: مرتبة ومقام الإنسان الكامل: وهو الذي يأخذ على عاتقه مسؤولية إيصال الناس إلى الكمال المطلوب، وتزكيتهم من الشهوات والأهواء.

ثالثها: مرتبة ومقام الحكومة، وتدبير أمور الدولة والمجتمع على المستوى السياسي والعسكري والاقتصادي.

رابعها: مرتبة ومقام البشرية: وهي السلوكيات التي تصدر عن النبي ﷺ لكونه بشراً، كالأكل والشرب والنوم والضرب في الأسواق، وأمثال ذلك.

وقد قرّب القائل دعواه بعد ذلك بما حاصله: إنّ الالتزام بكون خلافة الإمام عليّ عليه السلام بالدنيوية بالنص تتوقّف على أن يكون الصادر عن النبي ﷺ، قد صدر عنه وفقاً لمرتبته ومقامه الأول، وهو مرتبة ومقام النبوة، حتّى يكون أمراً ملزماً للأمة كبقية الأمور التي تصدر عنه وفقاً لهذه المرتبة. أمّا لو كان ذلك صادراً عنه وفقاً للمرتبة والمقام الرابع، فلن يكون ملزماً لأحد من الناس لأنّه لا يلزم اتّباع النبي ﷺ في ما يصدر عنه في هذه الأمور.

والذي يستفاد من الأدلة بعد التأمل والنظر فيها، كون الصادر عنه بناء على المرتبة والمقام الرابع، وليس المرتبة والمقام الأول، فحديث الغدير لو كان دالاً على نصب

أمير المؤمنين عليه السلام للخلافة الدنيوية لن يخرج عن كونه نصباً له عليه السلام وفقاً لمرتبة النبي صلى الله عليه وآله ومقامه الرابع ، بما هو بشر ، وهكذا يجري الحال في بقية الأدلة الأخرى . ويساعد على ذلك جملة من الاستفهامات المثارة حول كون ذلك قد صدر عنه صلى الله عليه وآله بناء على المرتبة والمقام الأول ، وتلك الإثارات :

منها : قضية السقيفة :

وخلاصة ما يذكر حول هذا الموضوع تاريخياً ، أنه بعد رحلة النبي صلى الله عليه وآله اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة ، وقد عزموا على تعيين سعد بن عبادَةَ خليفة عليهم ، وهذا التصرف الصادر من الأنصار - وهم الذين تحدّث القرآن الكريم عنهم بكلّ ما هو حسن ، ونص التاريخ على مواقفهم البطولية مع النبي صلى الله عليه وآله - يكشف عن عدم صدور شيء من النبي صلى الله عليه وآله عن الله تعالى بالنص على خلافة عليّ عليه السلام الدنيوية ، وإلا فكيف يتحوّل مؤمنو الأمس والذين قد عرفت مدح القرآن لهم ، وما بذلوه من أجل النبي صلى الله عليه وآله ، لمخالفين لأمره صلى الله عليه وآله اليوم .

وبكلمة إنّ القارئ للتاريخ لا يجد من الأنصار أي مخالفة للنبي صلى الله عليه وآله ، وصدور هذا التصرف منهم ابتداء يكشف عن عدم وجود ما يدلّ على نصب أمير المؤمنين عليه السلام خليفة من قبل الله تعالى في الأمور الدنيوية ، وإلا لزم من ذلك مخالفتان من الأنصار : مخالفة لله تعالى ، ومخالفة لرسوله صلى الله عليه وآله ، وهو ما لا يلتزم به في شأنهم لما عرفت ما لهم من ذكر ومدح وثناء عاطر .

نعم ، لو كان المبادرون للانقلاب والمخالفة هم القرشيّون أمكن قبول ذلك وتصوّره ؛ لما عُرف عنهم من حقد على عليّ عليه السلام وغضاظة عليه لما بينهم وبينه من أحقاد بدرية وحنينية ، وغير ذلك .

ولا يكفي لعلاج هذا الإشكال أن يستند لما روي من أنّه قد ارتدّ الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله إلا ثلاثة أو أربعة ؛ لأنّ اللازم من ذلك أن يحكم برّدّة الجميع ،

وهو لازم باطل لا يمكن المصير إليه .

ومنها: تهاون الإمام عليّ عليه السلام في استلام الخلافة:

فقد تعامل الإمام عليّ عليه السلام مع الموضوع ببرود شديد ، حيث لم يقيم بجمع الأنصار والمريدين حوله بعد واقعة الغدير ، بل ترك الأمر وكأنه لا يتوقع حدوث أي شيء في الاتجاه المعاكس ، وبقي مشغولاً بتجهيز رسول الله ﷺ ، مع أن الشواهد تشير إلى وجود مؤامرة لقلب نظام الحكم وخلع الإمام من منصب الخلافة للكرامية الشديدة التي كان العرب يحملونها تجاه الإمام عليّ عليه السلام ؛ لما قام به من دفاع عن النبي ﷺ والإسلام بقتل زمرة الكفر . وقد دخل أكثر القرشيين في الإسلام بعد فتح مكة ، ومن المستبعد صفاء نفوسهم من الضغينة تجاه الإمام عليّ عليه السلام ، وهو الذي قد قتل آباءهم وأبناءهم ، وقد كان رسول الله ﷺ متردداً في نصبه عليه السلام لهذا المنصب ، فجاءه الوحي مطمئناً إياه ، فقال تعالى : ﴿ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ﴾ (١) . ولو قيل : بأن الإمام عليّ عليه السلام قد عمد إلى تقديم الأهم وهو البقاء عند الجسد المبارك للنبي ﷺ .

قلنا : ألم يكن من الأجدر والأحسن منه عليه السلام أن يقوم بإرسال من ينوب مكانه إلى السقيفة ، خصوصاً وقد علم أن هناك مؤامرة تحاك ضده ، وبذلك يكون قد درأ الفتنة وقضى على المؤامرة ، وقد كان معه من الصحابة من له مكانة في نفوس المسلمين ، كسلمان وعمار وأبي ذر والمقداد ، وغيرهم من المخلصين .

ولا يتصور أنه عليه السلام لم يكن على علم ودراية بذلك ؛ لأنه لو بني على ذلك فإن المشكلة سوف تكون أقوى ؛ إذ كيف يعقل أن يكون خليفة النبي ﷺ المنسوب من قبله لإدارة شؤون المسلمين غافلاً عن هذه المؤامرة وفي هذه اللحظات الحساسة من تاريخ الإسلام ومسيرة الدين الإسلامي ! بل إن بعض النصوص

قد تَضَمَّنَتْ أَنَّ أبا سفيان قام بتنبيهه للخطر قبل وقوع السقيفة وعرض عليه النصرة ، فقال له : يا أبا الحسن ، .. هذا محمد قد مضى إلى ربّه ... وهذا تراثه لم يخرج عنكم ، فابسط يدك أبايعك فإنك لها أهل .

وقد أبى الإمام عليّ ذلك ، وأجابه بقوله عليّ : يا أبا حنظلة ، .. هذا أمر ليس يخشى عليه مغبة الريث والتمهل .

وقد حدا هذا بأبي سفيان للاستعانة بالعبّاس بن عبدالمطلب ليبياعه ، وسوف يقبل المسلمون ببيعتهم ولن يخالفاهما في شيء^(١) .

ولعلّه يظهر ممّا سبق أنّه عليّ قد تغاضى متعمداً تولّى منصب الخلافة في تلك الفترة الحرجة بحجة البقاء عند الجسد الشريف ليدفع بهذا الاتجاه .

والإجابات المذكورة في كلمات أصحاب النظرية المعروفة لا تقنع في علاجها لهذه الإثارة ودفعها .

ومنها : إنّ نصب الإمام عليّ مع العلم بواقع الحال يوجب نقضاً للغرض : وتوضيح ذلك : إنّ نصب عليّ بن أبي طالب لعليّ لمنصب الخلافة الدنيوية مع علم النبي ﷺ بأنّه سوف يعزل عنه ، بل ربّما يكون عرضة للقتل بسبب ذلك ، يعدّ نقضاً للغرض الذي جاء النبي ﷺ من أجله والمتمثّل في هداية الأمة ، والسير بها نحو الجنة ، فإنّ الأمة وإن لم تكن بأكملها سوف تسير إليها ، إلّا أنّ قسماً كبيراً منها سوف يكون كذلك ، إلّا أنّه وبعد نصبه لعليّ لهذا المنصب فسوف يبعث بهم إلى نار جهنّم ؛ لأنّ ذلك سوف يكون مصير جميع من مات من الصحابة قبل أن يقوم عليّ بمنصب الخلافة الدنيوية ، وهي مدّة خلافة الثلاثة الأول والتي استمرّت خمسة وعشرين سنة ؛ لصدق عنوان الردّة عليهم ، وفقاً لما جاء في بعض النصوص من أنّه ارتدّ الناس إلّا ثلاثة نفر أو أربعة .

(١) أبناء الرسول في كربلاء : ٢٢ .

ولقد كان الأجدر برسول الله ﷺ اختيار شخص ولو دون عليّ عليه السلام درجة ومرتبة ، يناسب الوضع السياسي والاجتماعي ويكون مقبولاً لدى عامة المسلمين ليجمع الكلمة ، ويقود سفينة المجتمع الإسلامي بسلام ، ما دام أنّ نصب عليّ عليه السلام سوف يتعرض لمؤامرة يتم فيها الإطاحة به كما تدلّ على ذلك القرائن القطعية ، ويدرك ذلك جميع المسلمين بما فيهم النبي ﷺ . وليست القضية أمراً غيبياً ليس معروفاً حتّى يبرّر بأنّه مأمور بالعمل على وفق الظاهر ؛ لأنّ هناك شواهد تكشف عنها ، كصغر سنه عليه السلام بالنسبة إلى شيوخ المهاجرين والأنصار ، وقلة أتباعه ، واعتناق أغلب المسلمين الإسلام في السنة الأخيرة من حياة النبي ﷺ ، وكثرة المنافقين ، وكرهية العرب له ، فإنّ هذه الأمور تجعل تولّيه عليه السلام لمنصب الخلافة الدنيوية شبيهاً بالأمر المحال . وهذا يعني أنّ تعيين النبي ﷺ عليّاً في هذا المنصب ليرتدّ أغلب المسلمين ، وينكصوا وينقلبوا على أعقابهم ، نقضاً لغرضه .

لا يقال : إنّ الفائدة قد ظهرت بعد مضيّ خمسة وعشرين سنة عندما قُتل عثمان ، فأقبل المسلمون وقاموا ببيعة أمير المؤمنين عليه السلام .

فإنّه يقال : إنّ هذه البيعة كانت ستقع ولو لم يكن حديث الغدير موجوداً ، لما كان يتميّز به عليه السلام من مقومات لم تكن موجودة في غيره عندها ، من تقوى ، ونزاهة ، وسابقة في الإسلام ، وغير ذلك .

ومنها : رفض الإمام عليّ عليه السلام للخلافة ، فقد تضمّنت المصادر التاريخية أنّه لما قُتل عثمان وجاء الناس إليه يبائعونه بالخلافة الدنيوية ، رفض القبول بذلك ، وبقي مصرّاً على الرفض ثلاثة أيام ، فلو كانت الخلافة منصباً له من قبل الله تعالى لم يكن له الحقّ في رفضها لمجرّد وجود بعض المعوّقات التي تحول بينه وبين القيام بمنصبه الإلهي بعدما اختاره الله تعالى لهذا المنصب ، ورفضه ينسجم تماماً مع النظرية الثانية ، والتي عرفت دلالتها على أنّ الأمر مجرّد ترشيح ، فيحقّ له القبول والرفض .

ومنها: رفض الأئمة من ولده عليه السلام التصدي للخلافة ، ولم ينحصر رفض التصدي لمنصب الخلافة الدنيوية في علي عليه السلام ، بل جرى ذلك في سيرة بقية أبنائه عليهم السلام ، فقد تنازل الحسن عليه السلام عنها لصالح معاوية بعدما قام بها ستة أشهر ، خصوصاً أن التأمل في المصادر التاريخية يفيد أن الصلح لم يكن مفروضاً عليه عليه السلام ، ولم يكن خروج الإمام الحسين عليه السلام لأجل تشكيل حكومة إسلامية ، ولا من أجل إقامة دولة ، وكذا من جاء بعده من الأئمة عليهم السلام ، ابتداء من الإمام زين العابدين عليه السلام حتى قائم آل محمد (روحي لتراب حافر جواده الفداء) . مع أن بعضهم قد جاءته الوفود تطلب منه القيام ، وتبدي الاستعداد لنصرته ضد الحكومة الجائرة المتصدية للحكم حين ذاك ، كالإمام الصادق عليه السلام ، كما عرضت الخلافة على الإمام الرضا عليه السلام .

وما يذكر جواباً في البين من أصحاب النظرية الأولى كقولهم أن المعصوم عليه السلام كان يعلم بعدم توفر السبل الصالحة له للقيام بالمنصب ، أو أن الرسول صلى الله عليه وآله قد أخبرهم أن الوضع السياسي في هذه الأزمنة لا يساعد على أن يتحرك الإمام في هذا الاتجاه ، أو لأن المعصوم عليه السلام أعلم من غيره بتوفر الشرائط اللازمة لتسلم الحكم ، وإن كان حسناً في نفسه إلا أنه يفتقد إلى الدليل القطعي الذي يدل عليه ويفيده .

مع أن من المحتمل أن يعود ذلك إلى حصر إمامتهم في خصوص الإمامة الدينية ، وعدم شمولها للإمامة الدنيوية ، ولأنه إمام في الدين دون الدنيا ، اقتضى ذلك عدم إقدامه على الخلافة الدنيوية رعاية لمصلحة الدين العليا . مضافاً إلى أن العنصر الأساس الموجود للمعصوم في الوسط الاجتماعي هو محبة الناس الناشئة مما يملكه من عناصر عظيمة من تقوى وما شابه ، فلو تصدى للقيام بالخلافة ، بأن قبل الإمام الرضا عليه السلام ولاية العهد ، فإن ذلك سوف يجعل الناس يرتجون منه الهبات والعطايا ، ومن الواضح أن طلبات الناس غير محدودة ، وهذا يوجب ذوبان حالة القدسية الموجودة للمعصوم عند الناس من جهة ، مضافاً إلى انتفاء حالة المظلومية الثابتة إليه من جهة أخرى ؛ لأن توليه منصب الخلافة

موجب لانتفاء وصف المظلومية عنه .

كما أنّ وجود المعصوم على رأس الحكومة لن يعالج المشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي عند الناس ، وهذا يجعل الناس يعيشون حالة من الإزدواجية ؛ لأنّهم يعتقدون أنّ حكومته حكومة الله في الأرض ، فكيف لا تعالج هذه القضايا ؟

ومنها : عدم وجود نظرية قرآنية للخلافة ، فلم يشتمل القرآن الكريم في شيء من آياته المباركة على الإشارة لشيء من ذلك ، مع أنّ المفروض أنّ مسألة الخلافة الدنيوية ما دامت مربوطة بالله تعالى أن يتناول القرآن الكريم هذا الموضوع بتفاصيله وتفريعاته المختلفة حتّى يهيئ المناخ المناسب ليعيش المسلمون الوعي التام بهذه المسألة المصيرية ، بل لم يتطرّق القرآن حتّى لمسألة الإمامة ، وهذا قد أوجب وجود اختلاف بين المسلمين فافترقوا إلى عدّة فرق ، فقال بعضهم بوجوبها من باب اللطف وليس النصّ - كالشيعة - ومنهم من يرفض مثل هذا الوجوب - كالخوارج - ونفت الأشاعرة وجوب النصّ على الله تعالى للإمام عقلاً أو شرعاً ، واختار المعتزلة والزيدية أنّ المسلمين هم من يختار الإمام بعد توفّر شروط فيه لحفظ النظام . فلو كان في القرآن الكريم ما يشير إلى ذلك لم يقع هذا الاختلاف بين المسلمين ، مع أنّه قد تعرّض إلى الحديث عن بعض الجزئيات المرتبطة بالمعيشة وصغار الأمور .

ومجرّد إشارته في بعض آياته إلى شخص بعينه - وهو الإمام عليّ عليه السلام وفقاً لأصحاب النظرية الأولى - لا يكفي لرسم الخطوط التفصيلية لمسألة الحكومة في الإسلام وجهاز السلطة ؛ لأنّه سوف يبقى المسلمون في حيرة بعد وفاته ، ووصيّته لولده الحسن عليه السلام لا تكفي ؛ لأنّه لن يعلم المسلمون أنّه منصوب من قبل الله تعالى ، وهكذا .

ومنها : عدم دلالة حديث الغدير على مقام الخلافة الدنيوية ، فإنّ الحديث ليس صريحاً في جعل هذا المنصب لأمير المؤمنين عليه السلام ، بل غاية ما يدلّ عليه

قوله ﷺ: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ»، هو ثبوت الإمامة في الدين؛ لأنَّ النبي ﷺ أُولَى بالمؤمنين لمقام النبوة، وليس لمقام الرئاسة الدنيوية. ويشهد لما ذكرنا أن الإمام علياً لم يستشهد بحديث الغدير في مقام الاحتجاج على القوم عندما طلب منه البيعة للأول، كما لم يفهم المسلمون من الحديث المذكور ذلك^(١).

وقفات مع النظرية الثانية:

والإنصاف أنه ليس في ما استند إليه القائل بالنظرية الثانية ما يصلح للدليّة، كما أنّ ما اعتبره موانع من قبول النظرية الأولى يمكن دفعه وبيان الإجابة عنه بما يكون مقبولاً في المحافل العلميّة عند أهل المعرفة، ولا يضره عدم قبول المستشكل به لانطلاقه من دواعي خاصّة يودّ من خلالها تمرير ما يرغب تمريره.

وبالجملة: سوف نعرض لبيان نقض ما استند إليه على أنه دليل يدلّ على المدعى، والإجابة عن أهمّ ما ذكره من شواهد أو تساؤلات توجب التوقّف في القبول بالنظرية الأولى، ويمكن للقارئ العزيز متابعة الإجابة على بقيّة الأمور بإذن الله تعالى.

مراتب النبي ﷺ:

قد عرفت أنّ المستدلّ قد جعل دعواه على أساس التفريق بين مراتب النبي ﷺ ومقاماته، وحتىّ تتمّ دعواه لا بدّ من إحراز أنّ ما صدر عنه ﷺ نصّاً على إمامة أمير المؤمنين علياً قد صدر منه وفقاً للمرتبة الرابعة وهي مرتبة البشريّة، حتّى لا يكون المسلمون ملزمين باتباعه فيها، ولم يكن صدور ذلك منه وفقاً للمرتبة الأولى. ومن اللازم أن يكون هناك ضابطة جليّة واضحة يعول عليها في إدراج أي تصرف

(١) خلافة الإمام عليّ عليه السلام بالنصّ أم بالنصب: ١٧ - ٥٥ (بتصرف).

يصدر منه ﷺ تحت أي مرتبة من المراتب الأربع كي لا يوجب ذلك وقوع المسلمين في الحرج؛ إذ ربما يصدر منه ﷺ فعل أو قول ما، فيعتقد بعض المسلمين صدوره وفقاً للمرتبة الرابعة، فلا يلزمه العمل على وفقه، ويعتقد آخرون صدوره وفق المرتبة الأولى - مثلاً - فيلزم الإتيان به، فهل يا ترى يكون التارك له معذوراً، ويكون العامل به مثاباً، لو تبين بعد ذلك عدم لزوم العمل على وفقه، أو لزوم العمل به، أم لا؟

إن البناء على استحقاق التارك للعقاب يعدُّ قبيحاً، كما أن القول بعدم استحقاق الفاعل للثواب مثله؛ لأنه قد امتثل فيكون مطيعاً، ولا يعدُّ التارك حسب الفرض عاصياً.

ولم يذكر صاحب النظرية الثانية ومن تبعه، الوجه الذي يمكن من خلاله التفريق بين كون ما صدر عنه ﷺ مندرجاً تحت أي مرتبة من المراتب، حتى يعمل المسلمون على وفقه.

وعليه يقال: هل أن ما صدر منه ﷺ يوم غدیر خم، عندما أوقف ذلك الجمع، وأمر برجوع المتقدم، وتقدم المتأخر، وقام في الهجير، وصدر منه ما صدر، نظير أكله ﷺ وشربه، ونومه ومشيه في الأسواق، أم أن بينهما فرقاً؟!

وهل أن ما تضمنه حديث الطير المشوي، وحديث خاصف النعل، وأمثالهما من النصوص التي تضمنت النص والتأكيد على أمير المؤمنين عليه السلام، لا تختلف عن بقية الأفعال الاعتيادية التي تصدر عنه ﷺ من أكل وشرب ونوم، وما شابه ذلك؟!

ولا يخفى أن مقتضى القاعدة حال الشك في أن الفعل الصادر منه ﷺ من أي مرتبة من المراتب الأربع يقتضي أن يحكم بكونه من المرتبة الأولى، وليس الرابعة، وهذا يعني أنه لو شك في أن نصب النبي ﷺ لأمر المؤمنين عليه السلام كان بلحاظ مرتبته

الأولى ، أم كان بلحاظ مرتبته الرابعة ، كان مقتضى ذلك البناء على كونه بلحاظ المرتبة الأولى ، وهذا يستوجب هدم جميع ما بنيت عليه النظرية الثانية كما هو واضح .

التأسي والافتداء بالنبى ﷺ :

وللعلماء في مسألة التأسي بالنبى ﷺ والافتداء به ، كلام ، حيث يذكرون أن الأفعال الصادرة منه ﷺ على ثلاث أنواع :

الأول : حالة الطبيعة البشرية ، كالأكل والشرب والنوم والمشي .

الثاني : حالة الطبيعة الإنسانية مع تكثر خبراته في المجتمع .

الثالث : حالة التبليغ والعبادية ، وما يصدر منه على أساسها .

وقد فرّق أبناء الجمهور بين الأمور الثلاثة ، فحكموا أن الافتداء بالفعل الصادر عن النبى الأكرم ﷺ ينحصر في خصوص النوع الثالث منها دون النوعين الأولين ، وهذا ما بنى عليه صاحب النظرية الثانية مختاره ودعواه ، والمعروف بين علماء الطائفة البناء على لزوم الافتداء به ﷺ في الأنواع الثلاثة ، واستندوا في ذلك إلى أمرين :

أحدهما : الاستناد إلى قاعدة عدم خلوّ واقعة من الوقائع من حكم الله تعالى ، بمعنى أنه لا توجد واقعة من الوقائع إلا والله تعالى فيها حكم ، ومعنى هذه القاعدة شمولية الأحكام الإلهية للشاردة والواردة ، وعليه لا تتصور أن يصدر منه ﷺ قول أو فعل أو إقرار في واقعة خارجية عند الناس إلا عن حكم إلهي ، وعليه لن يكون لتقسيم حالته ﷺ أي ثمرة أو فائدة ؛ لأنه يحكم بلزوم التأسي به في جميع ما يصدر عنه .

ثانيها : إن ما دلّ على عصمة النبى الأكرم محمد ﷺ شامل لجميع حالاته ، وليس قابلاً لاستثناء بعض منها دون بعض ، فإنه ﷺ : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴾

إِنَّهُ هُوَ إِلَّا وَحْيِي يُوحَىٰ ﴿١﴾ ، وهذا يشمل كلّ ما يصدر عنه ، فلا وجه لتخصيص بعض ما يصدر منه بحال النبوة والتبليغ للأحكام ، ومقام بيان التشريعات الإلهية . وما ذكرناه هو مقتضى الآيات الشريفة التي أمرت باتّباعه ولم تفرّق في إيجاب اتّباعه بحال دون حال ، وهذا يعني أنّ التفريق بين ما تقتضيه الطبيعة البشرية ما كان عن تجربة ، وبين ما كان في مقام التشريع والنبوة ليس صحيحاً .

وبالجملة : قد اتّضح من خلال العرض المذكور أنّ تفصيل القائل بالنظرية الثانية استناداً للتفريق بين مقامات النبي ﷺ ومراتبه ليس في محله ؛ إذ مضافاً لكونه مخالفاً لما عليه أعلام الطائفة (رضي الله عنهم) ^(٢) ، فإنّه مخالف لظواهر الآيات القرآنية .

أهلية الأمة للاختيار والانتخاب :

وقد عرفت خلال بيان النظرية الثانية أنّها تفيد أنّ المسؤول عن تقرير المصير هو الأمة ، بأن تختار من تراه صالحاً لها .

ولا يخفى أنّ هذا يستدعي أن تمتلك الأمة الأهلية والاستعداد والقدرة على ذلك . والسؤال الذي يطرح : هل أنّ المجتمع الإسلامي بعد وفاة النبي الأكرم ﷺ بلغ من النضج والأهلية ما يجعله قادراً على تقرير المصير واتّخاذ القرار في مثل هكذا أمر مفصليّ ومهمّ جداً ؟!

لا كلام في أنّ النبي الأكرم ﷺ قد بذل جهوداً مضنية استمرت مدّة ثلاث وعشرين سنة تمكّن من خلالها تغيير واقع الأمة في الجملة ، في المجال العقدي والأخلاقي ، إلّا أنّ النزعة القبلية التي كانت تسيطر على المجتمع العربي قبل

(١) النجم ٥٣ : ٣ و ٤ .

(٢) ولا ينقض بوجود مخالف من الأصحاب لو ثبت وجوده ؛ لأنّ هذه المخالفة سوف تكون شاذة ، فتأمل جيّداً .

البعثة ، وكانت تعتبر واحدة من مميّزاته ، لم تنفك عنه ، فبقي المجتمع الإسلامي رهين هذه الرؤية وحييسها حتى بعد وفاة النبي ﷺ . والنماذج على ذلك كثيرة ، وعلى رأسها حادثة السقيفة عندما نادى الأنصار : منّا أمير ومنكم أمير ، وقال قائل من المهاجرين : أنّ العرب لن تعرف الزعامة إلا لهذا الحيّ ، يعني قريشاً . فهل يعقل بمن تسيطر عليه النزعة القبلية أن يملك الأهلية والاستعداد لتقرير المصير ، ويركن إليه في عملية الاختيار والانتخاب ؟!

النزاع بين الطائفة والجمهور:

ومما يساعد على رفض النظرية الثانية ، ودعم النظرية الأولى ، هو تحديد محلّ النزاع الحاصل بين أبناء الطائفة المحقة وبين الجمهور ، فإنّ الرجوع إليه يفيد أنّ النزاع لم يكن في ثبوت المنصبين الأولين لأمر المؤمنين عليه السلام ؛ لأنّه لم يدع أحد من علمائهم مساواة أحد من الصحابة لأمر المؤمنين عليه السلام في العلم والفضل وغير ذلك ، ولذا لا يتصوّر في أحد منهم إنكار اختصاص أمير المؤمنين عليه السلام بالمنصبين الأوّل والثاني من مناصب الإمامة ، وهو ما عبّرنا عنه بالإمامة الدينية . وإنّما كان النزاع منصباً في المنصب الثالث وهو الزعامة الدنيوية ، واستحقاق أمير المؤمنين عليه السلام للخلافة الدنيوية بعد ثبوت خلافته الدينية ، وقد عمد علماؤنا على مرّ التاريخ إلى إثبات ذلك وإقامة الدليل عليه ، وهذا يعني عدم تمامية دعوى التفريق والوهم الذي وقع فيه صاحب النظرية الثانية .

وقفات مع الموانع:

ثمّ إنّّه بعد بطلان ما استند إليه القائل المذكور في إثبات دعواه وتقوية أطروحته ، بقي أن نشير إجمالاً لبعض الموانع التي ذكرها من القبول بالنظرية المعتمدة عند أبناء الطائفة المحقة ، والتي عليها المذهب الحقّ ، وتساعدنا الأدلة ، سواء من

القرآن الكريم أم من السنة المباركة ، ولن نتعرض لها جميعاً طلباً للاختصار ، مع أنّ القارئ العزيز يمكنه أن يقف على جوابها من خلال ما ذكرنا ، ومن غيره .

أما الأول منها ، وهو حادثة السقيفة ، وما صاحبها من أمر ، فإنّها لا تخرج عن كونها عدم متابعة مطلقة للأمة لنبيّها في كلّ ما صدر عنه ، ومخالفته في الكثير من الأمور ، ولهذا شواهد متعدّدة في المصادر الحديثيّة والتاريخيّة ، وقد كان موجب صدور الفعل المذكور من الأنصار خوفهم من تسلّط قريش عليهم ، ولولا التنافس الذي كان بين الأوس والخزرج لتمكّنوا من عقد بيعة لسعد بن عباد . على أنّ المتأمل في الأحداث الجارية حال واقعة السقيفة يقف على أنّ هناك نعمة جاهليّة وجدت بعيدة كلّ البعد عن الروح الإسلاميّة .

وبالجملة: إنّ الإفراز الذي ظهر يوم السقيفة يؤكّد ما سبق ، وأشرنا إليه من وجود التعصّب القبليّ الذي لم ينتفِ وجوده من الوسط الشعبيّ الإسلاميّ ، بل بقيت جذوره متغلغلة وموجودة عندهم ، وهي التي حدت ببعضهم إلى القيام بذلك .

على أنّه يمكن القول بأنّ المبادرة للسقيفة وإن كانت من الأنصار ، إلّا أنّ ارهاصاتّها كانت قرشيّة ، فقد بدأت بعد حجة الوداع ، وقد كانت هناك تخطيطات وحركة معارضة وعمل لانقلاب على ما أراده الله تعالى وأبرزه نبيّه الكريم ، وقد أشار صاحب هذه النظرية في المانع الثاني من الموانع التي ذكرها لقبول النظرية الشيعيّة في مسألة الإمامة إلى ذلك ، وعندها طغت العصبيّة القبليّة التي أشرنا إليها .

والحاصل: إنّ ما جرى من الأنصار يعدّ ردّة فعل طبيعيّة جدّاً بعدما وجدوا التحرك القرشيّ يسير في اتجاه التسلّط على رقاب الأمة ، والسعي للسيطرة على الخلافة ، وهذا وإن لم يكن مبرراً لما صدر منهم ، إلّا أنّهم أوجدوا لأنفسهم أولويّة في ذلك ، وهذا من الصور المتعدّدة التي كانت الأمة تخالف فيها نبيّها ﷺ .

مضافاً إلى أنّ التاريخ قد تضمّن بعض الشواهد التي اعترض فيها الأنصار

على النبي ﷺ ، ولم يقبلوا ما صدر عنه ، وهذا يؤكد أنَّ الأنصار ليسوا كما أراد أن يصورهم القائل بالنظرية الثانية ، وأنَّ المدح القرآني لم يكن لجميعهم ، بل إنَّ بينهم من هم بعيدون كلَّ البعد عن الإيمان الحقيقي التام ، مضافاً إلى أنَّ آية الانقلاب التي تحدّث القرآن الكريم عنه شاملة لهم .

وأما الثاني ، فقد تضمّن دعويين :

الأولى : التهاون غير المبرّر من أمير المؤمنين عليه السلام .

الثانية : عدم تجاوبه مع بيعة أبي سفيان .

أما الدعوى الأولى ، فإنَّ توهم التهاون يتصوّر لو بني على أنَّ الإمام عليه السلام ملزم أن يحمل الناس على بيعته ، وأنَّه ليس لهم رفض ذلك . أمّا بناء على ما هو الصحيح من أنَّ ذلك ليس أمراً إلزامياً على الإمام عليه السلام ، فلو أرادت الأمة الانحراف عن طريق الله سبحانه ، لم يكن الإمام ملزماً بإجبارها على العودة إليه ، فلن يكون في المقام توهم التهاون أصلاً ؛ لأنَّه لم يكن أمير المؤمنين عليه السلام ملزماً بالمبادرة لحمل الأمة على بيعته ، وقد أرادت الأمة الانحراف عن ذلك .

ومنه يتّضح الجواب عن عدم قيامه عليه السلام بأيّ تدبير وقائي مقابل ما كان يخطّط له من انقلاب في وسط المجتمع .

وأما الدعوى الثانية ، فقد تعرّض لها المتكلّمون في كتبهم ، فذكرها القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه (المغني) ، وأجاب عنها السيّد المرتضى عليه السلام في كتابه (الشافي) ، كما سبقه للإجابة عنها الشيخ المفيد عليه السلام ، والمستفاد من الأجوبة المذكورة هناك في بيان وجه رفض أمير المؤمنين عليه السلام بيعة أبي سفيان والعبّاس ، هو أنَّ هذه البيعة لم تكن الغاية منها البيعة على اختياره إماماً وخليفة ، بل كانت الغاية منها بيعته لنصرته في الأخذ بحقّه ، ومعاheadته على الحرب من أجل فرض طاعته ، وتثبيت سلطته ، وقد كان أمير المؤمنين عليه السلام يعتقد أنَّ هذه البيعة

بهذه الكيفية التي جاء يطرحها أبو سفيان تفتح باب الفتنة على الإسلام وأهله ، وتعرضه وتعرض أهل بيته وأصحابه للخطر ، وهذا ما لا يمكن أن يقدم عليه أمير المؤمنين عليه السلام .

ويؤكد ما ذكرناه التأمل في رواية عرض أبي سفيان بيعته على الإمام عليّ عليه السلام : « قال : أرضيتم يا بني عبد مناف أن تلي عليكم تيم ؟ ابسط يدك أبايعك ، فوالله لأملأها على أبي فصيل خيلاً ورجلاً ، فانزوى عنه ، وقال : ويحك يا أبا سفيان ! هذه من دواهيك ، وقد اجتمع الناس على أبي بكر . فقد أدركك عليه السلام أن داعي أبي سفيان هو المنطق القبلي الجاهلي ، وقد كان أبو سفيان يحاول النفوذ من خلال ثغرة العصبية القبلية التي يمثلها ذلك المنطق لإشعال الفتنة بين المسلمين . ولهذا قال السيد المرتضى رحمه الله تعقيباً على روايةبيعة أبي سفيان : « لم يكن فيه دلالة على أكثر من تهمة أمير المؤمنين لأبي سفيان وقطعه على خبث باطنه ، وقلة دينه ، وبعده عن النصح في ما يشير به »^(١) .

وقد احتمل بعضهم وجود دس وتحريف في الرواية المذكورة بحصول زيادة عبارة : « وقد اجتمع الناس على أبي بكر » فيها ، ويساعد على ذلك أمران : **أولهما** : سخط أمير المؤمنين عليه السلام على أصحاب السقيفة وعدم اعترافه بشرعية ما تم فيها ، وأن ما وقع لا يمثل إجماعاً للمسلمين ، خصوصاً وأنه هو عليه السلام ووجوه بني هاشم لم يحضر أحد منهم هذا الاجتماع .

ثانيهما : انحصار نقل الرواية المذكورة بالعبارة المذكورة في خصوص القاضي عبد الجبار ، ونسبتها إلى الإمام الصادق عليه السلام ، مع خلو المصادر الشيعية عنها ، وقد خلت المصادر العامية التي نقلت الحادثة المذكورة عن هذه العبارة .

وأما الدعوى الثالثة ، فيكفي لردّها النقض عليها ببعثة الأنبياء عليهم السلام ؛ إذ أننا نوجه

(١) الشافي في الإمامة : ٣ : ١١٦ .

للقائل بالنظرية الثانية ، السؤال التالي : ما هي الغاية المترتبة على بعثة الأنبياء ﷺ ، مع علم الله تعالى أنهم لن يستجاب لهم ؟ فقد ذكر القرآن الكريم المدة الزمنية التي قضاها - مثلاً - شيخ الأنبياء نوح ﷺ بين قومه يدعوهم إلى توحيد الله تعالى وعبادته ، ولم يستجيبوا إليه ، حتى أغرقهم الله سبحانه بالطوفان ، فهل يعدّ بعث نوح والحال هذه نقضاً للغرض ؟! وكذا يجري الكلام أيضاً في شأن أبي الأنبياء الخليل إبراهيم ﷺ ، وهكذا .

وأما الدعوى الرابعة ، وأصل هذه الدعوى موجود في كلام المعتزلة ، حيث أشار إليها ابن أبي الحديد المعتزلي عند شرحه لكلام أمير المؤمنين ﷺ الذي صدر منه عندما طلب الناس بيعته^(١) . وأشار إلى وجود محملين للكلام المذكور ، أحدهما : ما يحمله أصحابه عليه ، أعني المعتزلة ، والآخر : ما تحمله الشيعة الإمامية ، وحاصله : إنّ الذين أرادوا بيعته هم من عقد بيعة السابقين عليه ، وقد منعهم الثالث حقّهم في العطاء ، أو منع أكثرهم ، ولهذا جاءوا يطلبون بيعته على أن يسير فيهم بسيرة الأول والثاني ، فاستعفاهم وسألهم أن يطلبوا غيره ممّن يسير فيهم بسيرتهما .

ثمّ إنّّه على فرض التسليم بصحّة وجود هذا الاعتذار ، فإنّ من الخطأ النظر إليه بمعزل عن النصوص الأخرى الموجودة والمتضمّنة للحديث عن الإمامة ، وهذا يعني حكومة تلك النصوص على هذا النصّ ، الموجب لتأويله بحمله على ما يكون منسجماً تماماً معها .

واحتمل بعضهم أنّه ﷺ أراد بالرفض التنبيه إلى أمرين :

الأول : خطورة المرحلة التي تُقبل عليها الأمة الإسلامية ؛ لأنّ الأمر يحتاج إصلاحاً للوضع السياسي والاقتصادي بعدما آل الوضع إلى ما آل إليه نتيجة وجود

(١) شرح نهج البلاغة : ٧ : ٣٤ .

الرجل الثالث ، وما قام به من عمل ، ودور بطانته وأسرته في ذلك .

الثاني : المطالبة بأن تكون بيعته عامّة صادرة من جميع أهل الحلّ والعقد ، وليست مختصّة ببعض المسلمين دون بعض ، وهو بهذا يدعو إلى حصول البيعة بصورة علنيّة وفي مشهد عامّ بين المسلمين جميعاً^(١) .

وأما الدعوى الخامسة ، فقد اتّضح الجواب عنها في طيّات ما تقدّم ، مضافاً إلى أنّ الجواب الذي تضمّنته كلمات صاحب الدعوى ليس ضعيفاً ، ومجرّد عدم قبوله به لا يوجب رفضه .

وأما الدعوى السادسة ، فإنّه لم يتّضح المقصود من خلوّ القرآن الكريم من نظريّة الإمامة ، كما لم يتّضح مقصود القائل من الحاجة إلى وجود عرض قرآنيّ لموضوع الإمامة ؟

ومنشأ عدم الوضوح يعود إلى أنّ القرآن الكريم إنّما يعتمد غالباً إلى الحديث عن الأمور بأصولها ، والتأصيل لها كأساسيّات ، ثمّ يأتي دور السنّة الشريفة ، ويساعد على ما ذكرنا أنّ القرآن الكريم قد اقتصر على ذكر أصل موضوع النبوة - مثلاً - من خلال الإشارة إلى الأنبياء عليهم السلام ، ولم يتعرّض لحيثيّات هذا الأمر وبقية معطياته ، ببيان ما يعتبر في النبيّ من صفات ، وغير ذلك .

وهكذا يجري الأمر في المعاد ، وغيره من الأمور ذات البعد العقديّ ، بل نجد هذا أيضاً حتّى في الجوانب المرتبطة بالأحكام الشرعيّة .

على أنّ الإمامة ليست أمراً مستقلاً عن النبوة ، بل قام الدليل على أنّه يعتبر فيها كلّ ما يعتبر في النبوة ، وأنهما يشتركان في ذلك ، وهذا يعني أنّ الحديث عن النبوة كمنصب سماويّ يكفي للتعريف بالمنصب الملازم له ، وهو الإمامة .

مضافاً إلى أنّ الإشارة إلى أمير المؤمنين عليه السلام كشخصيّة تتصدّى لهذا المنصب ،

مع بيان السنة الشريفة لمن يكون بعده ، يكفي للقول بوجود رؤية قرآنية في موضوع الإمامة .

وأما الدعوى السابعة ، فإن القول بعدم دلالة حديث الغدير على الخلافة الدنيوية يعدُّ من الغرائب ؛ لأن ردود أفعال الصحابة تجاه هذا الحديث شاهد صدق على فهمهم ذلك ، فكيف يفسّر موقف الرجل الثاني عندما جاء يبايع أمير المؤمنين ، وقوله : « بخ بخ لك يا ابن أبي طالب ، لقد أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة » . فهل يتصوّر أنّ هذه الكلمات صدرت منه للإقرار لأمير المؤمنين عليه السلام بمنصب الخلافة الدنيوية ، أم أنها جلية وصريحة في إقراره بالبيعة له عليه السلام بالخلافة الدنيوية . مع أنّ قوله عليه السلام : « من كنت مولاه ... إلخ » ، وما يحفّه من قرائن داخلية وخارجية واضحة الدلالة على المنصب الدنيوي ، وليس له أيّ علاقة وارتباط بالمنصب الأخرى ، وقد تعرّضنا بصورة مفصلة لبيان دلالة حديث الغدير على ذلك ، فليطلب من هناك .

خاتمة:

وقد تحصّل من خلال استعراض بعض الموانع التي تضمّنتها كلمات القائل بالنظرية الثانية ، والتعقيب عليها في الجملة ، عدم تماميتها ، وعدم صمودها أمام النظرية الأولى التي عليها أبناء الطائفة المحقّقة .

وما نودّ التأكيد عليه في ختام هذا البحث أنّنا لم نقصد الوقوف عند كلّ مانع ذكره صاحب النظرية ، ولم نعمد للتفصيل في الجواب عنه ، حذراً من الإطالة كما أشرنا لذلك في مطلع الحديث ، فإنّ بسط المقال في الإجابة عنها يوجب طولاً يخرج هذا المختصر عما أعدّ له ، بل كانت الغاية القصوى بيان الخلل في ما ذكر ، وأنّه ليس على وفق الموازين العلمية ، وليس ما جاء في كلماته إلاّ عبارة عن بعض التشويشات التي دعت للقول بما قال ، والرجوع لأهل الفنّ والاختصاص

من العلماء موجب لرفعها والإجابة عنها.

نسأل الله تعالى أن يثبتنا والمؤمنين والمؤمنات على ولاية محمد وآله عليه السلام ،
والبراءة من أعدائهم أجمعين .

رؤية عاشوراء

من سعادة الإنسان وتوفيق الباري سبحانه وتعالى إياه أن يبقى موجوداً في أيام تعرف بأيام الله تعالى ، فيدرك أيام شهر رمضان المبارك ، ويكون حياً عند حلول ليلة القدر ، كيما يتسنى له أن يجدد ارتباطه بخالقه سبحانه وتعالى ، ويزداد قرباً منه ، أو يوفق للحضور في موسم الحجّ ليطوف حول الكعبة المعظمة التي تمثل رمز التوحيد ، ويستلم الحجر الأسود كيما يجدد البيعة لله تعالى على العبودية والإقرار بالوحدانية ، ويقوم على صعيد عرفات كيما يناجي ربه ويخلو الحبيب إلى حبيبه .

ومن تلك الأيام المعدودة من أيام الله تعالى أيام عاشوراء ، وهي الأيام التي استشهد فيها الإمام الحسين عليه السلام على صعيد كربلاء راسماً أجمل صور التضحية والفداء من أجل القيم والتعاليم السماوية ، وفي هذه الأيام يسعى الإنسان إلى تقديم واجب العزاء والتسليّة إلى أهل بيت العصمة والطهارة ، فيعزي النبي الأكرم محمد صلى الله عليه وآله ، كما يواسي أمير المؤمنين ومولاتي الزهراء عليهما السلام ، ويعزي الإمام الحسن وبقية الأئمة الأطهار عليهم السلام ، ويتفجع مع صاحب الناحية المقدسة علي المرتضى عند حلول هذه الفاجعة ، فبقاء الإنسان حياً لحين حلول هذه الأيام يعدّ سعادة غامرة ، على العبد أن يشكر الله تعالى الذي وفقه أن يعيشها ، إلا أنه يبقى السؤال عن كيفية حصول المواساة لهم عليهم السلام ، والطريقة التي ينبغي أن تستخدم في ذلك .

رؤيتنا لعاشوراء:

لا ريب أنَّ تحديد الرؤية يساعد على تشخيص الاستفادة المتوخاة من هذه المناسبة، والموجب لتحقيق الطريقة المثلى في عملية الموساة لكل فرد من الأفراد، خصوصاً وأنَّ الرؤى تتعدّد عند الأفراد بالنسبة لأيّام عاشوراء، فتوجد صور مختلفة:

منها: من يرى أنَّ عاشوراء موسم حزن وأسى وبكاء، ولذا على الإنسان أن يسعى خلاله إلى ذرف أكبر قدر ممكن من الدموع، كما أنَّه مطالب بإبراز أعظم صور التفجّع والألم بشتّى الوسائل.

ومنها: من يعتقد أنَّ عاشوراء تمثّل ممارسة مجموعة من الشعائر والأعمال التي لزم إيجادها خارجاً، كالحضور في المواكب العزائية، والتواجد في المآتم الحسينية، أو المساهمة في عملية الطبخ، وغير ذلك.

ومنها: من يرى أنَّ عاشوراء تمثّل مدرسة معرفية سيّارة يسعى من خلالها إلى رفع مستوى المعرفة والوعي والثقافة عند أفراد المجتمع.

وهذه الرؤية يمكن تحليلها إلى رؤى متعدّدة؛ لأنَّ الأفراد ليسوا متّفقين على ما يرغبون في تحصيله خلال هذه المناسبة؛ إذ أنَّ بعضهم يرغب الاستماع للعرض التاريخي، أو الأسلوب القصصي، وآخر يحبّ الاستماع للمطالب الفقهية أو العقديّة، وهناك من يودّ أن تكون البحوث تفسيرية أو فكرية، وهكذا.

ولسنا بصدد انتخاب رؤية من هذه الرؤى وتمييزها على البقية بأن يقرّر حسننها دون غيرها، بل إننا نقرّر أنَّ جميع ما قدّم ذكره من الرؤى، وما لم يذكر في هذا المجال، حسن ما دام مرتبطاً بالإمام الحسين (عليه السلام)، ويصبّ في هذه الناحية.

إلا أنَّنا نضع تساؤلاً، وهو: هل أنَّ هذه الرؤى تبرز من الأفراد وفق برامج مخطّط لها وموضوعة من قبلهم، أو أنَّ وجودها من قبلهم في الخارج يعود إلى العادة

التي جروا عليها في كل موسم من هذه المناسبة الأليمة ؟

وبعبارة ثانية: لو سألنا أحد الأفراد - مثلاً: ما هو برنامجك الذي قد أعدته في شهر محرم الحرام ، وخلال موسم عاشوراء ؟ هل سنجده يقدم تخطيطاً أم سوف تكون الإجابة الصادرة منه : إننا سوف نحبي عاشوراء هذه السنة كما جرت على ذلك العادة في كل عام ؟

ولا يخفى مدى الفرق بين أن يكون للإنسان منهج موضوع وبرنامج مخطط له ومعدّ مسبقاً قبل حلول المناسبة ، وبين أن يمارس الإنسان هذه الشعيرة ويعيش هذه المناسبة جريباً على ما هي العادة ؛ إذ أنه وفق الأمر الأول ، سوف يمكنه أن يقف ليرى مدى ما حقق من إنجاز واستفاد من المشروع الذي عايشه خلال هذه المدة ، وبالتالي يقرر منفعة هذا الأمر بالنسبة إليه من عدمها ، وهذا بخلافه تماماً لو كان متخذاً أسلوب العادة ، فإنه لن يتسنى له التفريق بين مدى المنفعة والاستفادة والنجاح من عدمه .

ولنوضح ذلك بمثال قريب : لو أن الرؤية التي يتبنّاها الشخص هي القيام بالخدمة في الأماكن التي تقوم بإعداد الطعام ، وتقديم المساعدة للمشرفين على ذلك ، فهنا تصوّران :

الأول: أن يعتمد الإنسان قبل حلول أيام عاشوراء إلى عمل دراسة ميدانية عن الأماكن التي تتولّى عملية الطبخ وإعداد الطعام ، وبعد ذلك ملاحظة الكوادر المتواجدة فيها ، وتقييم مقدار النقص والزيادة العددية عندهم ، وعلى أثر ذلك سوف يتخذ قراره بأن ينضم إلى أي مجموعة من تلك المجموعات ليكون أحد أعضائها في هذا المجال .

الثاني: أن ينتظر حلول الأيام العاشورائية ، وبعد دخولها يقصد أي جماعة من القائمين على إعداد الطعام ليكون فرداً من أفرادها ، ولا فرق عنده أن يقوم

بأداء عمل لنقص عدد الكوادر - مثلاً - أو تكون مشاركته بمجرد الحضور حتى لو لم يقيم بأي عمل لوجود زيادة في عدد الأيدي العاملة .

ولا ريب أن العقلاء يقرّرون أن صاحب التصوّر الثاني لم يحقق رؤيته التي يتبنّاها ؛ لأنّ المفروض أن يكون له إنجاز وعمل وهذا ما لم يتحقّق منه ، ولو كان فهو في الجملة بصورة جزئية لما عرفت ، وهذا بخلافه في التصوّر الأوّل ، فإنّه سوف يكون محقّقاً لرؤيته ومنجزاً لما تبناه من رؤية ، ويمكنه في نهاية موسم عاشوراء أن يقرّر أنّه حقّق أهدافه التي كان يبتغيها من هذه الأيام ، وقام بمواساة أهل البيت ﷺ وفق ما يرتئيه في إحياء المناسبة وتحقيق المواساة .

وهذا معنى إعداد الإنسان برنامجاً وتخطيطاً يودّ تأديته خلال هذه الأيام الحزينة ليحقّق من خلالها رؤيتها .

وتتجلّى أهميّة الإعداد والاستعداد لبرنامج الأيام العاشورائيّة عند الفرد لمن يرغب أن يكون موسم عاشوراء موسماً ثقافياً مميزاً ، فإنّ هذا لن يتسنى له لو لم يقيم بدراسة الموضوعات التي سوف تطرح من قبل الخطباء قبل حلول الموسم حتى يتسنى له أن يقارن بينها ، ومن ثمّ يعمد لانتخاب ما يودّ الحضور فيه لتوافقه مع متبنيّاته ورؤاه .

ومثل ذلك لو كان التخطيط مشتملاً على قراءة في السيرة الحسينيّة ، فإنّ ذلك يحتاج الاستعداد لذلك قبل مدّة ليتمكنه انتخاب الكتاب الذي يرغب في قراءته والاطّلاع عليه خلال هذه الفترة ، ولكي لا تضيع عليه الأيام دون استثمار واستفادة .

والحاصل : إنّ موسم عاشوراء لا يختلف عن بقية المواسم العباديّة الأخرى ، فكما أنّ الإنسان في استقباله لشهر رمضان المبارك يعمد إلى وضع برنامج عباديّ - مثلاً - قبل حلول الشهر الشريف ، يسعى إلى تطبيقه خلاله ، وكذا لو كان الإنسان عازماً على الذهاب إلى أداء مناسك الحجّ ، فإنّه يضع خطة عمليّة يقوم بتطبيقها

خلال تواجده في مكة المكرمة إلى حين إتمام المناسك ، كذلك يحتاج الإنسان أن يضع له برنامجاً يسعى إلى تطبيقه خلال أيام عاشوراء حتى يتسنى له من خلاله تطبيق رؤيته التي يتبنى ، وكي يمكنه في نهاية هذا الموسم المبارك أن يراجع نفسه ليرى مقدار ما طبق من تلك الرؤى وأنجز من ذلك العمل .

وسوف تختلف الأهداف المتوخاة من قبل المؤمنين في برامجهم المعدة والتي يسعون إلى تحصيلها خلال هذه الأيام ، فقد يكون البرنامج المعدّ مشتملاً على زيادة الارتباط بالإمام الحسين عليه السلام وذلك من خلال تطبيق واحدة من الرؤى المتقدمة أو غيرها ، أو قد تكون غايته التعرف على أخلاق الإمام الحسين عليه السلام خلال هذه المدة حتى يتسنى له تطبيقها على حياته اليومية وفي وسطه الاجتماعي ، وربما يكون البرنامج متضمناً للإحاطة بعبادة الإمام الحسين عليه السلام والاطلاع عليها ، أو التعرف على دوافع النهضة الحسينية المباركة ، وهكذا . وربما يكون ذلك من خلال بنائه على قراءة كتاب معين يتحدث عن السيرة المباركة للإمام الحسين عليه السلام .

وبالجملة : لا ريب أنّ ذلك لا يكون إلّا من خلال وجود هذا البرنامج كيما يتمكن المؤمن من تحديد مدى نجاح برنامجه المعدّ لمثل هكذا أمر ، وخلال هذه المدة .

مظاهر عاشورائية :

ومع حلول هذه المناسبة الأليمة تبرز مجموعة من المظاهر خلال مدتها ، ومن الصعوبة بمكان التعبير عنها بالمظاهر السيئة ؛ إذ ليس من اللائق أن يوصف عمل من الأعمال في حبّ الإمام الحسين عليه السلام بمثل هكذا وصف . نعم ، قد تحتاج بعض هذه المظاهر إلى إعادة برمجة وجدولة ، ومحاولة تقويمها بصورة تكون أنفع وأفضل .

وهذا يوجب طرح تساؤل في البين ، مفاده : ما هو موقفنا من هذه الظواهر ، وكيف يكون تفاعلنا تجاهها ؟

تبرز في المظاهر العاشورائية مجموعة من الاحتمالات :

منها: الدور السلبي ، وهو الذي يواجه الحياة بعقلية المتفرج من دون أن يمارس شيئاً من التصحيح أو التغيير في الواقع الاجتماعي ؛ لأنه يحصر الإسلام في خصوص حياته من خلال ممارسته الفرديّة للعبادات ، أو التزامه الشخصي ببعض الطاعات والأخلاق ، ولا يرى أنّ الدين يشمل شيئاً أبعد من هذا .

وإن شئت قل إنّ هذا النوع لا يعتقد وجود أيّ مسؤوليّة ملقاة عليه تجاه مجتمعه ؛ لأنّ حدود فهمه للدين تنحصر فيما يمارسه من أمور دينية في حدود عمله الفردي فقط .

ومنها: ما يكون أفضل حالاً من سابقه ؛ لأنه يملك دوراً إيجابياً ، إلّا أنّ ذلك الدور الإيجابي الذي يملكه ينحصر في خصوص حدود التنظير فقط دونما سعي منه إلى التغيير أو التصحيح ، ولهذا لا يعدو دوره مجرد عرض النظريات أو المقترحات ، أو إبراز الجوانب السلبية ، من دون أن يكون له أي دور فعال تجاه ذلك ، فنراه - مثلاً - ينتقد تواجد النساء في المضائف الموجب لحصول شيء من الاختلاط لهنّ مع الرجال ، ويأخذ في انتقاد هذه الحالة ، وعرض ما تنطوي عليه من مساوئ وبصور متعدّدة ، بل قد يتعدّى ذلك إلى عرض بعض الحلول العملية ، إلّا أنّه لا يعيش روح المبادرة والسعي إلى تطبيق شيء من ذلك على أرض الواقع . وهذا وإن كان أفضل حالاً من سابقه كما سمعت ، لكونه يرى الإسلام بصورة أوسع في مفاهيمه ومعانيه ، إلّا أنّه لا زال يعيش حالة السلبية ، وعدم الفاعليّة ، فإنّ الأمر لم يتعدّ التنظير ، ولم يتضمّن معالجة ، أو إيجابية حقيقية للعمل .

ومنها: أن يكون الإنسان فاعلياً وإيجابياً منبعثاً للتغيير بعد الدراسة والتخطيط ، والوقوف على مكامن الخلل التي تحتاج تنسيقاً ، أو تنظيمياً ، أو معالجة ، ويكون له دور المبادر والفاعل ، سواء بعرض الخطط المقترحة التي يرتجى تطبيقها ومتابعته

لذلك ، أم من خلال مباشرته هو بالعمل الميداني لو كان الأمر يستوجب ذلك ، وهذا يعني أن دوره لا ينحصر في خصوص النقد ، وتقديم المقترحات ، بل يتعدى ليكون مباشراً ومتابعاً للمعالجة والتصحيح .

ومن الواضح أن المطلوب هو أن يكون الشباب مستهجين للاحتمال الثالث ، بحيث يكون لهم دور إيجابي متحرك وفعال تجاه كل ظاهرة تحتاج تقويماً وتصحيحاً ، فضلاً عن الظواهر التي تحتاج إلى معالجة إما بالغائها ، أو بعرضها على الميزان الشرعي ، كما لا يخفى .

وسوف أشير إلى ظاهرتين من الظواهر التي تحتاج إلى وقفة تأملية فيها لتنظيمها وتقنينها لتكون أكثر فاعلية ونفعاً مما هي عليه الآن ، وننظر أننا تجاههما آخذين بأي من الاحتمالات الثلاثة .

غياب الطلاب :

ولا كلام في كون هذا الفعل من مصاديق الإحياء لأمر أهل البيت عليه السلام ، سواء قلنا أن الإحياء من العناوين القصديّة ، أم قلنا أنه من العناوين الواقعيّة ، فإنّه متحقّق على كليهما ، لعدم التشكيك في أن داعي هؤلاء للغياب هو قصد إحياء هذه الشعيرة ومعايشتها وإظهارها بأفضل صورة ، إلا أن هناك بعض الآثار السلبية التي يمكن عدّها ناقصة في هذا العمل تحتاج دوراً إيجابياً فاعلاً منا تجاهها ، ويتمثّل ذلك في حالة البعثرة والعبثيّة التي يعيشها الطلاب أثناء الغياب ، من التواجد في الطرقات غالباً دون استثمار منهم لهذا الوقت ، وأمّا الفتيات ، فإنّهنّ يكنّ غالباً أسيرات التلفاز ، أو ربّما الأجهزة الذكيّة ، وهكذا .

فما هي البرامج المعدّة لهؤلاء خلال هذه المدّة والتي يمكنهم من خلالها أن يعيشوا رسالة الإمام الحسين عليه السلام ، ويعوا نهضته ، حتّى تكون منهجاً مرسوماً لهم في حياتهم العلميّة والعملية ؟ !

وما هي الفعاليات التي من شأنها أن تقدّم الإمام الحسين عليه السلام بصورة تعرّف هؤلاء الشبيبة - وهم جيل المستقبل - بهذه الشخصية العظيمة التي خلّدها التاريخ ، واكتسبت منزلة بارزة عند أعدائه قبل أوليائه ، وحظيت بقبول كلّ إنسان منصف .

إنّ من اللازم أن يكون لنا دور إيجابي من خلال العمد إلى إيجاد الفعاليات التي تناسب أعمار هؤلاء وتواكب مستواهم الإدراكي والفكري ومقدار وعيهم كي يعرفوا الإمام الحسين عليه السلام بمستوى يتناسب وما هم عليه من فهم ووعي .

ولست بصدد عرض مقترح معيّن ، أو إبراز فكرة محدّدة ، فإنّ ذلك قد يكون مناسباً لمرحلة زمنيّة محدودة ، ولا يناسب غيرها ، وقد يصلح لمرحلة لا يصلح لأخرى ، إلّا أنّ ما أود التركيز عليه لزوم الوقوف بجديّة وتأمل لوضع بعض البرامج حتّى يكون هذا الغياب الحاصل من الطلّاب مستثمراً بصورة إيجابيّة ، ويكون فعّالاً لتحقيق الغرض .

أماكن الخدمة والضيافة :

وهي ثقافة لم تكن معروفة من قبل في وسطنا الاجتماعيّ بالصورة التي هي عليها اليوم ، بل كان المعروف أن تقوم نفس المآتم بممارسة الضيافة والخدمة للمعزّين ، وغالباً ما كانت المآتم متضمّنة للإطعام ، إلّا أنّه في السنين الأخيرة وفدت على مجتمعنا هذه الظاهرة ، وصارت هناك جهات متعدّدة تتصدّى لخدمة المعزّين ، وتقوم بتقديم الطعام والشراب لهم ، ولا يبعد أن يعدّ ذلك من مظاهر الإطعام المندوب إليه ، والذي حثّ عليه النصوص الشريفة ، وندبت إليه .

إلّا أنّ هذه الظاهرة - وكغيرها من الظواهر الوافدة - تأتي مشتملة على ثقافة المجتمع الذي وردت منه ، وقد تكون تلك الثقافة غير متناسبة والمجتمع الذي نعيش فيه ، خصوصاً وأنّ بعضها قد لا ينسجم مع عاداتنا وتقاليدنا الاجتماعية ، أو ربّما يكون بعضها منافياً للجانب الشرعيّ لما للعرف من دخالة في بعض موضوعات

الأحكام ، والتي قد لا تكون كذلك في مجتمعات أخرى ، ولنركز الأمر على بعض الجوانب وبصورة سريعة :

منها: الاختلاط الذي توجبه هذه الأماكن بين الرجال والنساء ، ومع أننا مطمئنون إلى عدم وقوع ما ينافي الشرع الشريف ، إلا أن الصورة التي تظهر خلال هذه الأحوال لا تتناسب وعاداتنا الاجتماعية التي نشأ عليها مجتمعنا من زيادة العفة والحشمة للمرأة ، وهذا موجب إلى محاولة الحد من هذا الأمر والسعي إلى إيجاد بدائل عنه .

ومنها: حالة التبذير التي تحصل من خلال هذه الأعمال ، ولا ينبغي الخلط بين التبذير والإسراف ، فإنَّ الحاصل ليس إسرافاً ؛ لما تضمَّنته النصوص من أنه ليس في الطعام إسراف ، والفرق بين الإسراف والتبذير واضح بيّن . ومع كون الموجود إسرافاً وليس تبذيراً ، فما هو العمل الذي ينبغي أن نقوم به لعلاج هذه الحالة ، والسعي للقضاء عليها والتخلّص منها ؟ !

ومنها: النفايات والفضلات التي تخلّفها هذه الأماكن والتي تبقى بعد قيام المتواجدين على هذه المضائف ، وغالباً ما تكون ملقاة على قارعة على الطريق ، وهي عبارة عن فضلات الأكل أو المشروبات أو بقاياها التي تتبعها ، والصورة غير الحضارية التي تكون عليها أماكننا ، وكأنَّ الإمام الحسين عليه السلام يدعونا أن نكون مجتمعاً وسخاً غير نظيف بعيد عن النظافة .

إيجابيتنا وأماكن الخدمة :

وكما أشرت قبل قليل في الحديث حول ظاهرة غياب الطلاب ، وأنّه من الصعوبة بمكان عرض حلول مقترحة لعلاجها ، فإنَّ ذلك يجري في المقام أيضاً ، إلا أنَّ ذلك لا يمنع من أن نشير لبعض المقترحات التي يمكن من خلالها علاج شيء من هذه السلبيات التي تشوّه صورة هذا العمل الحسيني وتحول دون بروزه بصورة ناصعة وحسنة ، وتلك المقترحات :

- ١ - أن يعتمد إلى إيجاد مضائف نسائية خاصة تتولّى القيام بالمسؤولية فيها نساء ، وتكون محمية ومحاطة بمجموعة من الشباب .
- ٢ - أن يكون إلى جانب كلّ واحد من هذه المضائف صفائح أو أكياس أو صناديق تُجمع فيها الفضلات والنفايات ، كما تكون هناك براميل خاصة يجمع فيها بقايا الأطعمة حذراً من إلقائها في الأماكن التي لا تليق أن تكون فيها .
- ٣ - أن يعتمد إلى التنسيق بين أصحاب هذه المضائف ، فيعتمد إلى التعاون بينها باندماج بعضها إلى بعض ، ليكون في كلّ منطقة مضيفاً واحداً مثلاً ، ويتعاون الجميع في القيام بذلك .
- ٤ - أن يكون هناك تناوب بين الأفراد طيلة أيام هذه المناسبة الأليمة بدءاً من شهر محرّم الحرام وحتى حلول شهر ربيع المولود ، ويكون القائمون على هذه المضائف متناوبين للخدمة خلال هذه المدة .
- ٥ - أن ينسّق بين المضائف وبين أصحاب المآتم ، بحيث يتولّى كلّ مضيف القيام بضيافة المآتم المعيّن ، ولا يتولّى القائمون على المآتم شيئاً من ذلك ، وسوف يحدّ هذا وبشكل كبير جداً من التبذير ، ويكون القائمون على المآتم متعاونين مع القائمين على هذا المضيف .

مِصَادِرُ الْكِتَابِ



١ - الأحاد والمثاني

ابن أبي عاصم (٢٨٧هـ) : دار الدراية للطباعة والنشر - السعودية ، الطبعة الأولى / ١٤١١هـ .

٢ - آراء في المرجعية الشيعية

٣ - أبناء الرسول في كلاباء

خالد محمد خالد (١٩٩٦م) .

٤ - اثنا عشر رسالة

محمد باقر الداماد (١٠٤١هـ) : حجرية .

٥ - أجوبة المسائل المهنية

العلامة الحلبي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦هـ) : مطبعة الخيام - قم المقدسة / ١٤٠١هـ .

٦ - الاحتجاج

أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (٥٤٨هـ) : دار النعمان - النجف الأشرف / ١٣٨٦هـ .

٧ - الأخلاق في القرآن الكريم

الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي : دار التعارف - بيروت .

٨ - الإرشاد

الشيخ المفيد = أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان (٤١٣هـ) : دار المفيد للطباعة والنشر - بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ .

٩ - أساس البلاغة

أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ) : دار ومطابع الشعب - القاهرة / ١٩٦٠م .

١٠ - الإسلام يقود الحياة

السيد الشهيد محمد باقر الصدر (١٩٨٠م) : مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - الطبعة الخامسة / ١٤٣٦هـ .

١١ - الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل

(محاضرات الشيخ جعفر سبحاني) : الشيخ حسن محمد مكّي العاملي : الدار الإسلامية - بيروت ، الطبعة الثانية .

١٢ - الأمالي

الشيخ الصدوق = أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (٣٨١هـ) : مؤسّسة البعثة - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٧هـ .

١٣ - الأمالي

أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ) : مؤسّسة البعثة - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٤هـ .

١٤ - الإمام الحسن عليه السلام في مواجهة الانشقاق الأموي

السيد سامي البدري : دار الفقه للطباعة والنشر - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٣٣م .

١٥ - الأمثل في تفسير القرآن المنزل

آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي .

١٦ - الإيمان والحرية

مجتهد شبستري .

١٧ - بحار الأنوار

العلامة محمد باقر المجلسي (١١١١هـ) : مؤسسه الوفاء - بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤٠٣هـ .

١٨ - البداية والنهاية

أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ) : دار إحياء التراث العربي - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤٠٨هـ .

١٩ - بسط التجربة النبوية

عبدالكريم سروش .

٢٠ - بلاغات النساء

أبو الفضل بن أبي طاهر ، المعروف بابن طيفور (٣٨٠هـ) : مكتبة بصيرتي - قم المقدسة .

٢١ - البلد الأمين

تقي الدين إبراهيم بن زين الدين الحارثي الهمداني ، المعروف بالكفعمي (٩٠٥هـ) : مكتبة الصدوق - طهران / ١٣٨٣هـ .

٢٢ - بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة

عبدالكريم سروش .

٢٣ - تحف العقول

أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني (ق ٤هـ) : مؤسسه النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٤هـ .

٢٤ - تذكرة الشهداء

آية الله ملا حبيب الله الكاشاني (١٣٤٠هـ) : مؤسسه مدين - قم المقدسة ،

الطبعة الأولى / ١٤٢٦هـ.

٢٥ - تفسير البرهان

السيد هاشم البحراني (١١٠٧هـ) : مؤسّسة البعثة - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٦هـ ، ومؤسّسة إسماعيليان - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية .

٢٦ - تفسير الثعلبي

أحمد بن محمّد بن إبراهيم الثعلبيّ (٤٢٧هـ) : دار إحياء التراث العربي - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤٢٢هـ .

٢٧ - تفسير السمعاني

أبو المظفر منصور بن محمّد السمعاني (٤٨٩هـ) : دار الوطن - الرياض ، الطبعة الأولى / ١٤١٨هـ .

٢٨ - تفسير القرطبيّ

أبو عبدالله محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ (٦٧١هـ) : دار إحياء التراث العربي - بيروت / ١٤٠٥هـ .

٢٩ - تفسير القميّ

عليّ بن إبراهيم بن هاشم القميّ (٣٢٩هـ) : مؤسّسة دار الكتاب - قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة / ١٤٠٤هـ .

٣٠ - التفسير الكبير

الفخر الرازي (٦٠٦هـ) : دار الفكر - بيروت ، الطبعة الثالثة / ١٤٠٥هـ .

٣١ - التفسير المنسوب للإمام العسكري عليه السلام

الإمام الحسن بن عليّ بن محمّد العسكري عليه السلام (٢٦٠هـ) : مدرسة الإمام المهدي عليه السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٩هـ .

٣٢ - تقريب التهذيب

أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ (٨٥٢هـ) : دار المكتبة العلميّة - بيروت ،

الطبعة الثانية / ١٤١٥ هـ.

٣٣ - تنزيه الأنبياء

الشريف المرتضى عليّ بن الحسين (٤٣٦ هـ): دار الأضواء - بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤٠٩ هـ.

٣٤ - تهذيب الكمال

جمال الدين يوسف المزيّ (٧٤٢ هـ): مؤسّسة الرسالة - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤٠٩ هـ.

٣٥ - التوحيد

الشيخ الصدوق = محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّيّ (٣٨١ هـ): جماعة المدرّسين - قم المقدّسة .

٣٦ - الثقات

محمّد بن حنّان بن أحمد بن أبي حاتم البستيّ (٣٥٤ هـ): مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد (الدكن) ، الطبعة الأولى / ١٣٩٣ هـ.

٣٧ - ثواب الأعمال وعقاب الأعمال

الشيخ الصدوق = أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّيّ (٣٨١ هـ): منشورات الشريف الرضيّ - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٣٦٨ هـ.

٣٨ - جامع البيان في تفسير القرآن

أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري (٣١٠ هـ): دار الفكر - بيروت / ١٤١٥ هـ.

٣٩ - الحجّة والولاية من منظور الثقلين

مؤسّسة شهيد المحراب للتبليغ الإسلاميّ / ١٤٢٥ هـ.

٤٠ - الحقائق والدقائق في المعارف الإلهية

الشيخ فاضل الصقّار: دار المحجّة البيضاء - بيروت ، الطبعة الأولى / ٢٠١٥ م .

٤١ - حلية الأبرار

السيد هاشم البحراني (١١٠٧هـ) : مؤسّسة المعارف الإسلامية - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١١هـ .

٤٢ - خاتمة مستدرك الوسائل

الشيخ حسين النوري الطبرسي (١٣٢٠هـ) : مؤسّسة آل البيت عليه السلام ، قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٥هـ .

٤٣ - الخرائج والجرائح

قطب الدين الراوندي (٥٧٣هـ) : مؤسّسة الإمام المهدي عليه السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٩هـ .

٤٤ - خصائص الأئمة

الشريف الرضي أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى (٤٠٦هـ) : مجمع البحوث الإسلامية - مشهد المقدّسة / ١٤٠٦هـ .

٤٥ - الخصال

الشيخ الصدوق = أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (٣٨١هـ) : جماعة المدرّسين - قم المقدّسة / ١٤٠٣هـ .

٤٦ - خلاصة الأقوال

العلامة الحلي = الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي (٧٢٦هـ) : مؤسّسة نشر الفقه - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٧هـ .

٤٧ - خلافة الإمام علي عليه السلام بالنص أم بالنصب ؟

السيد أحمد القبانجي : منشور سيدي / ٢٠٠٤م .

٤٨ - الدرّ المنثور

السيوطي = جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (٨٤٩ - ٩١١هـ) : دار المعرفة -

بيروت .

٤٩ - الدراية في تخريج أحاديث الهداية

أحمد بن عليّ بن محمّد بن حجر العسقلانيّ (٨٥٢هـ) : دار المعرفة - بيروت .

٥٠ - الدرر النجفيّة

الشيخ يوسف البحرانيّ (١١٨٦هـ) : دار المصطفى عليه السلام لإحياء التراث - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤٢٣هـ .

٥١ - دعائم الإسلام

القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمّد (٣٦٣هـ) : دار المعارف - القاهرة / ١٣٨٣هـ .

٥٢ - دلائل الإمامة

أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري الإمامي (٣١٠هـ) : مؤسّسة البعثة - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٣هـ .

٥٣ - رجال ابن الغضائريّ

أحمد بن الحسين بن عبيدالله الواسطيّ (ق ٥هـ) : دار الحديث - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٢هـ .

٥٤ - رجال النجاشي

أبو العبّاس أحمد بن عليّ بن أحمد النجاشي الكوفي (٤٥٠هـ) : مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة ، الطبعة الخامسة / ١٤١٦هـ .

٥٥ - روح المعاني

شهاب الدين السيّد محمود الآلوسيّ البغداديّ (١٢٧٠هـ) : دار إحياء التراث العربي - بيروت ، الطبعة الرابعة / ١٤٠٥هـ .

٥٦ - الروضة البهيّة (شرح اللمعة الدمشقيّة)

الشهيد الثاني = زين الدين الجبعيّ العامليّ (٩٦٥هـ) : جامعة النجف الدينيّة -

الطبعة الثانية / ١٣٨٦ هـ.

٥٧ - روضة المتقين

المولى محمد تقي المجلسي (١٠٧٠ هـ) : تحقيق : السيد حسين الموسوي
الكرماني والشيخ علي پناه الإشتهاردي ، بنياد فرهنگ اسلامي / حاج محمد حسين
كوشانپور - طهران / ١٣٩٩ هـ.

٥٨ - روضة الواعظين

محمد بن الفتال النيسابوري (٥٠٨ هـ) : منشورات الشريف الرضي - قم
المقدسة .

٥٩ - زاد المسير

ابن الجوزي = أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي
(٥٩٧) : دار الفكر - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤٠٧ هـ.

٦٠ - السنن الكبرى (النسائي)

أحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣ هـ) : دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة الأولى
/ ١٤١١ هـ.

٦١ - سنن النسائي

أحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣ هـ) : دار الفكر - بيروت ، الطبعة الأولى /
١٣٤٨ هـ.

٦٢ - سيد المرسلين

الشيخ جعفر السبحاني : جامعة المدرسين - قم المقدسة .

٦٣ - السيرة النبوية

أبو محمد عبدالملك بن هشام بن أيوب الحميري (٢١٨ هـ) : مكتبة محمد علي
صبيح - مصر / ١٣٨٣ هـ.

٦٤ - الشافي في الإمامة

الشريف المرتضى = علي بن الحسين الموسوي (٤٣٦ هـ) : مؤسسه

إسماعيليان - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٠ هـ .

٦٥ - شرح نهج البلاغة

ابن أبي الحديد المعتزلي (٦٥٦ هـ) : دار إحياء الكتب العربيّة - الطبعة الأولى / ١٣٧٨ هـ .

٦٦ - الشفاعة .. بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها

السيد كمال الحيدري : دار فراق - قم المقدّسة .

٦٧ - شواهد التنزيل

عبيد الله بن أحمد ، المعروف بالحاكم الحسكاني (ق ٥ هـ) : وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ - مجمع إحياء الثقافة الإسلاميّة - طهران ، الطبعة الأولى / ١٤١١ هـ .

٦٨ - شؤون قرآنيّة

الشيخ محمّد صنقور عليّ البحرانيّ : منشورات رشيد - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٣١ هـ .

٦٩ - الصحاح تاج اللّغة وصحاح العربيّة

إسماعيل بن حماد الجوهريّ (٣٩٣ هـ) : دار العلم للملايين - بيروت ، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧ هـ .

٧٠ - صحيح البخاري

الإمام محمّد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦ هـ) : دار الفكر - بيروت / ١٤٠١ هـ .

٧١ - صحيح ابن حبان

علاء الدين عليّ بن بلبان الفارسيّ (٧٣٩ هـ) : مؤسّسة الرسالة - بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤١٤ هـ .

٧٢ - صحيح ابن خزيمة

محمّد بن إسحاق بن خزيمة السلميّ النيسابوريّ (٣١١ هـ) : المكتب الإسلاميّ ،

الطبعة الثانية / ١٤١٢ هـ.

٧٣ - صحيح مسلم

القشيري النيسابوري ، أبو الحسين مسلم بن حجاج (٢٠٦ - ٢٦١ هـ) : دار الفكر - بيروت .

٧٤ - صراط الحق

الشيخ محمد آصف محسني : ذوي القربى ، الطبعة الأولى / ١٤٢٨ هـ .

٧٥ - الصوارم المهرقة

القاضي السيد نور الله التستري الشهيد (١٠١٩ هـ) : مطبعة النهضة - طهران / ١٣٦٧ ش .

٧٦ - الصواعق المحرقة

أحمد بن حجر الهيتمي الشافعي (٩٧٤ هـ) : مؤسّسة الرسالة - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤١٧ هـ .

٧٧ - العقد الفريد

ابن عبد ربّه الأندلسي (٣٢٧ هـ) : دار الكتاب العربي - بيروت / ١٣٨٤ هـ .

٧٨ - علل الشرائع

الشيخ الصدوق = أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (٣٨١ هـ) : منشورات المكتبة الحيدرية - النجف الأشرف / ١٣٨٥ هـ .

٧٩ - عيون أخبار الرضا عليه السلام

الشيخ الصدوق = أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (٣٨١ هـ) : مؤسّسة الأعلمي - بيروت / ١٤٠٤ هـ .

٨٠ - الغدير

الشيخ عبدالحسين الأميني النجفي (١٣٩٢ هـ) : دار الكتاب العربي - بيروت ، الطبعة الرابعة / ١٣٩٧ هـ .

٨١ - فتح الباري في شرح صحيح البخاري

شهاب الدين أحمد بن عليّ ، ابن حجر العسقلانيّ (٨٥٢هـ) : دار المعرفة - بيروت ، الطبعة الثانية .

٨٢ - فرج المهموم

ابن طاووس = رضي الدين عليّ بن موسى بن جعفر (٦٦٤هـ) : منشورات الرضويّ - قم المقدّسة / ١٣٦٣هـ .

٨٣ - الفرقان في تفسير القرآن

الشيخ محمّد الصادقيّ (٢٠١١م) : دار التراث الإسلاميّ ، الطبعة الثانية / ١٤٠٦هـ .

٨٤ - الفقه على المذاهب الأربعة

عبد الرحمن الجزيريّ : دار الثقلين - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤١٩هـ .

٨٥ - الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل

محمّد اركون : دار الساقى - لندن ، الطبعة الأولى / ١٩٩٩م .

٨٦ - في ظلال التوحيد

الشيخ جعفر السبحانيّ : معاونيّة شؤون التعليم والبحوث الإسلاميّة في الحجّ / ١٤١٢هـ .

٨٧ - قاموس الرجال

الشيخ محمّد تقي التستريّ (١٤١٥هـ) : مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٩هـ .

٨٨ - القبض والبسط في الشريعة

عبد الكريم سروش : دار الجديد ، الطبعة الأولى / ٢٠٠٢م .

٨٩ - قرآن شناسی

الشيخ محمّد تقي مصباح يزديّ : مؤسّسة آموزشی و پژوهشی امام خميني -

قم المقدّسة / ١٣٨٠ ش .

٩٠ - القرآن في الإسلام

السيد محمّد حسين الطباطبائي (١٤١٢ هـ) : ترجمة : السيد أحمد الحسيني ،
مؤسسة المحبّين - قم المقدّسة / ١٤٢٥ هـ .

٩١ - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ

محمّد اركون : دار الطليعة - بيروت ، الطبعة الثانية / ٢٠٠٥ م .

٩٢ - الكافي

أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكلينيّ (٣٢٩ هـ) : دار الكتب الإسلاميّة - طهران ،
الطبعة الخامسة / ١٣٦٣ هـ . ش .

٩٣ - الكامل في التاريخ

عزّ الدين أبو الحسن عليّ بن محمّد الشيباني ، المعروف بابن الأثير (٦٣٠ هـ) :
دار صادر - بيروت / ١٣٨٦ هـ .

٩٤ - كتاب الطهارة

الشيخ مرتضى الأنصاريّ (١٢٨١ هـ) : المؤتمر العالميّ لميلاد الشيخ
الأنصاريّ - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٥ هـ .

٩٥ - كشف الغمّة

أبو الحسن عليّ بن عيسى بن أبي الفتح الإربليّ (٦٩٣ هـ) : دار الأضواء -
بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤٠٥ هـ .

٩٦ - الكشكول العقائديّ

الشيخ ناصر مكارم الشيرازيّ : دار جواد الأئمّة (عليه السلام) - بيروت ، الطبعة الأولى /
١٤٣١ هـ .

٩٧ - كمال الدين وتمام النعمة

الشيخ الصدوق = أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ

(٣٨١هـ) : مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ .

٩٨ - كنز العمال

علاء الدين عليّ المتّقى بن حسام الدين الهندي (٩٧٥هـ) : مؤسّسة الرسالة - بيروت / ١٤٠٩هـ .

٩٩ - لسان العرب

أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم = ابن منظور الإفريقيّ المصريّ (٧١١هـ) : نشر أدب الحوزة - قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ .

١٠٠ - لوامع صاحب قراني

العلامة محمّد تقي المجلسي (١٠٧٠هـ) : مؤسّسة إسماعيليان ، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ .

١٠١ - مجلّة تراثنا (نشرة فصليّة)

مؤسّسة آل البيت عليه السلام - قم المقدّسة .

١٠٢ - مجلّة المنهاج

رئيس التحرير : عليّ عبّاس الموسويّ ، تحت إشراف السيّد محمود الهاشميّ الشاهروديّ - بيروت .

١٠٣ - مجلّة ميقات الحجّ

منظّمة الحجّ والزيارة - طهران .

١٠٤ - مجلّة نصوص معاصرة

رئيس التحرير : حيدر حبّ الله : بيروت - لبنان .

١٠٥ - مجمع البيان

أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسيّ (٥٤٨هـ) : مؤسّسة الأعلمي - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤١٥هـ .

١٠٦ - مجمع الرجال

زكي الدين عنايت الله عليّ القهطائي (ق ١١هـ): مؤسّسة إسماعيليان - قم المقدّسة .

١٠٧ - مجمع الزوائد

نور الدين عليّ بن أبي بكر الهيثمي (٨٠٧هـ): دار الكتب العلميّة - بيروت / ١٤٠٨هـ .

١٠٨ - المحلّي

ابن حزم الأندلسيّ = أبو محمّد عليّ بن أحمد بن سعيد (٤٥٦هـ): دار الفكر - بيروت .

١٠٩ - مرآة العقول

العلامة محمّد باقر المجلسي (١١١١هـ): دار الكتب الإسلاميّة - طهران ، الطبعة الثانية / ١٤٠٤هـ .

١١٠ - المرجعيّة بين الواقع والطموح

حميد الدهكليّ: دار العارف - بيروت .

١١١ - المسائل العكبريّة

الشيخ المفيد = محمّد بن محمّد بن النعمان التلعكبريّ (٤١٣هـ): دار المفيد - بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ .

١١٢ - المستدرك على الصحيحين

أبو عبدالله محمّد بن عبدالله بن محمّد = الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ): دار المعرفة - بيروت .

١١٣ - مستدرك الوسائل

الميرزا حسين النوريّ (١٣٢٠هـ): مؤسّسة آل البيت عليه السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٨هـ .

١١٤ - مسند أحمد بن حنبل

الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١هـ) : دار صادر - بيروت .

١١٥ - المصنّف

أبو بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني (٢١١هـ) : تحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي .

١١٦ - مطارح الأنظار

الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) : مؤسّسة آل البيت عليه السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى (حجرية) .

١١٧ - مع الركب الحسيني من المدينة إلى المدينة

مجموعة مؤلّفين : دار تحسين للطباعة والنشر ، الطبعة الثانية / ١٣٣٨هـ .

١١٨ - المعاد رؤية قرآنية

السيد كمال الحيدري : دار فراق - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٣٣هـ .

١١٩ - معالم العلماء

أبو عبدالله محمد علي بن شهرآشوب السروي المازندراني (٥٨٨هـ) .

١٢٠ - معاني الأخبار

الشيخ الصدوق = أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (٣٨١هـ) : مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة / ١٣٧٩هـ .

١٢١ - معاني القرآن

أبو جعفر النحاس (٣٣٨هـ) : جامعة أمّ القرى - السعودية ، الطبعة الأولى / ١٤٠٩هـ .

١٢٢ - معجم رجال الحديث

آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٤١١هـ) : الطبعة الخامسة / ١٤١٣هـ .

١٢٣ - المعجم في فقه لغة القرآن وسر بلاغته

مجمع البحوث الإسلامية - مشهد المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤٢٧ هـ .

١٢٤ - معنى المتن

نصر حامد أبو زيد (٢٠١٠ م) .

١٢٥ - مفاهيم القرآن

الشيخ جعفر السبحاني : مؤسسة التاريخ العربي - بيروت .

١٢٦ - مفردات ألفاظ القرآن

أبو القاسم الحسين بن محمد ، المعروف بالراغب الأصفهاني (٥٠٢ هـ) :
دفتر نشر الكتاب - قم المقدسة ، الطبعة الثانية .

١٢٧ - من وحي القرآن

السيد محمد حسين فضل الله (٢٠١٠ م) : دار الملاك - بيروت ، الطبعة الثانية /
١٤١٩ هـ .

١٢٨ - من لا يحضره الفقيه

الشيخ الصدوق = أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي
(٣٨١ هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الثانية .

١٢٩ - مناقب آل أبي طالب

محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (٥٨٨ هـ) : المكتبة الحيدرية - النجف
الأشرف / ١٣٧٦ هـ .

١٣٠ - مناهج البيان في تفسير القرآن

محمد باقر الملكي الميانجي : مؤسسة النبأ الثقافية - طهران ، الطبعة الأولى /
١٤٣٤ هـ .

١٣١ - منة المنان في تفسير القرآن

السيد الشهيد محمد صادق الصدر (١٩٩٩ م) : دار الأضواء - بيروت ، الطبعة

الأولى / ٢٠٠٢ م .

١٣٢ - منهاج السنّة النبويّة

ابن تيمية = أحمد بن عبدالحليم الحرّاني (٧٢٨هـ): جامعة محمد بن سعود الإسلامية - السعودية ، الطبعة الأولى / ١٤٠٦ هـ .

١٣٣ - منهاج الصالحين

آية الله العظمى السيّد عليّ السيستاني (دام ظلّه) : دار المؤرّخ العربيّ - بيروت / ١٤٣٠ هـ .

١٣٤ - مواهب الرحمن في تفسير القرآن

السيّد عبدالأعلى السبزواريّ (١٤١٤ هـ) : مؤسّسة المنار - قم المقدّسة ، / ١٤١٤ هـ .

١٣٥ - موسوعة الإمام الخوئيّ

السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ (١٤١١ هـ) : مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئيّ - قم المقدّسة .

١٣٦ - موسوعة العلامة البلاغيّ (رسائل متفرّقة)

الشيخ محمد جواد البلاغيّ (١٣٥٢ هـ) : مركز إحياء التراث الإسلاميّ - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٣١ هـ .

١٣٧ - موسوعة المعارف الإسلاميّة

١٣٨ - ميزان الاعتدال

شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبيّ (٧٤٨ هـ) : دار المعرفة - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٣٨٢ هـ .

١٣٩ - الميزان في تفسير القرآن

السيّد محمد حسين الطباطبائيّ (١٤١٢ هـ) : جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة - قم المقدّسة .

١٤٠ - نظم درر السمطين

جمال الدين محمد بن يوسف الزرندي الحنفي (٧٥٠هـ) : مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام - أصفهان ، الطبعة الأولى / ١٣٧٧هـ .

١٤١ - نقد الرجال

السيد مصطفى بن الحسين الحسيني التفرشي (ق ١١١هـ) : مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٨هـ .

١٤٢ - نور الثقلين

الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي (١١١٢هـ) : مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة ، الطبعة الرابعة / ١٤١٢هـ .

١٤٣ - النهاية في غريب الحديث

ابن الأثير (٦٠٦هـ) : مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة ، الطبعة الرابعة / ١٣٦٤ش .

١٤٤ - نيل الأوطار

محمد بن علي بن محمد الشوكاني (١٢٥٥هـ) : دار الجيل - بيروت / ١٩٧٣م .

١٤٥ - هداية الأمة إلى أحكام الأئمة

الحرّ العاملي = محمد بن الحسن (١١٠٤هـ) : مجمع البحوث الإسلامية - مشهد المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٢هـ .

١٤٦ - هرومونتيك كتاب وسنت

محمد مهدي شبستري .

١٤٧ - الوراثة الاصطفائية لفاطمة الزهراء عليها السلام

الشيخ محمد السند: مكتبة فدك - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٣١هـ .

١٤٨ - وسائل الشيعة

الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) : مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ .

مُجْتَوَايُ الْكِتَابِ

..... ٥ الأنداء

محرم الحرام

٢٠ - ٧

٩ * ثقافة البذل والعطاء

٩ قيمة المال اكتسابية

١٠ البذل قيمة اجتماعية

١٣ أساليب الترغيب في البذل والعطاء

١٥ موانع البذل والعطاء

١٦ أحدها : ضعف الإيمان ، أو فقده

١٧ ثانيها : فقدان الثقة بالله تعالى

١٨ ثالثها : الجهل بعاقبة الإنفاق

١٨ رابعها : اضمحلال سجية وخلق الكرم عندنا

١٩ خامسها : الطمع وحب المال

صفر المظفر

٢١ - ٨٠

٢٣ * القضاء المحتوم في فعل المعصوم

٢٤	دفع الضرر حكم عقلي
٢٦	ثمرة تحديد الحكم
٢٧	عدم مانعية الآية
٢٨	علاج الشبهة والإشكال
٢٨	انتفاء موضوع الحرمة
٣١	مناقشة هذا الرأي
٣٣	عدم فعلية التكليف بالعلم الإلهامي
٣٦	مناقشة الجواب الثاني
٣٦	التكليف الخاص بالمعصوم
٣٨	تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد
٣٩	القضاء المحتوم
٤٠	الآثار المترتبة على شهادتهم
٤٣	❖ الصلح فتح مبين
٤٧	بين صلحين :
٤٨	صلح الحديبية
٤٨	الأهداف المتوخاة من صلح الحديبية
٥١	نتائج صلح الحديبية
٥١	صلح الإمام الحسن عليه السلام
٥٤	أطروحة الصلح الحسينية
٥٥	الأهداف الحسينية من الصلح
٥٦	الصلح حل للأزمات
٥٩	أصحاب علي عليه السلام في الشام
٦٢	ما بعد الصلح :

- ٦٥ * الشفاعة التشريعية
- ٦٦ حقيقة الشفاعة
- ٦٧ الشفاعة في القرآن
- ٦٩ الشفاعة التشريعية
- ٧٠ تصنيف آيات الشفاعة التشريعية
- ٧١ علاج المعارضة المتصورة
- ٧٣ فعل الشافع وحقيقته
- ٧٧ أثر الشفاعة

ربيع المولود

٨١ - ١٦٩

- ٨٣ * تفسير الإمام العسكري عليه السلام
- ٨٤ كيفية كتابة التفسير
- ٨٦ أقوال العلماء في التفسير
- ٨٧ موانع القبول
- ١٠١ * وسائل معرفة الإمام
- ١٠٢ وسائل معرفة الإمام
- ١٠٢ الوصية الظاهرة
- ١٠٧ توفره على صفات خاصة
- ١٠٩ أعلم الناس
- ١١١ ولادته مختوناً مطهراً
- ١١٢ الرؤية من الخلف
- ١١٤ انعدام الظل
- ١١٥ كونه محدثاً

- ١١٦ تنام عينه ولا ينام قلبه
- ١١٧ نفي الاحتلام
- ١١٧ ابتلاع الأرض لنجوه
- ١١٩ تزويده بالمعجزة
- ١٢١ امتلاكه السلاح النبوي
- ١٢٤ أولويته بالمعصوم الذي قبله
- ١٢٥ أهميّة دراسة سيرة المعصوم وشؤون حياته
- ١٢٧ * الكوثر نهر في الجنة
- ١٢٧ حقيقة الكوثر
- ١٣٠ ترجيح المصداق الأول
- ١٣٢ مناقشة ما ذكر
- ١٣٥ الكوثر في الآخرة
- ١٣٥ الكوثر في التراث الروائي
- ١٤٠ صاحب الحوض
- ١٤١ فائدة الشرب من الحوض
- ١٤٣ * المرجعية ريادة وقيادة
- ١٤٤ حقيقة المرجعية
- ١٤٥ الناحية التنظيمية للمرجعية
- ١٤٦ مرجعية الدين ومرجعية الشريعة
- ١٤٨ المرجع الديني الأعلى
- ١٤٩ وظيفة المرجعية
- ١٥٢ الارتباط بالمرجعية
- ١٥٤ دور المرجعية في حياتنا

- ١٥٧ * الحاجة إلى وجود الحجة
- ١٥٨ التكامل الإنساني
- ١٦٠ عناصر الحجة
- ١٦٣ حفظ الوجود البشري
- ١٦٤ تفسير مانعة نزول العذاب
- ١٦٥ حصول التكامل الكوني
- ١٦٧ الأول: رفع القيود والأغلال
- ١٦٨ الثاني: ضبط الاختلاف بين الناس
- ١٦٨ الثالث: التطبيق الفعلي للشريعة
- ١٦٨ أدوار الحجة:
- ١٦٩ منها: معرفة الله والدلالة عليه
- ١٦٩ ومنها: تصديق الرسالات الإلهية
- ١٦٩ ومنها: الشهادة على الأمة

ربيع الثاني

١٨٦ - ١٧١

- ١٧٣ * العقوبة الإلهية
- ١٧٣ فلسفة العقوبة في القانون الوضعي
- ١٧٤ نظرية الفائدة الاجتماعية
- ١٧٥ مدرسة العدالة المطلقة
- ١٧٥ نظرية الوقاية والإرعاب
- ١٧٦ نظرية الإصلاح وتربية المجرمين
- ١٧٦ فلسفة العقوبة في القانون الإسلامي
- ١٧٧ الأول: العقوبة الأخروية

- ١٧٧ الثاني : العقوبة الدنيوية
- ١٨٠ المناسبة بين العقوبة والجريمة
- ١٨١ رفع العقوبة في بعض الموارد
- ١٨٢ أنواع العقوبات التكوينية
- ١٨٢ أحدهما : العقوبات التكوينية المادية
- ١٨٢ ثانيهما : العقوبات التكوينية المعنوية ، أو الروحية
- ١٨٤ منها : سلب الاطمئنان والاستقرار
- ١٨٥ ومنها : تأخير الإجابة
- ١٨٥ ومنها : سيطرة الشيطان على الإنسان
- ١٨٦ ومنها : الخوف من الظلمة والجائرين

جمادى الأولى

١٨٧ - ٢١٣

- ١٨٩ * وراثة النبي سليمان عليه السلام
- ١٩٠ مدلول الآية الشريفة
- ١٩٠ دعوى مجازية الاستعمال
- ١٩٠ القرائن المدعاة
- ١٩١ القرائن الخارجية :
- ١٩١ الأولى : التمسك بالحديث المروي عن أبي بكر
- ١٩٢ الثانية : تعدد أبناء النبي داود عليه السلام
- ١٩٦ القرائن الداخلية
- ١٩٩ مؤيدات المعنى الحقيقي
- ٢٠١ * الوراثة الاصطفائية
- ٢٠٣ وراثة الأنبياء

٢٠٤ الفرق بين الوراثة الاصطفائية والمادية

٢٠٥ أدلة القاعدة الاصطفائية

رجب الأصب

٢١٥ - ٢٧٠

٢١٧ *الوحي: حقيقته وطرقه

٢١٧ حقيقة الوحي في اللغة

٢١٩ حقيقة الوحي في النبوة

٢٢٠ تفسير حقيقة الوحي النبوي

٢٢٠ نظرية النبوغ

٢٢٠ عوامل النبوغ

٢٢٣ نظرية الوحي النفسي

٢٢٥ نظرية ظهور الشخصية الباطنة

٢٢٧ نظرية التجربة الدينية

٢٢٩ طرق الوحي

٢٣١ *بشرية القرآن الكريم

٢٣١ المحتملات في الألفاظ القرآنية

٢٣٣ أدلة سماوية الألفاظ والمعاني

٢٣٧ بشرية القرآن الكريم

٢٤٣ *تجديد القراءة القرآنية

٢٤٣ نظرية تجديد القراءة القرآنية

٢٤٤ هدف النظرية:

٢٤٥ الأول: فهم القرآن الكريم بصورة صحيحة

٢٤٦ الثاني: إيجاد دراسات قرآنية

٢٤٧	منطق فهم القرآن الكريم :
٢٤٧	الأول : الاعتماد على قواعد الظهور العرفي
٢٤٩	الثاني : الرجوع للسنة الشريفة
٢٥٠	مناقشة النظرية
٢٥٢	التجديد وإعادة القراءة
٢٥٣	القداسة والتقديس
٢٥٩	* الجار حدوده وحقوقه
٢٥٩	الترابط الاجتماعي وأهميته :
٢٦٠	الأول : العوامل الطبيعية
٢٦٠	الثاني : العوامل العاطفية
٢٦٠	الثالث : العوامل العقلانية
٢٦٢	الجار معناه وحدوده
٢٦٣	حدّ الجوار
٢٦٤	تقسيم الجار
٢٦٦	واقعنا الاجتماعي
٢٧٠	خاتمة

شعبان المعظم

٢٧١ - ٢٨٧

٢٧٣	* المشاكل الأسرية
٢٧٣	هدف تشكيل العائلة
٢٧٥	العائلة في الإسلام :
٢٧٦	الأول : مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة
٢٧٦	الثاني : مبدأ القانون الإسلامي

- ٢٧٧ مبدأ الإدارة والتنظيم العائلي
- ٢٧٨ الرجال قوامون على النساء
- ٢٧٩ القيام بالحقوق والواجبات
- ٢٨٠ المرأة الصالحة
- ٢٨١ المرأة الناشز
- ٢٨٢ الأول: الموعظة
- ٢٨٢ الثاني: الهجران في المضجع
- ٢٨٢ الثالث: الضرب
- ٢٨٣ مشاكل أُسرِيّة معاصرة
- ٢٨٤ أسباب الفشل في الحياة الأُسْرِيّة :
- ٢٨٤ الأول: الثقافة الخاطئة
- ٢٨٦ الثاني: فقدان الموجّه
- ٢٨٦ حلول مقترحة

رمضان المبارك

٢٨٩ - ٣٢٥

- ٢٩١ * تَقِيّة أبي طالب ﷺ
- ٢٩٢ تَقِيّة أهل الكهف
- ٢٩٣ تَقِيّة أبي طالب ﷺ
- ٢٩٤ المشابهة في الجملة
- ٢٩٤ دوافع تَقِيّته ﷺ
- ٢٩٦ الهدف والغرض
- ٢٩٩ * الذكر اليونسيّ أركانه وآثاره
- ٢٩٩ عصمة النبيّ يونس ﷺ

- الذكر اليونسِّي والعودة إلى الله ٣٠٣
- عناصر الذكر اليونسِّي ٣٠٤
- الأول: التوحيد وتهليل ٣٠٤
- الثاني: التسبيح ٣٠٧
- الاعتراض المكتوم ٣٠٩
- الثالث: الاعتراف ٣١١
- شرائط التأثير ٣١١
- * المنهج القرآني في الفراغ من العمل ٣١٥
- منهج القرآن بعد الفراغ ٣١٦
- الآراء التفسيرية في الفراغ والنصب ٣١٧
- الفراغ من التبليغ والنصب للخلافة ٣٢١
- الشكر مبدأ عقلائي مطلوب ٣٢٤

سؤال المكرّم

٣٢٧ - ٣٥٥

- * البناء على القبور ٣٢٩
- مشروعية البناء على القبور ٣٢٩
- بيان معنى البيوت في الآية ٣٣٠
- معنى رفعها ٣٣٣
- سيرة المسلمين ٣٣٧
- أصالة الإباحة في الأشياء ٣٣٧
- مستند المانع من المشروعية ٣٣٨
- * ردّ الشمس ٣٤٣
- الذين ردّت لهم الشمس في الأمم السابقة ٣٤٣

- ١ - سليمان بن داود عليه السلام ٣٤٤
- ٢ - يوشع بن نون ٣٤٧
- ٣ - أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ٣٤٨
- ردّ الشمس لأمير المؤمنين عليه السلام ٣٤٨
- رواة حديث ردّ الشمس ٣٤٩
- أدلة المنكرين ٣٥٠
- بعض الإشكالات على حادثة ردّ الشمس ٣٥٣

ذو القعدة

٣٥٧ - ٣٧٨

- * الحرم الآمن ٣٥٩
- حقيقة الأمن ٣٦٢
- أمن البيت تفسيرياً ٣٦٣
- أمن الحرم بين النصوص والواقع الخارجي ٣٦٧
- * ولاء المؤمنين ٣٧١
- حقيقة الولاء ٣٧١
- الزاوية التاريخية للولاء ٣٧٢
- الزاوية الإسلامية للولاء ٣٧٢
- الحبّ والمودة ٣٧٢
- العهد والميثاق بين الطرفين ٣٧٣
- النصرة ٣٧٣
- نظرية الإخوة الاجتماعية : ٣٧٤
- ١ - إجلال المؤمن واحترامه ٣٧٥
- ٢ - الودّ للمؤمن ٣٧٦

المحافظة على الحقوق ٣٧٧

اجتناب موجبات الفرق ٣٧٨

ذو الحجة

٣٧٩ - ٤١٤

* خلافة عليّ بالنص ٣٨١

اللوام الباطلة للنظرية الثانية ٣٨٢

دواعي اختيار النظرية الثانية ٣٨٣

أدلة النظرية الثانية ٣٨٤

وقفات مع النظرية الثانية ٣٩٢

مراتب النبي ﷺ ٣٩٢

التأسي والافتداء بالنبي ﷺ ٣٩٤

أهلية الأمة للاختيار والانتخاب ٣٩٥

النزاع بين الطائفة والجمهور ٣٩٦

وقفات مع الموانع ٣٩٦

خاتمة ٤٠٢

* رؤية عاشوراء ٤٠٥

رؤيتنا لعاشوراء ٤٠٦

مظاهر عاشورائية ٤٠٩

غياب الطلاب ٤١١

أماكن الخدمة والضيافة ٤١٢

إيجابيتنا وأماكن الخدمة ٤١٣

٤٤٥ مُجْتَوَاتُ الْكِتَابِ

٤١٥ مَصَادِرُ الْكِتَابِ

٤٣٣ مُجْتَوَاتُ الْكِتَابِ