بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الجمعة

عام ١٤٣٧ هـ

تأليف

الشيخ محمد آل عبيدان القطيفي

مكتبة فدك

محرّم الحرام

المظلوميّة دافع التغيير

المظلوميّة دافع التغيير

مثّلت مظلومية الإمام الحسين عليه السلام عنصر قوة في نهضته المباركة، ولم تكن سبباً موجباً لضعفها، كما أنها أحد الموجبات التي جعلها تتخذ شعاراً ونموذجاً للأحرار في العالم ينطلقون منها للوصول إلى غاياتهم وأهدافهم، فكانت المظلومية الحسينية دافعاً يتحرّك من خلاله جميع الأحرار في قيامهم ضدّ الظلمة والطغاة للوصول إلى أهدافهم وغاياتهم ضدّ الظلم والاستبداد والقهر وما شابه ذلك.

ومع وجود هذا الأثر للمظلومية الحسينية في الواقع الحياتي، فإنّ الأمر يستدعي الوقوف عندها رغبة في معرفة كيفية الاستفادة منها في مجالات الحياة المختلفة مثل الناحية السياسية، والاجتماعية، والأخلاقية فضلاً عن الناحية الدينية، وبقية النواحي الأخرى.

حقيقة المظلومية:

الموجود في كلمات اللغويين حول مفهوم المظلومية وحقيقته، أنّه عبارة عما يلحق المظلوم بفعل الظالم من الجور والأذى والحيف والتجاوز والابتزاز ونهب الحقوق والقتل وسلب الممتلكات.

وعناصرها فردان: المتعدّي، ويعبّر عنه بالظالم، والمتعدّىٰ عليه ويقال له مظلوم، والفعل الواقع هو الظلامة.

والحاصل، إنّ المستفاد من كلماتهم أنّ حقيقة هذا المفهوم هو كلّ تعدٍّ يصدر من الظالم تجاه المظلوم، سواء كان التعدّي مادياً أم كان معنوياً. ولذلك مصاديق متعددة، فمن مصاديق التعدّي المعنوي الإهانة والسباب، والشتم، والإضطهاد، وغير ذلك. وأما مصاديق التعدّي المادي، فمثل سلب الحقوق، والأذى بالضرب مثلاً، والجور بنحو يتضمّن التجاوز حتى يصل إلى القتل، وسلب الممتلكات، وغير ذلك.

المظلومية والرؤية الدينية:

وقد أولى الشارع المقدّس هذا المفهوم أهمية خاصة كما يظهر ذلك لكلّ من راجع النصوص الدينية، سواء الآيات القرآنية الشريفة أم النصوص المعصومية المباركة.

وقد اعتنت هذه النصوص بالمظلومين عناية خاصة، كما تصدّى القرآن الكريم للدفاع عنهم في غير واحدة من آياته المباركة بحماسة وقوة، حتى أنّه قد عمد إلى مراعاة أحاسيسهم ومشاعرهم.

وقد عرض القرآن الكريم ذلك بصور مختلفة وبأساليب متعدّدة، حسب المورد الذي تذكر فيه:

فمن تلك الموارد، قوله تعالى: ﴿**وَ الَّذينَ إِذا أَصابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ * وَ جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها فَمَنْ عَفا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ إِنَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمينَ * وَ لَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولئِكَ ما عَلَيْهِمْ مِنْ سَبيلٍ * إِنَّمَا السَّبيلُ عَلَى الَّذينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ...**﴾[1]، فإنّ التعاطف القرآني في هذا النصّ مع المظلومين واضح جدّاً، ويتجلّى ذلك من خلال نفيه السبيل عليهم وجعله السبيل

(١) الشورىٰ (٤٢): ٣٩ـ٤٢.

على الظالمين، ومعنى نفي السبيل أنّهم ليسوا في موقف المحاسبة، أو في موضع المحاكمة والمراقبة.

بل أكثر من ذلك، فإنّ ظاهر الآية الشريفة جعل القرآن الكريم واحدة من مهام ومسؤوليات المظلومين قيامهم بمحاربة المظلوميات بكلّ ألوانها والسعي للقضاء عليها وعلى صنّاعها، وليس السعي في إنتاجها وصناعتها بأيّ وجه من الوجوه.

وبالجملة إنّ المستفاد من الآية الشريفة جعله سبحانه وتعالى حقّ المواجهة للمظلومين مع الظالمين، وهذا يشير إلى وجود مناشىء قرآنية للنهضة الحسينية المباركة، وأنّ نهضة الإمام الحسين عليه السلام كانت نابعة ومستقاة من القرآن الكريم.

ومنها: قوله تعالى: **﴿وَ الَّذينَ هاجَرُوا فِي اللهِ مِنْ بَعْدِ ما ظُلِمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيا حَسَنَةً وَ لَأَجْرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ﴾**[1]، فيلزم كلّ من وقع عليه ظلم أن يعمد للهجرة من بلده الذي ظلم فيه، ولا يحقّ له البقاء فيه، حتى يرفع الظلم عن نفسه، وهذا يعني أنّ الهجرة من بلد الظلم يشكّل وظيفة مطلوبة، على المظلوم تنفيذها وتطبيقها خارجاً، فلا يبقى مستسلماً لما وقع عليه.

وتعتبر هذه الهجرة هجرة في سبيل الله تعالى، وهي أول خطوات المقارعة للظلم والظالم، ومن بعدها تأتي الثورة والمواجهة مع الظالمين، وإلى هذا يشير قوله تعالى: **﴿أُذِنَ لِلَّذينَ يُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَ إِنَّ اللهَ عَلى نَصْرِهِمْ لَقَديرٌ﴾**[2]، ويعتبر هذا النصّ القرآني مرسوماً إلهيّاً في الإسلام لإعلان الحرب المفتوحة على الظالمين، وحثّ المظلومين على الجهاد. ويساعد على ذلك استثناؤه سبحانه وتعالى ثورة المظلومين من ثورة الغاوين على الظالمين، قال تعالى: **﴿وَ الشُّعَراءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغاوُونَ * أَ لَمْ تَرَ**

---

(١) النحل (١٦): ٤١.

(٢) الحج (٢٢): ٣٩.

أَنَّهُمْ في كُلِّ وادٍ يَهيمُونَ * وَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ ما لا يَفْعَلُونَ * إِلاَّ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ ذَكَرُوا اللهَ كَثيراً وَ انْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ ما ظُلِمُوا﴾[١]، وهو بهذا ينفي عن عملهم الذي يقومون به بالمواجهة مع الظلمة، صفة الغواية.

بل نجد أنّه سبحانه وتعالى قد أجاز للمظلوم ما قد منعه على الآخرين فقد قال عزّ من قائل: **﴿لا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ وَ كانَ اللهُ سَميعاً عَليماً﴾**[٢].

وممّا يشير لمدى العناية والاهتمام القرآني بالمظلومين، جعله سبحانه وتعالى سلطان القتل لمن قتل مظلوماً، فيمكن لوليّه أن يقوم بذلك وفق شروط مذكورة في محلها.

بل قد اعتبر الباري سبحانه وتعالى صفة الظلم فتنة من الفتن التي ينبغي على المؤمنين الحذر والاتّقاء منها، فقال سبحانه: **﴿وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصيبَنَّ الَّذينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾**[٣].

وبالجملة، يظهر من خلال الصور العديدة التي عرضها القرآن الكريم للمظلومية مدى دعمه وتأييده لأصحابها وعنايته الخاصة بهم.

ولم يكتف القرآن الكريم بذلك، بل عمد إلى تخليد الكثير من المظلوميات المأساوية، والمؤلمة التي شهدها التاريخ البشري، ليكشف بذلك عن تضامنه مع المظلومين واستنكار ما اقترفته أيدي الظالمين من انتهاكات وجرائم بحق الإنسانية.

ومن أوائل تلك الظلامات التي خلّدها القرآن الكريم، جريمة قتل قابيل لأخيه

---

(١) الشعراء (٢٦): ٢٢٤ـ٢٢٧.

(٢) النساء (٤): ١٤٨.

(٣) الأنفال (٨): ٢٥.

هابيل، قال تعالى :- ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخيهِ فَقَتَلَهُ﴾[١]. وهو بهذا يعمد إلى تخليد هابيل على مرّ العصور والأزمنة.

ومن تلك الظلامات التي خلّدها أيضاً ما وقع على الأنبياء والمرسلين من قتل وتعذيب وتنكيل، قال عزّ من قائل : ﴿إِنَّ الَّذينَ يَكْفُرُونَ بِآياتِ اللهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ يَقْتُلُونَ الَّذينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَليمٍ﴾[٢]، وهذا سوف يكون سبباً لخلود الأنبياء والمرسلين نتيجة ما وقع عليهم.

ومن تلك الموارد أيضاً التي خلّدها القرآن الكريم نتيجة ما وقع على أصحابها من ظلامة، نبيّ الله يوسف عليه السلام، فقد ابتدأت ظلامته بعدما ألقاه أخوته في الجبّ، ثمّ أصبح عبداً رقّياً، ولاقى من الأذى حتى زجّ به في السجن، كما هو مفصّل في قصّته عليه السلام.

والمورد الرابع الذي يمكن ذكره في المقام، الفتيات اللاتي كنّ يقتلن في الجاهلية من دون جرم ولا سبب إلّا لأنّهن فتيات، يقول سبحانه وتعالى : ﴿وَ إِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ﴾[٣].

التضامن مع المظلوم:

لا ريب أنّ مقتضى العناية الخاصّة والاهتمام الصادر من الشارع المقدّس تجاه المظلوم، لزوم التضامن والتعاطف معه، إلّا أنّ ذلك مشروطاً، ما يعني المنع من التضامن مع كلّ مظلوم والتعاطف معه، بل يكون ذلك مختّصاً بمن يكون مستجمعاً شروطاً خاصة، تضمّنتها النصوص الشريفة، وهذا يستوجب تنويع المظلومين من

---

(١) المائدة (٥) : ٣٠.

(٢) آل‌عمران (٣) : ٢١.

(٣) التكوير (٨١) : ٨.

حيث استحقاقهم للتعاطف وعدمه إلى نوعين :

أحدهما: من لا يستحقّ التعاطف والتضامن معه، وذلك لكونه من أعان على نفسه، حيث لم يدفع عن نفسه ما وقع عليه من ظلم، فلم يقم بالمطالبة بحقوقه مثلاً، ولم يطالب بحريّته الدينية، ولم يتّخذ أيّ موقف تجاه ما وقع عليه من اضطهاد، وهكذا.

ثانيهما: من يكون مستحقّاً للتضامن والتعاطف، لأنّ ما وقع عليه من ظلم كان خارجاً عن إرادته، وقد عمد للتحرّر من ذلك والتخلّص منه، إلّا أنّه لم يوفّق لذلك.

والحاصل، هناك شروط لابدّ من توفّرها في الشخص المظلوم كيما يكون محلّاً للتضامن معه والتعاطف، نعم، لا يستفاد من الآيات الشريفة هذا التفصيل، ذلك أنّ شيئاً من الآيات التي تحدّثت عن هذا المفهوم وما يرتبط به، لم تشر من قريب أو بعيد لاعتبار شيء في استحقاق المظلوم للتضامن والمساندة والمساعدة. وهذا يعني إطلاقها فتكون المساندة والتعاطف لكلّ من كان متّصفاً بهذا الوصف مطلقاً.

إلا أنّ الحقّ عدم تمامية الاستدلال المذكور، ذلك إنّ الآيات الشريفة ليست في مقام البيان من هذه الجهة، وعليه يلزم الرجوع للنصوص المباركة، وهي وإن لم تختلف عن الآيات القرآنية من حيث العناية والاهتمام بالمظلوم والعناية بها، إلّا أنّها تضمّنت شيئاً إضافياً، وهو عرض للشروط اللازم توفّرها في المظلوم الذي يستحقّ المساندة والمساعدة والتعاطف، وتلك الشروط هي :

الأول: الإخلاص في التوجّه لله سبحانه وتعالى، فيعتقد أن لا ناصر له على من ظلمه إلّا الله سبحانه وتعالى. ويشير إلى هذا قول النبيّ الأكرم محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم: «**يَقُولُ اللهُ (عَزَّ وَ جَلَّ): اشْتَدَّ غَضَبِي عَلَى مَنْ ظَلَمَ مَنْ لَا يَجِدُ نَاصِراً غَيْرِي.**»[1].

---

(١) الأمالي للطوسي: ٤٠٥، الحديث٩٠٨. وسائل الشيعة: ١٦: ٥١، الحديث ٢٠٩٥٥.

الثاني: أن لا يكون المظلوم مشاركاً للظالم في صناعة مظلوميته، فلا يكون المظلوم مستسلماً للظالم وقابلاً بما وقع عليه من ظلامة دون أن يبرز أيّما رفض واعتراض لذلك. فالمظلوم مطالب أن يسعى لرفع ما وقع عليه، ويعيد لنفسه كرامتها وعزّتها، ويستفاد هذا الشرط من عدة آيات قرآنية مثل قوله تعالى: ﴿**أُذِنَ لِلَّذينَ يُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَ إِنَّ اللهَ عَلى نَصْرِهِمْ لَقَديرٌ**﴾[1]، ويظهر هذا أيضاً من الآيات المتحدّثة عن الهجرة بالنسبة للمظلومين، وغير ذلك.

والحاصل، تركّز الآيات القرآنية على مطلوبية رفع المظلوم الظلامة عن نفسه، ولو لم يسع الإنسان في ذلك كان مشتركاً في ظلامة نفسه، ما يمنع من التعاطف والتضامن معه.

الثالث: أن لا يكون المظلوم ظالماً لآخرين بما يماثل ظلامته، فلا يستحقّ المظلوم من قبل جهة ما لمصادرة حقوقه ومنعه من حريته، ما دام في منزله مصادراً لحقوق عياله وسالباً لحرّياتهم.

ويشير لهذا الشرط ما ورد عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «**إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ: وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي لَا أُجِيبُ دَعْوَةَ مَظْلُومٍ دَعَانِي فِي مَظْلِمَةٍ ظُلِمَهَا وَ لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِثْلُ تِلْكَ الْمَظْلِمَةِ**»[2].

الرابع: أن لا يكون المظلوم راضياً بظلم الآخرين، بمعنى يعتبر في استحقاق المظلوم التعاطف والتضامن، أن لا يكون متضامناً مع الظالمين في ظلمهم للآخرين. فإنّ تضامنه معهم ينفي عنه صفة المظلومية، ويجعله شريكاً معهم في الظلامة فيكون متّصفاً بصفة الظلم، ويكون ظالماً. ويستفاد اعتبار هذا الشرط من

---

(١) الحجّ (٢٢): ٣٩.

(٢) عوالي اللآلي: ١: ٣٦٤، الحديث ٥٤. وسائل الشيعة: ٧: ١٤٦، الحديث ٨٩٦٨.

النصوص، فقد ورد عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «**مَنْ عَذَرَ ظَالِماً بِظُلْمِهِ سَلَّطَ اللهُ عَلَيْهِ مَنْ يَظْلِمُهُ، فَإِنْ دَعَا لَمْ يَسْتَجِبْ لَهُ، وَ لَمْ يَأْجُرْهُ اللهُ عَلَى ظُلَامَتِهِ**»[١]. ومن الواضح أنّ الموجب لعدم استحقاقه الأجر منه سبحانه وتعالى يعود لكونه ظالماً نتيجة رضاه بظلم الظالم.

الخامس: عدم تجاوز الحدود الشرعية المجعولة من قبل الشارع المقدّس، فلا يسرف في دائرة التصرّف المتاح له التصرّف فيها، ولا يتعدىّ ما أُجيز له الحركة فيه. فيتقيّد حين دعائه على عدوّه بالانتقام بالحدود المسموحة له من الشارع المقدس، فلا يتجاوزها، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إِنَّ الْعَبْدَ لَيَكُونُ مَظْلُوماً فَلَا يَزَالُ يَدْعُو حَتَّى يَكُونَ ظَالِماً**»[٢].

المظلومية الحسينية:

لا يختلف إثنان في أنّ واقعة الطفّ قد حملت بين جوانبها صوراً متعدّدة من صور الظلم والاضطهاد والقهر، بل اشتملت على صور من ذلك قد اختصّت بها، فلم تجر في غيرها من الوقائع. وهذا يستوجب العمد لمحاولة تحديد كيفية قراءة هذه المظلومية الحسينية ومحاولة معرفة أهدافها، فإنّ المظلومية لا تنحصر في خصوص البعد العاطفي المتمثل في البكاء ليلاً ونهاراً مثلاً دون أن يكون هناك هدف آخر. بل تكون سبباً لحصول الوعي والمعرفة، وإيجاد الحلول والإيجابيات.

وقد أوجب هذا تعدّد ألسنة النصوص في الحديث عن ذلك:

منها: ما تضمّن التأكيد على عنوان مظلومية الإمام الحسين عليه السلام، فقد أولت نصوص كثيرة مظلوميته عليه السلام اهتماماً خاصّاً، غايتها تخليد هذه الصورة في النفوس

---

(١) الكافي: ٢: ٣٣٤، الحديث١٨. وسائل الشيعة: ١٦: ٥٦، الحديث٢٠٩٦٦.

(٢) الكافي: ٢: ٣٣٣ الحديث١٦. وسائل الشيعة: ٧: ١٣١، الحديث٨٩٢٣.

ليحصل تلازم بين كربلاء والمظلومية في الأذهان والنفوس، وقد ابتدأ هذا التأكيد منذ عهد نبيّ الله آدم عليه السلام، فقد ورد في الخبر: «**يَا آدَمُ ... يُقْتَلُ فِي هَذِهِ الْأَرْضِ وَلَدُكَ الْحُسَيْنُ ظُلْماً فَسَالَ دَمُكَ مُوَافَقَةً لِدَمِهِ**»(١).

ومنها: لعن الأُمّة الظالمة وتحميلها مسؤولية ما واجهه الإمام الحسين عليه السلام من مظلومية ومأساة، فقد ورد في الزيارة: «**ضُمَّنَتِ الْأَرْضُ وَ مَنْ عَلَيْهَا دَمَكَ وَ ثَارَكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللهِ**»(٢). بل أكثر من ذلك وهو لعن الأُمّة الظالمة: «**لَعَنَ اللهُ أُمَّةً ظَلَمَتْك، وَ لَعَنَ اللهُ أُمَّةً قَتَلَتْكَ، وَ لَعَنَ اللهُ أُمَّةً سَمِعَتْ بِذَلِكَ فَرَضِيَتْ بِهِ**»(٣).

ومنها: ما تضمّن ثبوت العذاب الأبديّ لظالميه عليه السلام(٤).

ومنها: شهادة المؤمن وإقراره بمظلوميته عليه السلام، أمام الله سبحانه وتعالى، فقد ورد في الزيارة: «**أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ قُتِلْتَ مَظْلُوماً وَ أَنَ اللهَ مُنْجِزٌ لَكُمْ مَا وَعَدَكُمْ**»(٥).

توظيف المظلومية الحسينية:

ثمّ إنّ هذه النصوص وغيرها تشير إلى لزوم توظيف المظلومية الحسينية في صورتها الحيّة في الواقع الديني والاجتماعي والسياسي، فتدلّ المظلومية الحسينية على لزوم تحمّل المسؤولية المطلوبة، وليس الحديث منصبّاً على مجرّد عرض لقضية تاريخية مجرّدة عن كلّ هدف وغاية. ويتّضح ذلك بملاحظة جوانب ثلاثة:

---

(١) بحارالأنوار: ٤٤: ٢٤٢، الحديث٣٧.

(٢) كامل الزيارات: ٣٦١، الحديث ٦١٧. بحارالأنوار: ٩٨: ١٥٠، الحديث١.

(٣) المزار لابن المشهدي: ٤٢٣. المزار للشهيد، الأول: ١٥٨. بحارالأنوار: ٩٨: ٣٥٣، الحديث١.

(٤) مثير الأحزان: ٥٣ و ٥٦ و ٦٣.

(٥) مصباح المتهجد: ٧٢٥. تهذيب الأحكام: ٦: ٦٦، الحديث١٣١. كامل الزيارات: ٤٤١، الحديث ٦٧١.

الجانب الديني:

فقد مثّلت المظلومية الحسينية، أول أُسس الإحساس بالمسؤولية، وهي تتمثل في وقوف المظلوم في وجه الظالم، يقول الإمام الحسين عليه السلام: «**وَ إِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةِ جَدِّي، أُرِيدُ أَنْ آمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِّي وَ أَبِي**»[1]. ويفعل دور الإحساس بالمسؤولية بمواجهة المظلوم للظالم كما قام بذلك الإمام الحسين عليه السلام يوم عاشوراء، فيقف المظلوم بكلّ إباء وحرّية للدفاع عن الدين بجميع فصوله، وقيمه وشعائره، وقوانينه، وأهدافه.

الجانب الإجتماعي:

ونقصد بذلك ما كان يطلبه الإمام الحسين عليه السلام من الناس، فقد كان يطالبهم بالعودة إلى إنسانيتهم، وأخلاقهم التي نشأوا عليها، كما ذكر ذلك في خطبته يوم عاشوراء، حيث قال عليه السلام: «**ثُمَ ارْجِعُوا إِلَى أَنْفُسِكُمْ وَ عَاتِبُوهَا ....**»[2]. فإنّ للعرب مجموعة من الأخلاقيات والقيم والآداب، لابدّ أن توجد عند كلّ عربيّ، فمن فقدت منه، لم يكن عربياً.

والحاصل، إنّ الإمام عليه السلام قد عمد إلى استثمار كلّ ما يمكن استثماره. كما كان يدعو لتحريك الجانب الإنساني في نفوس الظلمة.

الجانب السياسي:

فقد كانت للإمام الحسين عليه السلام رؤية سياسية محكمة استطاع أن يهّز بها عروش الظالمين، ويشير إلى هذا، الحادثة التي نقلت بين الإمام زين العابدين عليه السلام ورجل

---

(١) بحارالأنوار: ٤٤: ٣٣٠، الحديث٢.

(٢) الإرشاد للمفيد: ٢: ٩٧. مثير الأحزان: ٣٧.

جاء يسأله عن المنتصر في المعركة، الإمام الحسين عليه السلام، أم يزيد؟ فقد طلب منه عليه السلام أن ينتظر دخول وقت الصلاة، فلما رفع المؤذّن صوته بالأذان قال عليه السلام: هل عرفت الآن من هو المنتصر[1]؟

(١) مجلة الإصلاح الحسيني العدد التاسع: ١٣-٤١(بتصرف).

صفر المظفّر

العبادة، داعيها وأثرها

العبادة، داعيها وأثرها

تبرز الناحية العبادية في سيرة الإمام الحسن عليه السلام بصورة واضحة من خلال الصلوات التي يؤدّيها، وحالة الخضوع التي كانت تعتريه حال دخول المسجد، أو حال الوضوء. حتّى وصفه الإمام الصادق عليه السلام أنّه «**كَانَ أَعْبَدَ النَّاسِ فِي زَمَانِهِ**»[1].

كما يظهر ذلك جلياً من خلال صدقاته، فقد قاسم الله تعالى ماله أكثر من مرّة. وكذا ذهابه لحجّ بيت الله الحرام مشياً على الأقدام، والنجائب تقاد بين يديه.

والحاصل، إنّ متابعة المصادر التاريخية وكتب السير التي تعرّضت لحياته الشريفة يقف على أنّه عليه السلام كان من العبّاد المرتبطين بالله سبحانه وتعالىٰ، وقد تضمّنت كلمات المؤلّفين صوراً لعبادته، ومثل ذلك أشارت النصوص الشريفة.

وبروز هذا الجانب في سيرته العطرة عليه السلام مدعاة للاستغراب، والتعجّب، ويزول ذلك حال الإحاطة بالمقصود بمفهوم العبادة، ومعرفة الآثار المترتّبة عليه. لأنّ من الواضح أنّ العبادة لم تكن مجرّد طقوس يؤدّيها الإمام الحسن عليه السلام، بل كانت هناك أهداف يسعى لها.

---

(١) الأمالي للصدوق: ٢٤٤، الحديث ٢٦٢. عدّة الداعي: ١٣٩. بحارالأنوار: ٤٣: ٣٣١، الحديث ١.

معنى العبادة:

مع أنّ مفهوم العبادة قد ورد في القرآن الكريم، والسنّة الشريفة، إلّا أنّه لم يتضمّن شيء منهما بياناً لحقيقتها، وعليه لابدّ من ملاحظة ما تضمّنته كتب اللغة حولها، وما يذكره أهل الاصطلاح في ذلك.

وقد عرّفها الأصفهاني في (مفردات ألفاظ القرآن)، بأنّ المقصود منها أنّها غاية التذلّل، ولا يستحقّها إلّا من له غاية الإفضال، وهو الله سبحانه وتعالى[١].

ووفقاً لما ذكره، لن تكون العبادة مطلق التذلّل، وإنّما أعلى مراتبها التذلّل الذي يكون لصاحب الفضل والنعمة على العابد، وهو الباري سبحانه وتعالى.

وقد اختلف في حقيقتها عند أهل الاصطلاح، فذكرت لها تعريفات عديدة:

منها: ما تبّناه السيّد الطباطبائي رحمه الله، من أنّها عبارة عن المملوكية، فالعابد عندما يقدم على عبادة شيء ما فهو يعتقد أنّه ملك لذلك المعبود، فمن يعبد الله تعالى، يعتقد مملوكيته لله تعالى، ويبرز هذا الاعتقاد من خلال ممارساته بلسانه و سلوكه، وذلك بالعبادة.

ومن الواضح أنّه رحمه الله قد عدل عن التعريف اللغوي لحقيقتها، والتعريف المشهور لها بأنّها الخضوع، وقد كان داعيه لذلك، والبناء في حقيقتها على أنّها المملوكية، أمراً يمكن ملاحظته في تفسيره القيّم الميزان[٢].

ومنها: ما اختاره بعض الأعاظم رحمه الله، من أنّ المقصود منها: التألّه[٣]، والمقصود من التألّه التوجّه، وليس المقصود منه مطلق التوجّه، وإنّما يقصد منه التوجّه لشخص باعتقاد خالقيّته، فعبادة الإنسان لله سبحانه تعني تأليهه له تعالى، وأنّه الخالق الذي قام بخلقه.

---

(١) مفردات غريب القرآن: ٣١٩ (عبد).

(٢) تفسير الميزان: ١: ٢٤.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي (البيان في تفسير القرآن): ٥٠: ٤٦٧.

وبالجملة، إنّ معنى العبادة في نظره، أن يعترف الإنسان بالخالقية لمن ينوي عبادته، ويعتقد أنّه المعبود الذي قد تفضّل عليه بالخلق.

ومنها: أنّها بمعنى الخضوع التذلّلي، فعبادة الشخص تعني خضوعه للمعبود خضوعاً تذلّلاً، وأخذ قيديّة التذلّل في الخضوع غايته إخراج أنواع الخضوع الأُخرى التي تكون مفتقدة إليه، كما لو كان الخضوع عن إكراه، أو كان الخضوع تملّقاً، أو طمعاً في شيء ما.

والحاصل، ليست العبادة وفق هذا المعنى مطلق الخضوع، وإنّما الخضوع الذي يكون بدافع التذلّل والانكسار.

ومنها: إنّ العبادة سواء كانت عبادة لفظيّة، أم كانت عبادة عمليّة، هي عمل ذو معنى يؤدّيه الإنسان للتعبير عن حقيقة أو عدّة حقائق، وهذا يعني أنّ العبادة ليست اللفظ، ولا العمل، بل هناك شيء آخر هو جوهر العبادة، وهو ما يعبّر عنه العابد. وعند التأمّل، نجد أنّه يعبّر عن التوحيد، لأنّه يعمد إلى تنزيه المعبود من كلّ نقص، لأنّ العابد يستهدف في عبادته مجموعة أُمور:

أولها: الثناء على الله سبحانه وتعالى بالصفات الخاصّة، مثل صفات الكمال المطلق، كالعلم، والقدرة، والإرادة، فهو سبحانه غير محدود بحدّ ولا مشروط بشرط، وهو غنيّ مطلق.

ثانيها: تسبيح الله وتنزيهه من كلّ نقص أو عيب كالفناء أو المحدودية، أو الجهل، أو العجز، أو البخل، أو الظلم، وما شابه ذلك.

ثالثها: شكر الله تعالى باعتباره المصدر الأصلي للخير والنعم، وكلّ ما لدى الإنسان من خير فهو منه تعالى، وكلّ ما عداه هو وسيلة أوجدها سبحانه.

رابعها: التسليم المحض، والطاعة المطلقة له تعالى، وأنّه مطاع على الإطلاق، وأنّه جدير بالتسليم والطاعة، وهو أهل للأمر والنهي.

فهو سبحانه وتعالى لا شريك له في أيّ من القضايا، وهو الكامل المطلق المنـزّه عن كلّ نقص، المنعم الأصلي والخالق لكلّ النعم، ولهذا يعود الشكر كلّه له.

والحاصل، إنّ العبادة تعني التوحيد، لكونها تنـزيهاً للمعبود من كلّ نقص وعيب.

دواعي العبادة:

لما كانت العبادة من الأفعال الاختيارية التي تصدر عن الإنسان بمحض إرادته ورغبته، فلابدّ وأن يوجد لها باعث نفساني يبعث نحوها، وعند الرجوع للآيات القرآنية والنصوص المعصومية، نجد أنّ الداعي لا يخرج عن أحد محتملات ثلاثة:

أحدها: أن يكون الداعي لعبادته تعالى هو طمع الإنسان في إنعامه سبحانه وبما يجزيه عليه من الأجر والثواب، قال تعالى: ﴿**وَ مَنْ يُطِعِ اللهَ وَ رَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدينَ فيها**﴾[1].

ثانيها: أن يكون الداعي هو الخوف من العقاب على المخالفة، قال تعالى: ﴿**إِنِّي أَخافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذابَ يَوْمٍ عَظيمٍ**﴾[2]، وقد أُشير لهذين الأمرين في قوله تعالى: ﴿**تَتَجافى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَ طَمَعاً**﴾[3].

ثالثها: أن يعبد الله بما أنّه أهل للعبادة، فإنّه الكامل بالذات والجامع لصفات الجمال والجلال، وهذا الأمر لا يتحقّق إلّا ممّن اندكّت وفنت نفسيّته فلم ير لذاته إنّية واستقلالاً إزاء خالقه ليقصد بها خيراً أو يحذر لها من عقوبة، وإنما ينظر إلى صانعه وموجده، ولا يتوجّه إلّا إليه.

---

(١) النساء (٤): ١٣.

(٢) الأنعام (٦): ١٥.

(٣) السجدة (٣٢): ١٦.

وتختلف طباع الناس في إيثار هذه الأُمور الثلاثة واختيارها، فهم على طوائف ثلاث:

الأُولى: وهم الأغلب من الناس، الذين يغلب عليهم الخوف ويزدادوا خوفاً كلّما تذكّروا ما جعله الله تعالى للعاصين والظالمين.

الثانية: من يغلب عليهم الرجاء، فكلّما فكّروا في ما أوعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات من النعمة والكرامة، بالغوا في التقوى والالتزام بالأعمال الصالحة، رغبة في المغفرة والجنّة.

الثالثة: وهم العلماء من يعبدون الله سبحانه لأنّه أهل للعبادة، لأنّهم عرفوه بما يليق به من الأسماء الحسنى والصفات العليا، فعلموا أنّه ربّهم الذي يملكهم، وإرادتهم ورضاهم وكلّ شيء غيرهم، ويدبّر الأمر وحده.

الآثار المترتّبة على العبادة:

يترتّب على العبادة التي يؤدّيها الإنسان بلوغه مرحلة الكمال، ليكون الإنسان الكامل، وهذا بسبب ما للعبادة من آثار تتركها على مؤدّيها:

منها: الأثر الروحيّ، وهذا يكون من خلال الانقطاع إلى الله تعالى، يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «**إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الِانْقِطَاعِ إِلَيْكَ**»[1]. وللانقطاع نوعان:

١- اضطراريّ، وهو يكون عند اليأس من الأسباب المادّية.

٢- اختياريّ، وهو التوجّه لله سبحانه وتعالى في الرخاء والشدّة، والغنى والفقر، والصحّة والمرض.

ومنها: الأثر السلوكي، فإنّ للعبادة دوراً في التربية، لأنّها سلوك وليست مجرّد

---

(١) إقبال الأعمال: ٣: ٢٩٩. بحارالأنوار: ٩١: ٩٩، الحديث١٣.

ألفاظ يتحرّك بها اللسان، وحركات يمارسها الإنسان، مضافاً إلى أنّها تمثل عنصراً لتجديد التوبة والإنابة لله تعالى، وهي سبب للعودة إلى الذات.

ومنها: العودة إلى الله، ويكون ذلك من خلال الإحساس بالفقر والانكسار.

ربيع المولود

المحسّن بن عليّ عليه السلام وجوده، ولادته، شهادته

عيد رأس السنة

تجديد الخطاب الديني

عزيزة الحسين سكينة عليها السلام

المحسّن بن عليّ عليه السلام وجوده، ولادته، شهادته

من الشخصيات التي وقعت مورداً للبحث والخلاف في المصادر الإسلامية، شخصية المحسّن بن علي عليه السلام، فقد اختلف في وجوده وعدمه، فهل ولد للإمام أمير المؤمنين والسيّدة الزهراء عليهما السلام ولد بهذا الاسم أم لا؟

كما اختلف في كيفية ولادته، فهل ولد حيّاً ثمّ مات، أم أنّه كان سقطاً؟ وهل كان ذلك في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وقبل ارتحاله إلى عالم الآخرة، أم كان ذلك بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم؟ وما هي أسباب وفاته، وهل كانت ولادته ولادة طبيعية، أم كانت أثر حادث مؤلم نجم من الهجوم على بيت أمير المؤمنين عليه السلام، وتعرّض السيّدة الزهراء عليها السلام للعصر والضرب.

ووقع الخلاف أيضاً في تحديد زمان وفاته، بعد البناء على كونه موجوداً، وأنّ ذلك هل كان في عهد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أم كان بعد رحيله عن عالم الدنيا.

ومن المعلوم أنّ الوقوف على الحقيقة في هذا الأمر تستدعي ملاحظة ما ذكره مؤرّخو المسلمين، وعرض رؤيتهم حول هذا الأمر.

ضبط الإسم:

ولا بأس قبل استعراض ما ذكره المؤرّخون حول الشخصية محلّ البحث، أن يعمد إلى ضبط الإسم، وأنّه يقرأ بتخفيف السين، فيقال: محسن، أو بتشديدها، فيقال: محسّن.

من الواضح، أنّه لم يصلنا الإسم مضبوطاً، ولذا يمكن أن يقرأ مخفّفاً كما هو الشائع على ألسنة عامّة الناس، وقد يقرأ مشدّداً.

وقد ذكر بعض الباحثين، قراءته بالتشديد، وأقام لذلك قرينتين، تساعدان على ذلك:

الأُولى: إنّ الشائع بين المسلمين في القرون والأعصار الأُولى خصوصاً القرون الأُولى في الإسلام، ضبط الإسم بتشديد السين. وقد نقل السيّد محسن الأمين رحمه الله في كتابه (أعيان الشيعة) نقلاً عن ابن حجر في كتابه (تبصّر المنتبه في تحرير المشتبه)، أنّه رآه على هذه الصيغة. قال: محسن بن علي بن أبي طالب: في (تبصّر المنتبه في تحرير المشتبه)، لابن حجر العسقلاني، المحْسن بإسكان الحاء جماعة، وبفتحها وتثقيل السين، محسّن بن عليّ بن أبي طالب. وجدنا من الكتاب المذكور نسخة مخطوطة في بغداد في مكتبة السيّد هبة الدين الشهرستاني[1].

وحاصل هذه القرينة أنّ الاستعمال الموجود خارجاً بتشديد السين، وليس بتخفيفها.

الثانية: تلفّظ أسماء مجموعة من الأعلام، بتشديد السين، كهلال بن محسّن الصابي، مؤلّف (التاج في دولة الديلم)، وعليّ بن محسّن التنوخي، صاحب كتاب (الفرج بعد الشدّة).

---

(١) أعيان الشيعة: ٩: ٥٠.

وجوده:

وقع الخلاف بين علماء المسلمين في وجود هذا الولد للسيّدة الزهراء عليها السلام وأنّه أحد أبنائها، ونعرض في البين رؤيتين، رؤية علماء الجمهور، ورؤية علماء الشيعة.

رؤية علماء الجمهور:

أمّا علماء الجمهور، فلهم رأيان في المقام:

الأول: وهو ما اختاره كثير من كبار علمائهم طوال القرون، من عدّه ضمن أبناء الزهراء عليها السلام وأمير المؤمنين عليه السلام. فقد نصّ على ذلك أحمد بن حنبل في (المسند)، والبخاري في (الأدب المفرد)، وابن قتيبة في (المعارف)، والبلاذري في (أنساب الأشراف)، والدولابي في (الذرية الطاهرة)، والطبري في تاريخه، وابن حبّان البستي في كتاب (الثقات)، والحاكم النيسابوري في (المستدرك)، وابن حزم الأندلسي في (جمهرة أنساب العرب)، والبيهقي في (السنن الكبرى)، وابن عبد البرّ القرطبي في (الاستيعاب في معرفة الأصحاب)، والشهرستاني في (الملل والنحل)، وابن عساكر الدمشقي في (تاريخ دمشق)، وابن الأثير في (أُسد الغابة)، وغيرهم[1].

الثاني: ما اختاره نزر يسير منهم، من عدم ذكره ضمن أولادهما عليهما السلام. كابن سعد وابن أبي الدنيا، مع أنّ البناء على كون ابن سعد منكراً لعدّه من أولاد الزهراء عليها السلام فيه تأمّل، فقد ذكر رواية تسمية أبناء أمير المؤمنين والزهراء عليهما السلام بأسماء أولاد هارون: شبّر

---

(١) مسند أحمد: ١: ٩٨. الأدب المفرد: ١٧٨، الحديث٨٤٦. المعارف: ٢١١. أنساب الأشراف: ١: ٤٠٤ و ٣: ١٤٤. الذرّية الطاهرة: ٩٩، الحديث ٩١. تاريخ الطبري: ٤: ١١٨. الثقات لابن حبان: ٢: ١٤٤. صحيح ابن حبّان: ١٥: ٤١٠. المستدرك على الصحيحين: ٣: ١٦٥. جمهرة أنساب العرب: ١: ١٦، و٣٨. السنن الكبرىٰ للبيهقي: ٦: ١٦٦، و ٧: ٦٣. الاستيعاب في معرفة الأصحاب: ١: ٣٨٤. الملل و النحل: ١: ٥٧. تاريخ مدينة دمشق: ١٣: ١٧٠، و ١٤: ١١٨. أسد الغابة: ٢: ١٠.

وشبير ومشبِّر، الحسن والحسين والمحسّن، ما يعني اعترافه ضمناً بوجود سيّدنا المحسّن.[١]

رؤية علماء الشيعة:

وأمّا علماء الشيعة، فالظاهر أنّ لهم أقوالاً ثلاثة:

أحدها: ما عليه الأكثر منهم، بل هو المشهور بينهم، من عدّه ضمن أولاد أمير المؤمنين والسيّدة الزهراء عليهما السلام.

ثانيها: التردّد في وجود مثل هكذا شخصية، وأنّه من أولادهما عليهما السلام، وهو يظهر من المفيد، والنّسابة العلوي والطبرسي رحمه الله[٢].

ثالثها: البناء على عدم وجوده، وهو يظهر من الشريف ابن الطقطقي[٣].

ويمكن عدّ الموجود عند علماء الشيعة قولين، وليس ثلاثة، وذلك بإرجاع الثاني منها للأول، بلحاظ أنّ منشأ التردّد يعود إلى صدق عنوان الولد على المولود سقطاً وعدمه، وبالتالي لو بني على كونه ولداً، فسوف يعدّ ضمن الأولاد، ولو لم يعدّ لم يحسب ضمنهم، وما يتصوّر من وجود اختلاف في صدق العنوان عليه من عدمه، هو الذي أوجب وجود حالة التردّد، وهذا يعني أنّ المذكورين لا ينكرون وجوده، بل ظاهرهم التأمّل في صدق عنوان الولد وعدمه، ولذا لو سئلوا عن عدد الحمل الذي كان للزهراء عليها السلام من أمير المؤمنين عليه السلام، فلن يتردّدوا في ذكر السيّد المحسّن عليه السلام.

ومنه يتّضح رجوع القول الثالث للأول أيضاً، فإنّ المتصوّر أنّ الإنكار ليس بمعنى

---

(١) ترجمة الإمام الحسن عليه السلام من طبقات ابن سعد: ٣٤، الحديث٢٥، و ٣٥، الحديث٢٦. مقتل عليّ بن أبي‌طالب لابن أبي الدنيا: ١٠٨.

(٢) الإرشاد: ١: ٣٥٥. المجدي في أنساب الطالبيين: ١٢. تاج المواليد (المجموعة): ٢٤.

(٣) الأصيلي في أنساب الطالبيين: ٥٦.

عدم وجوده أصلاً، بل الظاهر رجوعه للبناء على عدم عدّ السقط ولداً، فتأمّل.

ومن خلال ما تقدّم يتّضح انحصار الموجود عند الشيعة في قول واحد يتمثل في وجود شخصية المحسّن بن علي عليه السلام، وإنّما الاختلاف بينهم في انطباق عنوان الولد عليه، من عدمه، لكونه قد ولد سقطاً.

زمان الولادة والوفاة:

لقد تضمّنت المصادر الحديثية والتاريخية وكتب الأنساب لدى المسلمين الحديث حول ولادة المحسّن ابن علي عليه السلام، ووفاته، إلّا أنّ جملة منها قد خلت عن بيان كيف كانت تلك الولادة، وكيف ومتى كانت الوفاة، فلم تتعرّض إلى أنّ ولادته هل كانت بصورة طبيعية كما هو المتعارف في كافّة الولادات، أم أنّها كانت نتيجة حادث مؤلم بسبب ما وقع على أُمّه عليها السلام من عصر وضرب. كما أنّها لم تنصّ على تحديد زمان حياته ووجوده بصورة صريحة، وأنّ ولادته عليه السلام كانت في حياة جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أم كانت بعده، وهل أنّه ولد حيّاً ثمّ مات، أم أنّه ولد سقطاً نتيجة حادث مؤلم وقع على أُمّه عندما عصرت بين الحائط والباب، ما أوجب نزوله قبل وقته، واستهلّ ومات.

مصادر أبناء الجمهور:

اختلف علماء الجمهور القائلون بوجود المحسّن بن علي عليه السلام وأنّه من ضمن أبناء السيّدة الزهراء عليها السلام في تحديد زمان ولادته عليه السلام ووفاته، وأنّ ذلك كان في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أم كان بعده. فمنهم من ذكر تحديداً لزماني الولادة والوفاة، وإن اختلفوا في ذلك، كما ستسمع. وسكت أغلبهم عن الحديث في شأن ولادته، واكتفوا فقط بنقل الأخبار في وفاته صغيراً.

وهذا يشير إلى وجود قولين في تحديد زمان وجوده ووفاته:

الأول: إنّ وجوده عليه السلام كان في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وهذا يعني أنّ ولادته كانت في حياة جدّه المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم، وكذا وفاته عليه السلام. ويعدّ أصحاب هذا القول نزراً يسيراً من علماء الجمهور.

الثاني: عدم ذكر تحديد لزمان وجوده ولادةً ووفاةً، وإنّما اكتفي بالنصّ على كونه موجوداً، دون تحديد لزمان وجوده. وإنّما اكتفوا فقط بنقل الأخبار في أنّه توفّي صغيراً.

أدلّة القائلين بمعاصرته لجدّه صلى الله عليه وآله وسلم:

وقد استند القائلون بولادته في حياة جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى أُمور:

الأمر الأوّل: ما نقله الحاكم النيشابوري في مستدركه عن أحمد بن حنبل، وقد اعتبرها صحيحة على شرط الشيخين، وهي رواية هانىء بن هانىء، عن عليّ عليه السلام، قال: «**لَمّا وُلِدَ الحَسَنُ سَمَّيتُهُ حَرْباً، فجاءَ رسولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالَ: أرُوني ابْنِي، ما سَمَّيتُموهُ؟ قالَ: قُلْتُ: حَرْباً، فقالَ: بَل هو حَسَنٌ. فَلَمَّا وُلِدَ حُسَينٌ سَمّيتُهُ حَرْباً، فجاءَ رسولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقالَ: أرُوني ابْنِي، ما سَمَّيتُموهُ؟ فقلتُ: حَرْباً، فَقالَ: بل هو حُسَينٌ، فَلَمَّا وُلِدَ الثَّالِثُ سَمَّيْتُهُ حَرْبًا، فَجَاءَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم، فَقَالَ: أَرُونِي ابْنِي مَا سَمَّيْتُمُوهُ؟ فَقُلْتُ: حَرْبًا. فَقَالَ: بَلْ هُوَ مُحَسِّنٌ، ثُمَّ قَالَ: سَمَّيْتُهُمْ بِأَسْمَاءِ أَوْلَادِ هَارُونَ شَبَّرُ وَشَبِيرُ وَمُشَبِّرُ.**»[1].

وهي تدلّ على ولادته عليه السلام في عصر جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وعليه لن يكون لما يذكره الشيعة من هجوم بعض الصحابة على بيت السيّدة الزهراء عليها السلام موضع من الإعراب.

---

(١) المستدرك على الصحيحين: ٣: ١٦٥.

ولا يخفى أنّ الاستناد للخبر المذكور يقوم على وجود المقطع الثالث في الخبر، لأنّه الذي يشير إلى ولادته في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، ولذا لو لم يكن موجوداً فلن يصلح الخبر المذكور للدلالة على المدّعى.

وهذا ما يلحظه القارئ لجملة من المصادر الحديثية الأُخرى للجمهور، فقد خلت من ذكر هذا المقطع، وهذا يوجب التوقّف في الرواية، فهل حذف لغاية ما، أم أنّه أُضيف لغاية ما.

وربما قيل: إنّه يتمسّك في المقام بأصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة في كتاب (المستدرك)، لتكون النتيجة البناء على وجود المقطع المذكور.

إلّا أنّ الأصالة المذكورة معارضة بأصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة بالنسبة للمصادر الأُخرى التي خلت من ذكره، وهما أصلان عقلائيان لا مجال لترجيح أحدهما على الآخر، فلا مناص من تساقطهما بعد تعارضهما، وبالتالي لا مجال للاستناد للمقطع المذكور. هذا كلّه بعد التسليم بوجود هكذا أصلين عقلائيين من الأساس، وإلّا للتأمّل في ذلك مجال واسع، يطلب من محلّه.

على أنّنا لو رفعنا اليد عن ذلك، فإنّ النصّ المذكور يتضمّن أُموراً توجب التوقّف في قبوله:

أحدها: نصّه على تسمية أمير المؤمنين عليه السلام أبناءه الثلاثة بحرب، وهذا مخالف لما جاء في مصادرنا من ناحيتين:

الأُولى: إنّ التسمية لأبنائه عليه السلام لم تكن منه، وإنّما كانت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الله تعالى، حتى قيل ذلك في شأن مولاتنا زينب عليها السلام. فعن الإمام زين العابدين عليه السلام، قال: «**لَمَّا وَلَدَتْ فَاطِمَةُ الْحَسَنَ عليهما السلام قَالَتْ لِعَلِيٍّ عليه السلام: سَمِّهِ، فَقَالَ: مَا كُنْتُ لِأَسْبِقَ بِاسْمِهِ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم، فَجَاءَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم، .... ثُمَّ قَالَ لِعَلِيٍّ: هَلْ سَمَّيْتَهُ؟ فَقَالَ: مَا كُنْتُ لِأَسْبِقَكَ بِاسْمِهِ، فَقَالَ: وَ مَا كُنْتُ لِأَسْبِقَ بِاسْمِهِ رَبِّي عَزَّ وَ جَلَّ، فَأَوْحَى اللهُ تَبَارَكَ وَ**

تَعَالَى إِلَى جَبْرَئِيلَ أَنَّهُ قَدْ وُلِدَ لِمُحَمَّدٍ ابْنٌ فَاهْبِطْ فَأَقْرِئْهُ السَّلَامَ وَ هَنِّهِ وَ قُلْ لَهُ: إِنَّ عَلِيّاً مِنْكَ بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى فَسَمِّهِ بِاسْمِ ابْنِ هَارُونَ فَهَبَطَ جَبْرَئِيلُ عليه السلام فَهَنَّأَهُ مِنَ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَأْمُرُكَ أَنْ تُسَمِّيَهُ بِاسْمِ ابْنِ هَارُونَ، قَالَ: وَ مَا كَانَ اسْمُهُ؟ قَالَ: شَبَّرُ، قَالَ: لِسَانِي عَرَبِيٌّ، قَالَ: سَمِّهِ الْحَسَنَ، فَسَمَّاهُ الْحَسَنَ»[1].

ومثل ذلك في شأن الإمام الحسين عليه السلام.

الثانية: عدم اشتمال شيء من مصادرنا على قيامه بتسمية أحد منهم بهذا الاسم.

ثانيها: اشتماله على ما لا يمكن الالتزام به، وهو ما تضمّنه من مخالفة صريحة منه عليه السلام لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقد تضمّن الخبر نهيه صلى الله عليه وآله وسلم إياه عن التسمية بحرب في ولده الأول، وكرّر ذلك عند ولادة مولوده الثاني، ولما نهي عاد وكرّر ذلك عند ولادة الثالث، وهذا لا ينسجم وما يذكره التاريخ، ومصادر الحديث من سيرة أمير المؤمنين عليه السلام مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأنّه ما كان يخالفه في شيء أبداً. ووجود مثل هذا المضمون في النصّ مانع من قبوله.

ثالثها: ما ذكره بعض المحقّقين (حفظه الله)، من أنّ سيرة أهل البيت عليهم السلام قائمة على التمسّك الكامل بالمبادئ الإسلامية، وإنّ الإصرار على التسميات غير الإسلامية، من قبيل التسمية بحرب، دليل على التخلّف والعودة إلى الجاهلية والانحطاط الفكري والثقافي، وإنّ الإمام عليّ عليه السلام الذي رضع من مبادئ الإسلام في حجر النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، بريء كلّ البراءة من هذه التهمة.

رابعها: ما ذكره أيضاً، وهو يفيد وجود مانع من القبول بحجّية الخبر المذكور، وهو منافاته لما أجمع عليه المؤرّخون من عدم ولادة المحسّن بن علي عليه السلام في حياة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، فكيف يكون الذي وضع له الإسم هو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، إنّ

---

(١) الأمالي للصدوق: ١٩٧، الحديث ٢٠٩. بحار الأنوار: ٤٣: ٢٣٨، الحديث ٣.

هذا يجعل الراوية المذكورة موضوعة ومختلقة[١].

خامسها: إنّ الخبر المذكور معارض بما رواه أحمد بن حنبل في مسنده، من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد أسمى الحسن عليه السلام بحمزة، وأسمى الحسين عليه السلام بجعفر، وقد غيّرهما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم[٢].

هذا كلّه مع رفع اليد عن المناقشة السندية للخبر المذكور، ويكفي أن يحيط القارئ أنّ رواته يرمون بوضع الأحاديث، ويكفي أن تسمع أنّ الحديث المذكور ضعيف عند الجمهور، فكيف يصفه النيشابوري بالصحّة وعلى شرط الشيخين.

الأمر الثاني: ما رواه أسامة بن زيد، قال: كنّا عند النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فأرسلت إليه إحدى بناته تدعوه، وتخبره أنّ صبياً لها أو ابناً لها في الموت، فقال: للرسول: ارجع إليها فأخبرها أنّ لله ما أخذ، وله ما أعطى، وكلّ شيء عنده بأجل مسمّى، فمرها فلتصبر ولتحتسب، فعاد الرسول فقال: إنّها قد أقسمت لتأتينّها، قال: فقام النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وقام معه سعد بن عبادة ومعاذ بن جبل، وانطلقت معهم، فرفع إليه الصبيّ ونفسه تقعقع كأنّها في شنة، ففاضت عيناه، فقال له سعد ـ معترضاً على بكاء النبيّ ـ: ما هذا يا رسول الله؟ فقال: هذه رحمة جعلها الله في قلوب عباده، وإنّما يرحم الله من عباده الرحماء[٣].

وقد رواه ابن حجر والشوكاني[٤] عن مسند البزّار بطريق ينتهي إلى أبي هريرة بهذه العبارة: ثقل ابن لفاطمة، فبعثت إلى النبيّ. وقد ذكر الشوكاني رواية أسامة هكذا: فأرسلت إليه إحدى بناته.

---

(١) المحسن السبط مولود أم سقط: ٥٤.

(٢) مسند أحمد: ١: ١٥٩.

(٣) صحيح مسلم: ٣: ٣٩.

(٤) فتح الباري، المقدمة: ٢٦٥. نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار في أحاديث منتقى من الأخبار: ٤: ١٥١.

وقد أطال المؤلّفان البحث حول الطفل المتوفّى، فبحثا عن كونه ذكراً أو أنثى، وأثبتا ذكورته، ثمّ بحثا في المحتملات الممكنة في شأن أسباط النبيّ ﷺ، فنقلا بعض الروايات في شأن عليّ بن العاص، ابن زينب، عبد الله ابن رقيّة، والمحسّن بن فاطمة، لكونهم المحتمل أن يكون مصاديق الوليد المذكور في الخبر، وقد عيّنه ابن حجر في خصوص المحسّن، ومثل ذلك قال الشوكاني، ولم يكتفيا بتعيينه في المحسّن، بل ادّعيا اتّفاق أهل العلم على أنّه مات صغيراً في حياة النبيّ ﷺ.

ولا يخفى أنّ البناء على مقولة ابن حجر والشوكاني في تعيين أنّ المقصود بالطفل الذي ثقل في عصر النبيّ ﷺ، لو تمّ استناداً إلى خبر أبي هريرة الذي حكياه محتملة، إلّا أنّه معارض بما تضمّنه خبر أُسامة والذي لم يتضمّن تحديداً لأُمّ الطفل الذي ثقل. وهذا يعني أنّ من المحتمل جدّاً حصول حالة من الاجتهاد منهما في تحديد الطفل، كما يظهر من محاولة إثباتهما إياه، وتحديد أنّه ذكر أو أنثى، وغير ذلك، فتأمّل.

ومن الواضح جدّاً أنّ دافعهما في التعيين والتحديد، والجهد الذي بذلاه هو العمد إلى تبرئة ساحة بعض الصحابة ممّا قاموا به من عمل، وبيان أنّ ما يقرّره علماء الشيعة من هجوم على بيت الزهراء عليها السلام ليس صحيحاً.

وأمّا دعوى الإجماع من أهل العلم، فليست دقيقة، إذ أنّ إجماعهم منعقد على وفاة المحسّن عليه السلام صغيراً، ولم يتضمّن تحديداً لوقت الوفاة، فضلاً عن وقت الحياة، والظاهر أن الرجلين ـ أعني ابن حجر والشوكاني ـ قد أضافا إلى كلامهم عبارة في عصر النبيّ، أو في حياته ﷺ. ويساعد على ما قلناه خلوّ كلمات من ذكر ذلك منهم، فراجع كلام ابن حزم الأندلسي، وأبي الفداء، والقندوزي، واليعقوبي، وابن كثير، وابن قتيبة، والطبري، وغيرهم، بل إنّ ابن حجر نفسه، قد خلت كلماته من التنصيص على كون ذلك في عصر رسول الله ﷺ، فإنّ عبارات من ذكرنا خالية من

التنصيص على أنّ وفاته كانت في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم. بل إنّ بعض كلماتهم تضمّنت ما ينافي خبر أبي هريرة، فقد جاء في بعضها: مات صغيراً جدّاً إثر ولادته، كما في كلام ابن حزم، وهي تنافي مرضه، وأنّه مات فيه كما في خبر أبي هريرة.

الأمر الثالث: لقد عدّه ابن الأثير في كتابه (أُسد الغابة في معرفة الصحابة) ضمن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وقد استند في ذلك إلى خبر هانىء بن هانىء، ومن المعلوم أنه لا يعدّ الشخص من الصحابة ما لم يكن معاصراً لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وعاش في عصره، حال حياته.

وتعرف الجواب عن هذا الأمر بمعرفة الجواب عن مستنده، إذ قد سمعت أنّ البناء على كونه صحابياً قد نشأ من خبر هانىء، ومع عدم صلوح خبر هانىء للدلالة على إثبات وجوده في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يثبت عدم كونه من الصحابة.

أدلّة القائلين بعدم معاصرته لجدّه صلى الله عليه وآله وسلم:

واستند القائلون بولادته بعد رحلة النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم من الدنيا إلى أُمور:

أحدها: ما جاء في كلام النظام[1] المعتزلي، في ما حكاه عنه الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل)، وهو الرأي الحادي عشر من آرائه، حيث قال: إنّ عمر ضرب فاطمة يوم البيعة، حتى ألقت الجنين من بطنها، وكان يصيح: أحرقوا دارها بمن فيها[2].

وقد عدّ الصفدي ما صرح به النّظام من متفرداته، وقد أوجب قوله بهذا الرأي تكفير بعض أهل السنّة له.

---

(١) هو إبراهيم بن يسار، المعروف بالنظام، من كبارا لمعتزلة، وهو ابن أخت أبي الهذيل العلّاف إمام المعتزلة في زمانه، وقد ذكر الشهرستاني في كتابه الملل والنحل آراءه التي انفرد بها عن أصحابه.

(٢) الملل والنحل: ١: ٥٧ و ٥٨.

وكيفما كان، فإنّ الكلام المذكور صريح في عدم حصول الولادة للمحسّن عليه السلام في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، بل كان ذلك بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم، لأنّ القوم إنّما قاموا على باب بيت الزهراء عليها السلام يوم جاءوا يطلبون البيعة للرجل من أمير المؤمنين عليه السلام، وقد كان ذلك بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

ثانيها: ما ذكره ابن أبي دارم، وقد ذكر في حاله في مصادر القوم الرجالية، أنّه كان مستقيم الأمر عامّة دهره، ثمّ في آخر أيامه كان أكثر ما يقرأ عليه المثالب، حضرته ورجل يقرأ عليه أنّ عمر رفس فاطمة حتى أسقطت بمحسّن[1].

ثالثها: ما ورد في كلام ابن أبي الحديد المعتزلي، فقد روى عن ابن إسحاق: إنّ هبّار بن الأسود روّع زينب ابنة رسول الله، بالرمح وهي في الهودج، وكانت حاملاً، فلما رجعت طرحت ما في بطنها، وقد كانت من خوفها رأت دماً وهي في الهودج، فلذلك أباح رسول الله يوم فتح مكة دم هبّار بن الأسود ـ إلى أن قال ـ وهذا الخبر قرأته على النقيب أبي جعفر، فقال: إذا كان رسول الله أباح دم هبّار بن الأسود لأنّه روّع زينب فألقت ذا بطنها، فظاهر الحال أنّه لو كان حيّاً لأباح دم من روّع فاطمة حتى ألقت ذا بطنها، فقلت: أروي عنك ما يقوله قوم أنّ فاطمة رُوّعت فألقت المحسّن، فقال: لا تروه عنّي، ولا ترو عنّي بطلانه، فإنّي متوقّف في هذا الموضع، لتعارض الأخبار عندي فيه[2].

والظاهر أنّ الثابت عنده عدم حصول ولادة المحسّن عليه السلام في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأنّ ذلك كان بعد خروجه من الدنيا، وإنّما نقاشه في أنّ ولادته كان نتيجة ذلك الهجوم الغاشم على بيت السيّدة فاطمة عليها السلام، أم لا.

---

(١) ميزان الاعتدال في نقد الرجال: ١ : ١٣٩.

(٢) شرح نهج البلاغة: ١٤: ١٩٢و١٩٣.

رابعها: ما رواه الواقدي، وابن خيزرانة، قال: قال زيد بن أسلم: كنت ممّن حمل الحطب مع عمر إلى باب فاطمة حين امتنع عليّ وأصحابه عن البيعة أن يبايعوا، فقال عمر لفاطمة: أخرجي من في البيت وإلّا أحرقته ومن فيه ـ إلى أن قال ـ وفي البيت عليّ وفاطمة والحسن والحسين وجماعة من أصحاب النبيّ، فقالت فاطمة: تحرق على ولدي؟ فقال: إي والله، أو ليخرجنّ وليبايعن.

وقريب من هذا المعنى ورد أيضاً في كتاب (الإمامة والسياسة) لابن قتيبة[1].

مصادر الشيعة:

لم يشتمل مصدر من مصادر علماء الشيعة على حصول ولادة المحسّن بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، بل كلّها متّفقة ومجمعة على أنّ ذلك كان بعد وفاته. وأنّ ولادته كانت نتيجة هجوم أنصار الخليفة الأول على بيت الصديقة الزهراء عليها السلام لأخذ البيعة من أمير المؤمنين عليه السلام، وغيره من بني هاشم وشيعته، كما أنّهم يعتقدون بأنّ من أسماه محسّناً هو النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لما حملت به أُمّه عليها السلام، ويشير لذلك ما جاء في (الكافي) عن أبي عبد الله عليه السلام.[2]

وكيفما كان، فقد استدلّ الشيعة في ما ذهبوا إليه من تحديد زمان ولادته، بل ووفاته بأُمور:

الأول: ما جاء في (كتاب سليم بن قيس)، وقد جاء فيه: وقد كان قنفذ ضرب فاطمة عليها السلام بالسوط حين حالت بينه وبين زوجها، وأرسل إليه عمر: إن حالت بينك وبينه فاطمة فاضربها، فألجأها قنفذ إلى عضادة باب بيتها، ودفعها فكسر ضلعها من

---

(١) الإمامة والسياسة: ١: ٣٠ و ٣١.

(٢) الكافي: ٦: ١٨، الحديث ٢. وسائل الشيعة: ٢١: ٣٨٧، الحديث ٢٧٣٧٢.

جنبها، فألقت جنيناً من بطنها، فلم تزل صاحبة فراش حتّى ماتت (صلوات الله عليها) من ذلك شهيدة[١].

وفي المصدر كلام طويل، فتارة يقع البحث في صحّة نسبة الكتاب لمؤلّفه كما عن ابن الغضائري، وأُخرى يقع الكلام في صحّة الطريق إليه، وقد عمدنا لتفصيل ذلك في الحديث حول كتاب سليم بن قيس، فراجع.

وقد يمنع من الاستناد للخبر المذكور، بعيداً عن الإشكال في مصدره، بعدم نقل هذا الخبر بعد راويه أعني سليماً إلّا شخص واحد جاء بعد ذلك بعشرة قرون تقريباً، كما أنّه لم يتبنّ هذا الخبر ما بين القرن الحادي عشر والرابع عشر إلّا رجلين، وهما العلّامة البحراني، والعلّامة المجلسي، وكانا متعاصرين. نعم، قد كثر نقل الخبر المذكور بعد القرن الرابع عشر[٢].

ولا يخفى وهن هذا الإشكال، بل ضعفه، إذ فرق بين عدم وجود الحديث المذكور في المصادر التي وصلتنا، وعدم نقله في شيء من المصادر أصلاً، لأنّ من المحتمل جدّاً أن يكون قد نقل في شيء من المصادر التي لم تصلنا وهو غير قليل.

على أنّ الظروف الموضوعية التي كان يعيشها الوسط الشيعي والملاحقة الشديدة جدّاً، كفيلة بأن تمنع من نقل الخبر المذكور، بل إنّ قراءة سيرة سليم بن قيس، وكيف أنّه أجاز كتابه لراويه، يكفي لمعرفة ما في الإشكال المذكور من خدشة، ووضوح الإجابة عنه.

وأمّا الموجب لظهور مثل هذه النصوص في القرن الحادي عشر، فذلك لبداية ظهور الدول الشيعية، ما أعطى فسحة لنقل مثل هذه الأُمور، وهذا يساعد في أنّها

---

(١) كتاب سليم بن قيس: ١٥٣.

(٢) مجلة نصوص معاصرة العدد ٢١، (مقالة المحسّن بن علي عليهما السلام).

كانت متداولة، إلّا أنّها لم تكن بارزة للعيان، بل كانت تحكى وتنقل خفية.

الثاني: ما جاء في كتاب (الاختصاص) عن الإمام الصادق عليه السلام: «**أَنَّ فَاطِمَةَ اَلزَّهْرَاءَ عليها السلام بَعْدَ أَخْذِ أَبِي بَكْرٍ فَدَكاً مِنْها، دَارَتْ حَوْلَ بُيُوتِ الْمُهَاجِرِينَ والأَنْصَارِ مُدَّةً أَرْبَعِيْنَ يَوْماً دُونَ أَنْ يَسْتَجِيبَ أَحَدٌ مِنْهُمْ لِمُسَاعَدَتِهَا، حَتَّى تَحَدَّثَتْ مَعَ أَبِي بَكْرٍ عَلَى انْفِرَادٍ، فَكَتَبَ كِتاباً بِإِرْجَاعِ فَدَكَ إِلىٰ فَاطِمَةَ عليها السلام، وَلكِنَّها وَفِيَ طَرِيْقِ عَوْدَتِهَا صادَفَتْ عُمَرَ فَطَلَبَ مِنْهَا اَلْكِتَابَ، فَامْتَنَعَتْ مِن دَفْعِهِ إِلَيهِ، فَرَفَسَهَا بِرِجْلِهِ، وكَانَتْ حَامِلَةً بِابْنٍ اسْمُهُ اَلمُحَسِّنُ فَأَسْقَطَتْ اَلمُحسِّنَ مِنْ بَطْنِهَا، ثُمَّ لَطَمَهَا، فَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَىٰ قُرْطٍ فِي أُذُنِهَا حِيْنَ نُفِقَتْ، ثُمَّ أَخَذَ اَلْكِتَابَ فَخَرَقَهُ. ثُمَّ بَقِيَتِ الزَّهْرَاءُ مَرِيضَةً خَمْساً وَسَبْعِيْنَ يَوْماً، حَتَّى ماتَتْ مُتَأَثِّرَةً بِتِلكَ اَلضَّرْبَةِ**»[1].

وقد اعترض في المقام بأُمور:

أحدها: إنّ بين النصّين السابقين تعارضاً في المضمون، فإنّ المستفاد من النصّ الأول أنّ إسقاط المحسّن واستشهاد السيّدة الزهراء عليها السلام، قد حدث إثر هجوم أعوان الخليفة الأول في الأيام الأولى التي تلت رحيل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من ضغط الباب وكسر الضلع وملازمتها عليها السلام للفراش، وعدم مبارحة المنزل. في حين تثبت الرواية الثانية أنّها عليها السلام قد حاججت أبا بكر والآخرين مراراً من أجل استعادة فدك، واختلفت إلى دور الأنصار هي وزوجها والحسن والحسين مدّة أربعين يوماً بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، كانت خلالها سالمة، وأنّ اسقاط المحسّن قد حصل بعد أخذ الحجّة على امتلاكها فدكاً من أبي بكر، وإثر رفس عمر لها بعد ذلك.

ومن البديهي أنّه إذا كان إسقاط المحسن قد حدث بفعل كسر الضلع وضغط الباب لما كان باستطاعتها الخروج من منزلها والتردّد على أبي بكر وبيوت الأنصار

---

(١) تفصيل الحديث في: الإختصاص: ١٨٣ـ ١٨٥. بحار الأنوار: ٢٩: ١٨٩، الحديث ٣٩.

والمهاجرين، والأهمّ من ذلك أنّ ذلك الجنين الواحد ليس بإمكانه السقوط أكثر من مرّة، وعليه، لابدّ أن تكون إحدى هاتين الروايتين ساقطة عن الاعتبار.

ثانيها: اشتمال الرواية على ما لا يمكن الالتزام به، فقد تضمّنت تهديد السيّدة الزهراء عليها السلام بنقل الوصية إلى ابن الزبير، مع أنّه لم يكن له من العمر حينها سوى عشر سنوات، وكان والده الزبير حيّاً، بالإضافة إلى وجود الكثير من الكبار من بني هاشم الذين هم أقرب إليها، كالعبّاس بن عبد المطلب، وعليّ بن أبي طالب.

ثالثها: التشكيك في مصدر الرواية، وهو كتاب (الاختصاص) للشيخ المفيد، فإنّ للأعلام كلاماً كثيراً في صحّة نسبته له رحمه الله، وقد أطال الكلام في ذلك الشيخ الشبيري الزنجاني [1].

ويلاحظ عليه: أمّا بالنسبة للأمر الأول: فإنّ الوارد في النصوص أنّ خروجها للمرور على بيوت الأنصار كان على دابّة ركبت عليها، وهذا لا يمنع أن يكون ذلك خلال فترة مرضها، والتعبير بعدم مبارحتها للفراش، يشير إلى بقائها فيه، لا نفي خروجها وعدم قيامه منه مطلقاً، فإنّ هذا التعبير كناية عن كون الشخص عليلاً، لا أنّه لا يقوم أبداً.

وأمّا التعبير بوجود التعارض المضموني، فإنّه أمر يعرفه كلّ من له دراية بالمصادر التاريخية، إذ أنّ ذلك موجود وبكثرة، ولا يوجب وجوده نفي أصل الحادثة، لأنّ الاختلاف في بعض حيثياتها، لا يعدّ مانعاً من القبول بأصل الحدث، كما لا يخفى.

على أنّه لو سلّم بوجود المعارضة المضمونية كما قرّر، فإنّه يمكن البناء على رفع اليد عن أحد النصّين والبناء على النصّ الآخر لأيّ موجب من موجبات التقديم، وبالتالي سوف يكون البناء على حصول الحدث وتحقّقه، وهذا هو المطلوب.

---

(١) مجلة نصوص معاصرة العدد ٢١، (مقالة المحسّن بن علي عليهما السلام).

مع أنّ الموجود في (كتاب سليم بن قيس) ينسجم مع الوارد في كتاب (الاختصاص)، فإنّه لم يتضمّن أنّ الأحداث التي جرت على آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، كانت في الأيام الأُولى من رحلته صلى الله عليه وآله وسلم، قال: بعد أن اغتصبت الخلافة من عليّ عليه السلام حمل فاطمة عليها السلام والحسن والحسين ليلاً، وطاف بهم على بيوت المهاجرين والأنصار، فدعاهم إلى نصرته، فما استجاب له منهم إلّا أربعة، فلما رأى عليّ عليه السلام غدرهم وقلّة وفائهم له، لزم بيته، وأقبل على القرآن يؤلّفه ويجمعه، وبعث إليه أبو بكر: أُخرج فبايع، فبعث إليه عليّ عليه السلام: «**إِنِّي لَمَشْغُولٌ وَ قَدْ آلَيْتُ عَلَى نَفْسِي يَمِيناً أَنْ لَا أَرْتَدِيَ رِدَاءً إِلَّا لِلصَّلَاةِ حَتَّى أُؤَلِّفَ الْقُرْآنَ وَ أَجْمَعَه فَسَكَتُوا عَنْهُ أَيَّاماً**»[1] ..إلخ....

وهذا يشير إلى تأخّر وقوع حادثة الهجوم على بيت الزهراء عليها السلام، وأنّها لم تكن في الأيام الأُولى من وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

وأمّا الأمر الثاني، فهو يشير للرواية التي تضمّنت: أنّه لما حضرت فاطمة عليها السلام الوفاة دعت علياً عليه السلام، فقالت: «**إمّا تَضْمَنْ وَإلّا أَوْصَيْتُ إلى ابْنِ الزُّبَيْرِ، فقال عليّ: أنَا أَضْمَنُ وَصِيَّتَكِ يَا بِنْتَ مُحَمَّد**». فيكفي لدفعه احتمال وقوع التصحيف في الخبر المذكور، وأنّ المقصود هو الزبير، وليس ابنه، ومثل هذا ليس خفياً على أهل الدراية والمعرفة بالمصادر الحديثية، وهذا ليس عزيزاً في مثلها.

وأمّا ثالث الإشكالات المثارة، فالحقّ أنّه من الأُمور المبنائية، وليس أمراً بنائياً، فإنّه كما يوجد من يشكّك في صحّة نسبة الكتاب لشيخنا المفيد رحمه الله، فإنّ هناك من يثبت نسبته إليه أيضاً.

الثالث: حديث المعراج، وهو مرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام وقد جاء فيه على لسان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أنّه لما أسري به إلى السماء قيل له فيما قيل: «**وَ أَمَّا ابْنَتُكَ**

---

(١) كتاب سليم بن قيس: ١٤٦.

فَتُظْلَمُ، وَ تُحْرَمُ، وَ يُؤْخَذُ حَقُّهَا غَصْباً، الَّذِي تَجْعَلُهُ لَهَا وَ تُضْرَبُ وَ هِيَ حَامِلٌ، وَ يُدْخَلُ عَلَيْهَا وَ عَلَى حَرِيمِهَا وَ مَنْزِلِهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ، ثُمَّ يَمَسُّهَا هَوَانٌ وَ ذُلٌّ، ثُمَّ لَا تَجِدُ مَانِعاً، وَ تَطْرَحُ مَا فِي بَطْنِهَا مِنَ الضَّرْبِ وَ تَمُوتُ مِنْ ذَلِكَ الضَّرْبِ» (١).

وجاء فيه أيضاً: **«وَ أَوَّلُ مَنْ يُحْكَمُ فِيهِ مُحَسِّنُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام، فِي قَاتِلِهِ ثُمَّ فِي قُنْفُذَ فَيُؤْتَيَانِ هُوَ وَ صَاحِبُهُ فَيُضْرَبَانِ بِسِيَاطٍ مِنْ نَارٍ لَوْ وَقَعَ سَوْطٌ مِنْهَا عَلَى الْبِحَارِ لَغَلَتْ مِنْ مَشْرِقِهَا إِلَى مَغْرِبِهَا، وَ لَوْ وُضِعَتْ عَلَى جِبَالِ الدُّنْيَا لَذَابَتْ حَتَّى تَصِيرَ رَمَاداً، فَيُضْرَبَانِ بِهَا، ثُمَّ يَجْثُو أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام بَيْنَ يَدَيِ اللهِ لِلْخُصُومَةِ مَعَ الرَّابِعِ، وَ تُدْخَلُ الثَّلَاثَةُ فِي جُبٍّ فَيُطْبَقُ عَلَيْهِمْ لَا يَرَاهُمْ أَحَدٌ وَ لَا يَرَوْنَ أَحَداً»** (٢).

وقد نوقش النصّ المذكور بإشكالين:

الأول: ضعف سنده، حيث نصّ السيّد الخوئي قدس سره على ضعف أكثرهم.

الثاني: عدم تداول النصّ المذكور في المصادر الحديثية حقبة طويلة من الزمن، فلم ينقلها معاصرو ابن قولويه إلى القرن العاشر (٣).

ويدفعان، أمّا الأول: بأنّ الرواية محلّ البحث رواية تاريخية، ولا يعتبر فيها وثاقة الرواة الواقعين في سندها. مع أنّه يحتمل قويّاً جدّاً أن تكون الأسماء المذكورة مستعارة عملاً بمبدأ التقيّة، كما لا يخفى.

وأمّا الثاني: فإنّ من الطبيعي جدّاً أن لا تنقل الرواية المذكورة في مصادر متعدّدة، لأنّ من يلحظ الواقع المرّ الذي كان يعيشه الشيعة من السلطات، يقف على خطورة الأمر والموقف، وبالتالي عدم تداول نصّ ما بمثل هذه المعلومات وخطورتها لا يعدّ مانعاً من حجّيته.

---

(١) كامل الزيارات: ٣٣٢، ٣٣٥، الحديث ٨٤٠. وانظر: بحار الأنوار ٢٨: ٦٢، الحديث ٢٤.

(٢) كامل الزيارات: ٥٥١، الحديث ٨٤٠. بحارالأنوار: ٢٨: ٦٤، الحديث ٢٤.

(٣) مجلة نصوص معاصرة العدد ٢١، (مقالة المحسّن بن علي عليهما السلام).

وبكلمة أُخرى، كأنّ الكاتب المذكور يلمّح إلى وجود حالة من الإعراض، بل الهجر من الأصحاب لهذا النصّ، فإنّه كان بمرأىً منهم، إلّا أنّهم لم يعملوا به، وهذا ليس صحيحاً، فإنّ مادّة الحديث مانعة من تداوله بصورة مطلقة، وموجبة لحذرٍ في نقله، قدر المستطاع.

الرابع: ما رواه المفضّل بن عمر على ما في (البحار) [1] نقلاً له عن بعض مؤلّفات أصحابنا، عن الصادق عليه السلام ـ في حديث ـ: «وإشعال النار على باب أمير المؤمنين، وسمّ الحسن، وضرب الصدّيقة فاطمة بسوط قنفذ، ورفسه في بطنها، وإسقاطها محسناً، وأخذ النار في خشب الباب وإدخال قنفذ (لع) يده يروم فتح الباب وضرب عمر لها بسوط أبي بكر على عضدها حتى صار كالدملج الأسود المحترق، وأنينها من ذلك، وبكاها، وركل عمر الباب برجله حتى أصاب بطنها وهي حاملة بمحسّن لستّة أشهر، وإسقاطها، وصرختها عند رجوع الباب وهجوم عمر، وقنفذ وخالد، وصفقة عمر على خدّها حتى أبرى قرطها تحت خمارها فانتثر، وهي تجهر بالبكاء، وتقول: يا أبتاه، يا رسول الله، ابنتك فاطمة تضرب، ويقتل جنين في بطنها، وتصفق يا أبتاه، ويسقف خدّ لها طالما كنت تصونه من الضيم والهوان.

وجاء فيه أيضاً: فصاح أمير المؤمنين بفضة: إليك مولاتك فاقبلي منها ما يقبل النساء، وقد جاءها المخاض من الرفسة وردّة الباب، فأسقطت محسّناً عليه قتيلاً.

وفيه أيضاً: ويأتي محسّن مخضّباً بدمه، تحمله خديجة ابنة خويلد، وفاطمة ابنة أسد، وهما جدّتاه، وجمانة عمته ابنة أبي طالب، وأسماء بنت عميس، صارخات أيديهن على خدودهنّ، ونواصيهنّ منشّرة، والملائكة تسترهنّ بأجنحتها، وأُمّه فاطمة تصيح وتقول: ﴿**هذا يَوْمُكُمُ الَّذي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ**﴾ [2]، وجبريل يصيح

---

(١) بحار الأنوار: ٥٣: ١٤، الباب ٢٥.
(٢) الأنبياء (٢١): ١٠٣.

ويقول: مظلوم فانتصر، فيأخذ رسول الله محسّن على يده، ويرفعه إلى السماء، وهو يقول: إليه صبرنا في الدنيا احتساباً، وهذا اليوم: ﴿**تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَها وَ بَيْنَهُ أَمَداً بَعيداً**﴾[1]»[2].

وقد أورد عليه، بأنّ عبارة العلّامة المجلسي ﷺ: ورويَ في بعض مؤلَّفات أصحابنا. توحي بعدم اعتباره للرواية، فضلاً عن عدم اعتباره لمصدرها، وإلّا لو كان المصدر معتبراً لنصّ عليه باسمه، كما لا يخفى[3].

والظاهر أنّ الأمر على خلافه تماماً، فإنّ اكتفاء العلّامة المجلسي ﷺ بالإشارة للمصدر بقوله: في بعض مؤلّفات أصحابنا، كونه من المعروفية بمكان بحيث استغنى عن التصريح باسمه، ولعلّ ذلك لبعض الدواعي، سواء المرتبطة بعلم الدراية، كما يعرف ذلك أهل الاختصاص، أم لبعض الظروف الأمنية.

الخامس: ما جاء في كتاب (دلائل الإمامة) لابن جرير الطبري: وكان سبب وفاتها أنّ قنفذاً مولى عمر لكزها بنعل السيف بأمره، فأسقطت محسناً، ومرضت من ذلك مرضاً شديداً، ولم تدع أحداً ممّن آذاها يدخل عليها[4].

ويعدّ هذا النص من أقوى النصوص سنداً واعتباراً، ولا مجال للتشكيك في مصدره أعني كتاب (دلائل الإمامة).

السادس: ما جاء في (الأمالي) لشيخنا الصدوق ﷺ عن النبيّ الأكرم ﷺ، مخبراً بما سيقع بعد رحيله من الظلامات على أهل بيته، قال: «**وَ أَمَّا ابْنَتِي فَاطِمَةُ فَإِنَّهَا سَيِّدَةُ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ، وَ هِيَ بَضْعَةٌ مِنِّي، وَ هِيَ نُورُ عَيْنِي، وَ**

---

(١) آل‌عمران (٣): ٣٠.

(٢) الهداية الكبرى: ٤٠٢ ـ ٤١٧.

(٣) مجلة نصوص معاصرة العدد ٢١، (مقالة المحسّن بن علي عليهما السلام).

(٤) دلائل الإمامة: ١٣٤، الحديث٤٣.

هِيَ ثَمَرَةُ فُؤَادِي، وَ هِيَ رُوحِيَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيَّ، وَ هِيَ الْحَوْرَاءُ الْإِنْسِيَّةُ - إلى أن قال - وَ أَنِّي لَمَّا رَأَيْتُهَا ذَكَرْتُ مَا يُصْنَعُ بِهَا بَعْدِي كَأَنِّي بِهَا وَ قَدْ دَخَلَ الذُّلُّ بَيْتَهَا وَ انْتُهِكَتْ حُرْمَتُهَا وَ غُصِبَتْ حَقَّهَا وَ مُنِعَتْ إِرْثَهَا وَ كُسِرَ جَنْبُهَا [وَ كُسِرَتْ جَنْبَتُهَا] وَ أَسْقَطَتْ جَنِينَهَا وَ هِيَ تُنَادِي: يَا مُحَمَّدَاهْ فَلَا تُجَابُ - إلى أن قال: فَتَقْدَمُ عَلَيَّ مَحْزُونَةً مَكْرُوبَةً مَغْمُومَةً مَغْصُوبَةً مَقْتُولَةً، فَأَقُولُ عِنْدَ ذَلِكَ: اللَّهُمَّ الْعَنْ مَنْ ظَلَمَهَا، وَ عَاقِبْ مَنْ غَصَبَهَا، وَ ذَلِّلْ مَنْ أَذَلَّهَا، وَ خَلِّدْ فِي نَارِكَ مَنْ ضَرَبَ جَنْبَهَا حَتَّى أَلْقَتْ وَلَدَهَا، فَتَقُولُ الْمَلَائِكَةُ عِنْدَ ذَلِكَ: آمِين»[1].

السابع: ما ذكره العلّامة المجلسي رحمه الله في (البحار)، من خطاب عمر بن الخطّاب إلى معاوية بن أبي سفيان يخبره بحادثة الهجوم على الدار، وما قام به من عمل: فركلت الباب، وقد ألصقت أحشاءها بالباب تترّسه، وسمعتها وقد صرخت صرخة حسبتها قد جعلت أعلى المدينة أسفلها، وقالت: يا أبتاه، يا رسول الله، هكذا يفعل بحبيبتك وابنتك، آه يا فضّة إليك خذيني، فقد والله قتل ما في أحشائي من حمل، وسمعتها تمخض، وهي مستندة إلى الجدار، فدفعت الباب. واشتدّ بها المخاض، ودخلت البيت فأسقطت سقطاً سمّاه عليّ محسّناً[2].

---

(١) الأمالي للصدوق: ١٧٤، الحديث١٧٨.

(٢) بحارالأنوار: ٣٠: ٢٩٤.

عيد رأس السنة

مع قرب حلول رأس السنة الميلادية، وقيام بعض أتباع الديانة المسيحية بالاحتفال بميلاد السيّد المسيح عليه السلام، يدور الحديث حول مشروعية هذا الاحتفال وعدمه، وهل يسوغ للمسلمين مشاركتهم احتفالاتهم، أو لا؟

وحديثنا ليس مع الذين يمنعون من الاحتفال بمطلق المناسبات الشريفة، كمولد النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، وذكرى البعثة الشريفة، وحادثة الإسراء والمعراج، لأنّها بدعة، لأنّ من الواضح أنّهم سوف يمنعون من هذا الأمر بطريق أولى. وإنّما حديثنا مع المسلمين الذين لا يمانعون في إحياء تلك المناسبات، وحديثهم في مشروعية الاحتفال في هذه الأُمور.

وقد التزم بعض المسلمين بعدم مشروعية الاحتفال المذكور، كما لا يشرع للمسلمين المشاركة فيه، ولعلّ منشأ ذلك أمران:

الأول: إنّ إحياء هذه المناسبة، فيه تشبّه بغير المسلمين، وقد ورد النهي عن أن يتشبّه المسلمون بغيرهم ولو كانوا من الديانات السماوية الأُخرى. وتصوير التشبّه المذكور يتّضح من خلال القيام بإحياء هذه المناسبة، أعني عيد رأس السنة، أو الاحتفاء بذكرى ولادة السيّد المسيح عليه السلام، لأنّ هاتين المناسبتين لم تردا في الشرع

الشريف، ولم تتضمّنهما رسالة النبيّ ﷺ، فيكون الإحياء لهما تشبّهاً بغير المسلمين في أفعالهم، كما أنّه سوف يتضمّن تشبّهاً لهم في الأقوال أيضاً.

ومن الواضح، أنّ الوجه المذكور سيّال، فإنّه يقتضي عدم مشروعية كلّ مشابهة من المسلمين لغيرهم من الديانات السماوية الأُخرى، وهذا يقتضي البناء على حرمة العديد من الأُمور إلّا ما دلّ دليل على عدم الممانعة فيها وإن كانت متضمّنة لمشابهةٍ لأصحاب الديانات السماوية الأُخرى.

ويدفع هذا الأمر: بأنّ مجرّد المشابهة في عمل ما أو قول معيّن لا يستلزم الحرمة، لأنّ المشابهة في نفسها ليست من العناوين المحرّمة، وإنّما تحرم حال طروّ شيء ما عليها. فالمشابهة في الشكل الخارجي والمظهر مثلاً، ليست محرّمة، وإن كانت تتضمّن محاكاة للعمل الصادر من الكفّار، أو من أصحاب الديانات السماوية الأُخرى، بل حتّى ما ورد من لعن المتشبّهين من الرجال بالنساء، أو العكس، ليس المقصود منه مجرّد المحاكاة والمشابهة في الفعل، أو في المظهر الخارجي، بأن يلبس الرجل لباس المرأة، أو تلبس المرأة لباس الرجل، فلا يحرم لبس الرجل لباس المرأة، كما لا يحرم لبس المرأة لباس الرجل، نعم، قد يلتزم فيهما بالحرمة بالعناوين الثانوية، كما لو كان ذلك موجباً لهتك حرمة أحدهما، أو جعله في معرض الغيبة، والإهانة والانتقاص، وغير ذلك.

وإنّما المقصود منه أن يتأنّث الرجل، فيتلبّس بكلّ صفات الأُنثى، وتعيش المرأة صفات الرجل، فتبرزها على نفسها شكلاً ومظهراً وقولاً وفعلاً.

والحاصل، إنّ مجرّد المحاكاة والمشابهة في نفسها ليست محرّمة، بل إنّ التحريم ينتج عن عنوان طارئ عليه، وهذا يعني أنّ حرمة التشبّه بالنصارى لو كانت مستلزمة لترويج معتقداتهم، ورفعة شأنهم وإعلاء كلمتهم، والاعتناء بمقدّساتهم كالصليب، وإهانة الإسلام والنيل منه، والحطّ من تشريعاته وقدره مثلاً، كان ذلك محرّماً، وإلّا فلا.

الثاني: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبيلِ الْمُؤْمِنينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ**﴾[1]، ومن المعلوم أنّ سبيل المؤمنين، هو سبيل الهداية، وسبيل غيرهم خلافه، وقد ذكر سبحانه وتعالى أنّ من يتّبع سبيل غيرهم، يجعله الله سبحانه وتعالى على ما تولّاه من الضلالة والغواية التي اختارها[2].

وتقريب دلالتها على المدّعى من خلال تشكيل قياس منطقي من الشكل الأول، كبراه: كلّ سبيل غير سبيل المؤمنين، فهو ممنوع، يستحقّ سالكه العقاب يوم القيامة.

وأمّا الصغرى، إنّ الاحتفال بعيد رأس السنة، وبعيد السيّد المسيح عليه السلام، سلوك لسبيل غير المؤمنين.

وعليه، تكون النتيجة، استحقاق من يفعل ذلك العقاب يوم القيامة.

ولا يخفى أنّ منع إحدى المقدّمتين، موجب لمنع تمامية الدليل المذكور، والحقّ أنّ الكبرى منهما تامّة، إلّا أنّ الصغرى ممنوعة، فإنّه لا يسلّم أنّ الاحتفال بعيد رأس السنة يمثّل سلوكاً لسبيل غير المؤمنين، حتّى يستحقّ فاعله العقاب، لأنّه ليس أمراً مخالفاً للشرع الشريف، كما أنّه لا يمثّل أمراً مرتبطاً به سبحانه وتعالى. نعم، لو كان القيام بهذه الأُمور يوجب تقوية شوكة النصارى والمسيح مثلاً، ويبرز عظمة الكفّار، ويستلزم إهانة الاسلام، وإذلال المسلمين، كان ذلك منافياً لسبيل المؤمنين.

استثمار المناسبة:

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن مشروعية إقامة مثل هذه الاحتفالات، ومشروعية مشاركة المسلمين فيها ما دامت لا تشتمل على شيء محرّم وينافي الشريعة الإسلامية في

---

(١) النساء (٤): ١١٥.

(٢) مواهب الرحمن في تفسير القرآن: ٩ : ٢٧٥.

كافّة تعاليمها، يقع الحديث في كيفية الاستفادة من هذه المناسبة واستثمارها. ذلك إنّ من العقل أن يستثمر المسلمون هذه المناسبة، خصوصاً في ظلّ هذه الهجمات المحمومة على الإسلام والمسلمين، والتي ترسمه بصورة مشوّهة، وأنّه دين ينشر البغض والكراهية بين الشعوب، وهو دين دمويّ، كما أنّه دين يهين الإنسانية، ولا يحترمها، فهو يحقّر المرأة، ويمتهن كرامتها، وغير ذلك.

والمطلوب من المسلمين القيام بتقديم الصورة الحقيقية للإسلام، ومحو ما أُلصق به من تهمة، وتشويه.

ولو لم يستثمر المسلمون هذه الفرصة المواتية، ويستغلّوها استغلالاً حسناً، فإنّهم يكونون عرضة لملامة العقلاء وذمّهم.

ويحصل الاستثمار المطلوب من المسلمين تحصيله في ناحتين:

الناحية الأُولى: في تقديم الصورة المشرقة للإسلام في رؤيته تجاه الديانات السماوية الأُخرى، ويكون هذا من خلال عرض الصورة المشرقة التي يقدّمها القرآن الكريم حول السيّدة مريم العذراء، حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿**يا مَرْيَمُ إِنَّ اللهَ اصْطَفاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفاكِ عَلى نِساءِ الْعالَمينَ * يا مَرْيَمُ اقْنُتي لِرَبِّكِ وَ اسْجُدي وَ ارْكَعي مَعَ الرَّاكِعينَ**﴾[1]، فإنّ هذا التعبير القرآنيّ وحديثه عن السيّدة مريم العذراء عليها السلام بكلّ تجلّة واحترام، ونسبة التطهير والاصطفاء إليها، موجب أن يقف المسيحيّون أمامه بكلّ احترام وتقدير ويكنّون كلّ مودّة وحبّ لمن يطرح مثل هكذا رؤية.

ويقول عزّ من قائل: ﴿**وَ مَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرانَ الَّتي أَحْصَنَتْ فَرْجَها فَنَفَخْنا فيهِ مِنْ رُوحِنا وَ صَدَّقَتْ بِكَلِماتِ رَبِّها وَ كُتُبِهِ وَ كانَتْ مِنَ الْقانِتينَ**﴾[2]، وتعرض هذه الآية مجموعة من الصفات التي تميّز السيّدة مريم العذراء عليها السلام، وهي:

---

(١) آل‌عمران (٣): ٤٢و٤٣.

(٢) التحريم (٦٦): ٢٢.

١ - إنّها محصنة، وهذا التعبير يبرّئ السيّدة العذراء عليها السلام من أيّ تهمة تنافي القيم الأخلاقية والآداب العامة المعروفة.

٢ - إنّها صدّيقة، وكما هو معلوم يوجد فرق بين الصادق والصدّيق، فإنّ الثاني يتضمّن زيادة ومبالغة في الصدق، وليس مجرّد الصدق لمرّة واحدة.

٣ - إنّها من القانتين، وهذا يشير لشيء من علاقتها الخاصّة بالله سبحانه وتعالى.

٤ - إنّها موضع رحمة الله سبحانه وتعالى، حيث جعلها وعاء لكلمته، المسيح عيسى عليه السلام، عندما نفخ فيها.

وأيضاً النظرة القرآنية حول السيّد المسيح عليه السلام، وأنّه أحد أنبياء الله تعالى، وأحد أُولي العزم الخمسة، وأنّه روح الله وكلمته التي ألقاها إلى مريم العذراء عليها السلام، يقول تعالى: ﴿**قالَ إِنِّي عَبْدُ اللهِ آتانِيَ الْكِتابَ وَ جَعَلَني نَبِيًّا * وَ جَعَلَني مُبارَكاً أَيْنَ ما كُنْتُ وَ أَوْصاني بِالصَّلاةِ وَ الزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيًّا * وَ بَرًّا بِوالِدَتي وَ لَمْ يَجْعَلْني جَبَّاراً شَقِيًّا * وَ السَّلامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أَمُوتُ وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا**﴾[1]. وقد تضمّنت الآيات الشريفة أُموراً:

١ - عرض بعض الصفات المرتبطة بشخصيّته الشريفة، وقد تمثّل ذلك في أُمور ثلاثة:

أ - عبوديّته لله سبحانه وتعالى.

ب - نبوته من قبل الله تعالى.

ج - إنّه قد أوتي الكتاب من الباري عزّ وجلّ.

٢ - بيان ثلاث قيم لرسالته ودعوته:

أ - البركة.

---

(١) مريم (١٩): ٣٠-٣٣.

ب - الصلاة .

ج - الزكاة .

٣- ثلاث سمات لسلوكه وأخلاقه :

أ - البرّ بوالدته .

ب - عدم التجبّر .

ج - عدم الشقاء .

ومن الطبيعي أن يكون لهذه الامتيازات التي حظي بها عليه السلام، نتائج، لذا كانت نتائج ذلك :

أ - السلام عليه يوم ولادته .

ب - السلام عليه يوم موته .

ج - السلام عليه يوم القيامة .

وأنّه النبيّ الذي بشّر بالنبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، قال تعالى : ﴿**وَ مُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ**﴾[1]، ما يشير إلى وجود ارتباط بين رسالة المسيح عيسى بن مريم عليهما السلام، ورسالة النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، وأنّ رسالة الثاني مكمّلة لرسالة الأوّل .

والحاصل، إنّ هذه التعابير الواردة في القرآن الكريم عن شخصيّة المسيح عيسى عليه السلام تجعل الطرف الآخر يقف على مدى ما لهذه الشخصية من مكانة مرموقة ومميزة عند الإسلام وأهله، وكيف أنّهم يكنّون له كلّ الاحترام والتقدير، وليس كما يوهم البعض أنّهم يعادونه، وينظرون له نظرة دونية، وما شابه ذلك .

ويمكن الاستفادة أيضاً من علاقته بالإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف، والمصلح الغيبيّ الذي سوف يظهر في آخر الزمان، عندما ينزل المسيح عيسى عليه السلام، ليكون واحداً من

---

(١) الصفّ (٦١) : ٦ .

أنصاره، وأحد الذين يصلّون خلفه، ويجعله الباري سبحانه وتعالى مؤيّداً له، تكريماً وتعظيماً لمقام المسيح عيسى عليه السلام، حيث أعطاه هذا الفضل، ولم يعطه أحداً غيره من الأنبياء. فقد ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «**مِنَّا الَّذِي يُصَلِّي عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ خَلْفَهُ**»[١].

وفي حديث آخر، قال صلى الله عليه وآله وسلم: «**فَيَنْزِلُ عِيسى عِنْدَ صَلَاةِ الْفَجْرِ، فَيَقُولُ لَهُ أَمِيرُ النَّاسِ: تَقَدَّمْ يَا رُوحَ اللهِ فَصَلِّ بِنَا، فَيَقُولُ: إِنَّكُمْ مَعْشَرَ هَذِهِ الأُمَّةِ أُمَرَاءُ بَعْضِكُمْ عَلَى بَعْضٍ، تَقَدَّمْ أَنْتَ فَصَلِّ بِنَا، فَيَتَقَدَّمُ فَيُصَلِّي بِهِمْ، فَإِذَا انْصَرَفَ أَخَذَ عِيسَى حَرْبَتَهِ نَحْوَ الدَّجَّالِ، فَإِذَا رَآهُ ذَابَ كَمَا يَذُوبُ الرَّصَاصُ، فَتَقَعُ حَرْبَتُهِ بَيْنَ تَنْدُوَتِهِ فَيَقْتُلُهُ، ثُمَّ يَنْهَزِمُ أَصْحَابُهِ، فَلَيْسَ شَيءٌ يَوْمَئِذٍ يَحِنُ أَحَداً مِنْهُمْ، حَتَّى أَنَّ الْحَجَرَ يَقُولُ: يَا مُؤْمِنُ! هَذَا كَافِرٌ فَاقْتُلْهُ، وَ الشَّجَرُ يَقُولُ: يَا مُؤْمِنُ هَذَا كَافِرٌ فَاقْتُلْهُ**»[٢].

ومن الجميل جدّاً أن يستفاد في البين من قضية سيّدنا ومولانا جعفر بن أبي طالب عليه السلام، في حواره المعروف مع النجاشيّ، عندما أرسلت قريش رسلها لاستعادة المهاجرين من الحبشة، ولما فشلت محاولات عمرو بن العاص، أراد أن يشي بجعفر عليه السلام، فقال للنجاشيّ: سله عمّا يقول في مريم العذراء، وفي عيسى المسيح، وكان النجاشيّ رجلاً يدين بالمسيحية، فسأله النجاشيّ عما يقولون في ذلك، فقال له جعفر عليه السلام: نقول فيه بالذي جاء به نبينا صلى الله عليه وآله وسلم، هو عبد الله ورسوله وروحه وكلمته، ألقاها إلى مريم العذراء البتول[٣].

وقرأ عليه جعفر عليه السلام شيئاً من القرآن الكريم، من سورة مريم، وتلا قوله تعالى: ﴿**وَ هُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُساقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِيًّا * فَكُلي وَ اشْرَبي**

---

(١) كنز العمال: ١٤: ٢٦٦، الحديث ٣٨٦٧٣.

(٢) الدر المنثور: ٢: ٢٤٣.

(٣) سيرة ابن هشام: ١: ٣٥٧-٣٦٢.

وَ قَرِّي عَيْناً﴾[1]. فلما سمع النجاشيّ بهذا بكى بكاءً شديداً وقال: هذا والله هو الحقّ.

الناحية الثانية: عرض الصورة الحقيقة للإسلام، الذي جاء به النبيّ الأكرم محمّد ﷺ، فإنّ الصورة المقدّمة لهؤلاء غالباً صورة مشوّهة، نتجت مما يعرض عليهم، أو من خلال ما يروونه اليوم في الإعلام المرئي والمقروء. ولذا تقع المسؤولية على المسلمين اليوم في بيان الصورة الناصعة للإسلام بقيمه الأخلاقية والإنسانية، من خلال عرض مفاهيم الحبّ والسلام، والتسامح والأُلفة، والتعاون، وحسن الجوار، وحسن الصحبة، وطريقة التعامل مع الآخر، وحفظ الحقوق، واحترام المرأة، والمساواة بينها وبين الرجل في كافّة الحقوق والمجالات، وغير ذلك، لتزول تلك الغشاوة التي وضعت لتشويه الإسلام وتزييف صورته.

---

(١) مريم (١٩): ٢٥ - ٢٦.

تجديد الخطاب الديني

تمثلّ ولادة النبيّ الأكرم محمّد ﷺ ولادة للرسالة السماوية الخاتمة لجميع ما سبقها من رسالات، فلا رسالة سماوية بعدها، وهذا يعني شمولية هذه الرسالة واستيعابها لكافة الأُمور، وتلبيتها لكلّ ما يحتاجه العنصر البشري، سواء من كان منهم معاصراً للنبيّ ﷺ، أم مَن سوف يأتي بعده، حتى يرث الله الأرض ومن عليها، ويتّضح ذلك بالإحاطة بأحد الأهداف التي من أجلها بعث الله تعالى الأنبياء، وأرسل المرسلين، وهو هداية البشر، وإصلاح شأنهم، والأخذ بأيديهم لما فيه خير وصلاح لهم، وهذا لا يكون إلّا بتلبية ما يحتاجون إليه.

ومع البناء على الشمولية، والاستيعاب، والقدرة على معالجة كلّ ما يحتاجه البشر، إلّا أنّه تتعالى الأصوات بين فينةٍ وأُخرى، من جماعة معيّنة، بالمطالبة بتجديد الخطاب الديني الذي جاء به النبيّ الأكرم محمّد ﷺ.

ومن الواضح أنّ الدعوة لهذا المعنى في أحد معانيه، أو معنييه، التزام من الداعين له بعدم الشمولية والاستيعاب في الرسالة المحمّدية لتلبية احتياجات المجتمعات البشرية، فضلاً عن قدرتها على معالجة ما يستجدّ عندها من شؤون وقضايا.

ومن المعلوم أنّ الحديث مع المطالبين بتجديد الخطاب الديني، هو حديث مع من يؤمن بالإسلام ديناً وشريعة، وبالنبيّ الأكرم محمّد ﷺ نبياً ورسولاً، وبالقرآن الكريم كتاباً ودستوراً.

وليس الحديث مع لا يتديّن بدين، ولا يؤمن برسالة، فضلاً عن التسليم بوجود خالق، وتظهر الثمرة أنّه وفقاً لمن حدّد مورد النزاع معه، سوف يمكن الاستدلال عليه بالقرآن الكريم، والسنّة الشريفة، وهذا بخلاف ما لو كان الحديث مع أشخاص لا دينيين، أو لا يؤمنون برسالة النبيّ محمّد ﷺ، فلن يتسنّى لنا الاستناد للآيات القرآنية، فضلاً عن النصوص الشريفة.

حقيقة تجديد الخطاب الديني:

ويلزم قبل البدء بعرض ما يذكر حول هذا الأمر، وملاحظة ما يجعل برهاناً أو وجهاً، من تحديد الموضوع الذي يدور الحديث حوله، وهو تجديد الخطاب الديني، فإنّ المقصود منه المعنى اللغوي لكلّ واحدة من مفرداته، وليس المقصود منه حقيقة أُخرى متصوّرة في المقام، فالتجديد يعني إعادة الصياغة، والإبداع أو الابتكار، والخطاب يعني وسيلة التواصل، والديني، أي ما يكون مرتبطاً بالدين، وعليه يكون المطلوب في المقام، هو إيجاد وسائل جديدة مغايرة للوسائل المعروفة والقوانين الموضوعة في الخطابات الدينية، تغاير ما كان موجوداً من قبل.

رؤيتان في الدعوة لتجديد الخطاب:

ربّما يقف القارئ على وجود رؤيتين متباينتين من حيث النتيجة، بل والطريق أيضاً في محلّ النزاع، وهي تجديد الخطاب الديني، فإنّ ما تدعو له الأُولى منهما يباين ما تنادي به الثانية، كما سيتّضح.

الرؤية التنموية التطويرية:

يؤمن أصحاب هذه الرؤية بأهمية القوانين الصادرة من الشارع المقدّس، ولذا لا يطلبون تغيير شيء منها، لعقيدتهم الراسخة بأنّها صالحة لكلّ زمان ومكان، إلّا أنّهم يأخذون على طريقة عرض القوانين الموجودة أنّها ليست بالمستوى المطلوب، ذلك أنّها لا تبرز الصورة الناصعة والواضحة لها، فضلاً عن أنّها تجعلها جوفاء محدودة الاستفادة، فلا يمكن الاستفادة منها في ظلّ التطوّر والتقدّم الحضاري والتكنولوجي في أوساط الحياة البشرية. ولذا يطالب أصحاب هذه الرؤية بإعادة النظر في طريقة العرض والبيان، ومحاولة القراءة لمادة التشريعات بنحو يجعل عنصر الاستفادة منها وتطبيقه على واقع الحياة البشرية أكثر نفعاً وفائدة، ولنشر لبعض الأمثلة المساعدة على ما ذكر:

١- قراءة السيرة النبويّة:

إنّ الطريقة التي لا زالت متبّعة لعرض السيرة المباركة لنبيّ الرحمة محمّد ﷺ، وقصرها على بيان الحدث التاريخي من دون تحليل، أو تعميق لما يحويه ذلك الحدث، فضلاً عن عدم العمد لمحاولة استنطاقه، واستخراج ما يحويه من حيثيات وموضوعات، يجعل السيرة المحمّدية ليست بالنحو الذي تأمله الأُمّة لتستفيد منه في واقعها الحياتي، بل يجعلها صورة مغايرة لواقع الحياة الإنسانية، فلا يمكن للمجتمع الإنساني أن يستفيد منها.

وهذا بخلاف ما لو عمد إلى إعادة القراءة للسيرة المباركة، فأُخذ في النظر جوانب متعدّدة في سيرته الشريفة، ينبغي التركيز عليها:

منها: البعد الحقوقي، والذي عمد فيه ﷺ إلى تأسيس أُسس وقواعد إنسانية في كيفية التعامل مع الآخر، سواء كان ذلك الآخر حرّاً يوازي الشخص، أم كان عبداً مملوكاً.

وكذا ما أسس له من أبعاد في حفظ حقوق المرأة، والتأكيد على مكانتها، وفعاليتها في وسط المجتمع، وأنّه عنصر منتج، وليس مجرّد عنصر مستهلك لا يستفاد منه.

ومنها: الأبعاد الإدارية، وذلك بالقراءة التحليلية لدولته الشريفة التي أسّسها ﷺ في المدينة، وكيف كانت دولة مؤسّسات، قامت على مجموعة من القواعد، وتضمّنت وضع ضوابط للعمل، وأنّ لكلّ واحد مسؤوليته التي يقوم بها ويؤدّيها، مع وجود عنصر المتابعة والمراقبة، وهذا يشير إلى نظام الحكم المدني المتّبع اليوم في كثير من الدول الوضعية.

ومنها: الجانب التنموي، وهو ما يرتبط بالأبعاد الاقتصادية، وذلك بوضع خطط تتّبع في تحصيل الموارد المالية التي تكفل للدولة القيام بواجباتها تجاه المواطنين والمنتمين إليها.

ومن الواضح، أنّه لو عرضت السيرة المباركة للرسول الأكرم محمّد ﷺ بهذه الكيفية على سبيل المثال، كانت مدرسة سيّارة أمكن لكلّ أحد أن يستفيد منها، بل أصبحت حديقة غنّاء، يمكن لكلّ من دخلها أن يخرج منها بوردة، بل ورود متعدّدة.

٢- حياة أمير المؤمنين عليه السلام:

وهي ممتلئة الجوانب الجديرة بالوقوف عندها، إلّا أنّه يركّز غالباً على فترة الخلافة الظاهرية التي عاشها في الكوفة، ومع شدّة الصراعات الداخلية التي ابتلي بها، إلّا أنّه قام بمجموعة من الأعمال الريادية في هذا المجال، لكنّه لا يسلّط الضوء عليها، وعلى رأسها عهده الدستوري لمالك الأشتر (رض)، والذي يعدّ دستوراً وضعياً متكاملاً للدولة، حتى أنّ الدراسات التي جرت له لا تخرج عن كونها محدودة العدد، والمادة.

٣- النهضة الحسينية المباركة:

حيث إنّ التركيز منصبّ غالباً على البعد المأساوي، لدرجة أنّ البعد السياسي فيها، والدور الذي كان يسعى الإمام عليه السلام للوصول إليه يكاد يكون مغيَّباً.

وبعيداً عن دوافع التغييب، وأنّ ذلك يعود لوجود إشكالات في البين، أم لظروف التقيّة التي فرضت ذلك، لأنّ التجديد وفقاً لهذا الرؤية يقرّر الحاجة إلى إعادة النظر في القراءة للنهضة المباركة، والعمد إلى عرضها بنحو ينسجم والواقع الحياتي اليوم، بحيث يستفاد منها بصورة أكبر.

ولا ينحصر الأمر في هذا الجانب، فهذه سيرة الإمام الصادق عليه السلام، وهي التي امتلأت بالعديد من الفتوحات المعرفية وفي مجالات متعدّدة من العلوم، بحيث عُدّ عليه السلام مؤسّساً ورائداً للكثير منها، إلّا أنّه لا نجد عرضاً ولا تسليطاً للضوء عليها.

٤- المبادئ الإسلامية العامة:

والتي تمثّل الأُسس الأصل في أُطروحة الإسلام، ويقوم عليها بصورة عامة، مثل مبدأ الحبّ، والتعاون، والتسامح، وما شابه ذلك، مما يبرز الإسلام على أنّه دين محبّة وإخاء، وليس دين بغض وكراهية.

ولا يخفى، عدم منافاة هذه الرؤية والإيمان بشمولية الشريعة المحمّدية وخاتميتها، لأنّ المفروض أنّ طريقة العرض والبيان، وكذا الأُسلوب وما يلزم التركيز عليه، ليس أمراً منافياً لذلك أصلاً.

الرؤية التغييرية:

وهي التي يطالب أصحابها بتغيير القوانين الإلهية، وإن تفاوتت مطالبتهم بالتغيير فيها، إذ ليس جميعهم في دعوتهم المذكورة على حدّ سواء، بل هم مختلفون في ذلك، كما سيتّضح عند عرض أقوالهم.

وعلى أيّ حال، فقد ذكرت عدّة تفسيرات للمقصود من التجديد للخطاب الديني عند أصحاب هذه الرؤية، وقد يؤمن القائلون بكلّ واحد منها بخصوص ما قالوه دون البقيّة، وقد يلتزم آخرون بقبول أكثر من معنى منها، خصوصاً حال وجود جانب تداخل فيها، ولو بصورة جزئية.

أحدها: التغيير المطلق:

وهو الذي يطالب فيه القائلون به بتغيير شمولي لكافّة القوانين الدينية والأحكام الإلهيّة من دون فرق بين حكم وحكم، حتّى قيل أنّ بعضهم طالب بتغيير الدين، بل بتغيير الشمس والقمر، مبالغة منه في الدعوة لرفع كلّ ما سبق، والإتيان بشيء جديد تماماً.

ولا يذهب عليك، وجود شائبة العلمانية في هذه الرؤية، التي قد تجعل الإنسان خارجاً من الدين، لأنّ هذا القول لن يخرج عن أحد محتملين أساسيين:

الأول: تبنيّ الفصل المطلق للدين عن الشؤون الحياتية، وهو ما يعبّر عنه بفصل الدين عن السياسة، وهذا يعني عدم قدرة الدين على تلبية الحاجات البشرية، وعجزه عن مواكبة التطوّر الحياتي.

الثاني: منع الإيمان بالدين، لأنّه أصبح أمراً بالياً بعدما تقادمت عليه السنون ومضت عليه الأيام، فما عاد صالحاً.

وكيفما كان، فقد قرّب هذا المعنى على أساس أنّه في ظل التطوّر العلمي والتقدّم المعرفي، لم يعد هناك حاجة للدين، فضلاً عن أن يجعل أساساً في كلّ ما يصدر عن الإنسان. بل قد يتطرّف البعض ليقرّر أنّ الدين إنّما نشأ من حاجة الشعوب الضعيفة التي أرادت أن تجعل لنفسها شيئاً يجعلها تعيش على أمل، فادّعت وجود دين ينال أصحابه أجراً وثواباً في عالم آخر غير هذا العالم.

وقد انتشرت المقولة المعروفة، إنّ الـدين أفيـون الـشعوب، لأنّـه يمثّـل وسـيلة تخديرية يحول دون رقيّ وتطوّر المجتمعات.

ووفقاً لهذا القول، سوف يتصدّى العنصر البشري لوضـع الـنظم والقـوانين التـي تكفل السعادة للحياة البشرية، ما داموا لا يرغبون في القوانين والنظم الموضوعة مـن قبل الله سبحانه وتعالى.

وحتى يكون القول المذكور تامّاً، لابدّ أن يلحظ الشروط المعتبرة في المقنّن الذي يتصدّى لوضع القانون، وأنّه هل يمكن للعنصر البشري مطلقاً أن يقوم بذلك أو لا.

خصائص المقنّن:

إنّ من أهمّ الأُمور التي يلزم توفّرها في المقنن المتصدّي لوضع القوانين والأنظمة أن يكون مجرّداً من الغرائز والرغبات الخاصّة، ولا يكون متأثراً بمعتقـدات محـدّدة، مضافاً إلى لزوم توفّر شروط فيه:

الأوّل منهـا: امتلاك الإحاطة والمعرفة التامّة بمن سوف يتمّ وضع النظام والقانون لهم، بحيث يكون على دراية بكلّ ما يكون مرتبطاً بهم، حتّى يكون النظام أو القانون الموضوع منسجماً وما يحتاجون إليه، فواضع القانون للإنسان لابدّ وأن يكون محيطاً بكلّ ما يرتبط بالإنسان، ومحيطاً بحقيقته ورغباته، وغرائزه ومعنوياتـه، كيمـا يكـون القانون الموضوع من قبله له منسجماً وجميع ذلك.

الثاني منها: الاطّـلاع علـى المتغيّـرات المرتبطـة بالزمـان والمكـان، والإحاطـة بمتطلّبات العصر وما يليه من أزمنة، والدراية بكافّة التقاليد الموجودة كيمـا يـتمكن من علاجها من خلال وضع القوانين التي تلبّـي الحاجـة وتـستجيب للمـستجدّات الراهنة واللاحقة.

الثالث منهـا: انتفاء وجود أغراض ومتبنّيات خاصّة عنده دعته إلى وضع القـانون

وجعل النظام، فلو كان النظام منطلقاً في وجوده من بعض الغايات والأهداف، كان فاقداً لصلاحيّته لترتيب الأثر عليه.

ولا يذهب عليك أنّه لو أمكن الإنسان الإحاطة بالثاني من الأُمور المعتبرة في واضع القانون وصار محصّلاً للوصف المذكور، إلّا أنّه لا ريب في انتفاء الأمر الأول عنه، وكونه عاجزاً عن الإحاطة بالإنسان وبطبائعه وغرائزه، وفقدانه الإحاطة بغرائزه ورغباته يجعله فاقداً لأهلية أن يضع له قانوناً شمولياً يعالج جميع ما يحتاجه ويلبيّ رغباته.

وأمّا ثالث الأُمور، فإنّ الجزم بأنّ واضع القانون البشري كان مجرّداً من عواطفه وغرائزه ومتبنّياته الخاصّة مجازفة، يصعب لأحد أن يدّعيها. لأنّ إحراز الشخص الذي قد حكّم عقله على عواطفه وشهواته ورغباته، من الندرة بمكان، وليس ذلك إلّا من عصم الله تعالى.

على أنّه لابدّ من الجزم بأنّ واضع هذا النظام والقانون لم يجعله وفقاً لمعتقداته، وهذا أصعب من سابقيه[1].

وبالجملة، إنّ الإنسان عاجز عن أن يجعل قانوناً مستجمعاً لما يطلبه العقلاء في القانون الذي يكفل للإنسان حياة سعيدة، وبالتالي يكون ضامناً له تلبية كافّة رغباته في كلّ عصر وحين، وهذا يؤكّد عجز العنصر البشريّ عن ذلك، فيلزم عدم القبول بالدعوة التغييرية المطلقة، ولابدّ من رفع اليد عما ذكر في هذا البيان.

ثانيها: التغيير الجزئي:

ويقصد منه تغيير بعض الأحكام الشرعية لتكون متناسبة وملائمة لمتطلّبات العصر، لأنّ مقتضى تقدّم الحياة البشرية وتطوّر الحياة المدنية يستوجب أن تكون

---

(١) تجديد الخطاب الديني بين الحقيقة والأوهام: ٢٢-٢٥(بتصرف).

بعض الأحكام المجعولة في عصر التشريع غير ملائمة ولا منسجمة مع الواقع الحياتي اليوم، مثلاً بعض الأحكام المرتبطة بالمرأة والتي كانت تفرض عليها بقاءها في المنزل وعدم خروجها، وكذا مسألة حجابها، لم تعد اليوم صالحة في ظلّ تحوّل المرأة إلى عنصر أساس وفاعل في الحياة الاجتماعية والمهنية والاقتصادية، فلابدّ أن تغيّر تلك الأحكام المربوطة بهذا الجانب إلى صورة أُخرى لتنسجم والواقع الحياتي اليوم.

ويعتمد القبول بهذا وعدمه على الإحاطة بالنكتة التي تجعل التشريعات السماوية عليها، ذلك أنّ التشريعات المباركة نوعان، قوانين ومقرّرات:

أمّا القوانين، فهي التي تكون مجعولة على وفق الفطرة البشرية، والتي تكون منسجمة تماماً مع واقع العنصر البشري، ولذا لا يمكن أن يطرأ عليها أي تغيير أو تبدل مهما تقدّمت الأزمنة وتباعدت الأماكن، وحصل ما حصل من التطوّر لأنّ القضية الفطرية باقية على حالها، فلا يتصوّر أحد أن تكون عاطفة الأب تجاه ولده مختلفة من زمان لآخر، أو من مكان لآخر، وأن يؤثّر في ذلك التطوّر الزمني والتقدّم التكنولوجي. وكذا ميل الرجل للمرأة، أو ميل المرأة للرجل.

وهذا يعني أنّ التشريعات المجعولة من قبل الشارع من خلال ملاحظة البعد الفطري عند الإنسان لا يمكن تغييرها أصلاً، لأنّها باقية ما دام عنصر الفطرة باقياً.

وأمّا المقرّرات وهي التي تجعل وفق مصلحة تقتضي أن تكون، فإنّ هذه تتدخل فيها مجموعة من العوامل الموجبة لتغيّرها وفق تغيّر الظروف المحيطة، فإنّ الدفاع عن الإسلام بالأمس كان يتمّ من خلال إعداد جيش إسلاميّ يملك القدرة على الدفاع عن الدولة الإسلامية، بينما قد يكون الدفاع عن الإسلام من خلال وجود أقلام على مستوى عالٍ من القدرة للدفاع عن مبادئه وأهدافه وقيمه، وتعريفه للناس، وهكذا، وهذا يعني أنّ الظروف الموجبة للدفاع عن الإسلام تغيّر وفق

الظروف والأزمنة، بل حتّى الأمكنة.

ومن خلال ما تقدّم، يتّضح أنّه لابدّ من ملاحظة الأُمور التي يراد تغييرها، وأنّها تندرج تحت أيّ النوعين من التشريعات، فلو كانت مندرجة تحت القوانين، فإنّه لا مجال لتغييرها لانسجامها أساساً مع منطق الفطرة البشرية، وهذا بخلافه لو كانت من المقرّرات، فإنّه لا مانع من حصول التغيير فيها، ما دامت دواعي التغيير متوفّرة.

ثالثها: تجديد الطريقة المتّبعة في الاستنباط:

إنّ المقصود من تجديد الخطاب الديني، هو القيام بتجديد الاجتهاد في الرؤى من دون المساس بالنصوص الشرعية من القرآن الكريم، والسنّة المباركة، فلا تمسّ الثوابت الموجودة.

وهذا التفسير لا يخلو عن غموض، فإن كان المقصود منه إعادة النظر في بعض التشريعات والأحكام الموجودة، فإنّه سوف يعود إلى التفسير السابق، وقد عرفت جوابه.

أمّا لو كان المقصود منه هو إيجاد معالجات لما استجدّ على الساحة الحياتية للعنصر البشري اليوم من مسائل مما لم يكن موجوداً في عصر التشريع، كبعض المسائل المالية، مثل عقد التأمين، والمعاملات البنكية، وبعض المسائل الطبّية، مثل التلقيح الصناعي، واستخدام اللولب، بل حتّى بعض المسائل العادية، مثل جريان عقد النكاح عن طريق جهاز الهاتف، وهكذا مسائل أُخرى يطول المقام بذكرها مما لم تكن موجودة في عصر النصّ.

فإنّه حقّ صحيح، فيلزم أن يجد المكلّف الإجابة على ما استجدّ عنده من شأن حياتيّ، ويلقى ما يوضّح له وظيفته، وهذا موجود في الشريعة السمحاء، فقد تضمّنت الآيات القرآنية وكذا النصوص المباركة قواعد عامّة يرجع إليها عادة في

مثل هكذا موارد كي ما توضّح الوظيفة الفعلية المرتّبة بها، بل إنّ هناك بعض الأُصول العملية التي يستند إليها والتي تتصدّى لبيان الوظيفة الفعلية للمكلّف في كلّ مورد لم يوجد ما يحدّد وظيفته.

والحاصل، إنّ هذا النوع من التجديد مقبول، والشريعة الإسلامية قد كفلت الإجابة على كلّ ما يحصل من جديد في حياة الناس.

رابعها: توسعة دائرة المشاركة:

إنّ المقصود من تجديد الخطاب الديني هو عدم قصر التصدّي لبيان الأحكام الشرعية على جهة محدّدة، بل يسمح لبعض ذوي الاختصاص بالمشاركة في بيانها، فيفسح المجال للطبيب، وكذا للخبير المالي والاقتصادي، وهكذا بالمشاركة في استخراجها وبيانها للمكلّفين. فإنّ هؤلاء يملكون خبرة ودراية كافية بالعديد من الأُمور، بل ربّما تكون إحاطتهم ودرايتهم بها أفضل من رجل الدين المتصدّي، فالطبيب مثلاً أقدر على تحديد أنّ اللولب يتولّى قتل النطفة بعد انعقادها، أو ينحصر دوره في سلب قابلية الإخصاب من الحيوان المنويّ، وهكذا.

ولا يوجد عند المتصدّين لبيان الأحكام الشرعية واستنباطها أدلّة ممانعة في مشاركة المختصّين في الشؤون الحياتية في عملية الاستنباط، إلّا أنّ الأمر يحتاج تحديد الدور الذي سوف يناط بهم ويقومون به، فإنّ هنا محتملات أربعة:

المحتمل الأوّل: يكون متخصّصاً لبيان الموضوع، كما لو كان طبيباً مثلاً، أو خبيراً اقتصادياً، ولا خلاف عندنا في أن يتدخّل المختصّون في تشخيص موضوعات الأحكام الشرعية الموكولة للعرف، وهي التي لا تكون موضوعات مستنبطة، فإنّ الشارع المقدّس قد ترك أمر تحديدها للعرف، وليس أفضل من يحدّدها من المختصّ، فإنّه على دراية تامّة بكلّ ما يكون دخيلاً فيها.

المحتمل الثاني: أن يكون دوره إحراز الموضوع، فإنّ الموضوع واضح جليّ ليس بحاجة إلى بيان وتحديد، وإنّما الذي يحتاج بحثاً، وجوده في الخارج، فإنّ موضوع البول لا يخفى على أحد، إلّا أنّ الجزم بأنّ هذا المائع بول أو لا، فإنه يحتاج إلى إحراز، وهنا قد يتصدىّ المختصّ لتحديد أنّ هذا الموجود خارجاً بول، وليس مائعاً عادياً، أو العكس.

وهنا أيضاً لا يوجد مانع من تدخّل المختّص في عملية إحراز الموضوع ووجوده، لأنّ إحراز الموضوع ليس من مهامّ الشارع المقدّس، وإنّما هو مهمّة المكلّف نفسه.

المحتمل الثالث: أن يكون المطلوب تدخّل المختصّ في بيان الحكم الشرعيّ، وهذا فيه احتمالان:

أحدهما: أن يكون المقصود تدخّله في شرحه وتعريف الناس به، فكما يتصدّى طالب العلم لشرح الحكم الشرعيّ وبيانه للناس، يقوم الطبيب أيضاً بشرح الحكم الشرعيّ وبيانه لهم، فيكون ناقلاً للفتوى شأنه شأن طلبة العلوم الدينية.

ولا ضير في هذا المحتمل أيضاً، فيمكن للمختصّ التصدّي لذلك متى كان محيطاً بالحكم الشرعيّ وعلى دراية به.

ثانيهما: أن يكون المقصود من تدخّله مشاركته في استنباط الحكم الشرعيّ فيتصدّى هو كالفقيه لاستنباط الحكم الشرعي.

وهذا ممنوع، لأنّ التصدّي لذلك يحتاج امتلاك المتصدّي للآليات التي يستعملها في هذا المجال، والمفروض عدم توفّر ذلك عند غير المختصّ، فكما أنّه لا مجال لأن يعمد طالب العلم لوصف دواء لمريض، فضلاً عن أن يقوم بتشخيص حالته المرضية، فكذلك لا يمكن للطبيب أن يقوم باستنباط الحكم الشرعي من مداركه المقرّرة. نعم، يستثنى من ذلك ما إذا كان الطبيب على دراية وعلم بالأدوات الدخيلة

في عملية الاستنباط، والتي يعتمد عليها في ذلك، وهنا لن يكون الطبيب متصدّياً لذلك بما هو طبيب، وإنّما سوف يكون متصدّياً بما هو مختصّ في مجال الاستنباط.

خامسها: تجديد العلاقة مع الآخر:

تجديد لغة الخطاب مع الطرف الآخر، ويقصد به غير المسلمين من أهل الكتاب، فيعمد إلى إعادة لغة الحوار معهم، فإنّ الظروف الحياتية اليوم قد اختلفت عما كانت عليه من قبل، وليس صحيحاً أن تبقى العلاقة شائكة بين المسلمين وبينهم، تنطوي على قطيعة بين الطرفين.

وهذا المعنى حسن في نفسه، إلّا أنّه بعيد تماماً عن أُطروحة الإسلام، فإنّ من له أدنى دراية بتعاليم الشريعة الإسلامية السمحاء، يعلم أنّ الإسلام يدعو للحوار والمجادلة بالتي هي أحسن، ولا يحبّذ حصول القطيعة والنفرة بين الأطياف، وقد كانت سيرة النبيّ الأكرمﷺ على ذلك، لأنّه لم يقطع صلته بأهل الكتاب من اليهود الذين كانوا يسكنون معه في المدينة، وهكذا كانت سيرة المسلمين بعد ذلك. نعم، هناك بعض الحالات التي تدعو إلى إيجاد عنصر القطيعة متى تحوّل الكتابيّ إلى رجل حرب، فإنّ الأمر سيختلف عندها.

وقد تحصّل مما تقدّم، أنّ التفسيرات المعروضة لتجديد الخطاب الديني بعضها ليس مقبولاً لكونه منافياً لأُمور أساسية كما سمعت، وبعضها لا مانع من البناء عليه، لكونه ينسجم تماماً مع التعاليم الإسلامية.

والمتحصّل مما تقدّم، أنه لا يوجد ما ينفي شمولية الشريعة الإسلامية المحمّدية، واستيعابها لكلّ ما يحتاجه العنصر البشري وتلبيتها لكلّ ما يحتاجه، وأنّ تلك الدعوات التي ترفعها الأبواق، وتنادي بها بعض الجهات بين فينة وأُخرى، جوفاء لا قيمة لها، فمضافاً لفقدها لمبدأ العلمية، لا يوجد لها دليل وجيه ولا معنى معتبر يمكن الوقوف معه.

عزيزة الحسين سكينة عليها السلام

قال الإمام الحسين عليه السلام: «**وَ أَمَّا سَكِينَةُ فَغَالِبٌ عَلَيْهَا الاسْتِغْرَاقُ مَعَ اللهِ تَعَالَى، فَلَا تَصْلُحُ لِرَجُلٍ**»[1].

مدخل:

لم يختلف حال سليلة البيت العلويّ السيّدة الطاهرة سكينة بنت الإمام الحسين عليه السلام عن بقية أفراد هذه الأُسرة المباركة، فكما وجّهت التهم لجدّها الأكبر أبي طالب عليه السلام، فادّعي عليه أنّه مات كافراً، وقيل في شأن جدّها أمير المؤمنين عليه السلام ما قيل، وقد كان يُلعن على المنابر، وصودرت دعوة الحقّ في نهضة أبيها المباركة، ووسمها بعض معاصريه من المرتزقة ووعّاظ السلاطين بحركة خارجيّ خرج على سلطان زمانه وإمام أمره، فحقّ أن يقتل بسيف جدّه. واستمرّت تلك التهمة الموجّهة على فترة الاستشهاد الأولى، لتطاول الزمن، فتتكرّر اليوم، ونسمع بعض الناعقين ينادي بمثل هذه الأُمور. فجرى عليها عليها السلام ما جرى على من تقدّمها من سلفها الطاهر، فلم يقتصر التأريخ في ظلامته لها على إخفاء سيرتها العطرة،

---

(١) إسعاف الراغبين للصبّان بهامش نور الأبصار: ١٠٢.

وإغماض ذكرها، فلم ينقل لنا عنها شيئاً يذكر، حتّى لفّق لها تهماً وأباطيل كاذبة، أقرب منها إلى الخيال عن التصديق والواقع، فبينما يحدّث بعض المؤرّخين عن زيجات يقشعّر لها البدن، ويندى لها الجبين، نجد من يسلب عنها سمتها الهاشمية، ووقارها العلويّ، وعفافها الفاطميّ، ليجعلها جليسة الشعراء، ومنادمة لهم، تستمع للّغلو، وتقارع اللهو، وتحيي الليالي الحمراء.

وكأنّ هؤلاء - قد كتبوا ما كتبوا - يظنّون أنّ بيان عظمتها لا يكون إلّا إذا عرضت بصورة منحلّة بعيدة عن كلّ عفّة وشرف، مخدوشة الحياء.

ومن الطبيعيّ أنّ هذا يستوجب الوقوف عند هذه التهم، والسعي الحثيث إلى رفعها والقيام بتصحيح المسار قدر المستطاع، لكي يحفظ للأجيال ما يمكن أن ينير الدرب، ويسوّي الأمر، فربّما تحقّق في يومٍ ما يحقّق التصحيح والتقويم إن شاء الله.

وعليه، سوف يكون الحديث ضمن محاور ثلاثة:

الأول: عرض لمحة موجزة عن سيرتها المباركة، وحياتها الطاهرة.

الثاني: النظر في ما ذكر وقيل من كثرة الأزواج، وتعدّدهم، وبيان الحقّ في ذلك.

الثالث: النظر في مسألة لقائها بالشعراء ومنادمتها لهم، ومدى صحّة ما قيل.

سيرتها الذاتية ومكانتها وفضلها:

إنّ الحديث عن شخصيّة جليلة كشخصيّة السيّدة سكينة بنت الإمام الحسين عليه السلام يستدعي وقوفاً طيلة أيّامها والعمد إلى قراءة كلّ ما صدر منها، ونقل إلينا من سلوكياتها وأفعالها، وبالتالي سوف تكون المحصّلة الطبيعية مدرسة سلوكية وقيميّة تربويّة هادفة، تستفيد منها الأجيال على مدى العصور، لكن ممّا يؤسف له أنّنا نفتقد إلى أبسط الأُمور حول سيرتها الطاهرة، ما يجعل الباحث في حيرة، عن السرّ الذي أدّى إلى أن يتجاهل التأريخ مثل هذه الشخصيّة بما لها من مكانة مرموقة، وسامية.

إلّا أنّه كما قيل : ما لا يدرك كلّه ، لا يسقط جلّه ، فقد نقل لنا التـأريخ نـزراً يـسيراً يمكن أن تنفتح منه نافذة على سيرتها المباركة ، ونضع ذلك في ناحيتين:

الأولى: سيرتها الذاتية:

فهي إبنة الإمام أبي عبد الله الحسين عليه السلام، أُمّها الرباب ، فتكون شقيقة للرضيع عبد الله عليه السلام شهيد كربلاء ، ولعلّ في هذا مـا يبـرّر العلاقـة الوطيـدة التـي كانـت بينهمـا ، والمشار إليها في كتب المقاتل ، والسير.

كانت ولادتها في السنة الثانية والأربعين بعد الهجرة النبويّـة ، وقيـل : فـي الـسنة السابعة والأربعين منها ، وهذا يعني أنّها لم تحض بمعاصرة جدّها بطل الإسلام أمير المؤمنين عليه السلام، ولم تعايشه إبّان خلافته حتى الظاهرية ، بـل كانـت معاصـرة لخلافـة عمّها الحسن السبط المجتبى عليه السلام. وقد كانت وفاتها فـي الـسنة الـسابعة عـشر بعـد المائة من الهجرة النبويّة ، وهذا يعني أنّ عمرها الشريف يـوم وفاتهـا بنـاءً علـى أنّ ولادتها سنة اثنين وأربعين ، يكون خمسة وسبعين عاماً ، أمّا لو كان تأريخ ولادتها هو السابع والأربعين فسيكون عمرها سبعين عاماً . وسوف يكون عمرها يوم الطف بنـاءً على التأريخ الأول لولادتها تسعة عشر عاماً ، أمّا لو بني على التأريخ الثـاني ، فـسوف يكون عمرها أربعة عشر عاماً.

وقد وقع الخلاف بين المؤرّخين في إسـمها ، فـذكر أنّ إسـمها آمنـة ، وقيـل أنّ إسمها أمينة ، وقيل أنّ إسمها أُميمة ، وربّما قيل غير ذلك ، إلّا أنّ الـصحيح مـن هـذه الأقوال أنّ اسمها آمنة ، وقد أُشير في بعض المصادر إلى أنّ ذلك تـسمية لهـا باسـم جدّتها آمنة بنت وهب عليها السلام، وتبرّكاً وتيمّناً بها.

ولقّبت بأنّها سكينة ، وقد اختلف في من أطلـق عليهـا هـذا الوصـف ، فـذكر أنّ الواصف لها بذلك هو المولى الإمام الحسين عليه السلام، وقيل أنّ من وسمها بهـذه الـسمة

هي السيّدة الرباب عليها السلام. وكما اختلف في المطلق عليها هـذا الوصـف، اختلـف فيـه نفسه، فهل هو بفتح السين، فيكـون (سَـكينة)، أم أنّـه بـضمّها فيكـون (سُـكينة)، والمتداول على الألسن هو الثاني، وربّما يـصرّ علـى أنّ الـصحيح هـو الأول، إلّا أنّ المتصوّر صحّة كليهما، وأنّه لا يفرّق بين توصيفها بفتح السين، أو بـضمّها. والوجـه في ذلك:

أمّا الأوّل، وهو ما إذا كانت مفتوحة السين، فسوف يكون المقصود منـه الهـدوء والوقار والطمأنينـة والاسـتقرار، وقـد كانـت تتّـصف بـذلك كمـا أشـار لـه الإمـام الحسين عليه السلام في كلمته التي افتتح بها المقام، حيث قال عليه السلام: «**وَ أَمَّـا سَـكِينَةُ، فَغَالِـبٌ عَلَيْهَا الاستِغْرَاقُ مَعَ اللهِ تَعَالَى**». فهو عليه السلام بصدد الحديث عن ما كانـت عليـه عليه السلام مـن الطمأنينة والهدوء والوقار والاستقرار، لأنّ الوصول لمثل تلك الحالة التي وصـفها عليه السلام لا يكون بدون ذلك.

وأمّا الثاني، أن يكون أصل الكلمـة هـو سـكن، ويقـصد منـه مكـان الـسكنى، وتصغيره سكين، ومؤنّثه سُكينة، وهذا أيضاً محتمـل علـى أسـاس أنّهـا عليها السلام كانـت مسكناً لأبيها الإمام عليه السلام، كما كانت أُمّها الزهراء (روحي لهـا الفـداء) مـسكناً لرسـول الله صلى الله عليه وآله وسلم يأنس به، ويأوي إليه.

الثانية: فضلها:

قد يتصوّر الكثير أنّ السيّدة الجليلة سكينة عليها السلام لا تعدو واحدة من البيت العلـويّ، إلّا أنّ ذلك لا يعني أن يكون لها وجود متميز يكشف عن فضل ومكانـة لهـا، ومـن المعلوم أنّ مثل هذه التصوّرات يساعد افتقار المصادر التاريخية لشيء من الحـديث عنها، فيكون سبباً فيه.

إلّا أنّنا لو تأمّلنا النزر اليسير الذي وصلنا من التأريخ عنها، لتحصّلنا على شخصية

متميّزة تملك فضلاً وامتيازاً خاصّاً يجعلها في عداد النساء العظيمات اللاتي نلن منزلة خاصّة، وذكرن بصفة معيّنة،

هذا وما يمكن أن يستشرف منه فضلها أُمور:

منها: الرواية الواردة عن الإمام الحسين عليه السلام، حيث قال: «**وَ أَمَّا سَكِينَةُ فَغَالِبٌ عَلَيْهَا الاسْتِغْرَاقُ مَعَ اللهِ فَلَا تَصْلُحُ لِرَجُلٍ**»[1].

والاستغراق الذي يتحدّث عنه الإمام الحسين عليه السلام، يشير إلى حالة الفناء التامّ الذي بلغته السيّدة الفاضلة، بحيث فنيت في ذات الله تعالى ومحبّته، ومن الطبيعي أنّ الوصول إلى مرحلة الفناء لا تتسنّى لكلّ أحد، وليس لكل فرد أن يصل إليه، وإنّما يكون ذلك لفئة خاصّة من الخلق، وهم الذين بلغوا أعلى مراتب اليقين، فإذا بلغ الإنسان أعلى مراتب اليقين، أمكنه عندها أن يعيش حالة الفناء، وإلّا فلا، ومن الواضح جدّاً أنّ الوصول إلى أعلى مراتب اليقين لا يكون إلّا للأوحديّ من الناس، وهم الذين يريهم الله سبحانه ملكوت سماوته، وهو الذي أشار إليه تعالى في شأن خليله إبراهيم عليه السلام.

والمتحصّل أنّ حالة الاستغراق تؤول في نهاية المطاف إلى أنّ ممتلِكَه قد أُوري ملكوت السماوات، وهذا يكشف وجود مكانة عالية في الارتباط والعلاقة مع الله تعالى.

وقد يستشكل في القبول بهذه الرواية، ويطالب برفع اليد عنها، لاشتمالها على ما لا يمكن الالتزام به، وهو ما جاء في ذيلها، فلو لم يقل أنّه تحريم لما حلّل الله سبحانه، وهو الزواج، لكفى أن يقال بأنّه دعوة للرهبانية، كما لا يخفى.

وهذا الإشكال غير وارد، ضرورة أنّ التعبير الصادر من الإمام عليه السلام، لا يتضمّن

---

(١) إسعاف الراغبين بهامش نور الأبصار: ١٠٢.

تحريماً لحلال أحلّه الله تعالى، ولا يكشف عن دعوة للرهبانية حتّى يقال بما قيل، وإنّما الإمام عليه السلام بصدد بيان أنّه لابدّ وأن يكون بين الزوجين كفاءة في كافّة الأُمور والمجالات، فلا تنحصر الكفاءة بينهما في الناحية المادية والاجتماعية، بل لابدّ وأن يتكافآ أيضاً من الناحية الفكرية، وكأنّه يقرّر عليه السلام بأنّ من كانت مشتغلة بربّها، ومتعلّقة به، فلا ترى شيئاً سواه، تحتاج إلى زوج يكون عوناً لها على ما هي فيه، لا أن تتزوّج رجلاً يشغلها عمّا تعلّقت به، وهذا قريب ممّا جاء في شأن أمير المؤمنين والزهراء عليهما السلام، فقد ورد أنّه لو لم يخلق أمير المؤمنين عليه السلام، ما كان للزهراء عليها السلام كفء، ومن الطبيعي أنّ الحديث ليس من حيث الكفاءة المادّية، والاجتماعية، وإنّما من حيث الكفاءة المعنوية والفكرية.

والحاصل، ليس في الرواية المذكورة ما يشير من قريب أو بعيد لمنع التزويج، وتحريمه، أو الدعوة للرهبانية كما تصوّر.

ومنها: ما ورد على لسان الإمام الحسين عليه السلام يوم العاشر من شهر محرّم الحرام، عند خروجه لملاقاة الأعداء، وهو قوله:

«لا تحرقي قلبي بحزنكِ ... ما دام منّي الروح في جثماني
فإذا قتلت فأنت أولى بالذي ... تأتي به يا خيرة النسوانِ»[1]

فإنّ التعبير الوارد على لسانه عليه السلام: (يا خيرة النسوان)، يشير إلى صفوة النساء، كسيّدتي الزهراء عليها السلام، والحوراء زينب عليها السلام، ومريم العذراء عليها السلام، فهو عليه السلام يجعلها في مصافّهم، ويصفها بما يصيّرها قريبة منهم.

ومنها: علاقتها مع الإمام الحسين عليه السلام، على أساس أنّها تمتاز عن بقية أبناء الإمام عليه السلام بشيء، فضلاً عن خاصيّتها عن بقية أخواتها، ويظهر ذلك من خلال عدّة

---

(١) مناقب آل أبي طالب: ٣: ٢٥٨. ينابيع المودّة: ٣: ٧٩.

موارد، نشير إلى اثنين منها:

الأول: وداع الإمام الحسين عليه السلام إيّاها ليلة العاشر، فقد ذكر أرباب السير والمقاتل أنّها لم تكن ليلة العاشر في خيمتها، وقد أخذ الإمام عليه السلام في طلبها، حتى وجدها، وجلس إليها وصار يمسح على رأسها، ذلك أنّها قد خرجت من خيمتها، ولم تقدر على وداع المولى عليه السلام، ومن الطبيعيّ أنّ ذلك يعود لما كانت تربطها به عليه السلام من علاقة خاصّة، فلم تكن لتستطيع وداعه، ومفارقته.

الثاني: ذكر أرباب السير والمقاتل، أنّه في يوم الحادي عشر لما مُرّ بقافلة السبايا على القتلى، كانت عليها السلام فيمن ألقى بنفسه على الأجساد الطاهرة، وقد ألقت بنفسها على جسد أبيها عليه السلام، وقد جاء القوم يريدون أن يرفعوها عنه، فلم تقم، فصاروا يضربونها، فقالت: أبه ارفع يدك عنّي، فقد آلمتني السياط، فإنّ المستفاد من هذا الخبر أنّ المولى عليه السلام كان شابكاً عليها بكلتا يديه، وقد أحتضنها إلى صدره، ومن الواضح أنّ هذه العناية الخاصّة منه عليه السلام إليها، وضمّها إليه في تلك الحالة؛ يكشف عن مزيد علقة وخصوصيّة منه لها، ولا ريب أنّ ذلك لم يكن لولا أنّ لهذه البنت فضلاً خاصّاً، فإنّ الإمام عليه السلام ما كان ليعطي أحداً امتيازاً وتفضيلاً لو لم يكن ذلك الأحد مؤهّلاً وجديراً بذلك الفضل، كما لا يخفى.

والحاصل، إنّ التأمّل في الرابط والعلاقة التي بينها وبين الإمام عليه السلام يستكشف منه فضلها، وعظيم منزلتها.

كثرة زيجاتها، ومن هو زوجها؟:

من الأشياء التي تظهر جليّة وواضحة في سيرة هذه السيّدة الجليلة، أنّها اختصّت من دون أفراد الأُسرة العلويّة بتهمة تعدّد الأزواج، وقد ذكرت قوائم في تعداد أزواجها، فهناك قائمة لأبي الفرج الأصفهاني، وهناك قائمة أُخرى لابن سعد في

طبقاته، كما أنّ ابن خلكان له قائمة ثالثة، وأمّا القائمة الرابعة فلسبط ابن الجوزي، وقد يجد القارئ في التاريخ قوائم أُخرى.

وقد تضمّنت كلّ قائمة من تلك القوائم أسماء متعدّدة، فقد ذكر أبو الفرج الأصفهاني أنّها تزوّجت من عدّة أزواج، أوّلهم عبد الله بن الحسن بن عليّ، وهو ابن عمّها، ومصعب بن الزبير، وعبد الله بن عثمان الحزامي، وزيد بن عمرو بن عثمان، والأصبغ بن عبد العزيز، ولم يدخل بها، وإبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف، ولم يدخل بها[1].

وقد اختلفت قائمة أبي الفرج التي ذكرناها عن قائمة ابن سعد، وكذا عن قائمة ابن خلّكان، وأيضاً عن قائمة سبط ابن الجوزي، إذ أنّ النسبة بين القوائم وبينها هي نسبة العموم والخصوص من وجه، على أنّ نفس القوائم الثلاثة الباقية بينها اختلاف، فليست متّفقة في ما بينها، نعم، تتفّق القوائم الأُخرى تقريباً في أنّها قد عرفت ستّة من الرجال.

وإن أوّل ما يلحظه الناظر في تلك القوائم، أنّها تنتهي إلى رواة زبيريين، فإنّ راويها هو الزبير بن بكّار، يرويها عن عمّه مصعب الزبيري، وهذا يوجب التوقّف فيها، لو لم يكن موجباً لرفع اليد عنها وإسقاطها عن القبول، فإنّ قراءة تأريخ آل الزبير، وعلاقتهم بالبيت العلويّ، تكشف عن عدم قابلية الركون لمثل هذه الإخبارات، مضافاً إلى سيرتهم في الكتب الرجالية، فإنّ أهل الرجال يذكرون ضعفهما، وكذبهما وانحرافهما عن أمير المؤمنين عليه السلام، والعائلة العلويّة.

مع أنّ المنقول تاريخياً أنّ الإمام زين العابدين عليه السلام قد رفض تزويجها من مصعب بن الزبير، والمعروف أنّها عليها السلام لم تغادر دار الإمام زين العابدين عليه السلام منذ دخلت إلى

---

(١) الأغاني: ١٦: ١٥٨.

أرض المدينة المنوّرة بعد واقعة كربلاء المقدّسة، مضافاً إلى أنّ تزوّجها من أحد أفراد الشجرة الملعونة يتنافى وسيرة أهل البيت عليهم السلام كما لا يخفى.

والتبرير بأنّ تزويجها منه كان بصورة قهريّة، اضطرّ فيها الإمام زين العابدين عليه السلام إلى ذلك، لا وجه له، فإنّ عبد الله بن الزبير أحكم سيطرته على خصوص العراق، ولم تكن له سيطرة على الحجاز، حتّى يجبر الإمام عليه السلام على القيام بتزويجه بكريمة هاشميّة بصورة قهريّة.

ولو استطردنا في تعداد بقية من جاء في تلك القوائم، فإنّنا لن نخرج بأكثر مما ذكرنا، فالرواة زبيريّون، ودواعي النسبة التقليل من شأن البيت العلويّ، ومحاولة إعطاء آل الزبير ومن انتسب إليهم شأناً ومكانة ورفعة.

وقد يضاف لأسماء القوائم المذكورة إسماً لم يذكر فيها، وهو زواجها من القاسم بن الإمام الحسن السبط عليه السلام، والظاهر أنّ موجب هذا يعود للتمسّك برواية زواج القاسم بن الحسن عليه السلام بأرض كربلاء، إلّا أنّه لا يوجد في رواية الزواج ذكراً لها من قريب أو بعيد، فإنّ الذاكرين لتلك الرواية، لا يسمّون البنت المعقود عليها، بل إنّ الوارد فيها أنّه عليه السلام عقد له على ابنته المسمّاة له، وليس سكينة، نعم، هذا ما يتداول في الأشعار على ألسنة الخطباء، زاد الله في توفيقهم.

نعم، الثابت عندنا تاريخياً أنّها قد تزّوجت من ابن عمّها عبد الله بن الحسن السبط عليه السلام، وقد استشهد عنها يوم واقعة كربلاء، وأُمّه رملة فهو الأخ الشقيق للقاسم بن الحسن عليه السلام، وقد نصّ على ذلك في كلام أبي الفرج الأصفهاني، والعمدة في ما ذكرنا ما أُشير إليه في كلمات المؤرّخين الأُمناء من أمثال أبي الحسن العمري في كتاب (المجدي في أنساب الطالبيّين)[1].

---

(١) المجدي في أنساب الطالبيين: ١٩ في باب أولاد الحسن بن عليّ عليهما السلام.

وشيخنا الطبرسي رحمه الله في (إعلام الورى بأعلام الهدى، والسيّد الأمين في أعيان الشيعة[١]، والشيخ القمّي في (منتهى الآمال).[٢]

لقاؤها مع الشعراء، واستماعها الغناء:

وهذه هي التهمة الثانية التي وجّهها أبو الفرج الأصفهاني إلى مولاتنا الطاهرة السيّدة سكينة بنت الإمام الحسين عليه السلام، حيث ذكر اجتماع الشعراء في بيتها للضيافة، وأنّهم قد حضروا عندها، جرير والفرزدق، وكثيّر والأحوص، وجميل، ونصيب، واختصموا في المفاضلة فيما بينهم، وأنّها جلست تراهم ولا يرونها، وأخرجت وصيفة لها روت الأشعار فكانت الوصيفة تلقي على سكينة شعر كلّ واحد منهم، وترجع إليهم بما تعيبه سيدتها[٣].

ويكفي لمعرفة مقدار ما في هذا الخبر من الكذب أن تعرف أنّ أبا الفرج مروانيّ الهوى والانتماء، فكيف يتصوّر من مثله أن يحدّث في شأن آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، لأنّ من الطبيعي ألّا يجتمع أمران متنافران في مكان، فلا يجتمع حبّ آل البيت عليهم السلام وجدّهم المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم، وآل مروان. مضافاً إلى أنّ هذه الأخبار ضعاف الأسناد، ويمكن للقارئ العزيز متابعة أحوالهم في كتب الرجال.

على أنّنا لو تنزلّنا ورفعنا اليد عن الوضع والضعف السندي الموجود في مثل هذه الأكاذيب التي سوّد بها أبو الفرج صحائف كتابه، يكفينا أُمور تمنع من القبول بمثل هذا الخبر:

منها: إنّ هذه النصوص تتضمّن الاستماع إلى الغناء، وقد تضمّنت الشريعة

---

(١) إعلام الورىٰ بأعلام الهدىٰ: ١: ٤١٨. أعيان الشيعة: ٥: ٣٤٣.

(٢) منتهى الآمال: ١: ٦٨٣.

(٣) الأغاني: ١٤: ١٤٥-١٦٧.

الغرّاء النصّ على حرمته، وحرمة الاستماع إليه، فكيف يتصوّر بسليلة البيت العلويّ، وربيبة الطهارة المحمّدية، والعفّة الفاطميّة أن تكون مستمعة له، أو متعاطية معه.

ومنها: اشتمال النصوص على النظر إلى الرجال الأجانب، مع أنّ الشريعة المقدّسة، قد حرّمت ذلك ومنعت عنه منعاً شديداً، وكلّنا يستمع لكلمة أُمّها الزهراء عليها السلام: «**خَيْرٌ لِلْمَرْأَةِ أَلَّا تَرَى رَجُلاً، وَ لَا يَرَاهَا رَجُلٌ**»[1]، فكيف يتصوّر ببنت الزهراء عليها السلام أن تكون ناظرة للرجال، ومشرفة عليهم، إنّ هذا من العجاب الذي لا يقبله أحد عرف أهل هذا البيت عليهم السلام.

وعندما نعود لقراءة الأحداث التاريخية، يمكننا أن نتعرّف دواعي وجود هذه الأراجيف والأكاذيب في كلمات أبي الفرج، فإنّ ذلك يعود إلى صراع سياسي محتدم بين البيت الزبيري وبين آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ولذا عمدوا إلى محاولة تقليل شأنهم عند الناس من خلال إبراز أنّ الهالة القدسيّة التي يتحلّون بها، وما يملكونه من صفات جمّة، ليست كما يدّعى، بل هم دون ذلك. فجاءت هذه الدعاوى والأكاذيب، فنسبت جليلة من جليلاتهم إلى أنّها تنادم الشعراء، وتستمع إلى الغناء، وما شابه ذلك.

ولعمري أنّ سكينة التي حدّثت كتب التاريخ عنها إنّما هي سكينة بنت مصعب الزبيرية، والشواهد التاريخية على ذلك كثيرة، ليس هذا أوان ذكرها.

---

(١) نحوه في دعائم الإسلام: ٢: ٢١٥، الحديث ٧٩٣. مناقب آل أبي طالب: ٣: ١٢٠. بحارالأنوار: ٤٣: ٨٥، الحديث ٧.

ربيع الثاني

التراث والمعاصرة

علم الإمام

التراث والمعاصرة

من الصراعات الفكرية التي يعيشها الوسط الإسلاميّ بين أفـراده، أزمـة التـراث ومواكبة الحضارة والتطوّر الزمني المعبّر عنها بالمعاصـرة، فتوجـد رؤيتـان متقابلتـان يعيش المسلم بينهما:

الأُولى: الحفاظ على التراث ومراعاته.

الثانية: مواكبة الحضارة والتطوّر ومسايرته، وقد عرفت تسميتها بالمعاصرة.

وتقوم الرؤية الثانية على تخلّي الإنسان عن التراث، وقـد كـان منـشأها دعـوى أصحابها بأنّ المطلوب من الإنسان أن يعيش ليومه وحاضره الحياتيّ، ويكون مواكباً لما يكون فيه من تقدّم وتطوّر، بحيث تكون جميع الأعمال والتصرّفات الصادرة عنه منسجمة مع ما يعيش.

واستند أصحاب الرؤية الأُولى، إلى التكوين التأريخيّ للأُمم، فإنّـه يعـيش مـن خلال تراكم التراث، وهذا يؤثّر في حصول الذات وصياغتها ويوجب تميّز كـلّ أُمـة عن أُخرى بحضارتها.

من هنا قرّر أصحاب هذه الرؤية أنّ التخلّـي عـن التـراث يـساوق التخلّـي عـن الذات، لأنّها المكوّن الحقيقي لحضارة الأُمة، كما عرفت.

حقيقة الرؤيتين:

ومن خلال ما تقدّم يمكننا تعريف الرؤيتين التي يعيش المسلم أزمة بينهما كما يقال:

الأُولى: المعاصرة ومواكبة التقدّم والحضارة، وهي تعني التخلّي عن التراث، وهذا يوجب التخلّي عن الذات.

الثانية: المحافظة على التراث والتخلّي عن المعاصرة، وهذا يستلزم إيقاف عجلة الزمن وتعطيل الحركة في حياة الأُمّة.

ومن الضروري في حال تقرير المصير من اختيار المجتمع إحدى هاتين الرؤيتين، فإمّا أن يكون الإنسان تراثياً أو يكون معاصراً.

وقد وجد الفريقان في الوسط الإسلامي، حيث أصرّ جماعة على المحافظة على التراث من خلال الجمود، فحافظت على تراثها وتأريخها، ورفضت التطوّر ومعطياته التي لابدّ منها للإنسان المعاصر، واختارت جماعة أُخرى المعاصرة والتطوّر على الماضي والتراث والذات.

رؤية ثالثة:

ولما كان العمل وفق الرؤية الثانية صعباً، لأنّه يلزم منه التخلّي عن الذات كما سمعت، كما أنّ الجمود والتوقّف وفقاً للرؤية الأُولى لا ينسجم والحياة العصرية اليوم، ظهرت رؤية ثالثة حاولت التوفيق بين الرؤيتين السابقتين، والتلفيق بينهما، ولعلّها تظهر من خلال الكلمة المشهور على الألسنة غالباً، وقيل بنسبتها لأحد الدعاة عندما زار باريس، ورأى السلوك الغربيّ في النظام والنظافة والالتزام بالمواعيد، واحترام القانون وغيرها من السلوكيات الحضارية في تلك المجتمعات، مما يفتقد في المجتمعات الشرقية، قال: هاهنا الإسلام، وهناك المسلمون.

وهو بهذا يقرّر إمكانية التلفيق بين الأمرين، فتؤخذ السلوكيات الحضارية الغربية دون حرج، وتضمّ إليها الشهادتان، فيؤلّف بين الرؤية المعاصرة ورؤية المحافظة على التراث.

ولا يخفى أنّ وجود السلوكيات المخالفة للتعاليم الإسلامية في مجتمع ما، يعني عدم وجود الإسلام فيه، كما أنّ وجود بعض المظاهر الموافقة للإسلام في مجتمع آخر، تعني وجوده فيه، فمن الخطأ توهّم وجود الإسلام في الغرب نتيجة وجود بعض السلوكيات، ونفيه عن الشرق نتيجة وجود سلوكيات أُخرى، فلا الغرب يملك إسلاماً ولا الشرق يعيش بدون إسلام.

الرؤية التلفيقية:

وعلى أيّ حال، تقوم هذه الرؤية كما سمعت على أخذ الشكل والصيغة من التراث، أمّا المحتوى والمضمون فيؤخذ من الحضارة الغربية المعاصرة. لأنّ الثابت في الحضارات هو الأشكال والقوالب، وأمّا المحتويات فإنّها تتعرّض لتحوّلات كثيرة وهزّات مختلفة، وتتبدّل من وقت لآخر.

ولهذه الرؤية التلفيقية تصويران مختلفان:

الأول: أن تؤخذ العقلانية الموروثة من الفكر الإسلامي، وتحلّل بها القضايا الحضارية المعاصرة، مثل: حقوق الإنسان، والتسامح، والعنف، والمساواة.

الثاني: عكس التصوير الأول: وذلك بأن يؤخذ المضمون والمحتوى من التراث مثل: الإعراض عن الدنيا، والزهد، والذكر، والتقوى، والآخرة، وتحلّل بالعقلية الحضارية الغربية من خلال المنطق النفعيّ مثلاً.

قراءة في الرؤية التلفيقية:

وقبل عرض قراءة في هذه الرؤية قبولاً وعدماً، لابدّ من الإشارة لحقيقتين لا

مجال لإنكارهما، أو التشكيك فيهما:

الأُولى: إنّ الحالة التي عليها المسلمون اليوم من عدم مواكبة للواقع العالمي من التطوّر والرقيّ في المجالات المختلفة، كالمجال العلمي، والاقتصادي، والسياسي، تعود لأسباب عديدة:

منها: الواقع الذي كانت عليه الخلافة الإسلامية، سواء أيام الدولة الأُموية، أم الدولة العباسية، وكذا أيام الدولة العثمانية، من حالات البذخ، والترف، والظلم، وسوء التوزيع والتمييز الذي مارسه الحكّام في تلك الفترات، فقد كان لها أبرز الأثر في ما يعيشه المسلمون اليوم، حيث لم يعتن خلال تلك الفترات بالأبعاد التنموية، وإنّما كان جلُّ الاهتمام على مثل هذه المظاهر، والصور.

ومنها: العقيدة الخاطئة التي أوجدتها السلطة الأموية في الوسط الإسلامي، وهي عقيدة الجبر، بحيث جعلت الناس يعتقدون أنّ كلّ ما يقع عليهم وما يصدر منهم، فهم مجبورون عليه، وليس للإنسان أية إرادة في اختيار ما يشاء، بل هو مجبور حتّى في الأفعال التي تصدر عنه. فيقتنع الإنسان أنّه لن يتمكّن من تغيير أيّ شيء يوجد خارجاً، لأنّه ليس لديه خيار في التغيير، بل هو مجبور عليه، فلماذا يعمد للتغيير إذاً، والحال هذه.

الثانية: لقد عجزت الحضارة الغربية عن تحقيق ما يحتاجه الإنسان، من السعادة والرخاء والأمن، وهذا ينجلّى بملاحظة ما تذكره التقارير العلمية، سواء في المجالات الصحّية، بلحاظ كثرة المراجعين للمصحّات النفسية، أم بملاحظة مقدار ما يوجد فيها من فقر، وعمليات قتل وسطو ونهب، وغير ذلك.

وهذا العجز كما كان في السابق، فهو موجود اليوم أيضاً، من دون فرق بينهما، كما لا يخفى.

خيارات ثلاثة:

بعد عرض هاتين الحقيقتين اللتين لا مجال للتشكيك فيهما، نعمد إلى قراءة هذه الرؤية المذكورة بصورة موضوعية، وعليه، نذكر محتملات ثلاثة في كيفية مواجهة الإنسان المسلم للأزمة المذكورة، من الدعوة للحفاظ على التراث، أو العمد للتجديد، أو القيام بعملية التلفيق بين الرؤيتين:

الخيار الأوّل: الالتزام بالتبعية المطلقة والتقليد للحضارة الغربية دونما قيد أو شرط، من خلال الإرتماء في أحضان الحضارة الغربية بكلّ أبعادها، فيختار الإنسان حلّ التغريب في جميع المجالات:

وسهولة هذا الحلّ قد تكون موجبة لانتخابه واختياره، لأنّه لا يستدعي أيّ جهد أو عمل، بل أنّ أقصى ما يتطلّبه أن تتغيّر المعتقدات والرؤى الفكرية التي يتبناها الإنسان من صورة إلى صورة أُخرى، ويقوم بالالتزام بالمتبنىّ الثاني، بعد تخلّيه عن المتبنّى الأول.

إلّا أنّ المشكلة تكمن في افتقار هذا الخيار إلى عنصر الحكمة والمعرفة، فإنّه ينقصهما، لأنّ الحضارة الغربية ليست النموذج الصالح اليوم للتبعية والتقليد والمحاكاة، فإنّها وإن كانت ذات بريق أخّاذ لأبصار ناظريه، إلّا أنّ هذه الحضارة قد فقدت كثيراً من بريقها وتألّقها نتيجة الإحباطات الكثيرة التي أصابتها. على أنّ ملاحظة هذه النتائج، والقيام بدراسة موضوعية للقيم الموجودة في التراث الإسلامي مانعة من اختيار هذا الحلّ.

الخيار الثاني: القبول بالحلّ التلفيقي، كما التزم بذلك غير واحد من الكتّاب المعاصرين، وهو يقوم على التفصيل بين الشكل والمضمون، فهنا عنصران:

١- الصيغة والشكل، وهذا يؤخذ من التراث.

٢- المضمون والمحتوى، ويأخذ من الحضارة الغربية.

وعليه، سوف يكون المنهج المتبّع في عملية التفكير هو المنهج العقلي الإسلامي، إلّا أنّ القيم وأضدادها سوف تؤخذ من الحضارة الغربية.

ويتّضح ذلك بعرض بعض الأمثلة والنماذج:

منها: أن يؤخذ من الشريعة الإسلامية، وهي التراث، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتشدّد أو التسامح في ذلك، ويؤخذ من الحضارة الغربية: المفاهيم التي تدخل في هذه القوالب والأشكال، والتي عبّر عنها بالمضامين، فيؤخذ منها المعروف والمنكر، فربّما تحوّل المعروف الذي كان في عصر التشريع إلى منكر اليوم، أو تحوّل المنكر في عصر التشريع إلى معروف اليوم، فحجاب المرأة كان في عصر التشريع يمثّل معروفاً، إلّا أنّه أصبح اليوم يمثّل عنصر إعاقة لها عن قيامها بدورها العملي، وهذا موجب لرفع اليد عنه، وهكذا.

ومنها: أن يؤخذ من التراث ـ أعني الشريعة الإسلامية ـ الولاء والبراء، ويؤخذ من الحضارة مفهوميهما، فيترك للمسلم حرّية تشخيص الصديق الذي يتولّاه والعدوّ الذي يتبرّأ منه حسب ظروف عصره وزمانه لا وفق المقاييس التي حدّدتها الشريعة.

ومنها: أن يؤخذ من الشريعة عنوان التقوى والانضباط، والحظر، ويرجع للعصر الراهن في تحديد ما هو المحظور الذي يلزم تركه واجتنابه والامتناع عنه.

ومنها: أن يلتزم بأخذ العقوبة على الجريمة من الشريعة، إلّا أنّ تحديد الجريمة التي يقع العقاب عليها، وتحديد العقوبة التي تنفّذ على المجرم يتركان للعصر.

مناقشة الخيار الثاني:

ولا يخفى أنّ التمسّك بالصيغ والأشكال الشرعية التي تضمّنها هذا الخيار لا يخلو عن أحد محتملين:

الأول: أن تكون الغاية منه تخفيف وطأة الفترة الانتقالية من الشريعة إلى

العلمانية ليتمّ ذلك بصورة تدريجية. وعليه لن يكون هذا العمل علاجاً للأزمة والمشكلة، بل هو إيمان بالرؤية الأُولى، عمدة ما كان حذراً من عدم قبول المجتمع الإسلامي التخلّي عن ذاته بتخلّيه عن تراثه، يعمد إلى التدريج في العمل، وهذا يعني أنّ هذا نوع من العلاج للأزمات النفسية والإجتماعية للمرحلة.

الثاني: أن يكون ناشئاً من الإيمان بالحدود والأحكام الإلهية وضرورة الإلتزام بالشريعة.

ومن الواضح، أنّه لو كان المقصود به هو الاحتمال الأول، فهو ليس إلّا عودة من جديد للخيار الأول، وهو التخلّي عن التراث، والعمل وفق المعاصرة، وقد عرفت عدم تمامية هذا الخيار.

أمّا لو كان المقصود منه هو الاحتمال الثاني، فالمفروض أنّ الإسلام كلٌ لا يتجزّأ، وقد أكملت الشريعة بتشخيص الصيغ والمضامين والأشكال، قال تعالى: **﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتي وَ رَضيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ ديناً﴾**[1]، ولم يترك الله سبحانه وتعالى لعباده خيار التبعيض والتجزئة، قال عزّ من قائل: **﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلّهِ﴾**[2]، وعليه لابدّ من التسليم المطلق لله تعالى، دون حاجة للتلفيق بين أمرين كما لا يخفى. لقوله تعالى: **﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلامُ﴾**[3]، و**﴿وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلامِ ديناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾**[4].

الخيار الثالث: الالتزام بأخذ الشكل والمضمون من الشريعة، والعمل على وفق ما تضمّنه التراث، ونقصد بذلك الاستناد إلى هدي الوحي لمن يؤمن به، ويعتمد

---

(١) المائده (٥): ٣.

(٢) آل‌عمران (٣): ١٥٤.

(٣) آل‌عمران (٣): ١٩.

(٤) آل‌عمران (٣): ٨٥.

عليه في معرفة المفاهيم الموجودة في الشريعة، والإحاطة بها، دون الاستناد في ذلك لما يطرحها أصحاب المعاصرة من مفاهيم غائمة غير واضحة.

ومن المعلوم أنّه متى تجذّر هدي الوحي في أعماق التاريخ وشكّل وراثة ثقافية حضارية في تاريخ المسلم، تحوّل ذلك إلى مناعة وقوة وفاعلية وتأثير في حياة الناس.

ويجب أن يكون الالتزام بالشريعة التزاماً كاملاً لا تبعيض فيه، فيؤخذ من الوحي المضامين، كالتوحيد والبراءة من الطاغوت والالتزام بالعبودية والتسليم المطلق لله تعالى، والتحرّر من سلطان الدنيا والزهد وكرامة الإنسان والثقة والتوكّل على الله والايمان بالقضاء والقدر، والقيم وأضدادها والمعروف والمنكر والحلال والحرام، وما يجب وما لا يجب، كما نأخذ منها الصيغ والأشكال، مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما شابه ذلك.

مناشىء رفض التراث والدعوة للمعاصرة:

وعند محاولة تحليل الأسباب والدوافع التي أوجبت حصول هذه الشبهة الموجودة في الوسط الإسلامي بحيث صرنا نسمع مكرّراً الدعوة لترك التراث، ومحاولة التجديد، وأخذ هذا الأمر أساليب مختلفة، نجد ذلك ينحصر في نقطتين أساسيّتين:

الأُولى: عرض المفاهيم الإسلامية بصورة خاطئة:

فإنّ المشكلة الأساسية تكمن في ما يمارسه بعض الباحثين والكتاب من سوء توجيه فكري لطائفة من المفاهيم الإسلامية في الشكل والمضمون، ولنقرّب ذلك بمثال وهو الزهد الذي هو من صلب المفاهيم الإسلامية، ويقرّر هؤلاء بأنّه كان صالحاً في فترة زمنية من التاريخ، لكنّه لم يعد كذلك اليوم وخلال هذه الفترة، والتمسّك به يؤدّي إلى تخلّف المسلمين عن التقدّم العلمي والتقني والاقتصادي،

فيلزم تبديل هذه القيمة الحضارية بقيمة حضارية أُخرى مضادّة لها كالإقبال على الدنيا، والتخطيط والإعمار لها، والكدح والعمل، وما شابه ذلك.

وقد نشأت هذه الإثارات من الخطأ في فهم المفهوم الثقافي الإسلامي، وتوجيهه، فالزهد لا يتعارض مع البناء وإعمار الدنيا، والكدح والعمل، لأنّه ليس معناه أن يعتزل الإنسان الدنيا ويهجرها، بل معناه هو التحرّر من سلطان الدنيا وعدم الإنشداد إليها، والفرق بين المعنيين واضح، وعليه، يمكن أن يكون الإنسان زاهداً، وفي نفس الوقت يكون مشتغلاً بإعمار الدنيا وبنائها، ويكون كادحاً وعاملاً، وهكذا.

الثانية: عدم قدرة التشريعات الاسلامية على تلبية الحاجات البشرية:

بعد التطوّر العلمي والتكنولوجي، والتقدّم الصناعي، فإنّه كيف يتصوّر أن تكون النصوص والتشريعات الصادرة قبل مئات السنين قادرة على تلبية احتياجات الإنسان المتجدّدة والدائمة؟ وهذا ما يعبّر عنه بأنّه كيف يكافئ المحدود وهو هذه النصوص والتشريعات اللامحدود وهو حالة التجدّد والتطوّر الحياتي للعنصر البشري.

ولا يخفى أنّ منشأ الإشكال المذكور يعود إلى ضيق أُفق المستشكل وعدم سعة اطّلاعه بالشريعة السمحاء وإحاطته بأُمورها وشؤونها، بحيث تخيّل أنّها عنصر جامد لا يمكنه أن يعالج مستجدّات الأُمور، وليس له من طريق لبيان ذلك. وقد غفل هؤلاء عن تضمّن التشريع الإسلامي على مجموعة من الأدلّة تمثّل قواعد أساسية تتمدّد مع المكان والزمان، لتغطّي كلّ الحالات المتجدّدة، التي تدخل تحت عمومها، ولنشر لبعض تلك القواعد:

أحدها: قاعدة الوفاء بالعقود:

وهذه قاعدة عامّة، تشمل كلّ عقد والتزام حصل جديداً خلال تجدّد الزمان وتغيّر المكان، ما دام لم يكن مشتملاً ولا متضمّناً لأمر محرّم لا يرتضيه الشارع

المقدّس. بل إنّها تشمل العقود التي تتضمّن حيثيات جديدة مختلفة لم تكن موجودة في عصر صدور النصّ، لعدم تقيد موضوعها بما كان موجوداً في تلك الأزمنة، كما لا يخفى.

ثانيها: قاعدة لا ضرر:

وهي قاعدة عامّة تجري في جميع الأبواب الفقهية من دون استثناء، مفادها أنّ الشارع المقدّس يرفع كلّ حكم يتضمّن ضرراً على المكلّف، ومن الواضح أنّ هذا ليس منحصراً في زمان التشريع، بل هو سارٍ في كافّة مجالات حياة الإنسان ما دام على وجه الأرض، وفي أيّ مكان، وبالتالي قد ترفع به التكاليف المجعولة من قبل الشارع المقدّس لترتّب ضرر فيها على المكلّف.

ثالثها: الأُصول العملية، والتي يرجع إليها في حال فقدان الدليل لمعرفة الوظيفة العملية:

وهذه الأُصول أيضاً، وعلى رأسها البراءة، تمثّل مصدراً خصباً لمعرفة الوظيفة حال فقدان ما يدلّ عليها، وقد جعلها الشارع المقدّس لتعين المكلّفين في الوصول إلى ذلك، ومن الواضح أنّها ليست محدّدة بفترة زمنية، أو بمكان واحد، بل إنّ مقتضى التغيّر المتصوّر في عنصر الحياة البشرية، سواء بلحاظ الزمان أم المكان، يستوجب عموميتها وشموليتها لكلّ وقت ومكان.

رابعها: العناوين الثانوية التي يمكن الاستناد إليها والاستفادة منها:

وقد وضعت ضوابط في الشريعة توجب الرجوع في موارد إلى العناوين الثانوية، وهي تمثّل فسحة وسعة في دائرة العمل والامتثال، وتعطي للمكلّف حركية يمكنه الاستفادة منها حال تغيّر الظرف الحياتي ببعديه المكان والزمان، كما لا يخفى. كما

لو كان هناك حرج، أو ما شابه في امتثال شيء من التكاليف، فإنّه يرتفع نتيجة وجود ذلك، وهكذا.

خامسها: منطقة الفراغ التشريعي:

وهي المنطقة التي يمكن للفقيه أن يتصرّف فيها بتحويل ما ليس لازماً إلى لازم، سواء في جانب الفعل أم في جانب الترك، وفق ما تقتضيه المصلحة، ومن موارد اقتضاء المصلحة، ملاحظة البعد الزماني والبعد المكاني.

والحاصل، إنّ الشريعة الإسلامية بكافّة حيثياتها ومبادئها وتعاليمها، تامّة ومواكبة لكلّ ما يحتاجه الإنسان في كلّ زمان ومكان، ويمكنها أن تلبيّ له كلّ ما يحتاج إليه، وجديرة وقديرة على معالجة كافّة شؤونه وفي كافّة مجالاته، من دون فرق بين مجال ومجال، ولا حاجة للبحث عن التجديد، ولا التلفيق، كما سمعت[1].

---

(١) مجلة رسالة التقريب العدد ٣٩، أزمة المسلم المعاصر بين التراث والمعاصرة: ١٤١-١٥٢(بتصرّف).

علم الإمام

يعتقد الشيعة أنّ الإمامة منصب إلهيّ عظيم يعتبر فيه كلّ ما يعتبر في النبـوّة مـن شروط وصفات، فكما يعتبر أن يكون النبيّ ﷺ معصوماً، يعتبر أن يكون الإمام معـصوماً أيضاً، وكما يعتبر في النبيّ أن يكون عالماً بالغيب، يعتبر ذلك في الإمام أيضاً.

ولم يقع الخلاف في علم النبيّ ﷺ بالغيب، لأنّ مصدر علمه هو الـوحي، لكـن وقع الخلاف في علم الأئمة الأطهار عليهم السلام، بذلك، فقال الشيعة بأنّهم يعلمون الغيب، ومحيطون بكلّ شيء، علّمهم الله تعالى إياه.

وقد أدّى هذا القول إلى وجود خـلاف بيـنهم وبـين غيـرهم، حتـى حـدا الأمـر بالبعض أن يكفّرهم، وينسب إليهم ما لا يقولونه. ومنشأ ذلك هو عدم فهـم النظريـة الشيعية في ذلك.

وحتى تتّضح المسألة، يلزم تحرير محلّ النـزاع الواقع بين القائلين بثبـوت علـم المعصوم عليه السلام بالغيب وغيرهم، ثمّ النظر في المقتضي للقول بثبـوت ذلـك لـه، وهـو الدليل المستند إليه لإثبات القول بثبوت علمهم عليهم السلام بالغيب، وبعـدها يلحـظ المـانع من البناء على القول بذلك، وهو ما يمثّل دليل الطرف الآخر المانع من ثبوت العلـم بالغيب إليه.

تحرير محلّ النـزاع:

لعلّ المشكلة الأساس التي تعترض البحث، هي المقارنة بين صفة العلم الإلهـي وما يدور في فلكه، وبين مرتكزات الفكر العقدي للشيعة، ورأيهم فـي علـم الإمـام، ومقداره وسعته وشموليته.

ومن المعلوم أنّ صفة العلم للذات الإلهية لا يمكـن أن يـشاركه فيهـا أحـد، ولا تصل صفة العلم في المعصوم مهما بلغ شأنها، أن تساويها، أو ترتقي إليها. نعم، مـا ينبغي بيانه هو تحديد نوع علم المعصوم عليه السلام، وأنّه حضوري، أو حصولي. ومع البناء على كونه حضورياً، لابدّ من تحديد الفرق بينه وبين العلم الإلهيّ.

أقسام العلم:

ينحصر الحصول على العلم والمعرفة في طريقين لا ثالث لهما، وهما:

الأول: العلم الحـضوري: وهو حضور المعلوم بنفسه لدى العالم به، فيحصل لـه العلم بالشيء من دون واسطة أيّ شيء. ويعرف بالتعليم الربّاني، ويعبّر عنـه بـالعلم اللدنّي، والعلم الوراثي والإرثي، ويشير إليه قوله تعـالى: ﴿**فَوَجَـدا عَبْـداً مِـنْ عِبادِنـا آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً**﴾[1].

وهذا العلم قد يحصل بصورة دفعية مرّة واحدة، وقد يحصل على نحو التـدريج. وللعلم اللدنّي قسمان:

١- حصوله من دون واسطة، بل يكون الحصول عليـه مـن الله سـبحانه وتعـالى مباشرة، كما في قوله تعالى: ﴿**وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها**﴾[2].

---

(١) الكهف (١٨): ٦٥.

(٢) البقرة (٢): ٣١.

٢- حصوله مع الواسطة، يقول تعالى: ﴿**وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ**﴾[١].

الثاني: العلم الحصولي: وهو حضور المعلوم عند العلم به من خلال صورته، فهو لا يدركه من خلال ذاته، بل عبر صورته التي تكشف وتحكي عنه، فهو يحتاج حتّى يحصل، إلى وجود وسيط بين العالم والمعلوم.

ويعبّر عن هذا الطريق بالتعليم الإنساني، ويكون من خلال تلقّي الإنسان المعلومة بواسطة شخص آخر يعطيها إليه بعدما لم يكن ممتلكاً شيئاً حولها. وهو الطريق المتعارف لدى عامة الناس، وإليه يشير سبحانه وتعالى في قوله: ﴿**وَ اللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾[٢]، فإنّها تدلّ على أمرين:

١- خلّو الإنسان حال تولّده عن جميع العلوم التي يمكن تحصيلها عن طريق الحسّ والفكر والتعقّل.

٢- وجود آليات التحصيل عند الإنسان، مثل: السمع والبصر.

ولا تنحصر الواسطة في واحدة، بل قد تكون كثيرة ومختلفة من موجود إلى آخر، فيستعان بحاسّة البصر مثلاً للعلم بطلوع الشمس، أو يستعان بحاسة الشمّ للتعرّف على الرائحة، أو بحاسّة اللمس لتحديد أنّ هذا حار أو بارد، أو ناعم أو خشن، وهكذا.

وكما يحصل العلم الحصولي من خلال وساطة الحواسّ، يحصل أيضاً بواسطة البراهين والمقدّمات المنطقية للوصول إلى المفاهيم العلمية.

---

(١) الشورى (٤٢): ٥١.

(٢) النحل (١٦): ٧٨.

والحاصل، إنّ الوسائط التي يعتمد عليها، تختلف حسب مورد العلم المراد الحصول عليه، فقد يستعان بالحواسّ، كما قد يستعان بالبراهين والمقدّمات المنطقية.

الفرق بين العلم الحضوري والحصولي:

ويفترق العلمان الحضوري والحصولي عن بعضهما من جهات:

منها: عدم قبول العلم الحضوري للخطأ والاشتباه أبداً، لعدم اعتماده على شيء يكون واسطة في حصول المعلوم عند العلم به كما سمعت، وهذا بخلاف العلم الحصولي، فإنّ مقتضى توقّفه على شيء يمثّل واسطة للوصول للمعلوم قد يوجب حصول الخطأ والاشتباه، فإنّ أيّ خلل يصيب الواسطة يؤثّر تبعاً على النتيجة المستقاة منها.

ومنها: إنّ تحصيل العلم الحضوري متوقّف على مشاركة جميع القوى للوصول إليه ولا يكتفى بقوة واحدة لذلك، وأمّا العلم الحضوري، فإنّ إدراك المعلومات يقتصر على وجود قوّة واحدة فقط دون أن تشترك معها قوى أُخرى.

ومنها: إنّ للعلم الحضوري أثراً حتمياً لابدّ وأن يتحقّق، فيقتضي وجوده عدم حصول غفلة في النفس، ولا نسيان للمعلوم، وهذا بخلافه في العلم الحصولي، فإنّه لا يلزم من وجوده ترتّب الأثر عليه، فقد يعلم الإنسان بأنّ هذه الدنيا دار زوال وعدم استقرار، وأنّها محطّة يخرج منها لدار البقاء في الآخرة وأنّ هناك سؤالاً وحساباً، فيغفل عن ذلك، ويقوم بارتكاب الذنوب والمعاصي والخطايا، ما يعرّضه عند الموت لشدّة سكرات الموت التي علمها، ويوجب استحقاقه دخول النار التي علم شدّة عذابها، كلّ ذلك لعدم ترتّب أثر على علمه الحاصل نتيجة غفلة النفس، والنسيان.

نوع علم المعصوم:

ومع كون العلم الإلهي للذات المقدّسة علماً حضورياً، فقد التزم علماء الشيعة أنّ علم المعصوم عليه السلام علم حضوري، وليس حصولياً، فإنّ النفس تشهده من دون واسطة حسّية أو عقلية، فيتّحد مع النفس، ويصبح شأناً من شؤونها.

وقد أوجب هذا الالتزام حصول المشكلة، وتوجيه التهمة، وصار ذلك موجباً لطرح الإشكال التالي: إذا كان علم المعصوم عليه السلام علماً حضورياً، وهو موافق لعلم الله تعالى، فما هو الفرق بينهما، ذلك أنّ كليهما علماً حضورياً؟

والحاصل، إنّ هذا التوافق قد أوجب حصول المشكلة، وتوجيه التهمة لأبناء الطائفة المحقّة، أعلى الله كلمتهم وأنار برهانهم.

الفرق بين العلم الإلهيّ وعلم المعصوم:

ومع أنّ علم المعصوم عليه السلام علم حضوريّ، إلّا أنّ بينه وبين العلم الإلهيّ فروقاً، نشير لبعضها:

أحدها: إنّ علم الله سبحانه وتعالى قديم، بينما علم المعصوم عليه السلام حادث.

ثانيها: إنّ العلم الإلهيّ سابق على وجود المعلومات، بينما علم المعصوم عليه السلام متأخّر وجوداً عن وجود المعلومات.

ثالثها: إنّ علم الله سبحانه وتعالى عين ذاته، وليس شيئاً زائداً على الذات، أمّا علم المعصوم عليه السلام فليس عين ذاته.

رابعها: إنّ علم الله عزّ وجلّ علّة للمعلومات، وليس الأمر كذلك بالنسبة لعلم المعصوم عليه السلام.

ومقتضى وجود هذه الفروق بين علم الله سبحانه وتعالى وبين علم المعصوم، يستوجب ذلك عدم كونهما في رتبة واحدة، وأنّ العلاقة بينهما علاقة طولية، فيكون

علم المعصوم عليه السلام، في طول علم الله سبحانه، ومجرّد كونه علماً حضورياً لا يستوجب أن يكون هو عين علم الله سبحانه وتعالى.

ومنه يتّضح أنّ النزاع الحاصل بين الشيعة وغيرهم ليس في محلّه، وأنّه قد نشأ كما ذكرنا من عدم إحاطة الآخر بالرؤية التي يتبنّاها الشيعة ويلتزمون بها.

المقتضي لعلم المعصوم:

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن الإحاطة بمحلّ النزاع، وكيف نشأ، يلزم عرض المقتضي للقول بوجود علم الغيب للمعصوم عليه السلام، وهو يمثّل الدليل المستند إليه في مقام إثبات ذلك، وقد تمسّك القائلون بذلك بدليلين، نقليّ وعقليّ. أمّا النقليّ، فتارة يستند للقرآن الكريم، وأُخرى للسنّة المباركة.

دليلية القرآن الكريم:

أمّا القرآن الكريم، فقد استند لجملة من الآيات الشريفة:

منها: قوله تعالى: ﴿**وَ يَقُولُ الَّذينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلاً قُلْ كَفى بِاللهِ شَهيداً بَيْني وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتابِ**﴾[1]، وقد تضمّنت الآية الشريفة احتجاج النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم بشاهدين، وهما:

١- الباري سبحانه وتعالى.

٢- من عنده علم الكتاب.

ودلالة الآية الشريفة على المدّعى تعتمد على تحديد المقصود بـ ﴿**مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتابِ**﴾ الذي ورد فيها. ويتّضح ذلك بملاحظة نوعية السورة، وأنّها مكية أو مدنية، فإنّ ذلك يعين كثيراً، لأنّه سوف يدفع بعض المحتملات المتصوّرة في دلالة

---

(١) الرعد (١٣): ٤٣.

الآية وبيان من هو المقصود بذلك فيها.

وعلى أيّ حال، إنّ الثابت وفقاً لمقتضى التحقيق[١] أنّ الآية مكيّة كمكيّة السورة التي وقعت فيها، وهذا يستوجب أن يكون المقصود من بـ﴿**مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتابِ**﴾، عدم كونه شخصاً من أهل الكتاب، لعدم إيمان أحد منهم خلال تلك الفترة. وقد نصّت الروايات الشريفة على أنّ المقصود به هو أمير المؤمنين عليه السلام.

وعليه، يكون الاستدلال بها كالتالي: إنّ المستفاد من الآية الشريفة دلالتها على وجود علم الكتاب عند الإمام علي عليه السلام، وهو علم مضاف يفيد أنّه لا يوجد شيء في الكتاب إلّا وعلمه عنده عليه السلام. ومع أنّ المقصود بالكتاب في الآية الشريفة هو القرآن الكريم، إلّا أنّه لا يقصد به خصوص هذا القرآن الموجود بين الدفّتين، بل المقصود منه الكتاب التكويني، بلحاظ الوجود التكويني للقرآن الكريم، في مقابل الوجود الكتبيّ له.

وبناءً على ما تقدّم، يقرّر وجود العلم والإحاطة التامة بكلّ الأُمور والأشياء لأمير المؤمنين عليه السلام، لأنّه يملك علم الكتاب التكويني وفقاً للآية الشريفة، وهذا يثبت وجود علمه بالغيب وهو المطلوب.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقالَ أَنْبِئُوني بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ * قالُوا سُبْحانَكَ لا عِلْمَ لَنا إِلاَّ ما عَلَّمْتَنا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَليمُ الْحَكيمُ**﴾[٢]، وتتّضح دلالتها على المدّعى عند الإحاطة بمنشأ فضل آدم عليه السلام على الملائكة، من خلال ما حصل عليه من التعليم، وأنّه ليس مجرّد

---

(١) أعرضنا عن اثبات مكية سورة الرعد التي وردت فيها الآية الشريفة، لأنّنا قد تعرّضنا لبيان الضابطة في السورة المكية والسورة المدنية بصورة مفصّلة في بحث التفسير في مطلع تفسير سورة يس، ضمن مجموعة محاضرات تفسيرية لازالت مخطوطة لم تطبع بعد، نسأل الله التوفيق لجمعها و طبعها.

(٢) البقرة (٢): ٣١و٣٢.

العلم بالأسماء التي علّمها الله سبحانه وتعالى إياه.

توضيح ذلك: لقد كان علم آدم عليه السلام بالأسماء المعيّنة سبباً لامتيازه على الملائكة، وبه استحقّ الاستخلاف، وعندما يقوم آدم عليه السلام بتعليمه الأسماء للملائكة، فلن يبقى متميزاً عليهم، بل سوف يكون وإياهم في مستوى واحد من العلم، بل قد يكون الملائكة أفضل منه، لأنّ تدبّر اللاحق قد يكون أشرف من تدبّر السابق، وهذا يوجب نفي الأفضلية له عليهم. مع أنّ تميّزه عليه السلام عليهم ظلّ حتّى بعد تعليمه إياها لهم. وذلك لأنّ نوعية العلم التي امتلكها آدم عليه السلام تختلف عن نوعية العلم التي حصل عليها الملائكة، فإنّ المستفاد من الآيات الشريفة أنّ نوعية علمه عليه السلام من العلم اللدنّي الحضوري الذي يكون بنحو الإلهام والإشراق من خلال إلقاء المعلّم للمتعلّم ذلك. ووجود هذا العلم عنده كان سبباً لاستحقاقه منصب الولاية والرتبة التكوينية، فإذا كان آدم عليه السلام قد حظي بمثل هذا التشريف من الله تعالى، فالنبيّ محمّد صلى الله عليه وآله وسلم أولى من آدم عليه السلام بأن يكون ممتلكاً لهذا العلم الحضوري اللدنّي، وكذا أهل بيته عليهم السلام الذين هم نفسه الشريفة.

دليلية السنّة:

وقد استدلّ من السنّة على ثبوت علم الغيب للمعصوم عليه السلام، بنصوص أيضاً:

منها: حديث الثقلين الذي رواه الفريقان، وهو وإن اختلفت صيغ روايته، إلّا أنّ موضع الاستدلال به محطّ وفاق عند كلّ من رواه، قال صلى الله عليه وآله وسلم: «**إِنِّي مُخَلِّفٌ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ، كِتَابَ اللهِ وَ عِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي، وَ إِنَّ اللَّطِيفَ الْخَبِيرَ قَدْ أَخْبَرَنِي أَنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ**»[1].

---

(١) انظر: الأمالي للطوسي: ٦١٦، الحديث٨٤٣. تحف العقول: ٤٢٦. مسند أحمد: ٣: ١٧. سنن الترمذي: ٥: ٣٢٧، الحديث ٣٨٧٤. المستدرك على الصحيحين: ٣: ١٠٩.

وتعرف دلالته على المدّعى من خلال الملازمة الثابتة بينهما وعدم حصول الافتراق، ويظهر ذلك من خلال مقدمتين:

الأُولى: إنّ مقتضى كون القرآن الكريم دستور علم وهداية للأُمّة المرحومة، وأنّها خاتمة الرسالات السماوية، يلزم اشتماله على كلّ ما تحتاج إليه البشرية بشأن هدايتها إلى قيام الساعة، فلا يوجد شيء يحتاجه البشر إلّا ويكون موجوداً فيه.

الثانية: إنّ اللازم من كون العترة الطاهرة، وهم الأئمة المعصومون عليهم السلام عدلاً للقرآن الكريم، يستوجب إحاطتهم بكلّ شيء، وعلمهم بكلّ ما فيه، حتى لا يحصل الافتراق بينهما، لأنّه لو لم يكونوا كذلك لزم من ذلك حصول الافتراق، وقد عرفت إخباره صلى الله عليه وآله وسلم عن الله عزّ وجلّ أنّهما لن يفترقا، فيثبت المطلوب.

ومنها: ما تضمّن علمهم عليهم السلام في اللوح المحفوظ، ففي حديث أمير المؤمنين عليه السلام مع سلمان وأبي ذر(رض)، قال: «**وَ أَنَا صَاحِبُ اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ، أَلْهَمَنِي اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عِلْمَ مَا فِيه**»[1].

ومنها: ما ورد من أنّ عندهم الإسم الأعظم لله سبحانه وتعالى، وعلم الكتاب، فقد روى عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كنت عنده فذكروا سليمان عليه السلام وما أُعطي من العلم، وما أُوتي من الملك، فقال لي: «**وَ مَا أُعْطِيَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ؟ إِنَّمَا كَانَ عِنْدَهُ حَرْفٌ وَاحِدٌ مِنَ الِاسْمِ الْأَعْظَمِ، وَ صَاحِبُكُمُ الَّذِي قَالَ اللهُ: ﴿قُلْ كَفَى بِاللهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتابِ﴾ وَ كَانَ وَ اللهِ عِنْدَ عَلِيٍّ عليه السلام عِلْمُ الْكِتَابِ، فَقُلْتُ: صَدَقْتَ وَ اللهِ جُعِلْتُ فِدَاكَ**»[2].

ومنها: النصوص التي نصّت على أنّهم عليهم السلام ورثة علم الأنبياء عليهم السلام، فعن أمير

---

(١) بحارالأنوار: ٢٦: ٤، الحديث١.

(٢) بصائر الدرجات: ٢٣٢، الحديث١.

المؤمنين عليه السلام قال: «**أَلَا إِنَّ الْعِلْمَ الَّذِي هَبَطَ بِهِ آدَمُ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ وَ جَمِيعَ مَا فُضِّلَتْ بِهِ النَّبِيُّونَ إِلَى خَاتَمِ النَّبِيِّينَ، فِي عِتْرَةِ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ**»[1].

دليلية العقل:

إنّ مقتضى المنصب والمسؤولية المناطة بالمعصوم عليه السلام تستدعي أن يمتلك شروطاً وخصائص تؤهّله لتحمّل تلك الوظيفة والقيام بتلك المسؤوليات المطلوبة منه. ولابدّ أن تعطيه تلك الشروط والخصائص امتيازاً على جميع الموجودين في عصره بحيث يكون أكملهم علماً ومعرفة، وهكذا.

وهذا يعني أنّ العقل يحكم بلزوم كون المعصوم في زمانه أعلم الرعية، وأكمل معرفة، وإلّا عدّ ناقصاً، ووجود النقص يمنع من أن يكون في موضع المسؤولية التي أُعدّ لها.

المانع عن علم المعصوم بالغيب:

وفي مقابل القائلين بثبوت علم الغيب للمعصوم، تمسّك النافون لذلك بدليلين، القرآن الكريم والسنّة المباركة، فمن القرآن الكريم، استندوا لجملة من الآيات الحاصرة لعلم الغيب في الباري سبحانه وتعالى دون من سواه، ومن السنّة، فللروايات التي تضمّنت نفي الإمام عليه السلام لعلم الغيب عن نفسه.

القرآن الكريم:

أمّا الآيات الشريفة التي وردت في القرآن الكريم، فيمكن تصنيفها إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما دلّ على الحصر المذكور بالمنطوق، مثل قوله تعالى: ﴿**قُلْ لا يَعْلَمُ مَنْ**

---

(١) بحارالأنوار: ٢٦: ١٦٠، الحديث ٦.

فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلاَّ اللهُ وَ ما يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾[١]، ودلالتها على المدّعى واضحة، فإنّ المستفاد

منها عدم وجود من يعلم الغيب في السماوات والأرض، سوى الله سبحانه وتعالى، وهذا عنوان عام، يدخل تحته جميع المخلوقات، الملائكة، والأنبياء والأولياء.

ومنها: قوله تعالى: **﴿وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلاَّ هُوَ﴾**[٢]، وهي أوضح دلالة في المدّعى لمكان الحصر الموجود فيها.

ومنها: قوله تعالى: **﴿فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلّهِ﴾**[٣]، ووجود أداة الحصر (إنّما) يمنع من ثبوت علم الغيب لأيّ أحد إلا الله سبحانه وتعالى.

الثاني: ما دلّ على حصر علم الغيب في الباري سبحانه وتعالى بالمفهوم، وهي عدّة آيات:

منها: قوله تعالى: **﴿ذلِكَ عالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ الْعَزيزُ الرَّحيمُ﴾**[٤]، ودلالتها على المدّعى من خلال حصرها علم الغيب والشهادة فيه سبحانه وتعالى، إذ لو كان غيره يعلم ذلك لم يصحّ حصر الوصف فيه.

ومنها: قوله تعالى: **﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلاقيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلى عالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾**[٥]. ودلالتها على المطلوب مثل دلالة سابقتها، بملاحظة حصر الوصف فيه عزّ وجلّ.

ومنها: قوله تعالى: **﴿وَ يَقُولُونَ لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلّهِ**

---

(١) النمل (٢٧): ٦٥.
(٢) الأنعام (٦): ٥٩.
(٣) يونس (١٠): ٢٠.
(٤) السجدة (٣٢): ٦.
(٥) الجمعة (٦٢): ٨.

فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ﴾[١]، حيث دلّت على حصر علم الغيب فيه سبحانه من خلال أداة الحصر إنّما.

الثالث: ما تضمّن نفي علم الغيب عن أشخاص بأنفسهم، كالآيات التي اشتملت على نفي علم الغيب عن النبيّ محمّد ﷺ:

منها: قوله تعالى: **﴿قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسي نَفْعاً وَ لا ضَرًّا إِلاَّ ما شاءَ اللهُ وَ لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَ ما مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلاَّ نَذيرٌ وَ بَشيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾**[٢]، وكذا قوله تعالى: **﴿قُلْ لا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدي خَزائِنُ اللهِ وَ لا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَ لا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ ما يُوحى إِلَيَّ﴾**[٣]، ودلالة هذا القسم من الآيات صريحة في نفي الغيب عن النبيّ ﷺ، ومن باب أولى نفي ذلك عن غيره كالأئمة الأطهار عليهم السلام، وظاهرها حصر العلم به في خصوص الله سبحانه وتعالى.

السنّة الشريفة:

وأمّا النصوص التي تتضمّن نفي علم الغيب عن المعصوم عليه السلام:

منها: ما رواه سدير الصيرفي، قال: كنت أنا وأبو بصير ويحيى البزاز وداود بن كثير في مجلس أبي عبد الله عليه السلام إذ خرج إلينا وهو مغضب، فلما أخذ مجلسه، قال: **«يَا عَجَباً لِأَقْوَامٍ يَزْعُمُونَ أَنَّا نَعْلَمُ الْغَيْبَ، مَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ إِلَّا اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ، لَقَدْ هَمَمْتُ بِضَرْبِ جَارِيَتِي فُلَانَةَ، فَهَرَبَتْ مِنِّي، فَمَا عَلِمْتُ فِي أَيِّ بُيُوتِ الدَّارِ هِيَ؟»**

قال: سدير: فلما أن قام من مجلسه وصار في منزله، دخلت أنا وأبو بصير وميسّر، وقلنا له: جعلنا فداك، سمعناك وأنت تقول كذا وكذا في أمر جاريتك ونحن

---

(١) يونس (١٠): ٢٠.
(٢) الأعراف (٧): ١٨٨.
(٣) الأنعام (٦): ٥٠.

نعلم أنّك تعلم علماً كثيراً، ولا ننسبك إلى علم الغيب.

قال، فقال: «**يَا سَدِيرُ، أَ لَمْ تَقْرَأِ اَلْقُرْآنَ؟**» قلت: بلى. قال: «**فَهَلْ وَجَدْتَ فِيمَا قَرَأْتَ مِنْ كِتَابِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَ: ﴿قالَ الَّذي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتابِ أَنَا آتيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾**»[1]، قال: قلت: جعلت فداك، قد قرأته.

قال: «**فَهَلْ عَرَفْتَ الرَّجُلَ؟ وَ هَلْ عَلِمْتَ مَا كَانَ عِنْدَهُ مِنْ عِلْمِ الْكِتَابِ؟**» قال: قلت: أخبرني به.

قال: «**قَدْرُ قَطْرَةٍ مِنَ الْمَاءِ فِي الْبَحْرِ الْأَخْضَرِ، فَمَا يَكُونُ ذلِكَ مِنْ عِلْمِ الْكِتَابِ؟**» قال: قلت: جعلت فداك ما أقلّ هذا.

فقال: «**يَا سَدِيرُ، مَا أَكْثَرَ هذَا أَنْ يَنْسُبَهُ اللهُ - عَزَّ وَ جَلَّ - إِلَى الْعِلْمِ الَّذِي أُخْبِرُكَ بِهِ. يَا سَدِيرُ، فَهَلْ وَجَدْتَ فِيمَا قَرَأْتَ مِنْ كِتَابِ اللهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - أَيْضاً: ﴿قُلْ كَفى بِاللهِ شَهيداً بَيْني وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتابِ﴾**»[2]، قال: قلت: قد قرأته جعلت فداك. قال: «**فَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ كُلُّهُ أَفْهَمُ، أَمْ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ بَعْضُهُ؟**» قلت: لا، بل من عنده علم الكتاب كله، قال: فأومأ بيده إلى صدره، وقال: «**عِلْمُ الْكِتَابِ وَ اللهِ كُلُّهُ عِنْدَنَا، عِلْمُ الْكِتَابِ وَ اللهِ كُلُّهُ عِنْدَنَا**»[3]. والاستدلال به على ما جاء في صدره، وهو يشير لأمرين:

الأول: نفيه عليه السلام أنّه يعلم الغيب.

الثاني: ذكره مصداقاً يشير إلى عدم علمه بالغيب، من خلال ذكره لقضية هروب جاريته منه واختبائها في موضع لم يطّلع عليه.

ومنها: ما رواه عمّار الساباطي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الإمام: يعلم

---

(١) النمل (٢٧): ٤٠.

(٢) الرعد (١٣): ٤٣.

(٣) الكافي: ١: ٦٣٨، الحديث٣.

الغيب؟ فقال: «**لَا، وَ لكِنْ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَعْلَمَ الشَّيْءَ، أَعْلَمَهُ اللهُ ذلِكَ**»(١).

ومنها: رواية أبي المغيرة قال: كنت أنا ويحيى بن عبد الله بن الحسن عند أبي الحسن عليه السلام، فقال له يحيى: جعلت فداك إنّهم يزعمون أنّك تعلم الغيب، فقال: «**سُبْحَانَ اللهِ، ضَعْ يَدَكَ عَلَى رَأْسِي، فَوَ اللهِ مَا بَقِيَتْ شَعْرَةٌ فِيهِ وَ لَا فِي جَسَدِي إِلَّا قَامَتْ، - ثُمَّ قَالَ - : لَا وَ اللهِ، مَا هِيَ إِلَّا وِرَاثَةٌ عَنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم**»(٢).

ومنها: رواية عنبسة بن مصعب، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «**أَيَّ شَيْءٍ سَمِعْتَ مِنْ أَبِي الْخَطَّابِ؟**» قال: سمعته يقول: إنك وضعت يدك على صدره وقلت له: عه ولا تنس! وأنّك تعلم الغيب، وأنّك قلت له: عيبة علمنا وموضع سرّنا أمين على أحيائنا وأمواتنا. قال: «**لَا وَ اللهِ، مَا مَسَّ شَيْءٌ مِنْ جَسَدِي جَسَدَهُ إِلَّا يَدَهُ، وَ أَمَّا قَوْلُهُ: إِنِّي قُلْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ، فَوَ اللهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ مَا أَعْلَمُ، فَلَا آجَرَنِيَ اللهُ فِي أَمْوَاتِي وَ لَا بَارَكَ لِي فِي أَحْيَائِي إِنْ كُنْتُ قُلْتُ لَهُ**». قال: وقدّامه جويرية سوداء تدرج قال: «**لَقَدْ كَانَ مِنِّي إِلَى أُمِّ هَذِهِ أَوْ إِلَى هَذِهِ كَخَطَّةِ الْقَلَمِ، فَأَتَتْنِي هَذِهِ، فَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ مَا كَانَتْ تَأْتِينِي، وَ لَقَدْ قَاسَمْتُ مَعَ عَبْدِ اللهِ بْنِ الْحَسَنِ حَائِطاً بَيْنِي وَ بَيْنَهُ فَأَصَابَهُ السَّهْلُ وَ الشِّرْبُ، وَ أَصَابَنِي الْجَبَلُ، وَ أَمَّا قَوْلُهُ: إِنِّي قُلْتُ: هُوَ عَيْبَةُ عِلْمِنَا وَ مَوْضِعُ سِرِّنَا، أَمِينٌ عَلَى أَحْيَائِنَا وَ أَمْوَاتِنَا، فَلَا آجَرَنِيَ اللهُ فِي أَمْوَاتِي وَ لَا بَارَكَ لِي فِي أَحْيَائِي إِنْ كُنْتُ قُلْتُ لَهُ شَيْئاً مِنْ هَذَا قَطُّ**»(٣). وهو واضح الدلالة في عدم علم المعصوم عليه السلام بالغيب، وقد استشهد لإثبات ذلك، بذكر بعض الأمثلة والنماذج الخارجية التي وقعت له عليه السلام، وأنّه لو كان يعلم الغيب لما كانت تحصل بهذه الكيفية.

---

(١) الكافي: ١: ٦٤٠، الحديث ٤.

(٢) بحارالأنوار: ٢٦: ١٠٣، الحديث ٥.

(٣) بحارالأنوار: ٢٥: ٣٢١، الحديث ٩١.

معالجة الآيات الشريفة:

وللمناقشة في ما تقدّم دليلاً على منع ثبوت علم الغيب للمعصوم عليه السلام، مجال، فالآيات المباركة لا تصلح لذلك، سواء من ناحية المقتضي، أم من ناحية المانع. ولتوضيح ذلك يقال:

أمّا بالنسبة للمقتضي، فإنّ كلّ واحدة من الآيات المباركة ليست دالّة على المطلب، ويتّضح ذلك بالوقوف على كلّ آية آية ذكرت في هذا المجال، ولنشر لبعضها ويمكن للقارئ العزيز المتابعة للبقية:

منها: قوله تعالى: ﴿**قُلْ لا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلاَّ اللهُ وَ ما يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ**﴾[1]، وتمامية دلالة الآية الشريفة تعتمد على تحديد المقصود بالغيب الوارد ذكره في الآية، ولكي تكون تامة على المدّعى لابدّ وأن يكون المقصود منه مطلق الغيب، وليس خصوص شيء معيّن، كما لا يخفى.

مع أنّ الموجود في بعض النصوص خلاف ذلك، فقد ورد في (نهج البلاغة) تحديده بخصوص قيام الساعة، ففي كلام لأمير المؤمنين عليه السلام يخبر عن الملاحم بالبصرة: «**يَا أَخَا كَلْبٍ، لَيْسَ هُوَ بِعِلْمِ غَيْبٍ، وَ إِنَّمَا هُوَ تَعَلُّمٌ مِنْ ذِي عِلْمٍ، وَ إِنَّمَا عِلْمُ الْغَيْبِ عِلْمُ السَّاعَةِ، وَ مَا عَدَّدَهُ اللهُ سُبْحَانَهُ بِقَوْلِهِ: ﴿إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ مَا ذَا تَكْسِبُ غَداً وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾**»[2]. ويساعد على هذا المعنى ذيل الآية الشريفة المشير لوقت البعث، بقوله عزّ من قائل: ﴿**وَ ما يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ**﴾[3].

---

(١) النمل (٢٧): ٦٥.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٢٨ والآية في سورة لقمان (٣١): ٣٤.

(٣) النحل (١٦): ٢١. النمل (٢٧): ٦٥.

ومثل ذلك ما ورد عن أبي أسامة، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «**قَالَ لِي أَبِي: أَ لَا أُخْبِرُكَ بِخَمْسَةٍ لَمْ يُطْلِعِ اللهُ عَلَيْهَا أَحَداً مِنْ خَلْقِهِ؟ قُلْتُ: بَلَى. قَالَ** عليه السلام: **﴿إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ مَا ذَا تَكْسِبُ غَداً وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾**[1]»[2].

ومنها: قوله تعالى: **﴿وَ لِلّهِ غَيْبُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ﴾**[3]، وكذا قوله سبحانه: **﴿لَهُ غَيْبُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ﴾**[4]، وقوله عزّ من قائل: **﴿إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلّهِ﴾**[5]، فإنّه لكي يكون الاستدلال بها تاماً، لابدّ وأن يكون لها عقدان من الظهور:

الأول: حصر علم الغيب فيه سبحانه وتعالى دون من سواه.

الثاني: نفيها للغيب عن غيره.

ولا إشكال في توفّر الأمر الأول منهما، كما أنّ الثاني يمكن إحرازه بالمفهوم، كما سمعت، إلّا أنّ المنفيّ في الأمر الثاني هل هو مطلق علم الآخر بالغيب، ولو كان بتعليم منه سبحانه وتعالى، أم أنّ المنفيّ فيها هو علم الآخر بالغيب على نحو الاستقلال والانفراد عنه سبحانه، فلو كان المنفيّ فيها هو مطلق علم الغيب عن الآخر ولو كان بتعليم منه سبحانه، كان جعلها دليلاً على خلاف ما يعتقده الشيعة الإمامية في محلّه، لأنّ الشيعة الإمامية يعتقدون أنّ المعصوم عليه السلام يعلم الغيب بتعليم من الله تعالى، وليس على نحو الاستقلال، والمنفيّ المطلق شامل لمورد التعليم، أمّا لو كان المنفيّ فيها هو خصوص العلم الاستقلالي والانفرادي، فلن تكون منافية لما يعتقده

---

(١) لقمان (٣١): ٣٤.

(٢) بحارالأنوار: ٢٦: ١٠٢، الحديث٢.

(٣) هود (١١): ١٢٣. النحل (١٦): ٧٧.

(٤) الكهف (١٨): ٢٦.

(٥) يونس (١٠): ٢٠.

أهل الطائفة المحقّة، (أعلى الله كلمتهم وأنار برهانهم)، لأنّهم لا يقولون بعلم المعصوم عليه السلام على نحو الاستقلال والانفراد، وعليه لن تكون الآية الشريفة دالّة على المدّعى.

وبالجملة، إنّ المقتضي للبناء على دلالتها يعتمد عل المحتمل الأول، واستفادته منها بعيد غايته، وليست الآية الشريفة بصدد النفي المطلق للغيب عن كلّ أحد ولو بتعليم منه سبحانه وتعالى. ويساعد على ما ذكرنا، قوله تعالى: ﴿**عالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلى غَيْبِهِ أَحَداً * إِلاَّ مَنِ ارْتَضى مِنْ رَسُولٍ**﴾[1].

ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلاَّ هُوَ**﴾[2]، والكلام في دلالتها والجواب عنه هو نفس ما تقدّم في الحديث عن الآيات السابقة، إذ أنّ المقصود منه هو وجود عالم آخر بنحو الاستقلال والانفراد بذلك دونه سبحانه، لا أنّ المنفيّ وجود العالم بواسطته، وعن طريق تعليمه له سبحانه، ويساعد على ذلك قوله تعالى: ﴿**وَ لا يُحيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِما شاءَ**﴾[3].

ومنها: الآيات التي تضمّنت نفي العلم عن أفراد محدّدين، وقد سمعت جملة منها في ما تقدّم، مثل قوله تعالى: ﴿**قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسي نَفْعاً وَ لا ضَرًّا إِلاَّ ما شاءَ اللهُ وَ لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَ ما مَسَّنِيَ السُّوءُ**﴾[4]، ودلالة الآية على خلاف ما يريده المستدلّ أوضح، ويظهر ذلك بملاحظة السياق الذي يعدّ من القرائن العقلائية في مقام المحاورة، فإنّ الآية السابقة عليها، تتضمّن السؤال عن وقت قيام الساعة، وقد كانت الإجابة أنّ علمه عند الله سبحانه، وهذا ربما ساعد

---

(١) الجن (٧٢): ٢٦و٢٧، وسيأتي الحديث عنها حال الكلام عن المانع، فأنتظر.
(٢) الأنعام (٦): ٥٩.
(٣) البقره (٢): ٢٥٥.
(٤) الأعراف (٧): ١٨٨.

على أنّ الغيب المنفيّ علمه ﷺ به، هو ذلك الذي يختصّ به تعالى، وهو علم الساعة، فتأمّل.

ويساعد على هذا قوله تعالى: ﴿**تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحيها إِلَيْكَ ما كُنْتَ تَعْلَمُها أَنْتَ وَ لا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ**﴾[1].

ومن المحتمل جدّاً أنّ الموضوع في الآية مختلف تماماً عمّا يراد البحث عنه وإثباته، إذ ليس المقصود من نفي علم الغيب عنه، إلّا التأكيد على عنصر البشرية الذي ركّز القرآن الكريم عليه كثيراً في العديد من آياته، والذي كان المشركون يرونه حائلاً دون التصديق بنبوّة النبيّ الأكرم ﷺ، فإنّهم كانوا يتوهمّون أنّ الله تعالى لا يبعث رسولاً بشراً.

ومثل ذلك في عدم الدلالة على مراد المانع من عقيدة الشيعة الإمامية، في علم المعصوم عليه السلام بالغيب، قوله تعالى: ﴿**قُلْ لا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدي خَزائِنُ اللهِ وَ لا أَعْلَمُ الْغَيْبَ**﴾[2]، فقد ذكر الشيخ الطبرسي رحمه الله في تفسيرها: أنّ المنفيّ هو علم الغيب الذي يختص علمه بالله سبحانه وتعالى[3].

والحاصل، إنّ التأمّل في الآيات القرآنية التي استند لها المانعون من نفي ثبوت علم الغيب للمعصوم عليه السلام، يكشف عن عدم تمامية المقتضي لها، لأنّ الموضوع الموجود فيها ينسجم وما يقوله المثبتون لعلم المعصوم عليه السلام بالغيب.

وجود المانع:

ثمّ إنّه لو لم يقبل ما ذكر من منع وجود المقتضي للمانع، فإنّه تمنع دلالة الآيات

---

(١) هود (١١): ٤٩.

(٢) الأنعام (٦): ٥٠.

(٣) مجمع البيان: ٤: ٤٧٠.

الشريفة على مدّعاهم لوجود المانع، وهو اشتمال القرآن الكريم على آيات تثبت علم الغيب لغير الله سبحانه وتعالى، وتدلّ على عدم حصر ذلك فيه سبحانه:

منها: قوله تعالى: ﴿**وَ ما كانَ اللهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَ لكِنَّ اللهَ يَجْتَبي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشاءُ**﴾[1]، فإنّ المستفاد منها اطلاعه سبحانه لبعض عباده على الغيب. ومثلها في الدلالة قوله سبحانه: ﴿**عالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلى غَيْبِهِ أَحَداً * إِلاَّ مَنِ ارْتَضى مِنْ رَسُولٍ**﴾[2]، فإنّ الاستثناء من النفي إثبات، فتثبت وجود علم غيب عند من قام سبحانه وتعالى بتعليمهم إياه. وكذا قوله تعالى: ﴿**قالُوا سُبْحانَكَ لا عِلْمَ لَنا إِلاَّ ما عَلَّمْتَنا**﴾[3]، فإنّها تدلّ على تعليم الله تعالى بعض خلقه أموراً غيبية، وإطلاعهم عليها.

ويساعد على ما ذكرنا، وجود جملة من الآيات المباركة التي أخبر الله سبحانه وتعالى فيها أنبياءه وغيرهم عن الغيب، والمواد المستقبلية:

منها: قوله تعالى: ﴿**غُلِبَتِ الرُّومُ * في أَدْنَى الْأَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * في بِضْعِ سِنينَ**﴾[4]، فقد اتّفقت كلمة المفسّرين على نزول هذه الآيات بعد المعركة التي وقعت بين الروم والفرس، وهما الدولتان التي كانتا تسيطران على العالم القديم، وكانتا تتنازعان السيادة على بلاد الشام، فقد نزلت هذه الآيات بعدما سيطر سابور ملك الفرس على بلاد الجزيرة، وما والاها من بلاد الجزيرة، وأقاصي بلاد الروم، واضطرّ هرقل ملك الروم إلى الذهاب إلى القسطنطينية، وأصبح محاصراً فيها مدّة طويلة، وقد أخبرت عن أمر غيبيّ سوف يقع في المستقبل القريب، وهذا

---

(١) آل‌عمران (٣): ١٧٩.
(٢) الجن (٧٢): ٢٦و٢٧.
(٣) البقرة (٢): ٣٢.
(٤) الروم (٣٠): ٢-٤.

هو ما حصل، فإنّه بعد نزول هذه السورة بمدّة تمكّن هرقل من الانتصار الحاسم على الفرس، وفكّ الحصار عن القسطنطينية.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ صَدَقَ اللهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرامَ إِنْ شاءَ اللهُ آمِنينَ مُحَلِّقينَ رُؤُسَكُمْ**﴾[١]، وهذا من الإخبارات الغيبية التي أطلع الله تعالى نبيّه ﷺ عليها، لأنّها تتحدّث عن فتح مكة ودخول المسلمين إليها، وقد تحقّق ذلك فعلاً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرادُّكَ إِلى مَعادٍ**﴾[٢]، وهي تتحدّث عن إخبار غيبيّ للنبيّ ﷺ بأنّه سوف يعود من جديد إلى مكة بعدما أُخرج منها، وقد تحقّق هذا الإخبار الغيبيّ، وعاد رسول الله ﷺ إلى مكّة فاتحاً.

ومنها: ما جاء في شأن نبيّ الله عيسى عليه السلام، قال تعالى: ﴿**وَ أُنَبِّئُكُمْ بِما تَأْكُلُونَ وَ ما تَدَّخِرُونَ في بُيُوتِكُمْ**﴾[٣]، وهي واضحة الدلالة، لأنّ إخباره عليه السلام بما يدخّرون في بيوتهم من أجلى مصاديق الإخبار الغيبيّ.

ومنها: ما جاء في شأن أُمّ نبيّ الله موسى عليه السلام، وهو قوله تعالى: ﴿**وَ أَوْحَيْنا إِلى أُمِّ مُوسى أَنْ أَرْضِعيهِ فَإِذا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقيهِ فِي الْيَمِّ وَ لا تَخافي وَ لا تَحْزَني إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَ جاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلينَ**﴾[٤]، وهي صريحة في إطلاع أُمّ موسى عليه السلام على الغيب، لأنّها قد تضمّنت إخبارها عن أمرين لم يقعا بعدُ، وهما:

الأول: إنّ موسى عليه السلام سوف يعود إليها بعدما تلقيه في اليمّ.

الثاني: إنّه سوف يكون نبيّاً من الأنبياء الذين يرسلهم الله تعالى لقومه.

---

(١) الفتح (٤٨): ٢٧.

(٢) القصص (٢٨): ٨٥.

(٣) آل‌عمران (٣): ٤٩.

(٤) القصص (٢٨): ٧.

وقد تحقّق الأمران فعلاً، فقد ردّه الله سبحانه وتعالى إليها بعدما التقطه آل فرعون، وأصبح بعد ذلك نبيّاً مرسلاً.

ومنها: ما تضمّنته الآيات القرآنية من عرض لقصص الأنبياء السابقين، وأخبار أُممهم، قال تعالى: ﴿**تِلْكَ مِنْ أَنْباءِ الْغَيْبِ نُوحيها إِلَيْكَ ما كُنْتَ تَعْلَمُها أَنْتَ وَ لا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هذا**﴾[1]، وهذا من أجلى وأوضح مصاديق الإخبار الغيبيّ، كما لا يخفى[2].

ومن هنا يتّضح وجود صنفين من الآيات القرآنية: الأوّل منهما يدلّ على الاختصاص به سبحانه وتعالى دون من سواه من الموجودات، والثاني ما يثبت علم الغيب لغيره سبحانه.

ومن المعلوم عدم حصول المنافاة في القرآن الكريم، وقد دعا ذلك الأعلام للبحث عن كيفية تصوير العلاج بينهما، ورفع المنافاة المتصوّرة، وقد ذكرت في المقام علاجات، نشير لبعضها، ويمكن للقارئ العزيز متابعة ذلك في البحوث التخصّصية الموسّعة:

أحدها: أن يحمل الصنف الأول، وهو الآيات التي تضمّنت حصر علم الغيب فيه سبحانه دون من سواه، على المعلوم بالذات، ليكون مختصّاً بمن كان عالماً بالذات والاستقلال، فليس محتاجاً فيه إلى غيره أبداً، لأنّه واجب الوجود، غنيّ عمّن سواه، وهو مصدر كلّ الكمالات ومنبعها.

ويحمل الثاني منهما وهي ما تضمّن إثبات ذلك لغيره من الموجودات على الإحاطة بذلك بنحو الهبة والإفاضة الكاشفة عن تبعيّة الموهوب والمفاض عليه، لله سبحانه، فليس علمه ذاتياً استقلالياً، بل هو تبعيّ، وقد أوجب وجود مصلحة أن يفاض عليه العلم ويعطاه.

---

(١) هود (١١): ٤٩.

(٢) علم الإمام: ٢٥٩ - ٢٦١ (بتصرّف).

ثانيها: أن يلتزم بدلالة الصنف الأول من الآيات على الموجبة الكلّية، بينما يكون مدلول الصنف الثاني منها على الموجبة الجزئية، وهذا يعني أنّ مفاد الصنف الأول هو أنّه سبحانه وتعالى مطّلع على العلم بكلّ شيء بشكل مطلق، وتنفي أن يطلع غيره على علم الغيب بشكل مطلق شامل لكلّ الموارد. وهذا يعني أنّها تنفي الغيب المطلق وليس مطلق الغيب، وعليه لا تكون منافاة بين الصنفين، لأنّ الثاني يثبت الغيب لكن ليس بشكل مطلق، بل في الجملة. فيكون مفاد المعالجة، أنّه لم يثبت علم النبيّ ﷺ بكلّ غيب لينافي الآيات، بل الدليل على خلافه.

ثالثها: أن يعمد للجمع بين الصنفين المذكورين بالتخصيص، بأن يكون الصنف الثاني منها مخصّصاً للصنف الأول، لتكون النتيجة أنّ العلم بالغيب منحصر فيه سبحانه وتعالى، إلّا خصوص ما أطلع عليه سبحانه من يشاء من عباده.

وهذا الجمع في نفسه حسن، إلّا أنّه ليس بنحو الموجبة الكلّية، بل بنحو الموجبة الجزئية، لأنّه يجري في بعض الآيات دون البقيّة، وعليه يكون العلاج المذكور أخصّ من المطلوب.

معالجة النصوص المباركة:

وأمّا الروايات التي يظهر منها عدم ثبوت علم الغيب للمعصوم عليه السلام، فقد يدّعى وجود المانع من صدورها لتدخل دائرة الحجّية، وينشأ المانع المذكور من خلال ما يعتبر في حجيّة الخبر من نقده متناً بعرضه على القاعدتين العقلية والشرعية، ومتى كان موافقاً لهما، أوجب ذلك حجيّته بعد ملاحظة الأُمور الأُخرى المعتبرة فيه، وإلّا سقط عن الاعتبار، وهذا ما لا يتوفّر في النصوص محلّ البحث، فإنّها مخالفة للقاعدة الشرعية، القاضية بلزوم عرض الخبر على الكتاب، فإن كان مخالفاً له سقط عن الاعتبار، ولم يدخل دائرة الحجّية. والنصوص المذكورة مخالفة لنصّ القرآن

الكريم، الدالّ على ثبوت علم الغيب للمعصوم عليه السلام، وهي تنفيه عنه، فتسقط عن الاعتبار.

ويمكن دفع هذا المانع، بأنّ نصوص الصنف الثاني الدالّة على ثبوت علم الغيب للمعصوم عليه السلام لا تثبته له بشكل مطلق، وإنّما تثبته له بمقتضى ما علّمه الله تعالى إيّاهم، وهذا لا ينفي عدم علمهم ببعض الأُمور، وعليه فوجود مورد لا يعلمون فيه الغيب أمر متصوّر ثبوتاً، ولا يكون مخالفاً للقرآن الكريم، فتأمل[١].

وقد تعالج النصوص المذكورة بعدم وجود المقتضي فيها للدلالة على نفي علم الغيب عنه عليه السلام، لأنّ الموضوع الوارد فيها أجنبيّ عما هو محلّ البحث، إذ أنّ الغيب المنفيّ فيها ليس مطلق علم الغيب، وإنمّا هو خصوص علم الساعة، ويساعد على ذلك ما ورد في (نهج البلاغة)، عن أمير المؤمنين عليه السلام، في حديثه مع أخي كلب، وقد تقدّم ذكره، وقد جاء فيه: «**يَا أَخَا كَلْبٍ لَيْسَ هُوَ بِعِلْمِ غَيْبٍ، وَ إِنَّمَا هُوَ تَعَلُّمٌ مِنْ ذِي عِلْمٍ، وَ إِنَّمَا عِلْمُ الْغَيْبِ عِلْمُ السَّاعَةِ، وَ مَا عَدَّدَهُ اللهُ سُبْحَانَهُ بِقَوْلِهِ: ﴿إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ ما فِي الْأَرْحامِ وَ ما تَدْري نَفْسٌ ما ذا تَكْسِبُ غَداً وَ ما تَدْري نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾**[٢]»[٣].

وهذا العلاج لو سلّم بقبوله في بعض النصوص المذكورة، فإنّه لا يجري في البقية، لصراحتها في أنّ علم الغيب الذي ينفيه عن نفسه، المقصود به عدم الإحاطة والاطّلاع على ما لا تدركه الحواسّ، فلاحظ قول أبي عبد الله الصادق عليه السلام عندما

---

(١) الجواب المذكور يعتمد على تحديد مقدار علمهم عليهم السلام بالغيب، وبالتالي، لو بني كما هو الصحيح على عدم محدودية علمهم عليهم السلام، فلن يكون الجواب المذكور تاماً، بل سوف يكون المانع المذكور من الحجية سليماً.

(٢) لقمان (٣١): ٣٤.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٢٨.

هربت جاريته : «**يَا عَجَباً لِأَقْوَامٍ يَزْعُمُونَ أَنَّا نَعْلَمُ الْغَيْبَ، مَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ إِلَّا اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ؛ لَقَدْ هَمَمْتُ بِضَرْبِ جَارِيَتِي فُلَانَةَ، فَهَرَبَتْ مِنِّي، فَمَا عَلِمْتُ فِي أَيِّ بُيُوتِ الدَّارِ هِيَ؟**»[١] فإنّ هذا التعبير واضح في عدم نفيه عن نفسه علم الساعة، بل يريد نفي المعرفة والإحاطة بالأُمور.

نعم، يمكن الإجابة عنه وعن بقية النصوص، بأنّ ما ينفيه عليه السلام ليس مطلق الإحاطة بعلم الغيب ولو كان ذلك بتعليم من الله سبحانه وتعالى، وإنّما الذي ينفيه هو علمه بالغيب على نحو الاستقلال وبالذات، وبالتالي لا تكون صالحة لمدّعى النافين لعلم المعصوم عليه السلام بالغيب، بل سوف تكون منسجمة تماماً مع ما يقرّره الشيعة وما يعتقدونه. ويساعد على ذلك أنّ بعضها لم يتضمّن نفي الغيب بقول مطلق، وإنّما ركز على أنّ ما لديهم من علم هو بالتعليم والتلقّي من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

على أنّه لو لم يقبل بما ذكرناه، لرفعنا اليد عنها، لأنّها من أخبار الآحاد، وما دلّ من النصوص على ثبوت علم الغيب لهم عليهم السلام متواتر، ومن المعلوم أنّ الخبر الظنّيّ لا يعارض الخبر القطعيّ.

ومن المحتمل جدّاً أنّ صدور هذه النصوص كان لغاية معيّنة ما يجعل موضوعها خاصّاً، وليس له عموم أو إطلاق، إذ يقرّر أنّ مدلولها هو نفي الأُلوهية عنهم عليهم السلام، ومحاولة التركيز على بشريّتهم رغبة في علاج شبهة الغلوّ، وهذا ما أشار إليه العلّامة المجلسيّ رحمه الله، قال: إعلم أنّ الغلوّ في النبيّ والأئمة عليهم السلام إنّما يكون بالقول بأُلوهيّتهم أو بكونهم شركاء لله تعالى في المعبودية، أو أنّهم يعلمون الغيب بغير وحي أو إلهام من الله تعالى[٢].

---

(١) الكافي: ١: ٢٥٧، الحديث٣. بحارالأنوار: ٢٦: ١٩٧، الحديث٨.
(٢) بحارالأنوار: ٢٥: ٣٤٦.

وربّما حمل بعضهم هذه النصوص على عدم علم المعصوم عليه السلام بالموضوعات الخارجية، وهو يشير إلى التفصيل في مقدار علمه عليه السلام، وسوف يأتي الحديث عن ذلك إن شاء الله تعالى.

وقد أجاب العلّامة المجلسيّ رحمه الله عن خبر سدير[١] بثلاثة أجوبة:

أولها: إنّ الرواية ضعيفة السند، حيث اشتمل سندها على بعض المجاهيل.

ثانيها: أن يكون الغرض من خفاء بعض الأُمور الجزئية على المعصوم عليه السلام في وقت من الأوقات، ناشئاً من وجود مصلحة تقتضي ذلك.

ثالثها: البناء على عدم توفّر أصالة الجهة في الخبر المذكور، وأنّه قد صدر تقية[٢].

وقفات وإشكالات:

ثمّ إنّه قد يعترض على النتيجة التي توصّلنا إليها من البناء على ثبوت علم الغيب للمعصوم عليه السلام بأنّها تتنافى والسلوك الخارجي الموجود للمعصومين عليهم السلام، إذ أنّ ملاحظة سيرتهم الحياتية كاشفة عن عدم تمامية النتيجة المدّعاة، ويساعد على ذلك أمران:

الأول: إقدامهم عليهم السلام على القتل، سواء بتناول الطعام المسموم، أو الخروج للموت بالسيف، لما هو الثابت عند الشيعة من أنّ المعصومين عليهم السلام لم يموتوا حتف أنفهم، وإنّما تعرّضوا لعملية قتل واغتيال. وهذا يتنافى مع القول بعلمهم للغيب، إذ مقتضى

---

(١) ركزنا على الإجابة عن خبر سدير، لأنه أصرح النصوص التي يمكن التمسك بها من قبل القائلين بنفي ثبوت علم الغيب للمعصوم عليه السلام، لأن النصوص البقية يمكن البناء على كون المنفي فيها ليس مطلق العلم بالغيب، بل خصوص ما كان بنحو الاستقلال.

(٢) مرآة العقول: ٣: ١١٤.

علمهم بذلك يجعلهم على دراية بما في الطعام من سمّ مثلاً، فيمتنعون عن تناوله، ولو بني على علمهم بوجود السمّ فيه، ومع ذلك أقدموا على تناوله، فإنّ ذلك من إلقاء النفس في التهلكة.

وهذه الشبهة قد أُثيرت في عصر الأئمة الأطهار عليهم السلام، وليست شبهة وليدة اليوم أو جديدة، وقد أُجيب عنها بإجابات متعدّدة من قبل أعيان الطائفة وعلمائها، وقد تعرّضنا لذلك في بحث مستقلّ، يمكن للقارئ العزيز الرجوع إليه، فلا حاجة لإعادة ما ذكرناه هناك.

الثاني: إنّهم لو كانوا يعلمون الغيب لصدر عنهم ما يشير إلى ذلك، كإخبار الناس بوقت وفاتهم، وتحديد أعمارهم وآجالهم، وهذا لم يرد عن أحد منهم عليهم السلام أصلاً، ما يعني عدم ثبوت علم الغيب لهم.

وكأنّ المستشكل يحصر علم الغيب الثابت لهم عليهم السلام في مفردة واحدة، وهي الإخبار بالآجال والأعمار، مع أنّ المفروض أنّه أوسع من ذلك، ومع ذلك لا مانع من تسليط الضوء على هذه الناحية، والإشارة للجواب عنها، فنقول:

من المعلوم أنّ العبد يعمل العمل راجياً من الله سبحانه وتعالى القبول والمثوبة، كما أنّه يحذر الفعل خشية من النار والعقوبة، وهذا يعني أنّ الإنسان بين الخوف والرجاء في كلّ ما يصدر منه، فلو أبلغ الإنسان بأجله كان ذلك موجباً لتركه العمل واشتغاله بذلك، وهذا يتنافى والغاية التي خلق الإنسان من أجلها. وهذا يعني أنّ المصلحة تقتضي عدم إحاطة الإنسان بوقت وفاته حذراً من أن يكون ذلك سبباً موجباً لخسارته.

دائرة علم المعصوم:

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن إثبات أنّهم عليهم السلام يعلمون الغيب، يلزم تحديد دائرة

علمهم عليهم السلام، وأنّه يختصّ بالأحكام فقط دون الموضوعات، أم أنّه شامل لكليهما!

المعروف والمشهور بين علماء الطائفة البناء على الثاني، وهو الحكم بسعة دائرة علمهم عليهم السلام لتكون شاملة لكافّة الأُمور والمجالات، وأنّه ليس مختصّاً بالأحكام فقط دون الموضوعات. فهو شامل للأحكام والموضوعات الخارجية، وسائر الحوادث الكونية والمغيّبات الماضية والمستقبلية على حدّ سواء.

مصادر علم الإمام:

قد عرفت أنّ علم الإمام المعصوم عليه السلام علم لدنّي، وهو كما يكون مع الواسطة كما يستفاد مما رواه أبو حمزة الثمالي، قال: سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن العلم، أهو علم يتعلّمه العالم من أفواه الرجال، أم في الكتاب عندكم تقرؤنه فتعلمون منه؟

قال: «**الْأَمْرُ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِكَ وَ أَوْجَبُ، أَ مَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ: ﴿وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا ما كُنْتَ تَدْري مَا الْكِتابُ وَ لاَ الْإِيمانُ﴾**[1]». ثم قال: «**أَيَّ شَيْءٍ يَقُولُ أَصْحَابُكُمْ فِي هَذِهِ الْآيَةِ؟ أَ يُقِرُّونَ أَنَّهُ كَانَ فِي حَالٍ لَا يَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ لَا الْإِيمَانُ؟**» **فَقُلْتُ: لَا أَدْرِي - جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا يَقُولُونَ.**

فقال لي: «**بَلَى قَدْ كَانَ فِي حَالٍ لَا يَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ لَا الْإِيمَانُ، حَتَّى بَعَثَ اللهُ تَعَالَى الرُّوحَ الَّتِي ذُكِرَ فِي الْكِتَابِ، فَلَمَّا أَوْحَاهَا إِلَيْهِ عَلَّمَ بِهَا الْعِلْمَ وَ الْفَهْمَ، وَ هِيَ الرُّوحُ الَّتِي يُعْطِيهَا اللهُ تَعَالَى مَنْ شَاءَ، فَإِذَا أَعْطَاهَا عَبْداً عَلَّمَهُ الْفَهْمَ**»[2].

ولا يخفى أنّ قوله عليه السلام: فإن أعطاها عبداً علّمه الفهم، تعريض بنفسه الشريفة وإشارة إليها، بأنّه قد أُعطي ذلك فنال الفهم والعلم والمعرفة.

والروح المشار إليه في النصّ، يراد به روح القدس، وهو خلق أعظم من الأمين

---

(١) الشورىٰ (٤٢): ٥٢.

(٢) الكافي: ١: ٢٧٣، الحديث ٥.

جبرائيل وميكائيل، وهو واسطة الفيض لإيصال المعارف والعلوم لقلوبهم عليهم السلام.

وقد يكون العلم بدون واسطة، بل بنحو المباشرة من الله تعالى، كما سيتضّح عند استعراض وسائل حصولهم عليهم السلام على العلم، فانتظر.

وسائل حصول العلم:

المستفاد من النصوص أنّ لهم طرقاً ووسائل يحصلون من خلالها على العلم، ويحيطون بالأُمور:

منها: التحديث: فهم عليهم السلام محدَّثون، والمقصود من المحدَّث هو الذي تحدّثه الملائكة، فيسمع صوتها، إلّا أنّه لا يرى شخصها وصورتها، وهو المعبّر عنه بالسماع بالقلب، وليس سماع الحسّ. وقد أُشير لهذا في نصوص عديدة،

فعن الأحول قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرسول والنبيّ والمحدّث، قال: **«اَلرَّسُولُ اَلَّذِي يَأْتِيهِ جَبرُئِيلُ قُبُلاً فَيَرَاهُ وَ يُكَلِّمُهُ، فَهَذَا اَلرَّسُولُ. وَ أَمَّا اَلنَّبِيُّ فَهُوَ اَلَّذِي يَرَى فِي مَنَامِهِ نَحْوَ رُؤْيَا إِبرَاهِيمَ وَ نَحْوَ مَا كَانَ رَأَى رَسُولُ اَللهِ صلى الله عليه وآله وسلم مِنْ أَسْبَابِ اَلنُّبُوَّةِ قَبْلَ اَلْوَحْيِ حَتَّى أَتَاهُ جَبرُئِيلُ عليه السلام مِنْ عِنْدِ اَللهِ بِالرِّسَالَةِ، وَ كَانَ مُحَمَّدٌ صلى الله عليه وآله وسلم حِينَ جُمِعَ لَهُ اَلنُّبُوَّةُ وَ جَاءَتْهُ اَلرِّسَالَةُ مِنْ عِنْدِ اَللهِ، يَجِيئُهُ بِهَا جَبرُئِيلُ وَ يُكَلِّمُهُ بِهَا قُبُلاً، وَ مِنَ اَلْأَنْبِيَاءِ مَنْ جُمِعَ لَهُ اَلنُّبُوَّةُ وَ يَرَى فِي مَنَامِهِ وَ يَأْتِيهِ اَلرُّوحُ وَ يُكَلِّمُهُ وَ يُحَدِّثُهُ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ يَرَى فِي اَلْيَقَظَةِ. وَ أَمَّا اَلْمُحَدَّثُ فَهُوَ اَلَّذِي يُحَدَّثُ فَيَسْمَعُ، وَ لاَ يُعَايِنُ وَ لاَ يَرَى فِي مَنَامِهِ»**[1].

ووجود المحدّثين قضية لا ينفرد بها أتباع مذهب أهل البيت عليهم السلام، بل هي موضع اتّفاق بين المسلمين، نعم، الخلاف في من هو المحدَّث، ونحن نعتقد بأنَّ السيّدة الزهراء عليها السلام محدَّثة، كما أنّ سلمان (رض) كان محدَّثاً، والجمهور يعتقدون بوجود

---

(١) الكافي: ١: ١٧٦، الحديث٣.

آخرين محدّثين، وقد أشار لهذا العلّامة الأميني رحمه الله في موسوعته الغدير[١].

ويدلّ على أنّهم عليهم السلام محدّثون، ما رواه محمّد بن إسماعيل قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «**الْأَئِمَّةُ عُلَمَاءُ صَادِقُونَ مُفَهَّمُونَ مُحَدَّثُونَ**»[٢].

وقد تعرّضت النصوص لبيان الميزان الذي يمكن للمحدّث أن يعرف من خلاله أنّ ما يلقى إليه تحديث من الملك، أو أنّه من إيحاءات الشيطان، فعن محمّد بن مسلم، قال: ذكر المحدّث عند أبي عبد الله عليه السلام فقال: «**إِنَّهُ يَسْمَعُ الصَّوْتَ وَ لَا يَرَى الشَّخْصَ**» فقلت له: جعلت فداك كيف يعلم أنّه كلام الملك؟ قال: «**إِنَّهُ يُعْطَى السَّكِينَةَ وَ الْوَقَارَ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّهُ كَلَامُ مَلَك**»[٣].

ولا يخفى أنّ وجود صفة التحديث عند فرد لا تستوجب انتفاء صفة أُخرى، فلا يتوهّم أنّ مقتضى كون المحدّث أنّه لا يرى الملك، وإنّما يسمع الصوت، أن لا يكون ممتلكاً صفة تمكّنه من رؤية الملك، بل يمكن أن يكون الشخص ممتلكاً أكثر من صفة، فيكون محدَّثاً من ناحية، كما يكون موحى إليه بحيث يرى الملك من ناحية أُخرى. ويساعد على هذا ما جاء في حديث القرآن الكريم عن مريم العذراء عليها السلام، قال تعالى: ﴿**فَأَرْسَلْنا إِلَيْها رُوحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِيًّا**﴾[٤]، فمع أنّها عليها السلام كانت محدّثة، إلّا أنّ المستفاد من الآية الشريفة أنّها قد رأت الملك.

ومثل ما رواه عبد الله بن النجاشيّ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**فِينَا وَ اللهِ مَنْ يُنْقَرُ فِي أُذُنِهِ، وَ يُنْكَتُ فِي قَلْبِهِ، وَ تُصَافِحُهُ الْمَلَائِكَةُ**»[٥].

---

(١) الغدير: ٥: ٦٧.

(٢) الكافي: ١: ٢٧١، الحديث٣.

(٣) الكافي: ١: ٢٧١، الحديث٤.

(٤) مريم (١٩): ١٧.

(٥) بصائر الدرجات: ٣٣٨، الحديث١٢.

ومنها: الإلهام: وقد استفاضت النصوص على أنّهم عليهم السلام ملهمون، فعن عبد العزيز بن مسلم، قال: كنّا مع الرضا عليه السلام بمرو فاجتمعنا في الجامع يوم الجمعة - إلى أن قال: «**وَ إِنَ الْعَبْدَ إِذَا اخْتَارَهُ اللهُ عَزَّ وَ جَلَ لِأُمُورِ عِبَادِهِ، شَرَحَ صَدْرَهُ لِذَلِكَ، وَ أَوْدَعَ قَلْبَهُ يَنَابِيعَ الْحِكْمَةِ، وَ أَلْهَمَهُ الْعِلْمَ إِلْهَاماً، فَلَمْ يَعْيَ**»[١] **بَعْدَهُ بِجَوَابٍ، «وَ لَا يَحِيرُ فِيهِ عَنِ الصَّوَابِ، فَهُوَ مَعْصُومٌ مُؤَيَّدٌ مُوَفَّقٌ مُسَدَّدٌ قَدْ أَمِنَ مِنَ الْخَطَايَا وَ الزَّلَلِ وَ الْعِثَارِ يَخُصُّهُ اللهُ بِذَلِكَ لِيَكُونَ حُجَّتَهُ عَلَى عِبَادِهِ وَ شَاهِدَهُ عَلَى خَلْقِهِ وَ ﴿ذلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ وَ اللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾**»[٢].

وقد عرّفوا الإلهام بأنّه: حدوث علم في النفس بدون تعلّم ولا تجربة، ولا تفكير، فهو علم يحصل من غير دليل، سواء كان وجدانياً كالانسياق إلى المعلومات الضرورية والوجدانية، وما كان عن دليل كالتجريبيات والأُمور الفكرية والنظرية[٣].

ومنها: القذف والنقر في القلوب والأسماع: وقد ورد هذا التعبير في جملة من النصوص، فقد روى أبو بصير: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الذي يُسأل الإمام عنه وليس عنده فيه شيء من أين يعلمه؟ قال: «**يُنْكَتُ فِي الْقَلْبِ نَكْتاً أَوْ يُنْقَرُ فِي الْأُذُنِ نَقْراً**»[٤].

نعم، هل يعدّ الأمران المذكوران طريقان آخران غير الطريقين السابقين، فيلتزم بأنّ الطرق أربعة، وبالتالي تكون مصادر العلم عند المعصوم عليه السلام، كذلك، أم أنّ هذين الطريقين يعودان للطريقين الأوّلين، فيكونا بياناً للطريقين الأولين ليس إلّا، فيكون الموجود طريقين، وليس أربعة؟

إنّ الظاهر من كلمات الأصحاب بناؤهم على أنّ الوسائل أربع، وبالتالي تكون

---

(١) من العي، والتلكّؤ في الإجابة.

(٢) الكافي: ١: ٢٠٢، الحديث ١.

(٣) التحرير والتنوير (تفسير ابن عاشور): ٣٠: ٣٢٦.

(٤) بصائر الدرجات: ٣٣٦، الحديث ٢.

الوسيلتان الأخيرتان مصدرين من المصادر التي يزوّد المعصوم عليه السلام بالعلم من خلالها.

إلّا أنّ المستفاد من النصوص خلاف ذلك، فإنّها ظاهرة لولم تكن صريحة في أنّ الوسيلتين الأخيرتين بيان للوسيلتين الأُوليين، فعن الإمام أبي الحسن عليه السلام: **رُوِّينَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ عِلْمَنَا غَابِرٌ، وَ مَزْبُورٌ، وَ نَكْتٌ فِي الْقُلُوبِ، وَ نَقْرٌ فِي الْأَسْمَاعِ»، فَقَالَ: «أَمَّا الْغَابِرُ، فَمَا تَقَدَّمَ مِنْ عِلْمِنَا؛ وَ أَمَّا الْمَزْبُورُ، فَمَا يَأْتِينَا؛ وَ أَمَّا النَّكْتُ فِي الْقُلُوبِ، فَإِلْهَامٌ؛ وَ أَمَّا النَّقْرُ فِي الْأَسْمَاعِ، فَأَمْرُ الْمَلَكِ»** [١].

ازدياد علمهم:

قد عرفت في ما تقدّم أنّهم عليهم السلام يعلمون الغيب، وهذا يعني وجود كلّ ما يحتاجون إليه عندهم، بحيث أنّه لا يتصوّر وجود شيء يحتاجون إليه لا يكون موجوداً لديهم، فإنّهم يعلمون ما كان، وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة. إلّا أنّ في البين نصوصاً تضمّنت أنّهم عليهم السلام يزدادون علماً، وهذا يعني عدم علمهم بكلّ شيء، وإلّا فلا معنى لأن يزادوا. فمن تلك النصوص ما رواه المفضّل قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام ذات يوم وكان لا يكنّيني قبل ذلك: **«يَا أَبَا عَبْدِ اللهِ»، قَالَ: قُلْتُ: لَبَّيْكَ، قَالَ: «إِنَ لَنَا فِي كُلِّ لَيْلَةِ جُمُعَةٍ سُرُوراً». قُلْتُ: زَادَكَ اللهُ، وَ مَا ذَاكَ؟ قَالَ: «إِذَا كَانَ لَيْلَةُ الْجُمُعَةِ، وَافى رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله الْعَرْشَ، وَ وَافَى الْأَئِمَّةُ عليهم السلام مَعَهُ، وَ وَافَيْنَا مَعَهُمْ، فَلَا تُرَدُّ أَرْوَاحُنَا إِلى أَبْدَانِنَا إِلَّا بِعِلْمٍ مُسْتَفَادٍ، وَ لَوْ لَا ذلِكَ لَأَنْفَدْنَا»** [٢].

وتعتمد الإجابة عن هذه النصوص على تحديد المقصود من العلم الوارد ذكره فيها، والذي تقع فيه الزيادة.

ولا يكون ذلك إلّا بالإحاطة بأنواع العلوم الموجودة عند الأئمة الأطهار عليهم السلام، لأنّ

---

(١) الكافي: ١: ٢٦٤، الحديث٣.

(٢) الكافي: ١: ٢٥٤، الحديث٢.

المستفاد من النصوص وجود علوم متعدّدة عندهم، ففي رواية المفضّل بن عمر عن الإمام الكاظم عليه السلام، أنّه قال: روّينا عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «**إِنَّ عِلْمَنَا غَابِرٌ، وَ مَزْبُورٌ، وَ نَكْتٌ فِي الْقُلُوبِ، وَ نَقْرٌ فِي الْأَسْمَاعِ**»، **فَقَالَ: «أَمَّا الْغَابِرُ، فَمَا تَقَدَّمَ مِنْ عِلْمِنَا؛ وَ أَمَّا الْمَزْبُورُ، فَمَا يَأْتِينَا؛ وَ أَمَّا النَّكْتُ فِي الْقُلُوبِ، فَإِلْهَامٌ؛ وَ أَمَّا النَّقْرُ فِي الْأَسْمَاعِ، فَأَمْرُ الْمَلَكِ»** [1]. والمستفاد منه أن أنواع علومهم ثلاثة:

الأول: العلم الماضي: وفيه احتمالان:

١- أن يكون المقصود منه ما يكون متعلّقاً بالأُمور الماضية. والمقصود من كونه مفسّراً، أي قد تمّ تفسيره من علومهم عليهم السلام عن طريق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وقام بتفصيل مجمله، أو تمّ تفسيره بعقولهم الكاملة المعصومة، واستخرجوا تفاصيله ونتائجه.

٢- أن يكون المقصود به الأعمّ، فإنّ من علمهم الماضي ما قد فسّره النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.

الثاني: العلم الغابر: ويقصد منه العلم الباقي، وهو ما حصل لهم من علم بعد العلم الماضي عن طريق الجفر، والجامعة، ومصحف فاطمة عليها السلام، وغيرها من الكتب، ولعلّ هذا هو سبب وصفه عليه السلام إياه بأنّه مزبور. نعم، ذكر العلّامة المجلسي رحمه الله احتمالاً بأنّ المقصود منه هو علمهم المتقدّم على زمان إمامتهم، والمقصود من المزبور ما يحصل لهم من علم بعد الإمامة.

الثالث: العلم الحادث: وهو العلم المتجدّد لهم لا عن سابقة، على سبيل القذف في القلوب والنقر في الأسماع، وقد عرفت في ما تقدّم أنّهما الإلهام والتحديث [2].

---

(١) الكافي: ١: ٢٦٤، الحديث٣.

(٢) نودّ لفت الأنظار إلى أن التفسيرات التي ذكرناها للعلوم الثلاثة ليست منحصرة فيها، إذ قد سمعت وجود تعدّد في تفسير بعضها، وهناك تفسيرات أخرى لم نذكرها يمكن للقارئ العزيز الرجوع لها، وما ذكرناه يمكن التعبير عنه بالمشهور من التفسير لها.

مورد الزيادة من علومهم:

وبعد الإحاطة بأنواع العلوم الموجودة لديهم عليهم السلام، يصرف عنان البحث لتحديد النوع الذي يتصوّر حصول الزيادة فيه من الأنواع الثلاثة، بناء على عدم جريانها في الجميع كما لا يخفى.

ينحصر النوع الذي يقبل الزيادة من علومهم في خصوص النوع الثالث دون الأوّلين منهم، وهو العلم الحادث. وهو الذي عُبرّ عنه في بعض النصوص بأنّه أفضل علومهم. وربّما يعود ذلك إلى اختصاص هذا النوع من العلم بهم عليهم السلام، ولا يتعدّاه إلى غيرهم، بخلاف النوعين السابقين، لأنّه قد يطّلع على بعضه بعض الخواصّ للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كسلمان وأبي ذرّ، وبعض خواصّ أصحاب الأئمة عليهم السلام.

ويختصّ هذا النوع من الأنواع الثلاثة بقابلية جريان البداء فيه كما يستفاد ذلك من النصوص، دون النوعين الآخرين، فإنّه لا يتصوّر جريانه فيهما.

الأُمور التي تقع فيها الزيادة:

ويمكننا أن نذكر وجهين لما يتحقّق فيه زيادة العلم:

أحدهما: الأُمور التي لا تتضمّن قضاءً حتمياً:

وتوضيحه، أن يقال: من المعلوم أنّ قضاء الله سبحانه وتعالى على ثلاثة أقسام:

١- القضاء المحتوم الذي لا يطّلع عليه أحد من خلقه، وقد استأثر به سبحانه وتعالى لنفسه، وليس هذا القسم مورداً لوقوع البداء فيه، لعدم إطلاعه أحداً من الخلق عليه، فلا معنى لأن يجري البداء فيه.

٢- القضاء المحتوم الذي أخبر به الأنبياء والملائكة بحتمية الوقوع والتحقّق، ولا ريب أنّ هذا يشترك مع سابقه في عدم جريان البداء فيه، لأنّه سبحانه وتعالى لا يكذّب نفسه ورسله وملائكته عليهم السلام.

وهذا يستوجب عدم اختلاف هذا القسم عن سابقه، واتّحادهما معاً، نعم، يفرق هذا القسم عن سابقه، أنّ هذا القسم قد أطلع الله سبحانه وتعالى من شاء من عباده عليه، بينما لم يطّلع على القسم الأوّل أحد من خلقه كما سمعت، ما يوجب وجود فرق بين القسمين.

٣- القضاء غير المحتوم، وقد أخبر الله تعالى به الأنبياء والملائكة، وهم يتولّون إخبار الناس بوقوعه في الخارج، إلّا أنّ إخبارهم للناس بتحقّقه ووقوعه خارجاً ليس بنحو الحتم والجزم، بل إنّ وقوعه معلّق على شيء آخر، مثل تعليق حياة زيد تسعين سنة على الصدقة، لكنّه يموت في الأربعين بسبب عدم التصدّق.

وهذ القسم هو القابل للتغيير والتبدّل، وهو الذي يجري فيه البداء، وهو علمهم عليهم السلام الحادث. وهذا هو الذي تجري فيه الزيادة، ومعناه أنّه يطّلع على الأمر الجزمي والحتميّ المرتبط بالحدث المعيّن بعدما كان عالماً به على نحو القضاء غير المحتوم، ويعلم به بنحو القضاء المحتوم.

نعم، لا يلتبس الأمر على أحد فيتوهّم أنّ معنى الزيادة، كونهم جاهلين بالأمر ثمّ علموا، بل هم عالمون، لكن المقصود كما سمعت بنحو قابل للبداء.

ولا يتوهّم أحد أنّ مقتضى الزيادة المذكورة في علمهم عليهم السلام الحادث، أن يكونوا أعلم من النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، لأنّه يندفع بأنّ أول من تبدأ به الزيادة هو الحبيب المصطفى محمّد صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده لأمير المؤمنين عليه السلام، وهكذا، ثمّ تكون للإمام الذي سوف تفاض عليه هذه الزيادة.

فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**لَيْسَ يَخْرُجُ شَيْءٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ - عَزَّ وَ جَلَ - حَتّى يَبْدَأَ بِرَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم، ثُمَّ بِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، ثُمَّ بِوَاحِدٍ بَعْدَ وَاحِدٍ؛ لِكَيْلَا يَكُونَ آخِرُنَا أَعْلَمَ مِنْ أَوَّلِنَا**»[1].

---

(١) الكافي: ١: ٢٥٥، الحديث ٤.

ثانيهما: زيادة في معرفة الكمالات الإلهية:

يرتبط هذا الوجه بما هو المذكور في أبحاث التوحيد، من عدم تناهي كمالات الذات الإلهية، وعدم تحديدها بحدّ معيّن. وعليه، فإنّ الأئمة الأطهار عليهم السلام وإن بلغوا حدّاً في معرفة الله تعالى وكمالاته، لم يبلغه أحد غيرهم، إلّا أنّ ذلك لا يعني توقّف معرفتهم وانتهائها إلى حدّ معين، بل هي سائرة في طريق الازدياد تبعاً لما تمليه وتقتضيه الكمالات الإلهية اللامتناهية.

ويترتب على هذا الوجه نتائج، كتفاضل المعصومين عليهم السلام فيما بينهم، وليست الأفضلية المستفادة لبعضهم على بعض من النصوص، تفضيلاً في العلم بالحلال والحرام، والطاعة، لأنّهم جميعاً سواء في هذه الأُمور، وإنّما التفاضل بينهم في خصوص المعارف الإلهية اللامتناهية[1].

ما عندهم من العلم:

بعد الفراغ عن أنّهم عليهم السلام يعلمون الغيب، وأنّهم يعلمون ما كان وما يكون وما هو كائن، يلزم تحديد أنّ هذا العلم الثابت لهم عليهم السلام، هل علم بالفعل، فهو علم موجود عندهم، أم أنّ علمهم به بنحو القوّة، بحيث أنّهم متى سُئِلوا عن شيء، وشاءوا أن يعلموا شيئاً أعلمهم الله تعالى به؟

ولا يذهب عليك أنّ كثيراً من الإشكالات المثارة حول علم أهل البيت عليهم السلام تبتني على الالتزام بكون علمهم فعلياً وليس شأنياً، حيث لو التزم أنّ علمهم شأنيّ لن يرد شيء من ذلك، فمثلاً مسألة إلقاء الإمام نفسه في التهلكة حين قيامه بتناول

---

(١) إنّ مسألة التفاضل بين المعصومين عليهم السلام، وبيان منشأ التفاضل بحاجة إلى عقد بحث مستقل، يستوجب ملاحظة النصوص الواردة في ذلك، نسأل الله تعالى أن نوفّق لبحث ذلك إن شاء الله تعالى.

الطعام المسموم، إنما يتصوّر ذلك حال البناء على أنّ علمه فعليّ وليس شأنياً، أمّا لو بني على أنّ علمه شأنيّ، فلن يرد شيء من ذلك، وهكذا.

والصحيح ـ وفقاً لما يستفاد من النصوص ـ، هو البناء على أنّ علمهم عليهم السلام فعليّ وليس شأنياً، فهم عندهم علم الكتاب كلّه، يعلمون ما كان وما يكون وما هو كائن، وهم ورثة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، يعلمون علمه، وهم خزّان علم الله سبحانه وتعالى.

نصوص يظهر منها أنّ علمهم بالقوّة:

إلّا أنّ في البين نصوصاً يظهر منها أنّ علمهم عليهم السلام بالقوّة وليس بالفعل، فقد روى أبو الربيع الشامي، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «**إِنَّ الْإِمَامَ إِذَا شَاءَ أَنْ يَعْلَمَ، عُلِّمَ**»[1].

ومع غضّ الطرف عن ضعف هذه النصوص المتضمّنة لهذا المعنى، ما يجعلها غير صالحة لمعارضة النصوص الظاهرة في أنّ علمهم بالفعل وليس بالقوّة، فإنّه يمكن معالجتها أيضاً من خلال أنّ معنى علمهم بالفعل، هو وجود جميع المعارف والعلوم عندهم، وأنّهم متى شاءوا أن يستحضروا ما يعلمونه استحضروه، وإن لم يشاؤوا لم يفعلوا.

وعليه، لن تكون أيّة منافاة بين النصوص، لأنّها جميعها تتّفق في كونهم عليهم السلام عالمين بالفعل، وإن اختلفت من حيث الاستحضار للمعلوم وعدمه[2].

---

(١) بصائر الدرجات: ٣٣٥، الحديث ١.

(٢) من مصادر البحث: الراسخون في العلم، علم الإمام.

جمادى الأُولى

الجهاد الابتدائي

سلمية الإسلام ، غزوة بني قريضة

التقليد في العقائد

الجهاد الابتدائي

تمسّك القائلون بأنّ الإسلام قد انتشر بالسيف، وأنّه يمنع من ثبوت حرّية المعتقد، بمسألة الجهاد الابتدائي، حيث اتّخذوها عنصراً أساسياً في إثبات ذلك.

ومن المعلوم أنّ التسليم بصحّة ما ذكروه، من عدمه، تستدعي الوقوف عند مجموعة من الأُمور، على رأسها حقيقة الجهاد الابتدائي، والمقصود منه، والأدلّة التي يمكن الاستدلال بها على ثبوته، وما شابه ذلك.

حقيقة الجهاد الابتدائي:

وقد يعبّر عنه أيضاً بجهاد الدعوة، كما يعبّر عنه بجهاد التحرير، وجهاد الطلب، ولقد خلت الكثير من المصادر الفقهية من التعرّض لبيان حقيقته، وتحديد المقصود منه، نعم، يظهر من غير واحد أنّه الجهاد الأصليّ، ويلحق به الجهاد الدفاعي، بل لا يبعد القول بأنّ جميع من تعرّض للحديث حول مسألة الجهاد، كان كلامه منصبّاً على الجهاد الابتدائي، وليس الجهاد الدفاعي، وكيفما كان، فإنّ المستفاد من كلماتهم في بيان حقيقته أنّه:

ابتداء المسلمين الكافرين بالحرب بهدف واحد وهو الدعوة إلى الإسلام، وبذل الجهد لجعلهم مسلمين، أو خاضعين للمسلمين، فإن كانوا كفّاراً مشركين، كان لهم

خياران : القتل ، أو الإسلام . أمّا لو كانوا أهل كتاب ، كانت خياراتهم ثلاثة : الإسلام ، أو يخضعوا ويصبحوا من أهل الذمّة ، فيدفعون الجزية ، أو أن يقتلوا .

ومن خلال التعريف المتقدّم ، يتّضح أنّ منشأ الجهاد الابتدائي ليس اعتداء الكفّار على المسلمين ، وإنّما منشأه هو كفر الكفّار ، والهدف منه دعوتهم إلى الإسلام ، وتطهير الأرض من الشرك ، وبسط الإسلام على المعمورة ، ولو بقي شيء من الكفر فلابدّ أن يكون تحت هيمنة الإسلام .

وقد وقع الخلاف بين الفقهاء في الشروط المعتبر توفّرها فيه ، فلم يعتبر بعضهم حضور المعصوم عليه السلام ، بل قال بعضهم باشتراط وقوعه ـ أعني الجهاد الابتدائي ـ مرّة واحدة في كلّ عام . وهذا يشير إلى حدود العلاقة مع الآخر ، ويؤسّس إلى أصالة الحرب في الإسلام ، وأنّ العلاقة مع الآخر غير المسلم هي علاقة الحرب ، لأنّ مقتضى ثبوته إعلان الإسلام الحرب عليهم ، وإن لم يعلنوا الحرب عليه .

أدلّة المشكلين :

وقد استند القائلون بمشروعية الجهاد الابتدائي إلى أُمور عدّوها دليلاً يثبت مدّعاهم ، وهي ثلاثة أُمور نشير إليها تباعاً :

الأول : السيرة الإسلامية :

ونعني بها سيرة النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم ، والمسلمين الأوائل ، وكيفما كان ، فإنّ السيرة الإسلامية قائمة على ابتداء الكفّار المشركين ، وكذا أهل الكتاب بالقتال من أجل دعوتهم إلى الإسلام ، ويشهد لذلك أمور :

منها : حروب النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم ، فإنّها تؤكّد ابتدائية القتال ، مثل :

١ ـ غزوة بدر ، فإنّ المسلمين هم من أشعل شرارة الحرب ، وبدأها ، عندما أغاروا على قوافل قريش في طريقها بين الشام ومكة .

٢- غزوة خيبر، فقد هجم المسلمون على حصون اليهود البعيدة جدّاً عن معاقل المسلمين في شمال المدينة المنوّرة، ولم يشنّ اليهود فيها أيّ هجوم على ديار المسلمين وأراضيهم، ليدافع المسلمون عنها.

٣- معركة مؤتة، فقد جهّز المسلمون الجيش واتّجهوا شمال الجزيرة العربية، وكذلك في جيش أُسامة.

٤- غزوة المريسيع، أو بني المصطلق، فقد أغار فيها النبيّ الأكرم محمّد ﷺ عليهم وهم غافلون.

وبالجملة، إنّ تمام حروب النبيّ محمّد ﷺ كانت حروباً ابتدائية، وليست حروباً دفاعية، ما عدا معركتي أحد والخندق اللتين كان النبيّ ﷺ يدافع فيهما عن المدينة المنوّرة.

ولقد كانت سيرة المسلمين بعد رحلة رسول الله ﷺ عن عالم الدنيا منعقدة أيضاً على الابتداء بشكل أوضح من سيرة النبيّ ﷺ، ولم يصدر من المعصومين عليهم السلام، ولا من عامّة الصحابة اعتراض أو رفض لما عرف بالفتوحات الإسلامية.

ولا يخفى أنّ منشأ الشبهة المذكورة يعود إلى الفهم الخاطئ إلى مفهوم الجهاد الدفاعي، وعلى أيّ حال، فإنّ في البين وقفات أمام هذا الاستدلال، نشير لاثنتين منها:

الأُولى: توضيح وتحديد المقصود من مفهوم الجهاد الدفاعي، لأنّ هناك فهماً خاطئاً لهذا المفهوم، فإنّ المتصوّر في حقيقته أنّه خصوص دفع المهاجم حالاً، فيتصوّر أن يكون العدوّ في حالة هجوم والمسلمين في حالة دفعه عن احتلال أراضيهم، أو إبادة شعبهم، أو إفناء دينهم.

والصحيح، أنّ العرف لا يفهم هذا المعنى المحدود للدفاع، بل يراه أوسع من ذلك، ولنوضّح ذلك بمثال: لو هاجم من تُحتل أرضه عدوّه المحتلّ لها، فهل يسمّى هجومه عليه هجوماً ابتدائياً؟ الصحيح أنّه دفاع وليس ابتداء.

والحاصل، إنّ هذا الفهم الخاطئ لحقيقة الجهاد الدفاعي، وحصره في دائرة ضيّقة هو الذي أوجب الوقوع في هذه الشبهة.

فمعركة بدر لم تكن حرباً هجومية من قبل النبيّ الأكرم محمّد ﷺ، بل كانت حرباً دفاعية، يدافع فيها المسلمون ضدّ ظلم قريش لصالح حقّهم وأموالهم وعودتهم إلى أراضيهم.

وكذا الحال في معركة خيبر، فإنّ سببها هو ما قام به يهود بني النضير من خيانة ونقض للعهد، والانضمام إلى عدوّ المسلمين، ومناصرته في حرب الأحزاب، ولا مجال بعد ذلك أن يقال بأنّ قيام النبيّ ﷺ بمحاربتهم وهم الذين كادوا أن يقضوا على دولته برمّتها في معركة الأحزاب؛ أنّ حربه حرباً ابتدائية وليست دفاعية عن كيان الدولة وأمنها.

وكذلك يجري الحال أيضاً في معركة مؤتة، فإنّ سبب وقوعها يعود إمّا إلى الاعتداء الذي وقع على دعاة المسلمين في أطراف الشام، أو لقيامهم بقتل سفير رسول الله ﷺ، ولا ريب أنّ هذا العمل مبرّر للرّد عليه.

ومثل ذلك غزوة بني المصطلق، فقد أحبط تخطيط الكافرين للهجوم، واستبقهم بذلك.

ولما كانت الشواهد الخارجية كما يستفاد ذلك من المصادر التاريخية، أنّ الكفّار كانوا يستعدّون لضرب المسلمين، جاء تجهيز جيش أُسامة.

الثانية: إنّه بعد التسليم بأنّ الحروب الصادرة من النبيّ ﷺ كانت حروباً هجومية، ولم تكن حروباً دفاعية، فإنّ من المحتمل جدّاً أن يكون ذلك مختصّاً بتلك الفترة الزمنية من حياة المسلمين، ويكون الحكم بجواز الهجوم حكماً سلطانياً ولائياً، فقد كانت الدولة في تلك الفترة فتيّة، ولكي لا تموت في مهدها، كانت بحاجة إلى الانتشار والتوسّع، فتأمّل.

ومنها[١] : ما صدر عن رسول الله ﷺ من مكاتيب خاطب فيها الحكّام وملوك الدول المجاورة وزعمائها ، ككتابه إلى كسرى ملك الفرس ، وقد جاء فيه : «**بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ، مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللهِ، إِلَى كِسْرَى عَظِيمِ الْفُرْسِ، سَلامٌ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى وَ آمَنَ بِاللهِ وَ رَسُولِهِ، وَ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَ أَنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً، لِيُنْذِرَ مَنْ كانَ حَيًّا، أَسْلِمْ تَسْلَمْ، فَإِنْ أَبَيْتَ فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الْمَجُوسِ**»[٢] .

وكتب ﷺ إلى المقوقس عظيم القبط : «**بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ، مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، إِلَى الْمُقَوْقِسِ عَظِيمِ الْقِبْطِ، سَلامٌ عَلى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدى، أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدِعايَةِ الْإِسْلَامِ، أَسْلِمْ تَسْلَمْ، يُؤْتِكَ اللهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ، فَإِنْ تَوَلَّيْتَ فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الْقِبْطِ، وَ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَ بَيْنَكُمْ أَنْ لَا نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَ لا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً، وَ لا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ**»[٣] .

وجاء في كتاب النبيّ ﷺ إلى قيصر ملك الروم : «**بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ، مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ وَ رَسُولِهِ، إِلَى هِرَقْلٍ عَظِيمِ الرُّومِ، سَلامٌ عَلى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدى، أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدِعايَةِ الْإِسْلَامِ، أَسْلِمْ تَسْلَمْ، وَ أَسْلَمَ يُؤْتِكَ اللهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ**»[٤] .

وكتب ﷺ أيضاً إلى النجاشيّ الأول ، كما كتب أيضاً إلى النجاشيّ الثاني ، وكتب إلى بكر بن وائل ، وإلى ابن أبي شمر ، وإلى الهرمزان عامل كسرى .

وقد صدرت هذه المكاتيب منه ﷺ في النصف الثاني من العقد الهجري . ولم

---

(١) الشاهد الثاني من الأمور الدالّة على ثبوت السيرة العقلائية على أنّ الحروب الإسلامية كانت حروباً هجوميّة .

(٢) الكامل في التاريخ : ٢ : ٢١٢ . البداية والنهاية : ٤ : ٣٠٦ .

(٣) السيرة الحلبية : ٣ : ٢٩٦ .

(٤) مسند احمد : ١ : ٢٦٣ . صحيح البخاري : ١ : ٦ ، و ٤ : ٤ . صحيح مسلم : ٥ : ١٦٥ .

تقتصر على من كان في الجزيرة العربية، بل شملت أيضاً من كان خارجها، وقد احتوت على الربط بين الإسلام والسلامة، حيث جاء فيها: (أسلم تسلم)، ومعنى ذلك أنّ كلّ من لم يسلموا، فإنّه سوف يقوم ﷺ بمحاربته، والهجوم عليه، فيكون هذا تصريحاً منه ﷺ بابتداء الحرب والقتال، وأنّ الحكم بينه وبينهم هو السيف.

وهذا الشاهد ممنوع، ذلك لأنّ الملاحظ فيها أمران:

الأول: خلّوها من الإشارة من قريب أو بعيد للحديث عن الحرب أو الجزية، أو غير ذلك، بل إنّ أقصى ما يستفاد منها بيان الآثار المترتّبة على الإسلام، بل لو قيل أنّها تتضمّن الدعوة للمحبّة والتسامح والالتقاء لم يكن بعيداً بملاحظة ذكره ﷺ للآية الشريفة: ﴿**قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَ بَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَ لا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَ لا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ**﴾.

الثاني: إنّ عبارة: (أسلم تسلم)، لا تتضمّن تهديداً بشنّ الحرب على تقدير عدم الإسلام، ويساعد على ذلك ملاحظة القدرة العسكرية للمسلمين في تلك الفترة، فإنّ ذلك يمنع أن يكون الصادر من النبيّ ﷺ تهديداً لجميع هؤلاء في وقت واحد، وهو وقت إرسال تلك الكتب. فهل كان بمقدور رسول الله ﷺ أن يشنّ الحرب على جميع هؤلاء دفعة واحدة. نعم، لو بني على أنّ هذه الكتب أرسلت بعد صلح الحديبية أمكن تصوّر ذلك لأنّ الجزيرة العربية حينها قد دانت للنبيّ ﷺ تقريباً، أمّا لو بني على أنّها قد أرسلت في السنة السادسة، كما قيل، أو في السنة السابعة، فإنّ ذلك من الصعوبة بمكان.

ولا يعني إرسالها بعد صلح الحديبية القبول بشنّ حرب عسكرية منه ﷺ، وإنّما بلحاظ أنّ المسلمين في تلك الفترة أخذوا منهج الدعوة إلى الإسلام، والحثّ على الدخول فيه بالسلم، لا بالحرب.

والحاصل، إنّ أقصى ما يمكن استفادته من العبارة المذكورة، إخباره ﷺ بأنّ من يقدم على الدخول في الإسلام فإنّه يسلم من غضب الجبّار، ومن دخول النار، وإن لم يفعل كان عليه وزر قومه، لعدم دعوته إياهم إلى الإسلام.

وقد يكون الذي أوجب الفهم المغلوط من العبارة توهّم البعض أنّ الكتب المذكورة كتب فتوحات، وليست كتب دعوة سلام، مع أنّه لا يوجد ما يساعد على حملها على ذلك المعنى.

نعم، قد يتمسّك ببعض الرسائل التي تضمّنت الإشارة إلى التهديد بالحرب، مثل كتابه إلى كسرى بن هرمزد، فقد نقلته بعض المصادر هكذا: «**مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللهِ إِلَى كِسْرَى بْنِ هُرْمُزَ، أَمَّا بَعْدُ، فَأَسْلِمْ تَسْلَمْ، وَ إِلَّا فَأْذَنْ بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَ رَسُولِهِ، وَ السَّلامُ عَلى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدى**»[(١)].

ومثل ذلك كتابه إلى المقوقس، كما نقل ذلك الواقدي: «**بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ، مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللهِ ﷺ إِلَى صَاحِبِ مِصْرَ، أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ اللهِ أَرْسَلَنِي رَسُولاً وَ أَنْزَلَ عَلَيَّ كِتَاباً قُرْآناً مُبِيناً، وَ أَمَرَنِي بالإنذار وَ الْإِعْذَارِ، وَ مُقَاتِلَةَ الْكُفَّارِ، حَتَّى يَدِينُوا بِدِينِي، وَ يَدْخُلُ النَّاسُ فِيهِ، وَقَدْ دَعَوْتُكَ إِلَى الْإِقْرَارِ بِوَحْدَانِيَّةِ اللهِ تَعَالَى، فَإِنْ أَنْتَ فَعَلْتَ، سَعَدْتَ، وَإِنْ أَنْتَ أَبَيْتَ، شَقِيْتَ، وَ السَّلَامُ**»[(٢)].

ويمنع من القبول بها أنّه قد تفرّد بنقلها بهذه الكيفية بعض المصادر التاريخية، فقد تفرّد الخطيب البغدادي، وابن شهراشوب[(٣)] بنقل كتابه ﷺ إلى كسرى بهذه الطريقة، مع أنّ أكثر المصادر التاريخية قد نقلته بالصورة الأُولى التي نقلناه بها، وقد كان خالياً من الجزية والذمّة كما سمعت. مع أنّ نقل البغدادي يعاني ضعفاً

---

(١) مناقب آل أبي‌طالب: ١: ٧٠. بحارالأنوار: ٢٠: ٣٨١، الحديث٧. تاريخ بغداد: ١: ١٤٢.
(٢) فتوح الشام للواقدي: ٢: ٣٩.
(٣) مناقب آل أبي‌طالب: ١: ٧٠. تاريخ بغداد: ١: ١٤٢.

بالإرسال، وهذا يجعل المتعيّن هو الصورة الأُولى التي نقلناه بها، خصوصاً بملاحظة ما ذكرناه من أنّ الظروف التي كانت محيطة بالنبيّ ﷺ لا تساعد على القيام بحرب عسكرية لجميع هؤلاء دفعة واحدة.

وعلى فرض القبول بهذا النصّ التاريخي، فلابدّ أن يكون قد صدر من النبيّ ﷺ في السنة السادسة والسابعة من الهجرة، لأنّ الثابت تاريخياً أنّ كسرى قد توفّي قبل السنة التاسعة من الهجرة، وقد عرفت أنّه لم يكن منهج النبيّ ﷺ والمسلمين خلال تلك الفترة منهجاً دعوياً، وإنّما بدأ ذلك بعد صلح الحديبية، وهذا يشكّل مانعاً من القبول بالنصّ المذكور.

وبالجملة، إنّ هناك موانع تحول دون القبول بهذا النصّ، والاعتماد عليه في مقام الاستدلال. نعم، ما لا ينكر أنّ هناك بعض الرسائل الصادرة عنه ﷺ إلى أهل الجزيرة العربية وأطرافها من القبائل والتجمّعات الصغيرة قد تضمّنت أنّ من لم يسلم منهم فيلزم بدفع الجزية أو ليأذن بالحرب القادمة عليه، فلاحظ رسالته إلى أهل عمان، وملك اليمامة، والمنذر بن ساوى، ورفاعة بن زيد الجذامي، وغيره. ومن الواضح أنّ هؤلاء لم يكونوا يشكلون قوّة عظمى، بل هم كما سمعت تجمّعات صغيرة، لذا خوطبوا بمثل هذه اللغة، ولكن لم يصدر عنه ﷺ للقوى العظمى مثل هذا الخطاب، ومضافاً لما سمعته قبل قليل من ملاحظة الظروف الموضوعية، فإنّ هذه القبائل المحيطة بدولة النبيّ ﷺ كانت تشكّل خطراً عليها وفي بداية نشأتها، لذا استدعى ذلك حماية الدولة منها، بينما لم تكن الدول الأخرى تشكل ذلك. بل قد يقف الباحث على خلوّ بعض الرسائل التي أُرسلت منه ﷺ إلى بعض المتواجدين في الجزيرة العربية من المطالبة بالجزية أو الحرب، ولعلّ ذلك لأنّ المصلحة اقتضت ذلك.

ومن هنا يمكن أن يقرّر أنّ ذلك كلّه يعود لحكم ثانويّ وليس أولياً اقتضى أن

يتّخذ النبيّ ﷺ مثل هذه التدابير في بعض الأوقات، ما يجعل مسألة الجهاد الابتدائي مربوطة بالحكم السلطاني الولائي.

ومنها: موقف الأئمة المعصومين عليهم السلام من الفتوحات الإسلامية، فإنّه لم يصدر من أحد منهم انتقاد لعمل الخلفاء في هذا الجانب، بل إنّ الملفت في الموضوع أنّهم كانوا يشيرون وينصحون الخلفاء في بعض المناسبات بالإقدام على ذلك، وهذا يدلّ على ثبوت الدعوى على الإسلام، ففي رواية جابر الجعفي، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، في حوار الإمام عليّ مع رأس اليهود، جاء: «**وَ أَمَّا الرَّابِعَةُ يَا أَخَا الْيَهُودِ، فَإِنَّ الْقَائِمَ بَعْدَ صَاحِبِهِ كَانَ يُشَاوِرُنِي فِي مَوَارِدِ الْأُمُورِ، فَيُصْدِرُهَا عَنْ أَمْرِي، وَ يُنَاظِرُنِي فِي غَوَامِضِهَا، فَيُمْضِيهَا عَنْ رَأْيِي، لَا أَعْلَمُ أَحَداً، وَ لَا يَعْلَمُهُ أَصْحَابِي يُنَاظِرُهُ فِي ذَلِكَ غَيْرِي، وَ لَا يَطْمَعُ فِي الْأَمْرِ بَعْدَهُ سِوَايَ**»[1]. فإنّ المستفاد منها حصول المشاورة من قبل الرجل الثاني لأمير المؤمنين عليه السلام، وأنّ الفتوحات الإسلامية قد حصلت بمشورة منه عليه السلام.

ويساعد على ذلك ما صدر عن أمير المؤمنين عليه السلام من كلام للرجل الثاني عندما عزم على غزو الروم، حيث قال له: «**وَ قَدْ تَوَكَّلَ اللهُ لِأَهْلِ هَذَا الدِّينِ بِإِعْزَازِ الْحَوْزَةِ، وَ سَتْرِ الْعَوْرَةِ، وَ الَّذِي نَصَرَهُمْ، وَ هُمْ قَلِيلٌ لَا يَنْتَصِرُونَ، وَ مَنَعَهُمْ وَ هُمْ قَلِيلٌ لَا يَمْتَنِعُونَ، حَيٌّ لَا يَمُوتُ، إِنَّكَ مَتَى تَسِرْ إِلَى هَذَا الْعَدُوِّ بِنَفْسِكَ فَتَلْقَهُمْ فَتُنْكَبْ، لَا تَكُنْ لِلْمُسْلِمِينَ كَانِفَةٌ دُونَ أَقْصَى بِلَادِهِمْ، لَيْسَ بَعْدَكَ مَرْجِعٌ يَرْجِعُونَ إِلَيْهِ، فَابْعَثْ إِلَيْهِمْ رَجُلاً مِحْرَباً، وَ احْفِزْ مَعَهُ أَهْلَ الْبَلَاءِ وَ النَّصِيحَةِ، فَإِنْ أَظْهَرَ اللهُ فَذَاكَ مَا تُحِبُّ، وَ إِنْ تَكُنِ الْأُخْرَى كُنْتَ رِدْءاً لِلنَّاسِ وَ مَثَابَةً لِلْمُسْلِمِينَ**»[2].

---

(١) الخصال: ٣٧٤، الحديث ٥٨. بحار الأنوار: ٣٨: ١٧٦، الحديث ١.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٣٤.

وقال له عليه السلام عندما استشاره في الشخوص إلى قتال الفرس بنفسه : «**إِنَّ هَـذَا الْأَمْـرَ لَمْ يَكُنْ نَصْرُهُ وَ لَا خِذْلَانُهُ بِكَثْرَةٍ وَ لَا بِقِلَّةٍ، وَ هُوَ دِينُ اللهِ الَّذِي أَظْهَرَهُ، وَ جُنْـدُهُ الَّـذِي أَعَدَّهُ وَ أَمَدَّهُ، حَتَّى بَلَغَ مَا بَلَغَ، وَ طَلَعَ حَيْثُمَا طَلَعَ، وَ نَحْنُ عَلَى مَوْعُـودٍ مِـنَ اللهِ، وَ اللهُ مُنْجِزٌ وَعْدَهُ، وَ نَاصِرٌ جُنْدَهُ، وَ مَكَانُ الْقَيِّمِ بِالْأَمْرِ مَكَانُ النِّظَـامِ مِـنَ الْخَـرَزِ، يَجْمَعُـهُ وَ يَضُمُّهُ، فَإِنِ انْقَطَعَ النِّظَامُ تَفَرَّقَ وَ ذَهَبَ، ثُمَّ لَمْ يَجْتَمِعْ بِحَذَافِيرِهِ أَبَداً، وَ الْعَرَبُ الْيَوْمَ وَ إِنْ كَانُوا قَلِيلاً فَهُمْ كَثِيرُونَ بِالْإِسْلَامِ، عَزِيزُونَ بِالاجْتِمَاعِ، فَكُنْ قُطْباً، وَ اسْتَدِرِ الرَّحَـى بِالْعَرَبِ، وَ أَصْلِهِمْ دُونَكَ نَارَ الْحَرْبِ، فَإِنَّكَ إِنْ شَخَصْتَ مِـنْ هَـذِهِ الْأَرْضِ انْتَقَـضَتْ عَلَيْكَ الْعَرَبُ مِنْ أَطْرَافِهَا وَ أَقْطَارِهَا، حَتَّى يَكُونَ مَـا تَـدَعُ وَرَاءَكَ مِـنَ الْعَـوْرَاتِ أَهَـمَّ إِلَيْكَ مِمَّا بَيْنَ يَدَيْكَ، إِنَّ الْأَعَاجِمَ إِنْ يَنْظُرُوا إِلَيْكَ غَداً يَقُولُوا: هَذَا أَصْلُ الْعَرَبِ، فَـإِذَا اقْتَطَعْتُمُوهُ اسْتَرَحْتُمْ، فَيَكُونُ ذَلِكَ أَشَدَّ لِكَلَبِهِمْ عَلَيْكَ وَ طَمَعِهِمْ فِيكَ، فَأَمَّا مَا ذَكَـرْتَ مِنْ مَسِيرِ الْقَوْمِ إِلَى قِتَالِ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ هُوَ أَكْـرَهُ لِمَـسِيرِهِمْ مِنْـكَ، وَ هُـوَ أَقْدَرُ عَلَى تَغْيِيرِ مَا يَكْرَهُ، وَ أَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ عَدَدِهِمْ فَإِنَّا لَـمْ نَكُـنْ نُقَاتِـلُ فِيمَـا مَـضَى بِالْكَثْرَةِ، وَ إِنَّمَا كُنَّا نُقَاتِلُ بِالنَّصْرِ وَ الْمَعُونَةِ**»[1] .

وهذه النصوص على قلّتها ضعيفة الأسناد لا تصلح لإثبات حكـم شـرعيّ يـدلّ على شرعية الجهاد الابتدائي حتّى يتمسّك بهـا القـائلون أنّ الإسـلام ديـن انتـشر بالسيف ، ولا يملك صفحاً ولا حلماً ومسامحة . علـى أنّ بعـضها لـيس فيـه دلالـة واضحة على رضى المعصوم عليه السلام بذلك ، فإنّ مشورة أمير المـؤمنين عليه السلام بـشأن حـرب الفرس ، لم تكن منصّبة على قتالهم وحربهم ، وإنّما كـان موضـوعها خـروج الرجـل الثاني بنفسه ، وما يترتّب عليه من أمر ، وشتّان بين الموضوعين . **هذا أوّلاً** .

وأمّا ثانياً: إنّ سكوت المعصوم عليه السلام قد يكون ناجماً من عدم قدرته علـى الـردع ،

---

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ١٤٦ .

لأنّه يعتبر في صدور الردع منه أن يكون قادراً على ذلك بالأمن من الخطر على نفسه، وعلى من حوله، وعلى الإسلام، فلو لم يتوفّر ذلك، لم يكن سكوته إمضاء للعمل الصادر، ولم يحرز أنّ سكوت الأئمة الأطهار عليهم السلام منذ عصر أمير المؤمنين عليه السلام كاشفاً عن الرضا منهم عليهم السلام، لعدم توفّر ما يحقّق الأمن إليهم لو رفضوا ذلك وردعوا عنه.

نعم، احتمل بعض المعاصرين رضاهم عليهم السلام بذلك، وقد تمسّك لذلك بسكوتهم عليهم السلام الكاشف عن كونهم راضين بذلك، وقرّب ذلك السكوت من خلال أنّهم قد تتبّعوا كلّ عثراتهم، وقد جمعت روايات كثيرة في المثالب، وهذا عمل يفتخر به غير الشيعة، ولم نجد ما يشير انتقاد هذه التجربة، فيكون السكوت عنها كاشفاً عن الرضا منهم عليهم السلام [1].

ولا يخفى ما فيه، فإنّ السكوت أعمّ من الرضا، سيّما بملاحظة ما ذكرناه من أنّ السكوت قد يكون لبعض الظروف السياسية المحيطة بالشخص الساكت، على أساس أنّ الظرف الأمنيّ مثلاً لا يخوّل له الحديث والكلام برفض ما يصدر من أمر، وهكذا.

الثاني: حكم العقل:

فإنّ العقل يحكم بحسن تطهير الأرض من الكفّار والمشركين، ونشر التوحيد والعدل، وهذا يستدعي الابتداء بالقتال والجهاد.

وما ذكر من حسن تطهير الأرض من الكفّار والمشركين، ونشر التوحيد والعدل، فإنّه أمر مسلّم، ولا ريب في حسنه، إلّا أنّ الوسيلة المتّبعة في تحقيق ذلك لو كانت عبارة عن الحرب والقتال، فإنّها مرفوضة، فلا يقبل القتل، وإراقة الدم، والابتداء

---

(١) مجلة الإجتهاد و التجديد: (مقال الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي): العدد ١٢/١١.

بالحروب، لأنّه سوف يكون ضحيّتها بعض المسلمين، وربما استمرّت هذه الحروب لسنوات عديدة، لأنّها لا تخلف إلّا الدمار والخراب.

ثمّ إنّ التقريب المذكور للعقل مبنيّ على الالتزام بقاعدة الملازمة، أعني كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، فإذا حكم العقل بحسن شيء فإنّ الشرع يحكم بكونه واجباً، وأمّا مع إنكارها، فإنّه لن يتمّ الدليل المذكور.

الثالث: الاستناد إلى مجموعة من النصوص الشرعية:

سواء بعض الآيات الشريفة[1]، أو الروايات، فمن الروايات: ما رواه عمر بن أبان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله: الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي السَّيْفِ، وَ تَحْتَ ظِلِّ السَّيْفِ، وَ لَا يُقِيمُ النَّاسَ إِلَّا السَّيْفُ، وَ السُّيُوفُ مَقَالِيدُ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ**»[2].

ومنها: خبر الحسن بن محبوب، عن بعض أصحابه، قال: كتب أبو جعفر عليه السلام في رسالة إلى بعض خلفاء بني أُمية: «**وَ مِنْ ذَلِكَ مَا ضُيِّعَ الْجِهَادُ الَّذِي فَضَّلَهُ اللهُ عَزَّ وَ جَلَ عَلَى الْأَعْمَالِ، وَ فَضَّلَ عَامِلَهُ عَلَى الْعُمَّالِ، تَفْضِيلاً فِي الدَّرَجَاتِ وَ الْمَغْفِرَةِ وَ الرَّحْمَةِ لِأَنَّهُ ظَهَرَ بِهِ الدِّينُ، وَ بِهِ يُدْفَعُ عَنِ الدِّينِ، وَ بِهِ اشْتَرَى اللهُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِالْجَنَّةِ، بَيْعاً مُفْلِحاً مُنْجِحاً، اشْتَرَطَ عَلَيْهِمْ فِيهِ حِفْظَ الْحُدُودِ، وَ أَوَّلُ ذَلِكَ الدُّعَاءُ إِلَى طَاعَةِ اللهِ مِنْ طَاعَةِ الْعِبَادِ، وَ إِلَى عِبَادَةِ اللهِ مِنْ عِبَادَةِ الْعِبَادِ، وَ إِلَى وَلَايَةِ اللهِ مِنْ وَلَايَةِ الْعِبَادِ، فَمَنْ دُعِيَ إِلَى الْجِزْيَةِ فَأَبَى قُتِلَ وَ سُبِيَ أَهْلُهُ، وَ لَيْسَ الدُّعَاءُ مِنْ طَاعَةِ عَبْدٍ إِلَى طَاعَةِ عَبْدٍ مِثْلِهِ، وَ مَنْ أَقَرَّ بِالْجِزْيَةِ لَمْ يُتَعَدَّ عَلَيْهِ، وَ لَمْ تُخْفَرْ ذِمَّتُهُ، وَ كُلِّفَ دُونَ طَاقَتِهِ، وَ كَانَ الْفَيْءُ لِلْمُسْلِمِينَ عَامَّةً غَيْرَ خَاصَّةٍ، وَ إِنْ كَانَ قِتَالٌ وَ**

---

(١) تمّ الحديث عن بعض الآيات التي يدعى دلالتها على الجهاد الابتدائي، والإجابة عنها، ولا ينحصر الأمر في خصوص ما ذكرناه، بل هناك بعض الآيات المدّعى دلالتها على ذلك أيضاً، لكن المقام لا يسمح باستعراضها جميعاً، ويمكن للقارئ العزيز متابعتها.

(٢) الكافي: ٥: ٢، الحديث ١. وسائل الشيعة: ١٥: ٩، الحديث ١.

سَبْيٌ سِيرَ فِي ذَلِكَ بِسِيرَتِهِ، وَ عُمِلَ فِيهِ فِي ذَلِكَ بِسُنَّتِهِ مِنَ الدِّينِ، ثُمَّ كُلِّفَ الْأَعْمَى وَ الْأَعْرَجُ وَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ عَلَى الْجِهَادِ بَعْدَ عُذْرِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِيَّاهُمْ، وَ يُكَلَّفُ الَّذِينَ يُطِيقُونَ، مَا لَا يُطِيقُونَ وَ إِنَّمَا كَانَ أَهْلُ مِصْرَ يُقَاتِلُ مَنْ يَلِيهِ، يَعْدِلُ بَيْنَهُمْ فِي الْبُعُوثِ، فَذَهَبَ ذَلِكَ كُلُّهُ حَتَّى عَادَ النَّاسُ رَجُلَيْنِ: أَجِير مُؤْتَجِرٌ، بَعْدَ بَيْعِ اللهِ، وَ مُسْتَأْجِرٌ صَاحِبَهُ غَارِمٌ بَعْدَ عُذْرِ اللهِ، وَ ذَهَبَ الْحَجُّ فَضُيِّعَ، وَ افْتَقَرَ النَّاسُ فَمَنْ أَعْوَجُ مِمَّنْ عَوَّجَ هَذَا، وَ مَنْ أَقْوَمُ مِمَّنْ أَقَامَ هَذَا؟ فَرَدَّ الْجِهَادَ عَلَى الْعِبَادِ وَ زَادَ الْجِهَادَ عَلَى الْعِبَادِ إِنَّ ذَلِكَ خَطَأٌ عَظِيمٌ» (١).

ومنها: خبر السكوني، عن جعفر عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام: «**أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله، قَالَ: فَوْقَ كُلِّ ذِي بِرٍّ بِرٌّ حَتَّى يُقْتَلَ فِي سَبِيلِ، فَإِذَا قُتِلَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَلَيْسَ فَوْقَهُ بِرٌّ، وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عُقُوقٍ عُقُوقٌ حَتَّى يَقْتُلَ أَحَدَ وَالِدَيْهِ، فَلَيْسَ فَوْقَهُ عُقُوق**» (٢).

وقد أجاب عن الخبر الأول بعض الأساتذة رحمه الله، بأنّه مطلق، وأنّ المستفاد منه هو استخدام القوّة، وليس مختصّاً بالجهاد، بل ليس مرتبطاً ببحث الجهاد والقتال أصلاً، ولا علاقة له بذلك.

وبعبارة أُخرى، إنّ النصّ المذكور أجنبيّ تماماً عن موضوع البحث، لأنّ موضوعه الاستفادة من عنصر القوّة، والتعبير بالسيف إنّما هو تعبير كنائي عن ذلك، فتأمل.

وكذلك خبر السكوني، فإنّه مضافاً إلى ضعف سنده، لا دلالة له على المطلوب، لأنّ المستفاد منه حديثه عن فضل القتال والقتل في سبيل الله من دن إشارة إلى نوعية الجهاد، وأنّه جهاد ابتدائي، أو دفاعيّ.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥: ١٢، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: ١٥: ١٦، الحديث ٢١.

وأمّا خبر الحسن بن محبوب، فمضافاً إلى ضعفه بالإرسال، فقد منع[١] من الاستناد إليه لكونه مشوّش المتن مضطرب، فإنّه لم يذكر المشار إليه في بداية الخبر، كما أنّ التعبير الوارد فيه يوحي بأنّه أفضل من بقية الأعمال بما في ذلك الصلاة والتي هي أهمّ العبادات. كما أنّ الضمير في قوله عليه السلام: «**سِيرَ فِي ذَلِكَ بِسِيرَتِهِ**»، لا يعلم مرجعه.

ومن المعلوم أنّ أيّ نصّ من النصوص عانى من التشويش أو الاضطراب لم يصحّ الاستناد إليه والاستدلال به، لعدم الوثوق بكونه صادراً عن المعصوم عليهم السلام[٢].

---

(١) جهاد الأمة: ١٤٤و١٤٥.

(٢) من مصادر البحث، (مجلة الإجتهاد و التجديد): (مقال الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي): القسم الثالث، العدد ١٢/١١، (بتصرف).

سلميّة الإسلام غزوة بني قريظة

اعتبر الكثير من أعداء الإسلام غزوة بني قريظة نموذجاً عملياً على بُعدِ الإسلام عن النواحي السلمية، واعتماده منهج العنف وعدم الرحمة، نتيجة الحكم الوحشيّ الذي صدر من سعد بن معاذ في بني قريظة، عندما ظفر بهم النبيّ ﷺ بعد طلبهم الصلح، وهذا يستدعي الوقوف عند هذا الحكم الصادر من سعد، ومحاولة تحليله، وهل أنّه كما يصفه هؤلاء، ويسعون لإثباته أم لا.

ولا بأس قبل البدء في ذلك من الإشارة إلى السبب الذي يجعل المستشرقين يصرّون على وصف الإسلام بالدموية والعنف، إذ يجد القارئ فيما يكتبون أنّ واحدة من أهمّ شبههم تقوم على دعواهم أنّ السبب الرئيس في انتشار الإسلام ونفوذه سواء في عصر النبيّ الأكرم محمّد ﷺ، أم بعد ذلك هو عنصر الجهاد وقوّة السيف.

وقد تضمّنت كلماتهم ذكر أسباب متعدّدة:

منها: حالة الخوف الحاصلة عندهم من أن يتمكّن المسلمون أو العرب من السيطرة على العالم بأسره.

ومنها: لما كان الدين الإسلامي يتمتّع بحيوية لا تتوفّر في بقية الديانات السماوية

الأُخرى، كان ذلك سبباً موجباً لأن يوقف أمامه، لأنّ هذه الحيوية توجب انتشارها بين البشر.

وهذا يعني أنّ هذه الإثارات الصادرة عنهم ليست متصّفة دائماً بصفة العلمية والبحث عن الحقيقة، وإنّما قد يكون لها مجموعة من الأهداف والدوافع التي يسعى لتحقيقها.

غزوة بني قريظة:

وينبغي قبل الحديث عن الحكم الصادر من سعد، أن يحاط إجمالاً بالغزوة المذكورة وما صاحبها من أُمور.

إنّ الوارد في المصادر التاريخية أنّ النبيّ ﷺ بعدما وصل إلى المدينة المنوّرة مهاجراً من مكة المكرّمة، عمد إلى عقد ميثاقين أساسيّين، يكفلان التعايش بين سكّان المدينة المنوّرة بعضهم مع بعض، ويحقّق إنهاء جميع أشكال الاختلاف والتنازع الذي كان بين سكانها، وحلّ الصراع الداخلي الحاصل بينهم.

وقد كان الميثاق الأول، بين الأوس والخزرج، واليهود، قد كان موضوعه أن يتعاونوا جميعاً على الدفاع عن المدينة المنوّرة، وما حولها.

وأمّا الميثاق الثاني، فقد أبرمه النبيّ ﷺ مع اليهود، وهو ينصّ على تعهّدهم بعدم إلحاق أيّ ضرر أو أذى به ﷺ، ولا بأحد من أصحابه، وأن لا يمدّوا أعداءهم بخيل ولا سلاح، ومتى نقضوا هذا العهد وقاموا بمدّ أعدائهم بالخيل والسلاح، كان للنبيّ ﷺ الحقّ في قتلهم وسبي نسائهم وأبنائهم.

ولم يلتزم اليهود بالميثاق المعقود بينهم وبين النبيّ ﷺ، فعمدوا إلى نقضه، وتجاهلوا بنوده، وموادّه، وقد اختلفت سبلهم في نقض هذا الميثاق، والإخلال بما تضمّنه، فأوّل من قام بنقض العهد هم بنو قينقاع بقتل رجل مسلم، وخطّط بنو

النضير لاغتيال النبيّ الأكرم محمّد ﷺ فأجلاهم رسول الله ﷺ عن المدينة المنوّرة، وأمّا بنو قريظة، فإنّهم قاموا بالتعاون مع المشركين لضربهم عندما تآمروا مع الأحزاب على رسول الله ﷺ، فحاصرهم النبيّ ﷺ بعد هزيمة الأحزاب، عندها تشاوروا حال اعتصامهم، وقد شارك معهم في المشورة حيّ بن أخطب مثير معركة الأحزاب، وقد كان أمامهم محتملات ثلاثة:

الأول: أن يؤمنوا برسول الله ﷺ، ويصدّقوه، لأنّه قد تبيّن لهم أنّه نبيّ مرسل من قبل الله سبحانه وتعالى، وأنّه الذي يجدونه في كتابهم، فيأمنوا على دمائهم ونسائهم، وأبنائهم وأموالهم.

الثاني: أن يعمدوا إلى نسائهم وأبنائهم فيقتلونهم، ثمّ يخرجوا إلى ملاقاة رسول الله ﷺ، وقتاله، فإذا تغلّب عليهم، فقد هلكوا ولم يتركوا وراءهم نسلاً يخشى عليه، وإن هم انتصروا تزوّجوا بعد ذلك، وأنجبوا من جديد.

الثالث: إنّها ليلة السبت، ونزلوا على حكم سعد بن معاذ.

رفض مقترحات بني قريظة:

لقد عرض مندوب بني قريظة على رسول الله ﷺ أن يعطوه الأموال والسلاح، ويحقن الدماء، إلّا أنّه ﷺ أبى ذلك، ورفض هذا المقترح. وذلك خشية حصول الخيانة منهم مرّة أُخرى، لأنّها ليست مستبعدة عليهم بعد خروجهم أن يقوموا بتحريك المشركين والعرب الوثنيين ضدّ الإسلام والمسلمين، كما فعل ذلك بنو النضير، وتتعرّض الدولة الإسلامية الفتيّة إلى أخطار كبرى وتتسبّب في سفك دماء كثيرة.

الاختلاف في عدد القتلى:

وقد وقع الخلاف في عدد القتلى، فتفاوت عددهم في المصادر التاريخية قلّة

وكثرة، والظاهر أنّ منشأ ذلك يعود إلى الاختلاف الحاصل في عدد بني قريظة، وعلى أيّ حال، فقد اختلفت المصادر التاريخية في عدد المقتولين منهم، فقد ورد في بعضها أنّهم كانوا ما بين الثمانمائة، والتسعمائة، وقيل أنّ عددهم سبعمائة وخمسون، وقيل أنّهم ما بين الستمائة والتسعمائة، أو ما بين الستمائة إلى السبعمائة، وأقلّ ما ذكر في عددهم أنّهم مائة مقاتل. وعليه، فقيل أنّ المقتولين منهم ثلاثمائة، وقيل أنّهم أربعمائة.

ولا يبعد أن يكون هذا التفاوت في عدد القتلى يعود لمجموعة من الأغراض والدوافع السياسية أو الدينية، فيستفاد من ذلك، بأنّ ذكر هذه الأرقام المتفاوتة يوجب إثارة الشكّ في أنّ هناك من يريد الاستفادة من ذلك لتحقيق بعض المقاصد السياسية، أو الدينية. على أنّه لا يبعد أن تكون أغلب الأقوال المذكورة مبنيّة على مجرّد التخمين والتقدير دون أن تكون مستندة لعملية إحصائية دقيقة.

وعلى أيّ حال، فإنّ الذي تضمّنته النصوص التاريخية أنّ سعداً لم يحكم بقتل جميع رجال بني قريظة، وإنّما اقتصر على قتل خصوص من تحزّب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أو خصوص من قاتله، وأسر بقيّة الرجال منهم، وسبى الذراري، والظاهر أنّ من قتله ممّن أشعر من الصبية على أساس أنّه ممّن تحزّب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وهذا يعني أنّ عدد المقتولين لا يبلغ ما تضمّنته بعض المصادر التاريخية مما سمعت، خصوصاً بملاحظة ما ذكروه من أنّهم كانوا محاصرين مدّة شهر تقريباً وكان القتال دائراً بينهم وبين المسلمين، وكان التراشق بالسهام حاصلاً، كما أنّهم قد شاركوا في غزوات سابقة، وهذا يوجب أن يقع منهم قتلى ما يجعل عددهم أقلّ مما ذكر. ويساعد على ما ذكر خلوّ بعض النصوص التاريخية عن ذكر عدد المقتولين، والاكتفاء بذكر وقوع قتلى منهم.

النتائج الفقهية لغزوة بني قريظة:

وقد تمخّضت غزوة بني قريظة عن مجموعة من النتائج الفقهية المهمّة التي استفيدت منها:

إحداها: جواز قتل كلّ من نقض العهد، فالصلح بين المسلمين وغيرهم ينبغي احترامه والالتزام به وببنوده، فإذا نقضه جاز للمسلمين قتاله، ولقد فعّل هذا القانون اليوم في الأنظمة الوضعية إذ تجد أنّ الدول تعمد إلى قتل كلّ من تثبت خيانته، وتواطؤه مع الأعداء.

الثانية: أنّه يجوز أن يحكم شخص في أُمور المسلمين ومهامّهم، كما صنع رسول الله ﷺ عندما حكّم سعداً في هذه القضية.

نتائج الغزوة:

وقد حملت الغزوة نتائج مثمرة للمسلمين:

منها: تطهير الجبهة الداخلية للمدينة، واطمئنان المسلمين وتخلّصهم من جواسيس اليهود.

ومنها: سقوط آخر دعامة لمشركي العرب في المدينة المنوّرة، وقطع آمالهم من الفتن والقلاقل الداخلية.

ومنها: تقوية بنية المسلمين المالية بواسطة غنائم الغزوة.

ومنها: تثبيت مكانة الحكومة الإسلامية وهيبتها في نظر العدوّ والصديق في داخل المدينة المنوّرة وخارجها.

ومنها: فتح آفاق جديدة للانتصارات المستقبلية، خصوصاً فتح خيبر.

قراءة المستشرقين للغزوة:

وقد اختلفت قراءات المستشرقين للغزوة، ففي كتاب (الإسلام في مرآة الغرب

محاولة جديدة لفهم الإسلام)، لآرمسترونغ، تقول: إنّ قراءة هذه القصّة تجعل الكثيرين منّا يقارنونها بالأعمال النازية، وتدفع بالكثيرين إلى الاغتراب الدائم عن الإسلام.

وخالفها آخرون، وحاولوا تصحيح الفعل بلحاظ بدائية المجتمع وأنّ الطريقة المثلى فيه هي القتل والذبح حتّى لو كانت الدعوة لله تعالى.

وتعود آرمسترونج تبرّر الفعل بأنّه كان رسالة وجهّها لأعدائه في خيبر ومكة والجزيرة العربية. ثمّ وصفت فعل النبيّ الأكرم محمّد ﷺ بأنّه جريمة بحسب مفاهيم المجتمع الغربي المعاصرة، لكنّها ليست جريمة كبرى، وما فعله النبيّ ﷺ كان منطق القبيلة السائد في مجتمعه الذي يسمح بارتكاب جريمة في حقّ جماعة للحفاظ على جماعة أُخرى، فهو لم يعش في إمبراطورية عالمية.[1]

أفكارها:

من الواضح جدّاً أنّ الأفكار التي تعمّدت آرمسترونغ لطرحها تقوم على تشويه الصورة الناصعة للنبيّ الأكرم محمّد ﷺ، لأنّ النبيّ محمّد ﷺ لم يأت لخصوص ذلك الزمان الذي قد وجد فيه، أو كانت رسالته محصورة في تلك البقعة الجغرافية المحدودة التي بعث فيها، بل إنّ رسالته عامة لكلّ زمان ومكان، وهي الرسالة الخاتمة، وهي رسالة إلهية تتضمّن كلّ معاني الرحمة والمحبّة، كما تتضمّن كلّ معاني العدالة ومواجهة الفساد وإصلاح المجتمع.

قراءة نقدية لنظرية آرمسترونغ:

وكيفما كان، فقد تضمّن كلام المستشرقة آرمسترونغ جملة من الأُمور:

---

(١) الإسلام في مرآة الغرب: ٢١٦ وما بعدها.

أحدها: إنّ رسالة النبيّ الأكرم محمّد ﷺ ليست رسالة خالدة، ولا تصلح لكلّ زمان ومكان، هذا بعد التسليم باعترافها بنبوّته ﷺ منذ البداية.

ثانيها: إنّ قيم المسيحية هي القيم الأسمى مقارنة بقيم الإسلام. وهذا يوجب طرح سؤال مهمّ في البين، حاصله: هل أنّ الرحمة والمحبّة تنفع مع كلّ إنسان؟ وهل أنّ العدالة تستقيم عبر الثواب فقط دون العقاب؟ أم لابدّ من العقاب أحياناً.

ثمّ ألم يصبر النبيّ ﷺ على يهود بني قينقاع، وبني النضير، وعفا عنهم، ولم يقتلهم، مع أنّهم قد خانوه ونقضوا العهد مرّات؟

ثالثها: وسم حكم سعد بن معاذ بكونه صادراً عن انفعال، وليس حكماً عادلاً.

رابعها: لقد كانت غاية النبيّ ﷺ من إعدام بني قريظة إرهاب يهود خيبر من خلال هذه الرسالة.

وعندها نسأل: هل يعقل أن يقوم نبيّ الرحمة والإنسانية بقتل إنسان ظلماً وعدواناً؟ وهل يعقل أن يعمد إلى قتل إنسان لا لشيء إلّا من أجل أن يوصل رسالة إلى جماعة سياسية؟

وفي كتاب (محمّد في المدينة)، للمستشرق مونتغمري وات، اكتفى باعتبار موقفهم مشبوهاً لأنّهم بقوا على الحياد مدّة حصار المدينة من الأحزاب، إلّا أنّهم فاوضوا أعداءه ﷺ ولم يحسموا أمرهم ولم ينقضوا العهد معه ﷺ. نعم، هاجمهم ﷺ بعدما تخلّص من أعدائه ليظهر أنّ الدولة الفتيّة لا تسمح بالمواقف المشبوهة، وهي لم تقاوم، بل انسحبت ثمّ أرسلت من يطلب الاستسلام بالشروط التي استسلم بها بنو النضير، وكان الجواب: تستلم دون قيد أو شرط[1].

ويذكر أنّ بعض الأوربيين انتقد الحكم ووصفوه أنّه وحشيّ وغير إنسانيّ،

---

(١) محمّد ﷺ في المدينة: ٣٢٣.

وأنّه ﷺ اتّبع سياسة شديدة بطرد اليهود من المدينة لمجرّد أنّهم يهود.

وقفات مع مونتغمري:

وفي ما ذكره المستشرق المذكور عدّة ملاحظات:

منها: لقد تضمّنت كلماتهم أنّ النبي ﷺ هو الذي تصدّى لتعيين سعد حكماً في اليهود، مع أنّ الثابت تاريخياً أنّ تعيين سعد للتحكيم فيهم كان بطلب منهم ولم يكن ابتداءً منه. ﷺ

ومنها: إنّ المستشرق المذكور متناقض مع نفسه، فإنّه من جهة يعترف بخيانة يهود بني قريظة للنبيّ الأكرم ﷺ، ويسوّغ عقابهم لهم، وأنّ ما صدر من قتل لرجالهم، ليس حرباً ضدّ عدوّ، بل هو عقاب لحليف قد خانه، وأنّ بني قريظة قد سقطوا في أكثر من امتحان، فلم يتّعظوا مما حدث مع بني قينقاع والنضير، ولم يكن بوسع النبيّ محمّد ﷺ أن يسامحهم، لأنّ المسألة لم تعد تحتمل خيانة كبرى بحجم خيانتهم.

ومنها: إنّ الإسلام دين الرحمة، ومن نماذج الرحمة فيه عفو النبيّ ﷺ يوم فتح مكة عن الناس إلّا نفر قليل.

المستند في الحكم على بني قريظة:

وعندما تقرأ غزوة بني قريظة، فإنّ أول التساؤلات المتبادرة إلى الذهن هو الحكم الذي صدر من سعد في حقّهم، وبعيداً عن الإثارات الصادرة من المستشرقين أو غيرهم مقابل الإسلام، وجعلهم هذا الحكم ذريعة لهم في ذلك، يبقى أنّ النظرة الأُولى له أنّه يتنافى والإنسانية، وهذا يستدعي معرفة المستند الذي اعتمد عليه في هذا الحكم.

وقبل أن يعمد إلى بيان ذلك، ليسأل عن الموقف الذي كان يمكن اتّخاذه معهم

من قبل النبيّ ﷺ، خصوصاً وأنّهم قد كانوا السبب الأساس في كلّ ما حصل، فلو افترضنا أنّه ﷺ عمد إلى تجديد العهد معهم في تلك الفترة، فما الذي يمنعهم من نقض العهد مرّة أُخرى، والخروج على الرسول ﷺ مرّة ثانية كما فعلوا ذلك سابقاً؟

وما هو الضمان الذي يمنعهم أن يعودوا إلى نقض العهد من جديد، وتسديد الضربة القاضية للدولة الإسلامية الفتيّة حالما تسنح لهم الفرصة.

إنّ الرجوع للآيات القرآنية التي تحدّثت عن اليهود توقف القارئ العزيز على واقعهم، وما عندهم من انحراف عقديّ، وسلوكيّ.

فمن انحرافهم العقدي، أنّ الإله عندهم لا يختلف عن البشر، فإنّه يأكل ويشرب، ويتمشّى في الأرض، ويغضب ويضلّ، ويكيد ويتشاجر مع بني إسرائيل، فتارةً يغلبهم وتارةً يغلبونه.

وقد اقتصر الكتاب المقدّس على ذكر الترغيب والترهيب في عالم الدنيا من نعم وخيرات، أو محن وبلاءات وخلا من ذكر حقيقيّ للقيامة واليوم الآخر، والثواب والعقاب.

ويعتقد اليهود أنّ الجنّة لهم، والنار لغيرهم، ويزعمون أنّهم الشعب المختار الذي اختاره الله تعالى من بين سائر المخلوقات، فاختصّهم بالكرامة وجعلهم أسياد الأرض، وسخّر الناس جميعاً إليهم، فأجازوا لأنفسهم أكل الربا من الأميين[1]، وأكل أموالهم وغشّهم وخداعهم، وخيانة أماناتهم، ونسبوا ذلك كلّه إلى الدين على لسان أحبارهم في الكتاب المقدّس.

وأما الانحراف السلوكي لهم، فيختصره الباري سبحانه في قوله عزّ من قائل: **﴿لَقَدْ أَخَذْنا ميثاقَ بَني إِسْرائيلَ وَ أَرْسَلْنا إِلَيْهِمْ رُسُلاً كُلَّما جاءَهُمْ رَسُولٌ بِما لا**

---

(١) من ليسوا أهل كتاب.

تَهْوى أَنْفُسُهُمْ فَريقاً كَذَّبُوا وَ فَريقاً يَقْتُلُونَ﴾[١].

والمستفاد من الآية الشريفة أنّ منهجيّتهم كانت تقوم على أحد أُسلوبين، إمّا من خلال قتل الشخصية، لقوله تعالى **﴿فَريقاً كَذَّبُوا﴾**، وإمّا من خلال قتل الشخص، حيث يقول سبحانه **﴿وَ فَريقاً يَقْتُلُونَ﴾**.

وقد تضمّنت التوراة نسبة أُمور مشينة للأنبياء، يندى لها الجبين.

نقض العهد والميثاق:

اعتبر الإسلام نقض العهد جريمة يستحقّ القائم بها العقوبة، قال تعالى: **﴿وَ الَّذينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللهِ مِنْ بَعْدِ ميثاقِهِ وَ يَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾**[٢]، وقد كانت سيرة النبيّ الأكرم ﷺ قائمة على ذلك، فإنّه لم ينقض عهداً عاهده مع أحد، فقد عاهد قريشاً في الحديبية، ولم ينقضه حتّى نقضوا، وعاهد بني قينقاع، وبني قريظة، ولم ينقض عهدهم إلّا عندما نقضوا.

ولقد تعهّد بنو قريظة للنبيّ ﷺ أنّهم لو تآمروا على المسلمين، وناصروا أعداءهم، أو أثاروا الفتن والقلاقل، كان للمسلمين الحقّ في قتلهم، ومصادرة أموالهم وسبي نسائهم.

وعندما نقضوا العهد عمد رسول الله ﷺ إلى بعث سعد بن معاذ وآخرين ليذكّروهم العهد الذي بينهم وبين المسلمين، وهذا يعني أنّه ﷺ قد أعطاهم فرصة لمراجعة أنفسهم والرجوع عمّا هم فيه، حتّى لا تترتّب عليهم عواقب وخيمة، إلّا أنّهم أساؤوا الإجابة.

---

(١) المائدة (٥): ٧٠.

(٢) الرعد (١٣): ٢٥.

وبالجملة، يتّفق المؤرّخون على حصول الخيانة من بني قريظة لوطنهم المدينة، ومواطنيهم، وللرسول ﷺ، وتآمروا عليه مع الأعداء. ويساعد على ذلك قيامهم بالتحصّن داخل قلاعهم، وخوضهم مواجهات مدّة خمسة وعشرين يوماً مع المسلمين، فلو لم يكونوا ناقضين للعهد لخاطبوا رسول الله ﷺ ودفعوا عن أنفسهم التهمة، وحقنوا دماءهم من القتل.

وقد ذكر المؤرّخون أمراً يكشف عن الحالة النفسية التي يعيشها هؤلاء من سوء الظن وخبث النوايا، فإنّهم قد رفضوا حكم رسول الله ﷺ، وقبلوا بالنزول على حكم سعد بن معاذ حليفهم، ظنّاً منهم أنّه سوف يعاملهم بالصفح لأنّه كان حليفاً لهم في الجاهلية، وعدم ثقة منهم في رسول الله ﷺ وكرمه وسمّو أخلاقه، وقد أجابهم النبيّ ﷺ إلى ذلك.

بين جريمة بني قريظة وجرائم اليهود الأُخرى:

والظاهر أنّ جريمة بني قريظة لا تقاس بجريمة بني النضير وبني قينقاع في حجمها وخطورتها على الإسلام والمسلمين، لأنّ بني قريظة قد تحرّكوا في خطّ الخيانة، وتوغلّوا فيها إلى درجة أصبح معها أساس الإسلام في خطر أكيد وشديد. وقد بنوا كلّ مواقفهم على إبادة الوجود الإسلامي بصورة تامّة وحاسمة، وهذا ما لم يصدر من بني قينقاع وبني النضير، ذلك أنّهم لم يتوغّلوا في أمر الخيانة إلى هذا المستوى، مضافاً إلى أنّ هدف بني قريظة كان قريب المنال في مستوى الحسابات العملية التي اعتمدوا عليها، وقد خطوا خطوات عملية لإنجازه، حتّى على مستوى التحرّك العسكري الذي يستهدف تمكين الأحزاب وهم معهم، من اجتياح الوجود الإسلامي وخصوصاً النبيّ ﷺ، وبني هاشم. أمّا نقض بني النضير للعهد، فقد بقي في حدود الإصرار على إظهار التمرّد والغطرسة والطغيان، ما يمنع من تساوي العقوبة للطرفين.

على أنّ عدم اعتبار بني قريظة بما حصل لبني النضير وبني قينقاع، يدلّل على أنّهم كانوا متعمّدين لذلك، وقاصدين له، وهذا يجعل النقض الصادر منهم للعهد مختلفاً تماماً عما صدر ممّن قبلهم، ما يوجب أن تكون عقوبتهم أشدّ.

والحاصل، إنّ ملاحظة ما تقدّم ذكره توضح بصورة جليّة الدافع لكون العقوبة الواقعة عليهم بهذه الصورة.

مطابقة الحكم لشريعة اليهود:

وقد جاء الحكم الذي أُصدر في حقّهم موافقاً لما تضمّنته شريعتهم، فقد جاء في كتبهم المقدّسة: حين تقرب من مدينة لكي تحاربها، استدعها إلى الصلح، فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك، فكلّ الشعب فيها يكون لك التسخير ويستعبد لك. وإن لم تسالمك، بل عملت معك حرباً فحاصرها، وإذا دفعها الربّ إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحدّ السيف، وأمّا النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة كل غنيمتها فتغتنمها لنفسك تأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الربّ إلهك.

ومقتضى هذا النصّ أنّ ما قام به سعد بن معاذ، يتوافق والحكم الذي ورد في كتابهم المقدّس، ولم يأت بشيء آخر يخالف ما هم عليه، فلا معنى أن يقال بعد ذلك أنّ الإسلام قد حكم فيهم بما لا يتوافق والإنسانية[1].

---

(١) العنف الديني في سياسة الجهاد، دراسة تاريخية فقهية تحليلية القسم الثاني، مجلة الاجتهاد والتجديد العدد ٩ و١٠: ١٧٣-٢٠٠ (بتصرّف).

التقليد في العقائد

المعروف بين أعلامنا البناء على مشروعية التقليد في الأحكام الشرعية المعروفة بفروع الدين، فيمكن للمكلّف أن يقلّد في أحكام الصلاة والصوم والخمس والحجّ والجهاد، وغير ذلك.

وقد وقع الكلام في مشروعية ذلك في العقائد، وأنّه هل يجوز التقليد فيها مطلقاً كما في المسائل الفرعية، أم يقرّر عدم الجواز فيها مطلقاً من دون فرق بين مسألة ومسألة أُخرى، وعليه يلزم أن يكون المكلّف مجتهداً في ما يعتقد، فيستند إلى دليل في إثبات وجود الصانع أو نبوّة النبيّ الأكرم محمّد ﷺ، أو إمامة الإمام، أو المعاد، وكذا في ثبوت البداء، وثبوت الرجعة، ووجود الجنّة والنار، والصراط، والميزان، وهكذا. بحيث أنّه لو سئل عن شيء مما ذكر فإنّه يذكر دليله الذي استند إليه وأوصله إلى تلك المعرفة. أم يحكم بالتفصيل بين القولين السابقين، فلا يلتزم بالجواز مطلقاً، ولا بالمنع كذلك، وإنّما يبنى على جواز التقليد في بعض المسائل العقدية، وعدم جوازه في مسائل عقدية أُخرى.

ثمّ إنّه لو بني على عدم مشروعية التقليد في العقائد، يأتي سؤال مهمّ، وحاصله: هل أنّ المكلّفين مجتهدون في المسائل العقائدية، أم أنّهم مقلّدون فيها؟

فالمستضعف، وحديث العهد بالبلوغ، هل هما مؤمنان بعقائدهما وأُصول دينهما عن دليل واجتهاد، وأنّهما قد التزما بذلك بعدما قاما بإعمال النظر والاستدلال، فآمنا بهذه المسائل، أم أنّهما مقلّدان في العقيدة، والشريعة، بمعنى أنّهما قد نشآ في محيط يؤمن بهذه الأُمور، فأصبحا مؤمنين بها، متأثّرين بالأجواء المحيطة بهما وحولهما.

مفاهيم مرتبطة بالبحث:

يحتاج الحديث حول هذا الموضوع إلى الإحاطة ببعض المفردات المستعملة في كلمات الأعلام، يلزم الإحاطة بمضامينها ومعانيها، نشير إلى بعض منها:

التقليد:

إنّ أول ما يلزم تحديد المقصود منه، هو بيان معنى مفهوم التقليد المذكور، سواء قيل بمشروعية التقليد في العقائد، أم قيل بعدم مشروعيته، أم حكم بالتفصيل. وقد ذكر في المقام احتمالات:

الأول: أن يكون المقصود منه هو المعنى المصطلح، والمذكور في كلمات الفقهاء، وهو عبارة عن الأخذ بقول الغير من دون دليل حتى لو كان قوله لا يورث إلا الظنّ، بل حتى مع الظنّ بخلافه.

ويؤيّد هذا الاحتمال المقابلة بين التقليد في الأحكام والتقليد في العقيدة، ما يعني أنّهما من سنخيّة واحدة ولا فرق بينهما فيها، وأنّه يجوز التقليد في الأحكام، ولا يجوز التقليد في الاعتقادات.

وقد أُجيب عنه، بأنّه يعتبر في الاعتقاد أخذ قيد عقد القلب، وهذا لا يجتمع مع الشكّ فضلاً عن الظنّ، فإنّ أدنى مراتب الاعتقاد هو الظنّ، ولا يعقل التقليد بهذا المعنى في المسائل العقائدية، كيما يقع الكلام في جوازه ومشروعيته من عدمه.

والحاصل، إنّ المعنى المذكور للتقليد أجنبيّ تماماً عن مورد البحث، لأخذ قيد

في حقيقة الاعتقاد، لا يتضمّنه التعريف المذكور.

الثاني: أن يكون المقصود منه هو العمل بالظنّ، كما نقل ذلك عن الشيخ البهائي رحمه الله، من أنّ النزاع في جواز التقليد وعدمه، يرجع إلى النزاع في كفاية الظنّ وعدمه[1]، وتوضيح ذلك أن يقال:

إنّ هاهنا مسألتين:

الأُولى: جواز التقليد في أُصول الدين.

الثانية: كفاية الظنّ في المسائل العقدية، وعدم لزوم تحصيل المعرفة والعلم والجزم. وكأنّ الشيخ البهائي رحمه الله يرجع المسألة الأُولى للمسألة الثانية، فيجعل مسألة جواز التقليد في أُصول الدين من صغريات كفاية الظنّ في المسألة العقدية، فمن قال بكفاية ذلك، بنى على مشروعية التقليد في أُصول الدين، ومن لم يلتزم بكفاية الظنّ في المسائل العقدية، قال بعدم مشروعيته فيها.

وأُجيب عنه، بمنع رجوع المسألة الأُولى للمسألة الثانية، بل كلّ واحدة منهما مستقلّة عن الأُخرى، وهذا يعني أنّه حتى لو بني على كفاية الظنّ في المسألة العقدية، لن يلتزم بمشروعية التقليد في أُصول الدين.

الثالث: المعنى العرفي للتقليد، وهو بمعنى المتابعة والاقتداء بالغير لا لدليل، بل لمجرّد أنّ الغير فعل ذلك أو قاله.

وهذا المعنى هو الذي ورد ذمّه في القرآن الكريم، فتضمّنت العديد من الآيات النهي عن متابعة الآباء والأُمّهات، قال تعالى: ﴿**بَلْ قالُوا إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلى أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلى آثارِهِمْ مُهْتَدُونَ**﴾[2]. وقال عزّ من قائل: ﴿**قالُوا بَلْ وَجَدْنا آباءَنا**

---

(١) نقله عنه في فرائد الأصول: ١: ٥٧٣، انظر: زبدة الأُصول: ١٦٥.

(٢) الزخرف (٤٣): ٢٢.

كَذلِكَ يَفْعَلُونَ﴾[١]، وقال سبحانه: **﴿قالُوا حَسْبُنا ما وَجَدْنا عَلَيْهِ آباءَنا﴾**[٢]. وغيرها من الآيات الناهية عن متابعة الغير والذامّة للتقليد والمتابعة من دون اطّلاع وفحص.

وهذا المعنى للتقليد، قام الدليل على مشروعيته في الأحكام، ولم يقم دليل على مشروعيته في العقائد، بل الدليل قائم على منع مشروعيته، فإنّ المستفاد من الآيات كما سمعت هو المنع منه.

الرابع: أن يراد من التقليد في المسألة محلّ البحث، هو ما يحصل به العلم من دون استدلال، فيكفي مطلق الاعتقاد الجزمي، حتى لو كان حاصلاً من تقليد الآباء والأُمّهات. ولا يعتبر في الأُصول العقائدية أن تكون حاصلة من خلال الاستدلال البرهاني.

والمعروف أنّ العلماء لا يعتبرون في العقائد أكثر من حصول الاعتقاد الجزمي، من دون ملاحظة منهم لمنشأ هذا الاعتقاد وكيفية تحقّقه وحصوله، بحيث يرتّب عليه الأثر حتى لو كان حاصلاً من غير الاستدلال البرهاني.

وقد بنى بعض الأساتذة (وفقه الله) على أنّ هذا المحتمل هو المعنى المقصود في كلمات الأعلام عند الحديث حول مسألة التقليد في المسألة العقدية[٣].

ولا يخفى أنّه لا فرق بين المعنى الأول والمعنى الرابع، خصوصاً مع البناء على عدم ثبوت حقيقة شرعية للتقليد، وأنّ المقصود منه هو معناه العرفي، والمتابعة المأخوذة عند العرف، لا تخرج عن كونها الأخذ بقول الغير، والعمل على طبق قوله، ومتابعته. وهذا يتفّق أيضاً مع المعنى الثالث، بل إنّ المعنى الثاني والذي حكي تقريبه عن الشيخ البهائي رحمه الله، لا يخرج عن ذلك.

وبالجملة، إنّ المقصود من التقليد بحسب الظاهر في كلمات الأعلام في

---

(١) الشعراء (٢٦): ٧٤.

(٢) المائدة (٥): ١٠٤.

(٣) مجلة المنهاج العدد: ٥٠: ٢٨و٢٩.

المسألة العقدية، هو عين ما يذكرونه من التقليد في الأحكام الفرعية. نعم، أَخذ قيد في المسألة العقدية، لا يعني إرادة معنى آخر، وإنّما يفيد أنّه لن يجري عندها، والبناء على جريانه يشير إلى عدم اعتبار ذلك القيد عند من قال بجريانه.

وبالجملة، ليس المقصود من التقليد في المقام شيئاً آخر غير التقليد المذكور في كلمات الأعلام في مسألة التقليد في الفروع.

وأمّا البناء على منعه في العقائد، وقبول جريانه في الأحكام مع أنّهما من واد واحد، فذلك يعود للدليل، إذ أنّ عمدة ما يستند إليه في مشروعية التقليد هو السيرة العقلائية القائمة على رجوع الجاهل للعالم، وهي غير مردوع عنها في الأحكام، إلّا أنّ الآيات الذامّة لتبعيّة الآباء والأُمّهات، بناء على اختصاصها بالعقائد، أو بأُصول الدين، تصلح أن تكون رادعة عن السيرة المذكورة.

هذا ويظهر من بعض الأساتذة (دام ظلّه) اختيار معنى آخر في حقيقة التقليد في المسألة العقدية، يختلف عنه في المسألة الفرعية الفقهية، وكلامه لا يخلو عن تشويش، فقد ذكر في البداية أنّ للتقليد في العقائد مراتب ثلاث، وهي:

١- التقليد في الفتوى.

٢- التقليد في الدليل.

٣- التقليد في الفتوى والدليل معاً.

أما التقليد في الفتوى، فهو الحد الأقصى من التقليد، وهو مشابه في الشكل للتقليد في الشريعة، نظراً لوجود فرق بين درجة الاطمئنان المفروض تحققها في تقليد الفتوى العقائدية، وأن المقلد من جملة حقوقه المعرفية تجاه مقلده طلب الايضاحات الممكنة للخلفيات العلمية للفتوى بخلاف ما عليه الحال فيا لتقليد في الفتوى الفقهية.

وأمّا التقليد في الدليل، فيراد به الحدّ الأدنى من التقليد، وفيه يكون المقلّد عارفاً

بالخلفية العلمية للمسألة العقائدية على نحو من التفصيل، بحيث يكون واقفاً على الدليل بالمقدار الذي يرفع عنه حرج السؤال.

وأمّا التقليد في الفتوى والدليل معاً، فيراد به الجمع بين المرتبتين السابقتين، وهي المرتبة التي ينبغي أن يكون عليها حال جميع المكلّفين غير المجتهدين، فلا يتصوّر في حقّ المكلّفين الاكتفاء في التقليد في الفتوى، إلّا في المسائل التي صحّ فيها التقليد نظراً لوجود مسائل لا يجوز التقليد فيها أبداً، بل يجب فيها الاجتهاد أو فهم الدليل المعتبر[١].

ولم يتّضح لي وجه اختلاف التقليد في الفتوى العقدية عنه في الفتوى الفرعية الفقهية، ومجرّد ملاحظة عنصر الاطمئنان الموجب لتحقّق عقد القلب، مانع من حصول التبعية للغير، بل سوف يكون مستنداً لما تولّد عنده من اطمئنان، وهذا يمنع أن يكون هناك تقليد في الحقيقة.

على أنّه لو رفعنا اليد عن ذلك، فإنّه لم يتّضح لي معنى وجيه للتقليد في الفتوى والدليل معاً، فضلاً عن التقليد في الدليل، لأنّه لو كان المقصود منه التقليد في مقدّماته، فإنّه لا يعدّ تقليداً في الأمر العقدي، ولو كان تقليداً في نتيجته، لم يكن تقليداً في الدليل، كما لا يخفى.

وللعلم، فإنّ الأُستاذ (وفقه الله) لا يختلف والأعلام في عدم مشروعية التقليد في أُصول الدين، وإن وقع الخلاف في عددها، وأنّه إنّما يلتزم بجريان التقليد في غيرها، كما نصّ على ذلك صريحاً، قال (حفظه الله): إنّ العناوين الثلاثة المتمثّلة بالتوحيد والنبوّة والمعاد لا يجوز التقليد فيها، سواء كان المكلّف قادراً على الاجتهاد، أو غير قادر[٢].

---

(١) فقه العقيدة: ١٢٧ ـ ١٣٠.

(٢) فقه العقيدة: ١٣٣.

مع أنّ تجويزه التقليد في المسائل العقدية الأُخرى، شرطه بحال عدم تمكّن المكلّف من التقليد في الدليل كيما يسوغ له التقليد في الفتوى، وإلّا فلا[١].

الاجتهاد:

الظاهر أنّه لا يختلف المقصود من الاجتهاد في المقام عن الاجتهاد المذكور في البحث الفقهيّ، فكما أنّ المقصود به هناك النظر والاستدلال لإقامة الحجّة والبرهان، من خلال ملاحظة الموارد التي يتوصّل منها لمعرفة الأمر، كذلك في المقام، نعم، يختلف الاجتهاد في المقام من فرد لآخر، فليس المطلوب من عالم الدين، عين ما يطلب من المزارع، والإنسان البسيط، وهكذا.

ومنه يتّضح أنّ التعبير الوارد في كلمات بعض الأعلام، من أنّه ليس المقصود من الاجتهاد في المقام الاجتهاد الاصطلاحي وهو قسيم الاحتياط والتقليد، قد لوحظ فيه ما ذكرناه من تفاوت حالة الأفراد، وإلّا فالمحصّلة في الإثنين هي الاستناد إلى حجّة شرعية ودليل وبرهان على ما يعتقد.

الإيمان، التديّن، عقد القلب:

ترد هذه المفاهيم كثيراً في البحث حول مسألة الاعتقاد، وما يعتقد، وقد يتصوّر للوهلة الأُولى وجود المغايرة بين المفاهيم الثلاثة، وأنّ كلّ واحد منها يشير لمعنى يختلف عمّا يشير له المعنى الآخر، فالإيمان يشير إلى معنى يختلف عن التديّن، وهو يختلف أيضاً عن عقد القلب. وهذا ما التزمه غير واحد من الباحثين، والأعلام.

إلا أنّ الصحيح وحدة المفاهيم المذكورة، وأنّها جميعاً تشير إلى حقيقة واحدة،

---

(١) فقه العقيدة: ١٣٣و ١٣٤.

وإن اختلف التعبير عنها، فالإيمان والتديّن، وعقد القلب، كلّها تعني الاعتقاد، وتشير إلى ذلك.

المعرفة:

والمراد منها في البين العلم واليقين، فإذا قيل: يجب تحصيل المعرفة في أُصول الدين، كان المقصود من ذلك أنّه يجب حصول اليقين والعلم بها.

التصديق:

وقد وقع الخلاف في هذه المفردة أيضاً، فقيل بأنّها تختلف عن الاعتقاد، وأنّ كلّ واحد منهما يشير لمعنى يختلف عن الآخر. وقيل بأنهما يشيران إلى معنى واحد، وأنّهما متّحدان، وهذا هو الأقرب.

التقليد في العقائد:

ونقصد بذلك الأعمّ من أُصول الدين ومن المسائل الاعتقادية الأُخرى، وقد وقع الخلاف في تحديد عدد أُصول الدين، ولسنا بصدد الحديث عن ذلك، نعم، المعروف أنّها خمسة، وقد ذكرت أقوال أُخر.

وعلى أيّ حال، فقد وقع الخلاف في مشروعية التقليد في أُصول الدين، على أقوال ثلاثة:

الأول: البناء على عدم مشروعية التقليد فيها، ولزوم النظر والاجتهاد فيها. قال العلّامة الحلّي رحمه الله: أجمع العلماء كافّة على وجوب معرفة الله تعالى، صفاته الثبوتية والسلبية، وما يصحّ عليه، وما يمتنع عنه، والنبوّة والإمامة والمعاد بالدليل، لا بالتقليد[1].

---

(١) النافع يوم الحشر في الباب الحادي عشر: ١٨.

الثاني: الالتزام بمشروعية التقليد في أُصول الدين، كمشروعيته في فروع الدين من دون فرق بينهما. ولم ينسب القول به لأحد من الأعلام، مع أنّه مذكور في كلماتهم عند استعراضهم الأقوال في المسألة.

الثالث: التفصيل، فيلتزم بجوازه ومشروعيته في موارد دون أُخرى، فيبنى على جواز التقليد فيها إذا كان الاجتهاد سوف يوجب الوقوع في الضلالة، ويحكم بعدم مشروعية ذلك ما لم يكن الاجتهاد مستلزماً لذلك. وقد اختار هذا القول السيّد الحكيم رحمه الله في مستمسكه، واستند في ذلك إلى النصوص الناهية عن الخوض في مسائل القضاء والقدر ونحوها[1].

والإنصاف، أنّ عدّ التفصيل قولاً ثالثاً قسيماً للقولين السابقين خلاف الدقّة، إذ أنّه بمثابة الحكم الثانوي لأيّ من القولين، وبالتالي لا يعدّ مستقلاً عن أيّهما، فتأمّل.

وكيفما كان، فقد ذكرت أدلّة عقلية وأدلّة سمعية على وجوب المعرفة، ومع أنّ ذلك يطلب من البحوث التخصّصية في علم الكلام، إلّا أنّه لا مانع من الإشارة إلى ذلك بنحو موجز ومختصر لبعضها:

منها: وجوب شكر المنعم:

فإنّ الإنسان لم يكن ثمّ كان، ولم تكن له النعم والكمالات التي وجدت عنده من العلم والقدرة، وجميع ذلك من الغير وليس منه، وهي نعم، فتكشف عن وجود منعم قد أنعم بها عليه، ولا ريب في إدراك العقل لحسن شكر المنعم، وأنّ عدم شكره موجب للذمّ والمؤاخذة، ومن الواضح أنّ شكر المنعم فرع معرفته، فلابدّ من معرفته ليتمّ شكره، فيثبت أنّ المعرفة واجبة، لأنّها طريق الوصول إلى شكر المنعم.

---

(١) مستمسك العروة الوثقىٰ: ١: ١٠٤.

ومنها: وجوب دفع الضرر المحتمل:

لأنّه مع ترك المعرفة والنظر، يحتمل الوقوع في الضرر الأُخروي، ولا ريب في أنّ دفع ذلك واجب، ولا يتحقّق دفعه إلّا من خلال تحصيل المعرفة، فتكون واجبة بحكم العقل.

ولا يخفى مدى الفرق بين الدليلين، فإنّ الثاني منهما أوسع من حيث الدلالة على لزوم المعرفة، فإنّ دفع الضرر المحتمل يستوجب معرفة كلّ ما يكون سبباً لرفع ذلك، فيلزم معرفة الصانع سبحانه، ومعرفة أنبيائه ورسله، والأوصياء عليهم السلام، ومعرفة المعاد.

وهذا بخلافه على الدليل الأول، إذ مقتضاه حصر وجوب المعرفة في شكر المنعم الحقيقي، وهو الصانع سبحانه وتعالى، فلا يلزم معرفة شيء آخر، فلا يجب معرفة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، ولا معرفة الإمام عليه السلام، ولا المعاد.

وبعبارة دقيقة: ليس للدليل المذكور إطلاق ليكون شاملاً معرفة شيء آخر غير الباري سبحانه وتعالى.

نعم، قد يوجّه وجوب معرفتهم من خلال هذا الدليل بأحد بيانين:

الأول: ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله في (الكفاية)، وحاصله: إنّ طريق شكره سبحانه وتعالى لا يكون إلّا من خلال الأنبياء والمرسلين والأوصياء عليهم السلام، لأنّهم وسائط نعمه على الناس، فيجب شكرهم المتوقّف على معرفتهم[1].

الثاني: ما ذكره المحقّق الأصفهاني رحمه الله، وحاصله: إنّ الطريق لشكر المنعم الحقيقي لا يكون إلّا من خلالهم، لأنّهم وسائط التشريع بعد قصور النفوس البشرية عن تلقّي الوحي الإلهيّ، وهذا يعني أنّ شكر المنعم لا يعرفه كلّ أحد من الناس إلّا

---

(١) كفاية الأصول: ٣٢٩ و٣٣٠.

من طريقهم عليهم السلام، فيلزم معرفتهم ليمكن شكر المنعم على الوجه المطلوب[١].

ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾[٢]، فقد فسّرت العبادة في الآية بالمعرفة، فيكون الهدف من خلقهم المعرفة، ويكون المعنى: وما خلقت الجنّ والإنس إلّا ليعرفون.

وقد أُشكل على الاستدلال بها، أنّه لم يرد في شيء من النصوص الواردة عن طريق المعصومين عليهم السلام تفسير العبادة في الآية الشريفة بالمعرفة، نعم، ذكر المحقّق الأصفهاني رحمه الله أنّ التفسير المذكور مأخوذ من مصادر الجمهور.

على أنّه لو سلم دلالتها فإنّها لا تخرج عن الدلالة على لزوم معرفة الصانع سبحانه وتعالى، ولا دلالة لها على لزوم معرفة غيره، والاعتقاد بشيء آخر من العقائد.

هذا كلّه بعد التسليم بإمكانية الاستناد إلى الأدلّة السمعية في الأُمور العقدية، وأنّه لا يلزم الدور، وأنّ الصحيح ما قرّر في محلّه من التفصيل بالالتزام بإمكانية الاستناد إليها في بعض المسائل العقدية، كالإمامة مثلاً والمعاد، وعدم صحّة الاستناد إليها في أُمور أُخرى كإثبات الصانع مثلاً.

تحديد المعرفة الواجبة:

والذي يهمّ الحديث عنه هو تحديد المعرفة الواجبة، والتي لا يجوز التقليد فيها، وقام الدليل والبرهان عليه، وأنّ ذلك يشمل جميع المسائل الأُصولية العقدية، فلا يصحّ التقليد في شيء منها؛ أو أنّه يلتزم بالتفصيل في المسائل العقدية الأصلية، فيحكم بمشروعية التقليد في بعضها، وعدم مشروعيته في البقية؟ ولو بني على

---

(١) نهاية الدراية: ٢: ٣٧٩ و٣٨٠.

(٢) الذاريات (٥١): ٥٦.

الثاني، فلابدّ من تحديد المناط في ذلك؟

إنّ الإجابة عن ذلك تتضّح من خلال ما تضمّنه كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله، فقد قسّم المسائل العقدية إلى قسمين:

الأول: ما يجب على المكلّف الاعتقاد به مطلقاً من دون تعليق على حصول العلم، فيكون ملزماً بذلك، وإن لم يحصل له العلم به.

الثاني: ما يجب التديّن به معلّقاً على ما إذا حصل العلم به، فما لم يحصل، لم يلزم ذلك، ولذا يعدّ العلم به من مقدّمات الواجب المشروط.

وقد ذكر الشيخ الأعظم رحمه الله أنّ التمييز بين الأمرين من المشكلات، ومن الأُمور الصعبة جدّاً[1].

وقد فسّر ما جاء في كلامه رحمه الله بأنّ المقصود من عدم وجوب الاعتقاد والتديّن في القسم الثاني، هو عدم وجوب الاعتقاد التفصيلي الذي يكون عن علم عادة، دون الاعتقاد الإجمالي، فإنّه يمكن الالتزام بوجوبه، فيقال: يجب على المكلّف أن يعتقد بمسائل القضاء والقدر، وهكذا بقية المسائل العقدية.

ووفقاً لما ذكره رحمه الله سوف يكون وجوب تحصيل المعرفة مختصّاً بالقسم الأول دون الثاني، فلا يلزم فيه ذلك. نعم، يجب الاعتقاد التفصيلي حال حصول العلم به.

ومن العقائد التي تدخل تحت القسم الأول:

١ـ الاعتقاد بوجود الصانع سبحانه وتعالى.

٢ـ الاعتقاد بنبوّة النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم.

٣ـ الاعتقاد بإمامة الأئمة الأطهار عليهم السلام، والبراءة من أعدائهم.

٤ـ الاعتقاد بالمعاد الجسماني يوم القيامة.

---

(١) فرائد الأصول: ١: ٥٦٨ و ٥٦٩.

وأمّا ما عداها من التفاصيل والجزئيات فلا يجب فيها ذلك، بل قد لا يجب حتى الاعتقاد ما لم يحصل العلم. نعم، لا يجوز الإنكار مع فرض حصول العلم بها. وهذا ما صرّح به صاحب الكفاية رحمه الله [1].

وما يجب معرفته في الأُمور التي يلزم المعرفة فيها يختصّ بما يكون راجعاً لوجوب شكر المنعم لو كان دليل وجوب المعرفة هو، فلا تجب المعرفة بدقائق الأُمور وتفاصيلها، كما لا يخفى.

ومثل ذلك لو كان الدليل هو دفع الضرر فإنّه ينحصر الوجوب في ما يكون محقّقاً لدفع الضرر، أمّا أكثر من ذلك فلا تجب معرفته.

والظاهر أنّ منشأ ما جاء في كلمات الأعلام (رض) من وجوب المعرفة في أُصول الدين الخمسة، يعود لاستنادهم إلى جملة من النصوص، يمكن الوقوف عليها في مظانّها، إلّا أنّ ما نودّ التأكيد عليه أنّ دلالة الأدّلة السمعية على وجوب المعرفة في الأُصول الخمسة، لا تعني لزومها في التفصيلات والجزئيات، بل ينحصر الوجوب في جوانب محدّدة:

فيستفاد منها بالنسبة للأصل الأول وهو التوحيد، أنه يجب التصديق بوجوده سبحانه، وأنّه واجب الوجود، والتصديق بصفاته الثبوتية التي تعود إلى صفتي العلم والقدرة، ونفي الصفات السلبية عنه الراجعة إلى الحدوث والحاجة، وأنّه سبحانه لا يصدر منه القبيح.

وبالنسبة لأصل النبّوة، يلزم معرفة شخص النبيّ، بالنسب، والتصديق بنبوّته، وأنّه صادق معصوم من الخطأ والاشتباه.

وفي الإمامة لابدّ من معرفة الأئمة عليهم السلام بنسبهم، والتصديق بكونهم خلفاء الله

---

(١) كفاية الأصول: ٣٢٩ و٣٣٠.

سبحانه بعد نبيه في الأرض، وأنّه تعالى قد فرض طاعتهم.

والتصديق بالمعاد الجسماني يوم القيامة، وأنّ الله تعالى يبعث من في القبور.

ووفقاً لما تقدّم، ينحصر وجوب المعرفة التي لا يجوز التقليد فيها في المسائل الاعتقادية في خصوص ما ذكر، أمّا غير ذلك من الأُمور، فلا يلزم فيها أن يكون المكلّف مجتهداً ولا معتقداً فيها استناداً إلى الدليل، بل يمكن أن يكون فيها متّبعاً للغير، مع أنّه يمكن البناء على أنّ تبعيّة الغير في المسألة العقدية في الحقيقة تعود إلى استناد التابع إلى دليل المتّبع، فهو يطمئن إلى وجود دليل عنده، وثقة منه بصحّة دليله الذي استند إليه واتّبعه، فتأمّل.

بقية المسائل العقدية:

ومع أنّ مقتضى ما تقدّم ذكره من حصر وجوب المعرفة في خصوص ما سبق وذكرناه، وبالتالي يتّضح أنّه لا تجب المعرفة في البقية من المسائل العقدية، كتفاصيل البرزخ، والمعاد، والقضاء والقدر، وكيفية الحشر، وإمكان رؤية الله تعالى، والتجسيم، ورؤية الإمام المهديّ عجّل الله تعالى فرجه الشريف، والهجوم على بيت السيّدة الزهراء عليها السلام، وأفضليّة الأئمة الأطهار عليهم السلام على الأنبياء عليهم السلام، وأمثال ذلك، إلّا أنّه يمكن تقسيمها إلى قسمين:

الأول: ما يدخل في ضروريات الدين:

لكونه قد ثبت أنّه من الدين بالضرورة، وذلك مثل: السؤال في القبر، والحساب، والصراط، والجنّة والنار، وأحوال المبدأ والمعاد، وما شابه ذلك، وفي هذا القسم من حيث وجوب الإيمان والتديّن والاعتقاد احتمالات ثلاثة:

أحدها: اشتراط الاعتقاد بها، فلا يكون الإنسان مؤمناً إلّا إذا اعتقد والتزم بها.

ثانيها: وهو المشهور، عدم اعتبار الاعتقاد بها، نعم، يشترط عدم إنكارها،

والمنكر لها يخرج عن الإيمان، سواء علم بها أم لم يعلم.

ثالثها: وهو مختار كثير من الأعلام، عدم اعتبار الاعتقاد بها، كما لا يشترط عدم إنكارها، نعم، إذا علم أنّها من الدين لزمه الاعتقاد بها، ولم يجز له إنكارها.

ومقتضى القول الثالث الذي اختاره المقدّس الأردبيلي، والشيخ الأنصاري رحمه الله، وغيرهما، أنّه لا يجب الاعتقاد بهذه المسائل حتّى بعد العلم بها.

وقد عرفت عند تحديد المعرفة الواجبة بطلان الاحتمال الأول، لأنّ مقتضاه سعة ما تجب معرفته، وقد عرفت في ما تقدّم ضيق ما تجب معرفته.

الثاني: ما ليس من ضروريات الدين:

فلم يثبت أنّه من الدين بالضرورة، وذلك مثل: رؤية الله سبحانه، والتفويض، والهجوم على بيت السيّدة الزهراء عليها السلام، ورؤية الإمام الحجّة المنتظر (روحي لتراب حافر جواده الفداء)، وأمثال ذلك.

والظاهر أنّه لا يوجد إشكال في عدم وجوب الاعتقاد بهذه الأُمور والتديّن بها، فلا يضرّ عدمها في وجود صفة الإيمان، ولا في تحقّق الإسلام، كما أنّه قد عرفت عدم وجوب تحصيل المعرفة فيها. نعم، من حصل له علم بها، لم يجز له إنكارها[1].

خاتمة:

بقي أن يشار في نهاية المطاف إلى حكم الجاهل القاصر من حيث وجوب المعرفة ولزوم تحصيل الدليل عليها، ككثير من النساء، بل وكثير من الرجال، والبالغين حديثاً، ومن دخل في الإسلام جديداً، وكذا المستضعف، بعد البناء على

---

(١) مجلة المنهاج العدد: ٥١: ٣٥-٣٧.

وجود الجاهل القاصر في شأن ذلك، لأنّ هناك من أنكر وجوده، واستند في ذلك إلى أمرين:

أحدها: الإجماع على عدم معذوريّة المخطئ في العقائد، وهذا يستوجب عدم وجود جاهل قاصر.

وهو ممنوع، لأنّ الإجماع منعقد على الجاهل المقصّر، وليس القاصر، على أنّه دليل لبيّ لا لسان له، ولم يحرز أنّ معقده مطلق الجاهل، فتأمّل.

ثانيها: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾[1]، لأنّ المقصود من العبادة هو المعرفة.

وقد عرفت الجواب عنها عند استعراض بعض الأدلّة المستند إليها في وجوب المعرفة، ولزوم تحصيل الدليل عليها.

مع أنّه قد ينقض على الاستدلال بها لو رفعت اليد عما قدّم، بموت الأطفال والمجانين، فإنّهم لم يعرفوا، فهل يعقل أن يكون مصيرهم إلى النار، مع أنّهم غير مكلّفين.

وإن قيل: إنّهم معذورون لرفع القلم عنهم، كان ذلك موجباً لاستثناء القاصر أيضاً، لنفس الملاك، فتأمّل.

وللشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله كلام ذكره في الفرائد لإثبات عدم وجود الجاهل القاصر[2]، يمكن لذوي الاختصاص والباحثين الرجوع إليه، لأنّ ذكره يخرج عن موضوع هذا المختصر.

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن وجود الجاهل القاصر خارجاً لمناقشة أدلّة المانعين من

---

(١) الذاريات (٥١): ٥٦.

(٢) فرائد الأصول: ١: ٥٧٥.

وجوده، يلزم تحديد حكمه، وأنّه كافر أو لا؟

إنّ مقتضى ما ذكره المتكلّمون من انتفاء الواسطة بين الإيمان والكفر، تستوجب أن يكون كافراً، لأنّه لا ريب في عدم كونه مؤمناً، فيثبت الآخر. وهو صحيح إلّا أنّه هل يطلق عليه في المصطلح الشرعيّ المستفاد من القرآن الكريم والسنّة المباركة ذلك أم لا؟

الصحيح أنّ المستفاد من النصوص، أنّ هناك حالة وسطية بين الإيمان والكفر، يكون فيها الجاهل القاصر، فهو ليس مؤمناً وليس كافراً. فعن حمران، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستضعفين، قال: «**إِنَّهُمْ لَيْسُوا بِالْمُؤْمِنِينَ وَ لَا بِالْكَافِرِينَ، وَ هُمُ الْمُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ**»[1].

ولما لم يكن مؤمناً ولا كافراً، فإنّ الأحكام الفقهية الوضعية الثابتة في حقّ الكافر من النجاسة وحرمة الذبيحة، وحرمة التزويج، لن تكون منطبقة عليه، لأنّه لابدّ من أن يرجع إلى إنكار الرسالة وتكذيبها، وليس هو كذلك.

وبناءً عليه، لن يكون مستحقّاً للعقوبة حينئذٍ، لأنّ العقوبة موضوعها الجاهل المقصّر دون الجاهل القاصر.

---

(١) تفسير العياشي: ٢: ١١٠، الحديث ١٣٠. بحارالأنوار: ١٦٥، الحديث ٢٩.

جمادى الثاني

صعب مستصعب

الشهادة الثالثة

الشباب طاقة ضائعة

صعب مستصعب

يجد القارئ للنصوص الشريفة الصادرة عن المعصومين عليهم السلام، وكذا المطالع لسيرتهم المباركة، اشتمالهما على بعض الأُمور والقضايا التي يصعب على العقل البشري تقبّلها بسهولة ويسر، بل تحتاج غالباً إلى شدّة إيمان، بل عمق في الولاء والانتماء، ومن دون ذلك قد يوجب التشكيك في حصولها وصدورها، ونماذج ذلك كثيرة، منها موقف أمير المؤمنين عليه السلام ممّا جرى على الصدّيقة الطاهرة الزهراء عليها السلام، وهكذا بعض النصوص الصادرة في شأنها: مثل: «**نَحْنُ حُجَجِ اللهِ عَلَى الْبَرَايَا وَ فَاطِمَةَ حُجَّةُ اللهُ عَلَيْنَا**»[1]، أو: «**وَ عَلَى مَعْرِفَتِهَا دَارَتِ الْقُرُونُ الْأُولَى**»[2]، وكذا بعض الحوادث الواقعة في حادثة شهادة الإمام الحسين عليه السلام، وما أعقب ذلك من أُمور جرت على العائلة الكريمة.

ولا ينحصر الأمر في ذلك، بل يسري إلى الكرامات الصادرة عنهم عليهم السلام، وفقاً لقانون الولاية التكوينية الثابتة لهم، وهكذا.

وحالة عدم القبول بسهولة لما ورد عنهم، أو ما جرى من شؤونهم وأحوالهم، قد

---

(١) الأسرار الفاطمية: ١٧.

(٢) الأمالي للطوسي: ٦٦٨، الحديث١٣٩٩ . بحارالأنوار: ٤٣: ١٠٥، الحديث١٩.

أُشير إليه في بعض النصوص الصادرة عنهم، عند وصفها لأمرهم وحديثهم بالصعب المستصعب، ما يؤدّي إلى توفّر عدّة تساؤلات حول ذلك، مثل: ما هو معنى الصعب المستصعب في هذه النصوص، وما هو السبب الداعي إلى وجود مثل ذلك في مروياتهم، وأمرهم عليهم السلام، وما هي الوظيفة التي يلزم المكلّف القيام بها حيال هذه النصوص، وكيف يكون التعامل معها؟

ولنشر لشيء من تلك النصوص التي تضمّنت المعنى المشار إليه، أعني أنّ أمرهم وحديثهم من الصعب المستصعب.

فعن سدير الصيرفي قال: كنت بين يدي أبي عبد الله عليه السلام أعرض عليه مسائل قد أعطانيها أصحابنا إذ خطرت بقلبي مسألة، فقلت: جعلت فداك، مسألة خطرت بقلبي الساعة. قال: «**أَ لَيْسَتْ فِي الْمَسَائِلِ؟**» قلت: لا. قال: «**وَ مَا هِيَ؟**» قلت: قول أمير المؤمنين عليه السلام: «**إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ، لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ امْتَحَنَ اللهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ**». فقال: «**نَعَمْ، إِنَّ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُقَرَّبِينَ وَ غَيْرُ مُقَرَّبِينَ، وَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مُرْسَلِينَ وَ غَيْرُ مُرْسَلِينَ، وَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ مُمْتَحَنِينَ وَ غَيْرَ مُمْتَحَنِينَ، وَ إِنَّ أَمْرَكُمْ هَذَا عُرِضَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَلَمْ يُقِرَّ بِهِ إِلَّا الْمُقَرَّبُونَ، وَ عُرِضَ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ فَلَمْ يُقِرَّ بِهِ إِلَّا الْمُرْسَلُونَ، وَ عُرِضَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فَلَمْ يُقِرَّ بِهِ إِلَّا الْمُمْتَحَنُونَ**»[1].

وعن أبي بصير، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «**إِنَ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَنْ كَتَبَ اللهُ فِي قَلْبِهِ الْإِيمَان**»[2].

معنى التحمل والاحتمال:

والظاهر عدم اختلاف معنى الصعب والمستصعب في النصوص المذكورة عمّا

---

(١) بصائر الدرجات: ٤٦، الحديث١.

(٢) بصائر الدرجات: ٤٧، الحديث٢.

ذكر لهما من معنى في كلمات أهل اللغة، من أنّ المراد منهما ما يكون شاقّاً صعب المنال، فيكون التعبير المذكور كناية عن صعوبة الفهم والإدراك والقبول ببعض معارفهم، ومقاماتهم عليهم السلام.

وأمّا الاحتمال الذي قد حصر ثبوته في بعض النصوص لفئة معيّنة من الموجودات، بل ستسمع في نصوص أُخرى نفي قابلية تحمّله إلّا لهم عليهم السلام دون غيرهم، فقد ذكرت له احتمالات ثلاثة:

أحدها: أن يكون المقصود منه في هذه النصوص التسليم والانقياد التامّ لما عليه أهل البيت عليهم السلام من مقامات ودرجات، وإن لم يقف السامع أو القارئ على حقيقة تلك الأُمور وتفاصيلها، فيلتزم بجريان كلّ ما حصل عليهم من أحداث وآلام وإن كانت صعبة القبول والتصديق، كما يؤمن بأنّ السيّدة الزهراء عليها السلام أفضل من أولادها الأئمة الطاهرين عليهم السلام، وأنّ لها ولاية تكوينية كما أنّها معصومة مثلاً وإن لم تكن إماماً، وهكذا. وإلى هذا المعنى يشير ما رواه المفضّل عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «**مَا جَاءَكُمْ مِنَّا مِمَّا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِي الْمَخْلُوقِينَ وَ لَمْ تَعْلَمُوهُ وَ لَمْ تَفْهَمُوهُ، فَلَا تَجْحَدُوهُ وَ رُدُّوهُ إِلَيْنَا، وَ مَا جَاءَكُمْ عَنَّا مِمَّا لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِي الْمَخْلُوقِينَ فَاجْحَدُوهُ وَ لَا تَرُدُّوهُ إِلَيْنَا**»[1]. وهو واضح في المطلوب، من أنّه يلزم القبول بكلّ ما جرى وصدر عنهم عليهم السلام من دون حاجة لملاحظة الدليل، ولا البحث عن التفاصيل، بل عليه أن يسلّم بذلك تسليماً مطلقاً.

وهذا المعنى لو قبل في النصوص التي حصرت القابلية لتحمّل أمرهم عليهم السلام في خصوص الفئات الثلاث: ملك مقربّ، نبيّ مرسل، مؤمن ممتحن، إلّا أنّه يصعب القبول به في النصوص التي نفت قابلية التحمّل لهذه الثلاثة أيضاً، لأنّ المستفاد من

---

(١) بحار الأنوار: ٢٥: ٣٦٤، الحديث ١.

بعض النصوص أنّ عدم التسليم والانقياد قد يوجب الخروج من ولايتهم ودينهم، وهذا لا يتصوّر في حقّ الفئات الثلاث المذكورة، وعليه يكون ذلك مانعاً من حمل هذا المعنى على الاحتمال الوارد في هذه النصوص أيضاً، لأنّه سوف يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو ولو كان جائزاً كما قرّر في الأُصول، لكنّه يحتاج قرينة بيّنة واضحة، وهي غير موجودة في المقام.

مضافاً إلى نفي جملة من النصوص أن يكون المقصود به ذلك، فقد روى عبد الأعلى بن أعين، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**إِنَّ احْتِمَالَ أَمْرِنَا لَيْسَ هُوَ التَّصْدِيقُ بِهِ وَ الْقَبُولُ لَهُ فَقَطْ، إِنَّ مِنِ احْتِمَالِ أَمْرِنَا سَتْرَهُ وَ صِيَانَتَهُ عَنْ غَيْرِ أَهْلِهِ، فَأَقْرِأْهُمُ السَّلَامَ وَ رَحْمَةَ اللهِ - يَعْنِي الشِّيعَةَ - وَ قُلْ لَهُمْ، يَقُولُ لَكُمْ: رَحِمَ اللهُ عَبْداً اجْتَرَّ مَوَدَّةَ النَّاسِ إِلَيَّ وَ إِلَى نَفْسِهِ، فَحَدَّثَهُمْ بِمَا يَعْرِفُونَ، وَ سَتَرَ عَنْهُمْ مَا يُنْكِرُونَ**»[1].

ثانيها: ما اختاره الشيخ زين الدين الأحسائي رحمه الله في (شرح الزيارة الجامعة الكبيرة)، من أنّ المقصود به هو الفقه والفهم، وقد استند في ما اختاره لما تضمّنته بعض النصوص من قوله عليه السلام: «**نَحْنُ نَحْتَمِلُه**»، لكون المقصود باحتمالهم له هو علمهم وفهم له. ويساعد على ما ذكره رحمه الله ما تضمّنته بعض النصوص من أنّ استيعابه وفهمه وإدراكه بيدهم، فيمكنهم أن يجعلوه لمن شاءوا من شيعتهم، فعن أبي الصامت قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**إِنَ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ شَرِيفٌ كَرِيمٌ ذَكْوَانُ ذَكِيٌّ**[2] **وَعْرٌ، لَا يَحْتَمِلُهُ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ، وَ لَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ، وَ لَا مُؤْمِنٌ مُمْتَحَنٌ**» قُلْتُ: فَمَنْ يَحْتَمِلُهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ؟ قَالَ: «**مَنْ شِئْنَا يَا أَبَا الصَّامِتِ**»[3].

---

(١) كتاب الغيبة للنعماني: ٤٣، الحديث٥.

(٢) علّق على ذلك الشيخ المجلسي رحمه الله في البحار: الذكاء: التوقّد والإلتهاب، أي: يتوّر الخلق دائماً. (٢: ١٩٢ ذيل الحديث٣٢).

(٣) شرح الزيارة الجامعة الكبيرة: ١: ١٢٥. بحارالأنوار: ٢: ١٩٢، الحديث٣٤.

وهذا المعنى قد يفسّر النصوص الكثيرة الواردة في بيان منازل الشيعة، وتفاضلهم فيما بينهم، حيث جعلت منشأ ذلك هو مقدار ما يملكونه من معرفة.

فعن زيد الزرّاد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ الباقر عليه السلام: يَا بُنَيَّ اعْرِفْ مَنَازِلَ الشِّيعَةِ عَلَى قَدْرِ رِوَايَتِهِمْ وَ مَعْرِفَتِهِمْ، فَإِنَّ الْمَعْرِفَةَ هِيَ الدِّرَايَةُ لِلرِّوَايَةِ، وَ بِالدِّرَايَاتِ لِلرِّوَايَاتِ يَعْلُو الْمُؤْمِنُ إِلَى أَقْصَى دَرَجَاتِ الْإِيمَانِ، إِنِّي نَظَرْتُ فِي كِتَابِ لِعَلِيٍّ عليه السلام، فَوَجَدْتُ فِي الْكِتَابِ: أَنَّ قِيمَةَ كُلِّ امْرِئٍ وَ قَدْرَهُ مَعْرِفَتُهُ، إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يُحَاسِبُ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي دَارِ الدُّنْيَا**»[1].

والتفسير المذكور متصوّر، بل ليس بعيداً، لعدم وجود ما يمنع من حمل النصوص المذكورة عليه، بل هو منسجم معها في الجملة، نعم، قد يتحفظّ في انطباقه على القسم الثاني منها، أعني ما حصرت تحمّل معارفهم وحقائقهم عليهم السلام فيهم فقط دون بقية الموجودات في عالم الإمكان، لورود الإشكال السابق في الاحتمال الأول حينئذٍ. على أنّه لو أمكن أن يوجد معنى أوضح للدلالة على المدّعى، كان مقدّماً عليه، نعم، لو لم يوجد، لكان هو أولى بالتفسير لهذه النصوص من الاحتمال الأول.

ثالثها: أن يكون المراد منه الكتمان وحفظ السرّ، وعدم إذاعة هذه المقامات وبثّها عند من لا يملك القدرة على تحمّلها، وعليه يكون المقصود من قوله عليه السلام: «**لَا يَحْتَمِلُهُ**»، أي لا يستطيع كتمانه، وحفظه وعدم إذاعته. ويشير لهذا المعنى المكاتبة المرويّة عن الإمام الهادي عليه السلام: جعلت فداك، ما معنى قول الصادق عليه السلام: «**حَدِيثُنَا لَا يَحْتَمِلُهُ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَ لَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَ لَا مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ؟**» فجاء الجواب: «**إِنَّمَا مَعْنَى قَوْلِ الصَّادِقِ عليه السلام أَيْ لَا يَحْتَمِلُهُ مَلَكٌ وَ لَا نَبِيٌّ وَ لَا مُؤْمِنٌ، إِنَّ الْمَلَكَ لَا يَحْتَمِلُهُ حَتَّى يُخْرِجَهُ إِلَى مَلَكٍ غَيْرِهِ، وَ النَّبِيُّ لَا يَحْتَمِلُهُ حَتَّى يُخْرِجَهُ إِلَى**

---

(١) بحارالأنوار: ١: ١٠٦، الحديث ٢، و ٢: ١٨٤، الحديث ٤.

نَبِيٍّ غَيْرِهِ، وَ الْمُؤْمِنُ لَا يَحْتَمِلُهُ حَتَّى يُخْرِجَهُ إِلَى مُؤْمِنٍ غَيْرِهِ، فَهَذَا مَعْنَى قَوْلِ جَدِّيعليه السلام» (١).

وأوضح دلالة في هذا المعنى ما تضمّنته النصوص التي ذكرت أنّ علّة قتل المعلّى بن خنيس، هو عدم حفظه ما استؤمن، وإذاعته للسرّ، فعن حفص بن شبيب، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام أيام قتل المعلّى بن خنيس مولاه، فقال لي: «**يَا حَفْصُ حَدَّثْتُ الْمُعَلَّى بِأَشْيَاءَ فَأَذَاعَهَا فَابْتُلِيَ بِالْحَدِيدِ، إِنِّي قُلْتُ لَهُ: إِنَّ لَنَا حَدِيثاً مَنْ حَفِظَهُ عَلَيْنَا حَفِظَهُ اللهُ، وَ حَفِظَ عَلَيْهِ دِينَهُ وَ دُنْيَاهُ، وَ مَنْ أَذَاعَهُ عَلَيْنَا سَلَبَهُ اللهُ دِينَهُ وَ دُنْيَاهُ. يَا مُعَلَّى، إِنَّهُ مَنْ كَتَمَ الصَّعْبَ مِنْ حَدِيثِنَا جَعَلَهُ اللهُ نُوراً بَيْنَ عَيْنَيْهِ وَ رَزَقَهُ الْعِزَّ فِي النَّاسِ، وَ مَنْ أَذَاعَ الصَّعْبَ مِنْ حَدِيثِنَا لَمْ يَمُتْ حَتَّى يَعَضَّهُ السِّلَاحُ**» (٢).

أقسام المعارف الثابتة للمعصومين:

وعند العودة للنصوص الشريفة الصادرة عن أهل بيت العصمة والطهارة، يستفاد منها أنّ المعارف والحقائق التي توفّر عليها الأئمة الأطهار عليهم السلام على ثلاثة أنواع، فقد روى أبو بصير عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «**يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، إِنَ عِنْدَنَا وَ اللهِ سِرّاً مِنْ سِرِّ اللهِ، وَ عِلْماً مِنْ عِلْمِ اللهِ، وَ اللهِ مَا يَحْتَمِلُهُ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَ لَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَ لَا مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ، وَ اللهِ مَا كَلَّفَ اللهُ ذَلِكَ أَحَداً غَيْرَنَا، وَ لَا اسْتَعْبَدَ بِذَلِكَ أَحَداً غَيْرَنَا وَ إِنَّ عِنْدَنَا سِرّاً مِنْ سِرِّ اللهِ - وَ عِلْماً مِنْ عِلْمِ اللهِ، أَمَرَنَا اللهُ بِتَبْلِيغِهِ، فَبَلَّغْنَا عَنِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَا أَمَرَنَا بِتَبْلِيغِهِ، فَلَمْ نَجِدْ لَهُ مَوْضِعاً وَ لَا أَهْلاً وَ لَا حَمَّالَةً يَحْتَمِلُونَهُ حَتَّى خَلَقَ اللهُ لِذَلِكَ أَقْوَاماً، خُلِقُوا مِنْ طِينَةٍ خُلِقَ مِنْهَا - مُحَمَّدٌ وَ آلُهُ وَ ذُرِّيَّتُهُ**عليهم السلام**، وَ مِنْ نُورٍ خَلَقَ اللهُ مِنْهُ مُحَمَّداً وَ ذُرِّيَّتَهُ، وَ صَنَعَهُمْ بِفَضْلِ رَحْمَتِهِ الَّتِي صَنَعَ مِنْهَا مُحَمَّداً**

---

(١) الكافي: ١: ٤٠١، الحديث ٤.

(٢) كتاب الغيبة للنعماني: ٤٥، الحديث ١٢.

وَ ذُرِّيَّتَهُ، فَبَلَّغْنَا عَنِ اللهِ مَا أَمَرَنَا بِتَبْلِيغِهِ، فَقَبِلُوهُ وَ احْتَمَلُوا ذَلِكَ، فَبَلَغَهُمْ ذَلِكَ عَنَّا فَقَبِلُوهُ وَ احْتَمَلُوهُ وَ بَلَغَهُمْ ذِكْرُنَا فَمَالَتْ قُلُوبُهُمْ إِلَى مَعْرِفَتِنَا وَ حَدِيثِنَا، فَلَوْ لَا أَنَّهُمْ خُلِقُوا مِنْ هَذَا لَمَا كَانُوا كَذَلِكَ، لَا وَ اللهِ مَا احْتَمَلُوهُ - ثُمَّ قَالَ - : إِنَّ اللهَ خَلَقَ أَقْوَاماً لِجَهَنَّمَ وَ النَّارِ، فَأَمَرَنَا أَنْ نُبَلِّغَهُمْ كَمَا بَلَّغْنَاهُمْ، وَ اشْمَأَزُّوا مِنْ ذَلِكَ وَ نَفَرَتْ قُلُوبُهُمْ وَ رَدُّوهُ عَلَيْنَا وَ لَمْ يَحْتَمِلُوهُ وَ كَذَّبُوا بِهِ» (١) .

ويستفاد من النصّ السابق أنّ معارفهم قسمان :

الأول: ما يكون مختصّاً بهم عليهم السلام، ولذا لم يأمروا بإخراجه إلى الناس .

الثاني: ما ليس مختصّاً بهم ، بل هم مأمورون بتبليغه إلى الخلق ، وهذا نوعان من حيث قبول الناس به ، فنوع من الناس قد قبله ، بعدم ما بلّغ به ، وآخر لم يقبله عندما بلّغ به .

وعليه ، يمكن البناء على أنّ معارفهم والحقائق التي عندهم من حيث استعداد الناس لتحمّلها وتلقّيها وتقبّلها إلى ثلاثة أنواع :

الأول: المعارف التي تختصّ بشيعتهم الموالين:

فلا يتحمّلها أحد غيرهم من الخلق ، ونقصد بذلك المقامات الثابتة لهم عليهم السلام، مثل كونهم أوصياء النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، وخلفاؤه حقّاً من بعده ، وأنّهم معصومون ، منصوبون من قبل الله تعالى أئمة وقادة وهداة ، وأنّ الأرض لا تخلو من حجّة إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها ، وأنّ لهم الولاية التكوينية ، وأنّهم يعلمون الغيب ، وأنّهم أفضل من أنبياء أولي العزم عدا جدّهم المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم.

وبالجملة ، يشمل هذا النوع الأُصول العقدية التي تختصّ بأتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

---

(١) الكافي : ١ : ٤٠٢ ، الحديث ٥ .

وقد أشارت النصوص لهذا النوع من المعارف، فقد جاء عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إِنَ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا صُدُورٌ مُنِيرَةٌ، أَوْ قُلُوبٌ سَلِيمَةٌ، وَ أَخْلَاقٌ حَسَنَةٌ، إِنَّ اللهَ أَخَذَ مِنْ شِيعَتِنَا الْمِيثَاقَ كَمَا أَخَذَ عَلَى بَنِي آدَمَ، حَيْثُ يَقُولُ عَزَّ وَ جَلَ: ﴿وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى﴾**[1]، **فَمَنْ وَفَا لَنَا وَفَا اللهُ لَهُ بِالْجَنَّةِ، وَ مَنْ أَبْغَضَنَا وَ لَمْ يُؤَدِّ إِلَيْنَا حَقَّنَا فَفِي النَّارِ خَالِدٌ مُخَلَّدٌ**»[2].

الثاني: الحقائق والمعارف التي لا يتحمّلها إلّا خواصّ الشيعة:

وقد دلّت جملة من النصوص على وجود معارف وحقائق عندهم عليهم السلام قد أُمروا بإيصالها إلى الناس، إلّا أنّه لا يتحمّلها كلّ أحد، وإنّما تنحصر قابلية تحمّلها في خصوص ملك مقرّب، أو نبيّ مرسل، أو مؤمن امتحن الله قلبه بالإيمان.

فعن الأصبغ بن نباتة، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال، سمعته يقول: «**إِنْ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ، خَشِنٌ مُخْشَوْشَنٌ، فَانْبِذُوا إِلَى النَّاسِ نَبْذاً، فَمَنْ عَرَفَ فَزِيدُوهُ، وَ مَنْ أَنْكَرَ فَأَمْسِكُوا، لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا ثَلَاثٌ: مَلَكٌ مُقَرَّبٌ، أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ، أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ**»[3].

ويدلّ على افتراق هذا النوع عن سابقه، ملاحظة قرائن ثلاث تستفاد من النصوص المرتبطة بهذا النوع، وهي:

الأولى: ما تضمّنته بعض النصوص من عدم قابلية أبي ذرّ (رض)، لتحمّلها، فمن باب أولى أن لا يتحمّلها عامّة الشيعة،

---

(١) الأعراف (٧): ١٧٢.

(٢) بصائر الدرجات: ٤٥، الحديث ٢٠.

(٣) بصائر الدرجات: ٤١، الحديث ٥.

فعن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذكرت التقيّة يوماً عند عليّ بن الحسين عليه السلام، فقال: «**وَ اللهِ لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ، وَ لَقَدْ آخَى رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم بَيْنَهُمَا، فَمَا ظَنُّكُمْ بِسَائِرِ الْخَلْقِ، إِنَّ عِلْمَ الْعُلَمَاءِ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ، لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ، فَقَالَ: وَ إِنَّمَا صَارَ سَلْمَانُ مِنَ الْعُلَمَاءِ لِأَنَّهُ امْرُؤٌ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ، فَلِذَلِكَ نَسَبْتُهُ إِلَى الْعُلَمَاءِ**»[1].

الثانية: اشتمالها على التقييد بخصوص المؤمن الذي امتحن الله قلبه للإيمان، وليس مطلق المؤمن.

الثالثة: جعل المؤمن في هذا النوع من المعارف قسيماً للملك المقرّب والنبيّ المرسل، ومن المعلوم أنّه ليس كلّ أحد من المؤمنين، يصلح أن يكون قسيماً لهما، ما يعني أنّ المقصود به فئة خاصّة من المؤمنين.

المؤمن الممتحن:

كما أنّه يمكن عدّ إحدى الشواهد على مغايرة هذا النوع من المعارف للنوع السابق، ما تضمّنته النصوص بياناً للمؤمن الممتحن، وتحديد هويّته وحقيقته، وخلاصة ما يستفاد من النصوص، وإحالة تفصيل ذلك إلى مورد آخر، هو أنّ للإيمان درجات ومراتب، فليس هو مرتبة واحدة، فمن بلغ تلك المراتب بأكملها كان ممتحناً.

فعن عمّار بن أبي الأحوص، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَ وَضَعَ الْإِيمَانَ عَلى سَبْعَةِ أَسْهُمٍ: عَلَى الْبِرِّ وَ الصِّدْقِ، وَ الْيَقِينِ، وَ الرِّضَا، وَ الْوَفَاءِ، وَ الْعِلْمِ، وَ الْحِلْمِ، ثُمَّ قَسَمَ ذلِكَ بَيْنَ النَّاسِ، فَمَنْ جَعَلَ فِيهِ هذِهِ السَّبْعَةَ الْأَسْهُمِ، فَهُوَ كَامِلٌ مُحْتَمِلٌ**»[2].

وبالجملة، في النصوص تعبيران، المحتمل، والمؤمن الممتحن، وكلاهما

---

(١) الكافي: ١: ٤٠١، الحديث ٢.

(٢) الكافي: ٢: ٤٢، الحديث ١.

يشيران إلى حقيقة واحدة، وهي بلوغ الشخص مرتبة الإيمان الكامل، بتوفّر كافّة درجات الإيمان عنده.

الثالث: الحقائق والمعارف التي لا يتحمّلها أحد سواهم:

ومما تضمنته النصوص الشريفة أنّ هناك معارف وحقائق لا يمكن لأحد سواهم عليهم السلام أن يتحمّلها، فلا يتحمّلها ملك مقرّب، ولا نبيّ مرسل، ولا مؤمن امتحن الله قلبه بالإيمان، فلاحظ ما جاء عن أبي الصامت، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**إِنَّ مِنْ حَدِيثِنَا مَا لَا يَحْتَمِلُهُ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَ لَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَ لَا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ**». **قُلْتُ: فَمَنْ يَحْتَمِلُهُ؟ قَالَ: نَحْنُ نَحْتَمِلُهُ**»[1].

وقد برّر ذلك الشيخ المازندراني رحمه الله، بأنّ ذلك يعود إلى بيان ما هم فيه من شرافة الذات ونورانيّتها، والكلمات الفاضلة والأخلاق الكاملة، والإشراقات التي تختصّ بها عقولهم، والقدرة على ما لا يقدر عليه غيرهم من العلم بالأُمور الغيبية، والأسرار الإلهية والأخبار الملكوتية[2].

ويمكن تقريب الفكرة لهذا النوع، بنصّين من القرآن الكريم، يشيران إلى عدم القدرة على تحمّل بعض المعارف والحقائق لبعض المقرّبين:

الأول: بيان عدم قدرة الملائكة المقرّبين على تحمّل بعض المعارف والحقائق، مع وجود القدرة والقابلية عند العنصر البشريّ، وهذا ما تضمّنته قصّة خلق آدم عليه السلام، وتعليمه الأسماء التي لم يعلمها الملائكة، لعدم وجود القدرة والقابلية لديهم للإحاطة بها، قال تعالى: ﴿**وَ إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قالُوا أَ تَجْعَلُ فيها مَنْ يُفْسِدُ فيها وَ يَسْفِكُ الدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ**

---

(١) بصائر الدرجات: ٤٣، الحديث ١١.

(٢) شرح أصول الكافي: ٧: ٤.

قالَ إِنِّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ * وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقالَ أَنْبِئُوني بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ * قالُوا سُبْحانَكَ لا عِلْمَ لَنا إِلاَّ ما عَلَّمْتَنا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَليمُ الْحَكيمُ * قالَ يا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمائِهِمْ﴾[١] . فإنّ الله تعالى قد أظهر في هذه الآيات نقص الملائكة، وقصور استعدادهم وعدم وجود القابلية فيهم لمعرفة هذا العلم مباشرة منه ومن دون واسطة، بل يحتاجون إلى من يعلّمهم ذلك، وهو يتلقّاه مباشرة من الله تعالى وبدون واسطة، وهذا يشير إلى عدم قدرة الملك المقرّب على تحمّل هذا العلم[٢] .

وهذا المضمون مستقى من نصوص، فعن صالح بن ميثم، عن أبيه، عن عليّ أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «**أَوَ كُلُّ عِلْمٍ يَحْتَمِلُهُ عَالِمٌ؟ إنَّ اللهَ تَعالىٰ قَالَ لِمَلائِكَتِهِ: ﴿إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَليفَةً قالُوا أَ تَجْعَلُ فيها مَنْ يُفْسِدُ فيها وَ يَسْفِكُ الدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قالَ إِنِّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ﴾ فَهَلْ رَأَيْتَ المَلائِكَةَ احْتَمَلُوا الْعِلْمَ؟**»[٣] الحديث.

الثاني: ما جاء في قصّة نبيّ الله موسى والخضر عليهما السلام، قال تعالى: **﴿فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً * قالَ لَهُ مُوسى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً﴾**[٤] . وموضوع القصّة هما نبيّان من أنبياء الله تعالى، أحدهما من أُولي العزم، وهو موسى عليه السلام، والآخر هو الخضر عليه السلام. وقد تضمّنت هاتان الآيتان طلب النبيّ موسى عليه السلام التعلّم منه، وقد أوجب هذا إشكالاً، عولج في كلمات بعضهم بأنّ المطلوب أن يكون النبيّ أعلم أهل زمانه فيما يكون مرتبطاً

---

(١) البقرة (٢): ٣٠-٣٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ١: ١١٦ (بتصرف).

(٣) بحارالأنوار: ٢: ٢١٠، الحديث ١٠٦.

(٤) الكهف (١٨): ٦٥ و ٦٦.

بشأن نبوّته، من العقائد وما يتعلّق بأسرار الشريعة، لا مطلقاً، وعليه لا يضرّ بمنصبه أن يتعلّم من غيره علوماً غريبة وأسراراً خفيّة لا تعلّق بها بذلك، خصوصاً إذا كان ذلك الغير نبياً أو رسولاً[١].

وهذا المعنى قد تضمّنته بعض النصوص، ففي كتاب التفسير المنسوب لعليّ بن إبراهيم القمّي، بسند ينتهي للإمام الرضا عليه السلام في حديث: «**قال (الخِضْرُ): إِنِّي وُكِّلْتُ بِأَمْرٍ لَا تُطِيقُهُ، وَ وُكِّلْتَ أَنْتَ بِأَمْرٍ لَا أُطِيقُهُ**»[٢].

والحاصل، إنّ المستفاد من القصّة المذكورة أنّ النبيّ المرسل، لم يملك القابلية لتحمّل ما كان موجوداً عند الخضر عليه السلام، وهذا هو المطلوب.

سبب وجود الصعب المستصعب في كلامهم:

ثمّ إنّه بعد الإحاطة بوجود الصعب المستصعب في أمرهم وكلامهم، ومعنى كونه صعباً مستصعباً، يلزم الوقوف عند السبب الداعي إلى وجود ذلك، ولمَ لم يكن أمرهم وكلامهم من السهل البيّن الواضح الذي يمكن لكلّ أحد أن يتحمّله ويحتمله من دون وجود الحاجة للإخفاء والسرية به.

وللوقوف على ذلك، نمهّد بمقدّمتين:

الأُولى: لم يختلف حال النصوص الصادرة عنهم عليهم السلام عن الآيات الشريفة في وجود المحكم والمتشابه فيها، فكما أنّ الآيات المباركة قسمان، محكم ومتشابه، فكذلك النصوص قسمان أيضاً، محكم ومتشابه. ونفس الأسباب التي دعت إلى وجود المحكم والمتشابه في الآيات القرآنية، تجري أيضاً بالنسبة للنصوص الشريفة، ولا نودّ أن نعمد إلى بيان تلك الأسباب، لأنّنا قد تعرّضنا لذلك بصورة

---

(١) روح المعاني: ١٥: ٣١٩.

(٢) تفسير القمي: ٢: ٣٨.

مفصّلة في بحث مستقلّ، يمكن الرجوع إليه.

الثانيــة: إنّ قابلية الناس واستعدادهم من حيث القدرة على تحمّل ما يلقى إليها، واستيعابه مختلفة متفاوتة، فليسوا على حدّ سواء، لأنّ العقول متفاوتة.

فعن اسحاق بن عمّار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجـل آتيـه أُكلّمـه بـبعض كلامي فيعرف كلّه، ومنهم من آتيه فأُكلّمه بالكلام فيستوفي كلامي كلّه ثمّ يردّه عليّ كما كلّمته، ومنهم من آتيه فأُكلّمه فيقول: أعد عليّ[1].

فقال: «يَا إِسْحَاقُ أَ وَ مَا تَدْرِي لِمَ هَذَا؟» قلت: لا.

قال: «الَّذِي تُكَلِّمُهُ بِبَعْضِ كَلَامِكَ فَيَعْرِفُ كُلَّهُ، فَذَاكَ مَنْ عُجِنَـتْ نُطْفَتُـهُ بِعَقْلِـهِ، وَ أَمَّا الَّذِي تُكَلِّمُهُ فَيَسْتَوْفِي كَلَامَكَ ثُمَّ يُجِيبُكَ عَلَى كَلَامِكَ، فَذَاكَ الَّذِي رُكِّبَ عَقْلُهُ فِـي بَطْنِ أُمِّهِ، وَ أَمَّا الَّذِي تُكَلِّمُهُ بِالْكَلَامِ، فَيَقُولُ: أَعِدْ عَلَيَّ، فَذَاكَ الَّذِي رُكِّبَ عَقْلُهُ فِيهِ بَعْدَ مَا كَبِرَ، فَهُوَ يَقُولُ: أَعِدْ عَلَيَّ»[2].

وملاحظة هاتين المقدّمتين تساعد كثيراً على الوقوف على منشأ وجود الـصعب المستصعب في أمرهم وأحاديثهم، إلّا أنّه رغبة في زيادة البيـان، نـشير إلـى بعـض الأسباب الموجبة لذلك:

منها: إنّ فقدان الاستعداد الموجود عند بعض الأفراد لفهـم دقّـة وعمـق بعـض الحقائق العقلية، وإدراكها، يوجب أن تكون المعارف والحقـائق الـصادرة عـنهم عليهم السلام صعبة مستصعبة، ويساعد على هذا ما تـضمّنته بعـض النـصوص مـن النهـي عـن التعرّض لما لا يفهمه العامة من الناس.

---

(١) إن هذا المعنى نلمسه واضحاً في واقعنا الحياتي، إذ يوجد جملة من الناس يُلقـى إليهـا الكلام، وبعد الانتهاء منه، تعود لتسأل عن نفس الأمر، وكأنه لم يلـق لهـا أي شـيء مـن الكلام منذ البداية.

(٢) بحارالأنوار: ١: ٩٧، الحديث ١٠.

ومنها: أنّ يكون منشأ ذلك هو وجود القوّة الواهمة ومعارضتها لما قام عليه البرهان العقليّ، ومن المعلوم أنّ الوهم متقيّد بالعادات ويحصر الحقيقة في حدود خاصّة يستأنس بها، فإذا فاجأه غير المأنوس أنكره واستوحش منه، وعدّ قائله سفيهاً أو ربّما نسب للكفر والضلال[١].

ومنها: إنّ من الممكن أن يكون الداعي إلى وجود ذلك في ما صدر عنهم، وكذا في أمرهم عليهم السلام حاجة أمرهم وحديثهم إلى نوع خاصّ من الإدراك والفهم، فلا يكفي للوصول إليها وجود الحالة العادية من الإدراك. وهذا المعنى هو ما فهمه السيّد الطباطبائي قدس سره من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلى قَدْرِ عُقُولِهِمْ**»[٢]، حيث ذكر أنّه إنّما يحسن هذا التعبير إذا كان هناك من الأُمور ما لا بلغه فهم السامعين من الناس[٣].

وهذا النحو من الإدراك الخاصّ الذي قد يكون موجوداً عند بعض الأفراد دون البعض، يساعد على تفسير التفاوت الموجود في رتبة أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وقد سمعت قبل قليل في الحديث المرويّ عن الإمام زين العابدين عليه السلام كيف أنّ أبا ذرّ (رض) لم يكن يقدر على تحمّل ما يملكه سلمان (رض) من علم، ما يعني أفضليّة سلمان على أبي ذرّ.

وقد ورد مثله في شأن المقداد، فقد روى أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

---

(١) من الموارد ما نلمسه في عدم القبول حتى بالبحوث العلمية، لمجرّد مخالفتها لما هو المألوف، فعندما تتحدث إلى شخص بأنّ المستفاد من النصوص أنّ ذكرى شهادة الصدّيقة الزهراء عليها السلام ينبغي أن تحسب بالعدد، وليس هناك تحديد يوم معيّن، لا يرضى ذلك، ويعتبر القول به خروجاً على ما هو المعروف والمألوف، والنماذج في هذا المضمار كثيرة، يطول الأمر بعرضها وشرحها.

(٢) الكافي: ١: ٢٣، الحديث ١٥، و ٨: ٢٦٨، الحديث ٣٩٤.

(٣) تفسير الميزان: ٤: ١٢٩.

«**قَالَ رَسُولُ اللهِ** ﷺ **لِسَلْمَانَ: يَا سَلْمَانُ لَوْ عُرِضَ عِلْمُكَ عَلَى الْمِقْدَادِ لَكَفَرَ**»[١].

و ورد عن أبي عبد الله عليه السلام، وقد سئل عن الحديث الذي جاء في الأربعة؟ قال: «**وما هو؟**» قلت: الأربعة التي اشتاقت إليهم الجنّة. قال: «**نَعَمْ مِنْهُمْ سَلْمَانُ وَ أَبُو ذَرٍّ وَ الْمِقْدَادُ وَ عَمَّار**». قلت: فأيّهم أفضل؟ قال: «**سَلْمَان**»[٢].

وبالجملة، إنما تميّز سلمان وتقدّم على البقية بلحاظ ما كان يحمله من علم ومعارف إلهية خاصّة، أعطته هذه المنزلة.

وقد ورد ما يشير إلى فضل المقداد أيضاً، فقد جاء عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «**مَا بَقِيَ أَحَدٌ بَعْدَ مَا قُبِضَ رَسُولُ اللهِ** ﷺ **إِلَّا وَ قَدْ جَالَ جَوْلَةً إِلَّا الْمِقْدَادُ فَإِنَّ قَلْبَهُ كَانَ مِثْلَ زُبُرِ الْحَدِيدِ**»[٣].

وكما عرفت التفاضل في شأن أصحاب النبيّ الأكرم محمّد ﷺ، فإنّ ذلك جارٍ في شأن أصحاب الأئمة الأطهار عليهم السلام، وهذا يلمسه كلّ من يتأمّل في النصوص.

التكليف حيال نصوص (صعب مستصعب):

إنّ مقتضى الأصل الأوّلي هو البناء على بيان معارف أهل البيت عليهم السلام ونشر علومهم، إلّا أنّ المستفاد من قوله تعالى: ﴿**ادْعُ إِلى سَبيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتي هِيَ أَحْسَنُ**﴾[٤]، ترتّب التعامل مع الناس في إيصال المعلومة إليهم وفق ما يملكون من قابلية واستعداد، وأنّ هذا الترتيب الذي ورد في

---

(١) الاختصاص: ١١.
(٢) الاختصاص: ١٢.
(٣) الاختصاص: ١١.
(٤) النحل (١٦): ١٢٥.

الآية المباركة، قد جاء على وفق صناعة البرهان والخطابة والميزان، كما يذكر في علم المنطق[١].

والحاصل، إنّ الناس وفقاً لهذه الآية على أصناف:

١ـ أصحاب النفوس القويّة والاستعداد لإدراك المعاني، وهم الذين يميلون إلى تحصيل اليقين، فهؤلاء الذين يدعون بالحكمة، وهي البرهان.

٢ـ أصحاب النفوس الكدرة ضعيفة الاستعداد، شديدة الأُلفة بالمحسوسات، قويّة التعلّق بالعادات، قاصرة عن درجة البرهان، إلّا أنّهم ليسوا أهل عناد ولا لجاج، وهؤلاء يكون الحديث معهم بالمجادلة بالتي هي أحسن.

وعلى أيّ حال، إنّ عرض المعارف والحقائق المعصومية، يلزم فيها مراعاة حالتين: حالة المتكلّم، وحالة المتلقيّ والسامع.

حالة المتكلّم:

وأهمّ ما ينبغي أن يتوفّر عليه وهو يودّ أن يبيّن هذه المعارف التي قد عرفت وصفها بأنّها من الصعب المستصعب، أن يملك القدرة على مخاطبة الناس على قدر عقولهم، انطلاقاً ممّا ورد عنه صلّى الله عليه وآله وسلّم: «**إِنَّا مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ**»[٢]، أي على قدر ما تدركه عقولهم من المعارف والحقائق. ويشير إلى هذا ما رواه سدير الصيرفي قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: «**إِنَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَنَازِلَ، مِنْهُمْ عَلَى وَاحِدَةٍ، وَ مِنْهُمْ عَلَى اثْنَتَيْنِ، وَ مِنْهُمْ عَلَى ثَلَاثٍ، وَ مِنْهُمْ عَلَى أَرْبَعٍ، وَ مِنْهُمْ عَلَى خَمْسٍ، وَ مِنْهُمْ عَلَى سِتٍّ، وَ مِنْهُمْ عَلَى سَبْعٍ، فَلَوْ ذَهَبْتَ تَحْمِلُ عَلَى صَاحِبِ الْوَاحِدَةِ ثِنْتَيْنِ لَمْ يَقْوَ، وَ عَلَى صَاحِبِ الثِّنْتَيْنِ ثَلَاثاً لَمْ يَقْوَ، وَ عَلَى صَاحِبِ الثَّلَاثِ**

---

(١) الميزان: ١٢: ٣٧١ (بتصرّف).

(٢) الكافي: ١: ٢٣، الحديث١٥.

أَرْبَعاً لَمْ يَقْوَ، وَ عَلَى صَاحِبِ الْأَرْبَعِ خَمْساً لَمْ يَقْوَ، وَ عَلَى صَاحِبِ الْخَمْسِ سِتّاً لَمْ يَقْوَ، وَ عَلَى صَاحِبِ السِّتِّ سَبْعاً لَمْ يَقْوَ، وَ عَلَى هَذِهِ الدَّرَجَاتُ» (١).

ومن الطبيعيّ أنّ هذا يستوجب كتمان بعض الأُمور وعدم إخبار الناس بها، لأنّ مقتضى عدم القدرة والقابلية تحول دون بيان ذلك، وإلّا استوجب تكذيب المخبر، فضلاً عن تكذب من يحكي عنه، وهذا ما تضمّنته النصوص، فقد ورد عن حميد الطويل، قال: سمعت أنس بن مالك قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لَا تُحَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا لَا يَعْرِفُونَ، أَ تُحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللهُ وَ رَسُولُه»** (٢).

حالة المتلقّي والسامع:

والمطلوب من المتلقّي أن لا يكذّب كلّ ما لا يقدر على إدراكه وتقبّله، فلا يجوز له ردّ حديث مرويّ عنهم عليهم السلام لمجرّد عدم تقبّل عقله له، بل عليه أن يردّه إلى أهله، وهم المسؤولون عن بيانه وإيضاحه، وبذلك أمرت النصوص، فقد روى المفضّل بن عمر، عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «**مَا جَاءَكُمْ مِنَّا مِمَّا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِي الْمَخْلُوقِينَ وَ لَمْ تَعْلَمُوهُ وَ لَمْ تَفْهَمُوهُ، فَلَا تَجْحَدُوهُ وَ رُدُّوهُ إِلَيْنَا، وَ مَا جَاءَكُمْ عَنَّا مِمَّا لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِي الْمَخْلُوقِينَ فَاجْحَدُوهُ وَ لَا تَرُدُّوهُ إِلَيْنَا»** (٣).

وقد نهت النصوص عن ردّ الخبر لمجرّد عدم القدرة على استيعابه حذراً من أن يوجب ذلك تكذيب المعصوم عليه السلام (٤).

---

(١) الكافي: ٢: ٤٥، الحديث٣.

(٢) كتاب الغيبة للنعماني: ٤٢، الحديث٢.

(٣) بحارالأنوار: ٢٥: ٣٦٤، الحديث١.

(٤) علم الإمام: ٤١١ ـ ٤٦٨ (بتصرّف وتلخيص).

الشهادة الثالثة

إنّ مذهب أهل البيت عليهم السلام ومنذ أن بذر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بذرته الأُولى، ودعا إلى التشيّع أثناء دعوته إلى التوحيد والإيمان برسالته، يتعرّض إلى هجمات عنيفة غايتها النيل منه، والمنع من امتداده، وقد اختلف المناوئون وتعدّدت أهدافهم، فكثر أعداؤه، وقد كانت غاياتهم واضحة. وقد اتّخذ هؤلاء أساليب ووسائل متعدّدة لتحقيق أهدافهم المنشودة، فكانت إحدى تلك السبل عملية التشكيك في المتبنّيات الشعيرية لهذا المذهب، وفي شعائره الخاصة، وبرّرت بعض تلك الحركات التشكيكية بأنّها حركة تصحيحية، أو إعادة صياغة، أو ما شابه.

ومن الشعائر الخاصّة التي امتاز بها المذهب الجعفري والتي نالتها بعض تلك الأقلام، الشهادة الثالثة لأمير المؤمنين عليه السلام في الأذان والإقامة بالولاية، بأن يقول المؤذّن في أذانه بعد الشهادة لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالرسالة مرّتين: أشهد أنّ علياً أمير المؤمنين وليّ الله، أو: أشهد أنّ علياً وليّ الله، أو: أشهد أنّ علياً حجّة الله.

ورفعاً لما قد يعلق في بعض الأذهان، نوقع البحث حول شرعية هذا الفعل المعروف والمتداول بين أهل الإيمان، وإقامة الدليل على شرعيّته.

ونقدّم قبل الحديث عن ذلك مقدّمات:

المقدّمة الأُولى: تشريع الأذان:

نختلف نحن الشيعة عن غيرنا من المسلمين في كيفية تشريع الأذان، إذ نعتقد أنّه شرع بأمر من الله سبحانه وتعالى، وقد كان ذلك ليلة الإسراء والمعراج عندما أراد رسول الله ﷺ أن يصلّي بالأنبياء في السماء، فأمر الله سبحانه وتعالى الأمين جبرائيل عليه السلام أن يقوم بالأذان فأذّن، وأقام، وأمر رسول الله ﷺ بذلك.

وهذا يعني أنّ الأذان وحي أوحاه الله سبحانه وتعالى إلى رسوله ﷺ، وأمره به كما أمره بغيره من الأُمور المشرعة، كما لا يخفى. ووفقاً لما ذكر سوف يكون تشريع الأذان متوافقاً مع تشريع الصلاة في مكة المكرّمة. وهذا يتوافق مع المنهج السليم والقويم، إذ لا يتصوّر أن يشرّع الله سبحانه وتعالى أمراً من دون أن يجعل له كافّة ما يحتاج إليه، ولعلّ أهمّ شيء كيفية دعوة الناس إلى تنفيذه وتطبيقه، كما هو واضح.

وقد اختلف أبناء السنّة والجماعة في كيفية تشريع الأذان، وإنّ كان المشهور بينهم أن تشريعه كان في المدينة المنوّرة، في السنة الأولى من الهجرة، وقد كان نتيجة رؤية رآها بعض الصحابة، فقد احتار النبيّ ﷺ في كيفيّة دعوة المسلمين للصلاة، وإعلامهم بدخول وقتها، فعرضت عليه عدّة مقترحات، لم يقبلها لعدم تماشيها مع الإسلام في أُطروحاته، فبات ليلته مهموماً وبات المسلمون كذلك لهمّه ﷺ، فرأى عبد الله بن زيد في المنام كيفية الأذان، فجاء لرسول الله ﷺ، وأخبره بما رأى فاستحسن ذلك، وقد كان عمر قد رأى مثل ذلك إلّا أنّه كتمه عشرين يوماً، واستحى أن يخبر رسول الله ﷺ فسبقه بها عبد الله بن زيد.

ومن خلال ما تقدّم، يتّضح الفرق بين ما عليه الشيعة الإمامية، من أنّ الأذان وحي من السماء، كغيره من الأُمور العبادية الأُخرى، وما عليه أبناء السنّة والجماعة، من كونه أمراً بشريّاً جعل وفق رؤية صدرت من بعض الصحابة، وهذا يعني انتفاء عنوان العبادية عنه، إلّا بناءً على التسليم بسنّة الصحابي، فتأمّل.

على أنّ هناك أهدافاً مقصودة من القول بتشريع الأذان من قبل رؤية مناميّة رآها أحد الصحابة، كنفي فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، لأنّها سوف تنفي كتابة اسمه على ساق العرش، فضلاً عن أنّ ذلك يوجب إقصاء أهل البيت عليهم السلام عن مقامهم، ونفي فضائلهم الثابتة لهم، وقد ابتدأ القول بكون الأذان شرّع برؤية في العهد الأموي، وبالتحديد أيام معاوية.

المقدّمة الثانية: جزئية الشهادة الثالثة:

لا يذهب عليك أنّ الإتيان بالشهادة الثالثة في الأذان والإقامة لا يتّخذ شكلاً واحداً، بل يمكن أن يكون بأحد شكلين، فقد يأتى بها بعنوان الجزئية من الأذان، كما يمكن الإتيان بها بعنوان المحبوبيّة والمرجوحيّة والشعارية. والإتيان بها بعنوان الجزئية له صورتان:

الصورة الأولى: الجزئية الواجبة، ويسمّى بجزء الماهية أيضاً، ونقصد به أن يكون الإتيان بها بعنوان الجزء الواجب الذي يعدّ مقوّماً للفعل بحيث لا يتصوّر وجود الفعل وحصوله خارجاً إلّا بوجوده بحيث يكون وجوده متوقّفاً عليه لكونه أحد أجزائه التي يعتمد عليها، كما في الصلاة مثلاً، فإنّها مكوّنة من أحد عشر جزءاً، فلا يتصوّر تحقّقها خارجاً لو تعمّد المصلّي إسقاط جزء منها، وما ذلك إلّا لأنّ أجزاءها الإحدى عشر مقوّمة لحقيقتها.

وهذا يعني أنّ القائل بالجزئية الواجبة يرى عدم تحقّق الأذان مثلاً خارجاً لو لم يأت بالشهادة الثالثة فيه، لنقصان فصل من فصوله كما لا يخفى.

الصورة الثانية: الجزئية المستحبّة، وهي التي تسمّى جزء الكمال، وهو الذي لا يتوقّف وجود المركّب على وجوده خارجاً، بل يكون وجوده كمالياً للمركّب، كالقنوت في الصلاة، فإنّ وجودها لا يتوقّف على وجوده، إلّا أنّ وجوده فيها يعدّ كمالاً لها كما لا يخفى.

ولا يخفى أنّ البحث عن إقامة الدليل، وإضفاء جنبة الشرعية إنّما يكون وفقاً للقول بكونها جزءاً من أجزاء الأذان وفصلاً من فصوله، لا ما إذا كان الإتيان بها بعنوان المرجوحيّة والمحبوبيّة والشعاريّة، فإن ذلك لا يحتاج إقامة دليل عليه، لشمول العمومات الدالّة على أنّ ذكر عليّ عليه السلام عبادة، وأمثاله للمقام.

نعم، قد يتشبّث بمسألة اعتبار الموالاة بين فصول الأذان، وبالتالي حتى الإتيان بها بعنوان المرجوحية والمحبوبية غير مشروع لمنافاته لمسألة الموالاة بين فصوله، وهو كما ترى. إذ قد التزم غير واحد من أعلامنا بعدم اعتبار ذلك، بل قد جوّزوا الكلام العادي في الأذان، وإن كان كلاماً باطلاً.

المقدّمة الثالثة: أدلّة الشهادة لأمير المؤمنين عليه السلام بالولاية:

ينبغي التفريق بين الأدلّة التي تضمّنت الشهادة لأمير المؤمنين عليه السلام بالولاية والإمامة والخلافة، فليست جميعها صالحة للاستشهاد في محلّ بحثنا، لأنّ موضوع بعضها الحديث عن الإيمان وليس موضوعها الحديث عن الأذان، وعليه فسوف تقسّم تلك الأدلّة إلى قسمين:

أحدها: الأدلّة التي قرنت بين الإمامة والنبوّة في كلّ الشريعة وبصورة مطلقة، مثل ما جاء: إذا قال أحدكم: أشهد أنّ محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فليقل أشهد أنّ علياً وليّ الله. وكذا الأدلّة التي تضمّنت أنّ «**ذِكْرُ عَلِيٍّ** عليه السلام **عِبَادَةٌ**»[1]، والنصوص التي تضمّنت أنّ الإسلام بني على خمس، خامسها الولاية، وما نودي بشيء كما نودي بالولاية.

ثانيها: الأدلّة المرتبطة بخصوص الأذان.

ومن الواضح أنّ البحث عن جزئية الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة تتوقّف على تمامية القسم الثاني من الأدلّة دون القسم الأول، فإنّ أقصى ما يمكن دلالة القسم

---

(١) مناقب آل أبي طالب: ٣: ٦. بحارالأنوار: ٣٨: ١٩٩، الحديث٦.

الأول عليه هو الاستحباب النفسيّ، والمحبوبيّة والمرجوحيّة، دون إثبات الجزئية.

أقوال أعلامنا في الشهادة الثالثة:

ثمّ إنّه بعد وضوح المقدّمات التي أردنا التمهيد بها، نحتاج أن نتعرّف أقوال أعلامنا في الشهادة الثالثة، ويمكن حصرها في ثلاثة واضحة، وإن كان هناك ميل لرابع نشير إليه:

الأول: البناء على كون الشهادة الثالثة شرط الإيمان، وليست جزءً من الأذان، ولا فصلاً من فصوله، فهي مستحبّ نفسيّ وعمل راجح بالأصالة، فيستحبّ الإتيان بها في كلّ مورد ذكر فيه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، ولا خصوصية للأذان أو الإقامة، لأنّ الولاية لأمير المؤمنين عليه السلام، والإقرار له بالخلافة الإلهيّة في الأرض على الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو ما يجب الاعتقاد به والإذعان به. وهذا هو الرأي المشهور بين أعلامنا.

الثاني: البناء على كونها جزءً واجباً في الأذان وفصلاً من فصوله، وكذا في الإقامة، ولم يعرف قائل بهذا القول إلّا بعض أعلامنا المعاصرين، وهما السيّدان الشيرازيان، السيّد محمّد قدس سره، والسيّد صادق (حفظه الله)، وإن مال له كثيراً الشيخ عبد النبيّ العراقي رحمه الله في رسالته (الهداية في كون الشهادة في الأذان والإقامة بالولاية) جزءاً كسائر الأجزاء[1]. وكذا صاحب (الجواهر) رحمه الله، فقد ذكر أنّه لولا دعوى التسالم بين الأصحاب وشهرتهم على عدم كونها جزءاً واجباً من أجزاء الأذان، لكان القول بها متعيّناً[2].

الثالث: القول بكونها جزءاً مستحبّاً من أجزاء الأذان، كالصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عند ذكر اسمه الشريف فيه، وهو مختار كثير من فقهائنا، كالشيخ المجلسيّ،

---

(١) مستدرك سفينة البحار: ٦: ٨٥، عن الرسالة.

(٢) جواهر الكلام: ٩: ٨٥.

وصاحب (الحدائق)، وصاحب (الجواهر)، وغيرهم (رض)[١].

وقد مال جملة من أعلامنا كالشهيد الثاني، والمحقّق السبزواري، وغيرهما للقول بحرمة الإتيان بها فيه من باب الجزئية، وأنّها فصل من فصوله[٢].

ولا ينبغي الخلط بين أمرين، بين نفي الجزئية، ونفي المحبوبيّة والمرجوحيّة، فإنّ المائلين للقول بالحرمة، لا يمنعون من الإتيان بالشهادة الثالثة من باب المرجوحيّة والمحبوبيّة، وإنّما يمنعون من جعلها فصلاً من فصول الأذان لعدم ورود الدليل عندهم على ذلك. بل لا يبعد القول ببنائهم على جواز الإتيان بها من باب الجزئية المستحبّة، فلا يكونوا مخالفين للعلّامة المجلسيّ رحمه الله، ومن جاء بعده، إذ أنّ ظاهر عبائرهم منصبّ على ما إذا كانت فصلاً من فصول الأذان، بنحو الجزئية الواجبة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه قد يمنع القبول بالقول بالجزئية وإن كانت مستحبّة، لعدم معروفية ذلك بين قدماء الأصحاب، فإنّ أول من عرف عنه القول بها هو غوّاص (بحار الأنوار) العلّامة المجلسيّ قدس سره، ثمّ انتشر القول بذلك.

وكأنّ ذلك لأحد أمرين:

الأول: إنّ عدم معروفية القول بذلك بين قدماء الأصحاب يوجب كون القول بها من قبل العلّامة المجلسيّ رحمه الله قولاً شاذاً، فيدخل تحت دائرة ما جاء في المقبولة: «**وَدَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ**»[٣].

---

(١) بحارالأنوار: ٨١: ١١١. الحدائق الناضرة: ٧: ٤٠٣. جواهر الكلام: ٩: ٨٦. مستندالشيعة: ٤: ٤٨٧.

(٢) الروضة البهية: ١: ٥٧٢. مسالك الافهام: ١: ١٩٠. ذخيرة المعاد (القسم الأول): ١: ٢٥٤.

(٣) عوالي اللآلي: ٤: ١٣٣، الحديث٢٢٩. مستدرك الوسائل: ١٧: ٣٠٣، الحديث٢١٤١٣.

الثاني: إنّ في البين إعراضاً من قبل أصحابنا عن العمل بما يستظهر منه القول بالجزئية، ولو كانت مستحبّة، فيكون ذلك موجباً لحصول الريب فيه، ومانعاً من البناء عليه.

وكلا الأمرين لا يصلح للمانعية، إذ يردّ الأول، أنّ عدم معروفية قول بين قدماء الأصحاب لا يوجب انطباق عنوان الشذوذ عليه، ضرورة أنّ مقتضى فتح باب الاجتهاد يستوجب وجود مخالفة بين الفقهاء في الرأي الواحد وفقاً لاختلافهم في المباني، وفي طريقة الاستنباط، وقد عدّ ابن إدريس الحلّي رحمه الله الفاتح لباب الاجتهاد من جديد في المذهب الشيعيّ، لأنّ أكثر الأصحاب بعد شيخ الطائفة رحمه الله أصبحوا بمثابة المقلّدة له، كما قيل.

وهذا العلّامة رحمه الله يخالف الأصحاب في مسألة نزح البئر، وهذا سيّدنا الخوئي رحمه الله يخالف الأصحاب في مسألة الشهرة جابرة كاسرة، وهذا سيّدنا السيستاني (دامت أيام بركاته) يبدع شيئاً لم يسبقه له أحد من الفقهاء في قاعدة (لا تعاد)، فلو كان مجرّد الانفراد موجباً للقول بالشذوذ، للزم إغلاق باب الاجتهاد، وعدم مخالفة الأصحاب في فتوى من الفتاوى، فتدبّر.

ويدفع ثاني الأمرين، بعدم وضوح ذلك من كلمات القدماء، إذ أنّ المفيد رحمه الله على سبيل المثال لم يلتزم بما ذكره الصدوق رحمه الله، فإنّه خالفه في تعداد فصول الأذان والإقامة، لأنّ الصدوق رحمه الله يرى أنّ فصول الإقامة عشرين فصلاً، وهو ما لم يلتزم به المفيد في (المقنعة)، نعم، لم يتعرّض رحمه الله للحديث عن ذلك، وهو أعمّ من الإعراض، كما هو مقرّر في الأُصول.

ولم يكتف جملة من أعلامنا كالإمام السيّد الحكيم، والإمام السيّد الخوئي رحمه الله، والإمام السيّد السيستاني (دامت أيام بركاته) بالقول بمحبوبيّة الشهادة الثالثة ومرجوحيّة الإتيان بها في الأذان والإقامة، بل بنوا على كونها شعاراً للشيعة، وهم

بالتالي يلتزمون بوجوبها لا من باب الجزئية في الأذان، وإنّما من باب الشعارية، فيكون الحكم بوجوبها حكماً ثانوياً، ويكفينا حينئذٍ لإثبات شعارية الشهادة الثالثة الأدلّة الدالّة على أنّ الشهادة لأمير المؤمنين عليه السلام بالولاية، وأنّها من أسمى الشعائر الإسلامية الإيمانية.

ولنختم الحديث في هذا الجانب بنقل كلمة رائعة جدّاً للمرجع الديني الكبير السيّد محمّد سعيد الحكيم (أطال الله في عمره الشريف)، قال: ورد في بعض الأخبار أنّ من أجزاء الأذان الشهادة لعلّي عليه السلام بالولاية وبإمرة المؤمنين [1]، بل عن بعض كتب الجمهور المخطوطة أنّ أبا ذرّ (رض) قد أذّن بالولاية له عليه السلام فشكاه الناس لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأقّره على ما فعل [2].

إلا أنّه حيث لم تتمّ عندنا حجّية الأخبار المذكورة، فلا مجال للإتيان بها بنيّة أنّها من أجزاء الأذان، نعم، قد يحسن الإتيان بها لا بنيّة ذلك، بل برجاء كونها من أجزاء الأذان المستحبّة، أو كونها مستحبّة في نفسها لقوله عليه السلام في خبر (الاحتجاج): «**إِذَا قَالَ أَحَدُكُمْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ، فَلْيَقُلْ: عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام» [3]، ولأنّها شهادة بحقّ جعله الله تعالى من الفرائض الخمس التي بني عليها الإسلام، بل هو أهمّها. وهي بعدُ شهادة أذن الله سبحانه بها في بدء الخلق مع الشهادتين الأوليين رفعاً لشأنها وتثبيتاً لمضمونها،

فقد روى ثقة الإسلام الكليني بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**إِنَّا أَوَّلُ أَهْلِ بَيْتٍ نَوَّهَ اللهُ بِأَسْمَائِنَا، إِنَّهُ لَمَّا خَلَقَ السَّمَاوَاتِ و الْأَرْضَ أَمَرَ مُنَادِياً، فَنَادى: أَشْهَدُ أَنْ**

---

(١) منهاج الصالحين: ١: ١٨٧ مسألة ١٢٣.

(٢) الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام للرحماني الهمداني: ٨٠ و ٨١، عن كتاب رسالة الهداية لعبد النبي العراقي، عن كتاب السلافة للمراغي المصري.

(٣) الاحتجاج: ١: ٢٣١. بحارالأنوار: ٨١: ١١٢، الحديث٧.

لَاإِلـهَ إِلَّا اللهُ - ثَلَاثـاً - أَشْـهَدُ أَنَّ مُحَمَّـداً رَسُـولُ اللهِ - ثَلَاثـاً - أَشْـهَدُ أَنَّ عَلِيّـاً أَمِيـرُ الْمُؤْمِنِينَ حَقّاً - ثَلَاثاً - » [١]

ولا بدع مع كلّ ذلك أن يؤتى بها في الأذان والإقامة تأكيداً لها وتثبيتاً لمـضمونها لا بنيّة الجزئية منهما، كما فعل المسلمون في عصر النبـيّ ﷺ يـوم قتلـوا (عيهلـة) الأسود العنسي الكذّاب لعنه الله تعالى، فقد قال مؤذّنهم - إمعاناً في الحطّ لدعوتـه وإعلاناً بخمود نارها - : أشهد أنّ محمّداً رسول الله وأنّ عيهلة كذّاب [٢]، ولم ينكـر عليهم أحد بأنّهم قد أدخلوا في الأذان ما ليس منه. وإنّما تركوا ولـم يـستمّروا عليـه لعدم الحاجة بعد أن ماتت دعوة العنسيّ بقتله.

أمّا شهادتنا هذه فلا زال المسلمون في حاجـة للإعـلان بهـا، بعـد أن تجاهلهـا البعض، بل لا زالوا مصرّين على إنكارها مجدّين في إطفاء نورها، ويـأبى الله تعـالى إلّا أن يتمّ نوره ويعلي كلمته. وعلى ذلك جرى أتباع أهل البيت عليهم السلام على مرّ العصور وتعاقب الدهور حتى صار شعاراً لهم، ورمزاً للإيمان من دون أن يـدّعي أحـد مـنهم أنّها من أجزاء الأذان أو الإقامة الواجبة، فالتزموا بها كالتزامهم بالصلاة على النبيّ وآله (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين) عند ذكر اسمه الـشريف راجـح مـن دون أن يكون جزءً من الأذان ولا الإقامة [٣].

شرعنة الشهادة الثالثة في الأذان:

وبعد الإحاطة الإجمالية بأهمّ الأقوال المعروفة بين أعلامنا، ينبغي إضـفاء جنبـة الشرعيّة على الإتيان بالشهادة الثالثة سواءً فـي الأذان أم فـي الإقامـة، وفقـاً للقـول

---

(١) الكافي: ١: ٤٤١، الحديث٨. بحارالأنوار: ١٦: ٣٦٨، الحديث٧٨.

(٢) الكامل فى التاريخ: ٢: ٣٤٠.

(٣) منهاج الصالحين: ١: ١٨٧ مسألة ١٢٣.

بالجزئية كما لا يخفى، وقد يشار إلى أنّ الدليل على جزئيتها منحصر في خبر (الاحتجاج)، وهو عليل من ناحية السند، أو نتيجة الاستناد لخبرين وردا في كتاب لم يعرف، وسوف نأتي على هذا الكلام إن شاء الله تعالى.

إلّا أنّ الصحيح أنّ الاستدلال لشرعنة الشهادة الثالثة في الأذان بنحو الجزئية يمكن برهنته من خلال أدلّة ثلاثة:

الدليل الأول: الدليل الكنائي:

وتقريب الاستدلال به يعتمد على مقدّمتين:

الأُولى: بيان جزئية (حيّ على خير العمل) في الأذان، وأنّ المقصود بها الولاية لأمير المؤمنين عليه السلام.

الثانية: كاشفية الشهادة الثالثة عن مضمون الحيعلة الثالثة.

أمّا بالنسبة للمقدّمة الأولى:

فلا ريب في دلالة الأدلّة على شرعية الحيعلة الثالثة، وهي: حيّ على خير العمل، وقد تضافرت النصوص على ذلك، فقد روى ابن أبي عمير أنّه سأل الإمام أبا الحسن الكاظم عليه السلام عن (حيّ على خير العمل)، لم تركت في الأذان؟ قال: «**تُرِيدُ الْعِلَّةَ الظَّاهِرَةَ أَوِ الْبَاطِنَةَ؟**» قلت: أريدهما جميعاً. فقال: «**أَمَّا الْعِلَّةُ الظَّاهِرَةُ فَلِئَلَّا يَدَعَ النَّاسُ الْجِهَادَ اتِّكَالاً عَلَى الصَّلَاةِ، وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَإِنَّ (خَيْرُ الْعَمَلِ) الْوَلَايَةُ، فَأَرَادَ مَنْ أَمَرَ بِتَرْكِ (حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ) مِنَ الْأَذَانِ أَنْ لَا يَقَعَ حَثٌّ عَلَيْهَا وَ دُعَاءٌ إِلَيْهَا**»[1].

وجاء عن محمّد بن مروان عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «**أَ تَدْرِي مَا تَفْسِيرُ (حَيَّ عَلَى**

---

(١) علل الشرائع: ٢: ٣٦٨، الحديث ٤. بحارالأنوار: ٨١: ١٤٠، الحديث ٣٤.

خَيْرِ الْعَمَلِ)؟» قال، قلت: لا. قال: «**دَعَاكَ إِلَى الْبِرِّ، أَ تَدْرِي بِرِّ مَنْ؟**» قلت: لا. قال: «**دَعَاكَ إِلَى بِرِّ فَاطِمَةَ وَ وُلْدِهَا**»[١].

وكذا أيضاً النصوص التي تضمّنت تشريع الأذن في الإسراء والمعراج قد اشتملت على ذكر الحيعلة الثالثة.

وبالجملة، إنّ المستفاد من النصوص جزئية (حيّ على خير العمل من الأذان)، وقد أذّن بذلك كبار الصحابة.

ولا يخفى أنّ ما تقدّم من نصوص يثير تساؤلاً مفاده: ما هو سرّ الترابط بين خير العمل والولاية من جهة، وبينه وبين برّ فاطمة وولدها؟ قد أُجيب بأنّ معرفة ذلك تتّضح من خلال الجمع بين ما جاء عن ابن عبّاس وحديثه مع عمر بن الخطاب بعدما استلم الخلافة وتساؤله عن أنّ أمير المؤمنين عليه السلام هل لا زال في نفسه شيء من موضوع الخلافة، وهل لا زال يصرّ على أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد نصّ عليه، فكانت إجابة ابن عباس إيجابية، وعلّل عمر أنّ ما صدر منه من اتّهام للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بالهجر، ومنعه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من التنصيص على أمير المؤمنين عليه السلام باسمه، ما أراد ذلك إلّا لخوفه على الإسلام، والحيطة عليه؛ وبين قول النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم «**ائْتُونِي بِدَوَاةٍ وَ كَتِفٍ**»[٢]، وموقف عمر بن الخطاب من ذلك وأنّ الزهراء عليها السلام ماتت واجدة على أبي بكر، وعمر[٣]؛ يتضح عندنا حينئذٍ مدى المفارقة بين ترك برّ فاطمة وترك الدعوة للولاية وبين تأكيدات النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على الاهتمام بالعترة تلويحاً وتصريحاً، لأنّ ذلك ينبئ عن ترابط عميق بين برّ فاطمة وولدها ومسألة الصلاة، وبين الولاية والعبادة.

---

(١) علل الشرائع: ٢: ٣٦٨، الحديث٥. بحارالأنوار: ٨١: ١٤١، الحديث٣٥.
(٢) الإرشاد للمفيد: ١: ١٨٤. التعجّب للكراجكي: ٨٩. بحارالأنوار: ٢٢: ٤٦٨.
(٣) شرح نهج البلاغة: ٦: ٥٠.

ويتجلّى من هذا واضحاً أنّ جميع من جاء بعد الرجل من الخلفاء قد تفطّن لهذه الحقيقة ولذا عمد إلى الإصرار على حذف الحيعلة الثالثة من الأذان والإقامة.

وبالجملة، إنّ المتحصّل ممّا ذكر وما لم يذكر في هذا المضمار، أنّ خير العمل، كناية عن إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، فيلزم إظهار سمات الولاية وملامحها الكنائية في الأذان، وهذا معنى تعبير أعلام الطائفة رضوان الله عليهم بالشعارية عنها تأكيداً على القول بها.

وأمّا المقدّمة الثانية، فإنّ الحيعلة الثالثة إذا كانت بمعنى الشهادة لأمير المؤمنين عليه السلام بالولاية، فلا ريب في كون التصريح بذلك من خلال الشهادة الثالثة كاشف عنها، وموجب لمشروعيتها، بل رجحانها، بل جزئيّتها لأنّ اللفظين بمعنى واحد، إذ القول بالشهادة الثالثة لا يخرج عن كونه بياناً للحيعلة الثالثة ليس إلّا. وبالجملةٌ لقد عمد الشيعة إلى الكشف عن الولاية الثابتة لأمير المؤمنين عليه السلام، والمطلوبة للشارع المقدّس وفقاً لدلالة حيّ على خير العمل على ذلك بالشهادة لأمير المؤمنين عليه السلام في الأذان بالولاية والإمامة.

إشكال:

هذا وقد يعترض على الاستدلال المذكور بإشكال:

بعد الفراغ عن كون الحيعلة الثالثة تعني الولاية وفقاً للنصوص المتقدّمة، فما هو الداعي للإتيان مرّة أُخرى بما يدلّ عليها، وهو عبارة: أشهد أنّ علياً وليّ الله؟

والجواب عن ذلك يتّضح بعد الالتفات إلى أنّ بعض الأحكام المباحة قد تصبح أحكاماً واجبة بعنوانها الثانوي، ومقامنا من هذا القبيل، فبيان الإمام الكاظم عليه السلام لسبب حذف عمر الحيعلة الثالثة من الأذان، غايته الحثّ على الولاية والدعوة إليها، لأنّ هدف الرجل الثاني كان إماتة مفهوم الحيعلة الثالثة، وهدف الإمام الكاظم عليه السلام إحياءه، وعليه، لما كان هدف الحكام والولاة حذف الولاية وإماتتها، كانت عبارة

أشهد أنّ علياً وليّ الله، مطلوبة بعنوانها الثانوي، للوقوف أمامهم في عملهم المذكور.

ويزداد التأكيد على الشهادة الثالثة في الأذان اليوم، وقد أصرّ خصومنا على اتّهامنا بالوهيّة أمير المؤمنين عليه السلام، فندفع ذلك الافتراء عن أنفسنا بشهادتنا بعدم وجود الشريك له تعالى، والشهادة للرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالرسالة، ولأمير المؤمنين عليه السلام، وأولاده عليهم السلام بالولاية والإمامة والخلافة.

ثمّ إنّه لا وجه بعد ذلك للقول بعدم صحّة تقديم المفسِّر على المفسَر في اللغة العربية، فإنّ الشواهد في كلام العرب على وقوع ذلك كثيرة.

الدليل الثاني: إمضاء المعصوم عليه السلام:

ويعتمد هذا الدليل على مقدّمتين أيضاً:

الأولى: لقد ثبت في محلّه أنّ السنّة الشريفة عبارة عن قول المعصوم، أو فعله أو تقريره وإمضائه، وهذا يعني أنّ ما يمضيه المعصوم عليه السلام، ويقرّه، يعتبر مصدراً من مصادر التشريع، كما لو فعل فعلاً، أو قال قولاً من دون فرق بين الثلاثة.

الثانية: لقد تقرّر في علم الكلام أنّ وجود المعصوم عليه السلام في الأُمّة لطف، وإحدى الآثار المترتّبة على كون وجوده عليه السلام لطفاً يستوجب أن يحفظ الأمة ويصونها من الوقوع في الخطأ والاشتباه، فضلاً عن المخالفة لله سبحانه وتعالى.

ومع ضمّ المقدّمتين يستفاد حينئذٍ مشروعية ومحبوبيّة الشهادة الثالثة في الأذان، بل جزئيتها، ذلك أنّ ما قدّم من معنى للسنّة المباركة شامل للمولى صاحب الناحية المقدّسة (روحي لتراب حافر جواده الفداء)، وهذا يستدعي أنّه (بأبي وأُمّي) مطّلع ومحيط بما عليه شيعته اليوم، فلو كان في ما يفعلون وما يصدر منهم على المآذن عند كلّ فريضة من الفرائض، وفي صلواتهم، أذاناً وإقامة مخالفة للشرع الشريف، لاستدعى ذلك بمقتضى كون وجوده لطفاً أن يتدخّل ليعرّفهم خطأ ما هم عليه، وما

سكوته (بأبي وأُمّي) عن ذلك، مع قدرته على إبراز الخطأ وإظهار عدم مشروعيّة وصحّة العمل المأتيّ، كاشف بطريق الإن عن شرعية ذلك، بل حتى لو كان الإتيان به بعنوان الجزئية غير مشروع لألقى خلافاً يشير إلى أنّه مطلوب بنحو المحبوبيّة فقط لا الجزئية وأنّه فصل، فعدم صدور شيء منه خلال تلك الفترة الزمنية الطويلة والمتقادمة يدل دلالة واضحة على أنّ الإتيان بها بعنوان الجزئية ولو الواجب، فضلاً عن المستحبّة، فضلاً عن المحبوبيّة والمشروعيّة ممّا لا ضير فيه.

الدليل الثالث: النصوص المشار إليها في عبائر الصدوق، والشيخ:

فإنّ الرجوع لعبائر هذين العلمين رحمهما الله تفيد أنّ هناك نصوصاً كانت تتضمّن الشهادة الثالثة على أنّها فصل من فصول الأذان، إلّا أنّهما قد عمدا إلى حذفها، لعدم توفّر موجبات الحجيّة بنظرهما، ولا يخفى أنّ مقتضى فتح باب الاجتهاد في الفقه الشيعي يستدعي غالباً اختلاف الفقهاء في اعتبار النصوص وعدمه، خصوصاً مع ملاحظة اختلاف مبنى حجيّة الخبر من جهة، والمباني الرجالية من جهة أُخرى، وقد نعود لإيضاح ذلك أكثر في ما يلي فانتظر.

وعلى أيّ حال، فلننقل عبارة الصدوق، وعبارتي شيخ الطائفة رحمهما الله.

قال شيخنا الصدوق قدس سره بعد نقله رواية الحضرميّ، وكليب الأسديّ عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، «وقال مصنّف هذا الكتاب (من لا يحضره الفقيه): هذا هو الأذان الصحيح، لا يزاد فيه ولا ينقص منه، والمفوّضة (لعنهم الله) قد وضعوا أخباراً وزادوا في الأذان (محمّد وآل محمّد خير البرية) مرّتين، وفي بعض رواياتهم بعد (أشهد أنّ محمّداً رسول الله)، (أشهد أنّ علياً وليّ الله) مرّتين، ومنهم من بدّل ذلك (أشهد أنّ علياً أمير المؤمنين حقّاً مرّتين).

ولا شكّ في أنّ علياً وليّ الله، وأنّه أمير المؤمنين حقّاً، وأنّ محمّداً وآله صلوات الله

عليهم خير البريّة، ولكن ليس ذلك في أصل الأذان، وإنّما ذكرت ذلك ليعرف بهذه الزيادة المتّهمون بالتفويض المدلّسون أنفسهم في جملتنا»[١].

ولا يخفى أنّ المستفاد من عبارته أنّه لا يمنع من الإتيان بالشهادة الثالثة في الأذان مطلقاً كما ربما ينسبه البعض إليه، وإنّما ظاهرها، بل صريحها، منعه من الإتيان بها بنحو الجزئية والشرطية، أمّا لو أُتي بها بعنوان الاستحباب من باب المرجوحية، والشعارية والمحبوبية، فلا ريب في التزامه بجواز ذلك. ومع ذلك، فإنّه قد نصّ على وجود نصوص تضمّنت ذكر الشهادة الثالثة، وظاهر تعبيره أنّه فهم من تلك النصوص كونها مذكورة في الأذان بنحو الجزئية والشطرية، إلّا أنّه لم ينقلها إلينا. بل قد رمى رواتها بالتفويض.

ومجرّد اتّهام شيخنا الصدوق لهؤلاء بالتفويض، لا يوجب رفع اليد عن تلك الروايات، لما تقرّر من أنّه يبني على أنّ من لم يقل بسهو النبيّ فهو من المفوّضة، تبعاً لشيخه ابن الوليد. مضافاً إلى أنّ الخبر الذي حكم شيخنا الصدوق بكونه الأذان الصحيح، من الأخبار الشاذّة التي لم يعمل بها الأصحاب، لتضمّنه ما لم يلتزم به أحد من أصحابنا. كما أنّ هناك ما يوجب حمل كلامه بالنسبة لهذا الخبر على التقيّة، لقوله بعدم البأس بقول: الصلاة خير من النوم، مرتين، تقيّة.

وعلى أيّ حال، ما يهمّنا هو كيفية الاستفادة من عبارة شيخنا الصدوق في الدلالة على المدّعى، فنقول:

لقد تضمّنت عبارة شيخنا الصدوق السابقة نقله لمتون جملة من النصوص التي تضمّنت تعداد فصول الأذان، من خلال عرضه لصيغ الشهادة الثالثة التي زادتها المفوّضة في الأذان، وهذا يعني أنّ الموجود بأيدينا هو متون روايات لم تذكر أسنادها.

---

(١) من لايحضره الفقيه: ١: ٢٩٠.

وقد بنى بعض أعلامنا، كالمحقّق السيّد البروجردي رحمه الله، والإمام الخميني رحمه الله على أنّه متى فقدنا نصوصاً في مسألة ما، فإنّه يمكن الرجوع لفتاوى بعض أصحابنا لكونها تمثّل متوناً للأخبار، ويعتمد عليها في الفتوى، وقد ذكرا أنّ شيخنا الصدوق رحمه الله واحد من هؤلاء، لأنّ ديدنه نقل متون الروايات والإفتاء بها دون تغيير، كما في كتابيه (الهداية) و(المقنع)، ونتعدّى من الكتابين المذكورين لكلّ مورد أحرزنا فيه أنّه رحمه الله نقل متون الروايات دون تصرّف فيها، فيعتمد عليها.

وأمّا شيخنا شيخ الطائفة، الشيخ الطوسي رحمه الله، فقد قال: «والأذان والإقامة خمسة وثلاثون فصلاً: ثمانية عشر فصلاً الأذان، وسبعة عشر فصلاً الإقامة - إلى أن يقول - ومن أصحابنا من جعل فصول الإقامة مثل فصول الأذان، وزاد فيها: قد قامت الصلاة مرّتين، ومنهم من جعل في آخرها التكبير أربع مرّات، فأمّا قول: أشهد أنّ علياً أمير المؤمنين، وآل محمّد خير البرّية، على ما ورد في شواذّ الأخبار، فليس بمعمول عليه في الأذان، ولو فعله الإنسان لم يأثم به، غير أنّه ليس من فضيلة الأذان، ولا كمال فصوله»[1].

وفي (النهاية) بعدما عمد إلى الالتزام بأنّ فصول الأذان والإقامة خمسة وثلاثون فصلاً، وأشار إلى ما فيه من اختلاف مرويّ، عدّد الأقوال في ذلك، ثمّ قال: «فإن عمل عامل على إحدى هذه الروايات، لم يكن مأثوماً. وأمّا ما روي في شواذّ الأخبار من قول: أشهد أنّ علياً وليّ الله، وآل محمّد خير البرّية، فممّا لا يعمل عليه في الأذان والإقامة، فمن عمل بها كان مخطئاً»[2].

ولا تختلف عبارتا شيخ الطائفة عمّا تقدّم في عبارة شيخنا الصدوق رحمه الله، لأنّه

---

(١) المبسوط: ١: ٩٩.

(٢) النهاية: ٦٨و٦٩.

يشهد بوجود نصوص تتضمّن ذكر الشهادة الثالثة، وأنّها أحد فصول الأذان، عمدة ما كان هو رميها بالشذوذ، ومن المعلوم أنّ الشاذّ كما قرّر في الدراية هو الخبر الصحيح، المخالف للمشهور، ولم يتّضح وجه عدم عمله بها في المقام، مع أنّه قدس سره قد عمل في غير مورد من كتبه الحديثية بالأخبار الشاذة.

كما أنّ ما يلحظ أنّه قدس سره لم يمنع من الإتيان بالشهادة الثالثة في الأذان، بل قرّر أنّ الآتي بها فيه ليس مأثوماً، وكأن هذا على أقلّ التقادير إشارة إلى جواز الإتيان بها بعنوان الاستحباب، فضلاً عن المحبوبيّة والمرجوحيّة والشعاريّة.

وبالجملة، إنّ عبارة شيخ الطائفة صريحة في نصوص متضمّنة للشهادة الثالثة، وعندها يمكننا الاستفادة ممّا قدّمنا ذكره عن العلمين الكبيرين، الإمام البروجردي، والإمام الخميني قدس سره، وبالتحديد في كتاب (النهاية) الذي هو متون أخبار، فعندها يمكن الاستناد إلى ما جاء فيه للإفتاء، فتأمّل جيّداً.

على أنّه يمكن الاستناد للنصوص المشار إليها في كلام هذين العلمين والإفتاء على طبقهما بالجزئية المستحبّة من خلال الاعتماد على قاعدة التسامح في أدلّة السنن، وفقاً لمختار المشهور، ذلك أنّ هذه النصوص ضعيفة الأسناد لكونها مراسيل، لعدم ذكر العلمين أسنادها، وقد تقرّر في محلّه أنّ قاعدة التسامح تفيد الحكم باستحباب كلّ ما ورد في الدليل الضعيف، لدلالة أخبار (من بلغ) على ذلك.

ويمكن أن يستند للبناء على الجزئية أيضاً بأحد دليلين في المقام:

الأول: خبر (الاحتجاج)، عن القاسم بن معاوية عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إِذَا قَالَ أَحَدُكُمْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ، فَلْيَقُلْ: عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام»[1].

---

(١) الاحتجاج: ١: ٢٣١. بحارالأنوار: ٨١: ١١٢، الحديث٧.

والمانع من الاستناد لهذا الخبر ضعفه السنديّ، فإنّ صاحب (الاحتجاج) رحمه الله لم يذكر طريقه إلى القاسم بن معاوية، وبالتالي يكون الخبر مرسلاً. نعم، وفقاً لما عليه المشهور من تمامية أخبار (من بلغ) في الدلالة على استحباب الحكم الوارد في الخبر الضعيف، فإنّه يمكن الإفتاء على طبقه، كما لا يخفى.

ولا مجال للمناقشة في دلالته على المدّعى، ضرورة أنّ الأمر الوارد في الخبر لا مجال لحمله على الوجوب، ولو بمناسبة الحكم والموضوع، ما يستدعي حمله على الاستحباب، فيكون مفاد الخبر هو استحباب ذكر أمير المؤمنين عليه السلام عند كلّ مورد ذكرت فيه الشهادتان كما لا يخفى.

كما لا مجال لمنع دلالته على المدّعى، لكونه وارداً في غير الأذان، إذ أنّ مقتضى إطلاقه، يفيد إمكانية الاستناد إليه لإثبات ذلك في المقام.

وبالجملة، إنّ البناء على استحباب ذكر الشهادة الثالثة في الأذان من باب الجزئية المستحبّة، بالبيان المتقدّم، لو لم يكن متعيّناً، فهو غير بعيد.

الثاني: ما حكاه غير واحد من أعاظم الطائفة رحمه الله[1]، عن كتاب (السلافة في أمر الخلافة) للشيخ عبد الله المراغي المصريّ، وهو من أعلام السنّة في القرن السابع، فقد حكى الشيخ عبد النبيّ العراقي رحمه الله ذلك عن الميرزا هادي الخطيب الخراساني في النجف، وغيره عن الشيخ محمّد طه نجف أنّه سمع من يثق بدينه أنّه قد وقف على كتاب (السلافة في أمر الخلافة)، في مكتبة المدرسة الظاهرية بدمشق، من وجود روايتين تضمّنتا تأذين اثنين من أكابر الصحابة بالشهادة الثالثة في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وقد أمضى صلى الله عليه وآله وسلم ما فعلاه، رغم اعتراض بعض الصحابة على ذلك، والروايتان هما:

---

(١) كصاحب كتاب «الصراط المستقيم»، والشيخ عبدالنبي العراقي في كتابه «الهداية».

الأُولى: ما روي عن سلمان الفارسي (رض) بأنّه ذكر في الأذان والإقامة الشهادة بالولاية لعليّ عليه السلام بعد الشهادة بالرسالة في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، فدخل رجل عليه، فقال له: سمعت أمراً لم أسمع قبل ذلك، سمعت سلمان في أذانه يشهد بالولاية لعليّ عليه السلام. فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «**سَمِعْتُمْ خَيْراً**».

الثانية: ما روي عن أبي ذرّ (رض) من أنّه جاء بعض الأصحاب عند النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: إنّ أبا ذرّ في أذانه شهد بولاية عليّ بن أبي طالب عليه السلام بعد الشهادة بالرسالة، وقال: أشهد أنّ علياً وليّ الله، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «**الْأَمْرَ كَذَلِكَ**». ثمّ قال معاتباً: «**أَوَ نَسِيتُمْ قَوْلِي فِي غَدِيرِ خُمٍّ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ؟ فَمَنْ يَنْكُثُ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ**»[1].

وقد يمنع من الاستناد إليهما كونهما عاميّتين، فلا تصلحان للدلالة على المدّعى. وضعف مثل هذا الإشكال بيّن، ذلك أنّ الأصحاب قد استندوا لجملة من الأخبار النبويّة، وأفتوا على طبقها، ممّا يعني أنّ الميزان ليس مجرّد كون الخبر عامّياً، وإنّما المعيار حصول ما يوجب دخوله دائرة الحجيّة، فمتى كانت موجبات الحجيّة فيه، أمكن الاستناد إليه، وإن كان من أخبار العامة، ومتى افتقد لما يوجب حجيّته، رفعت اليد عنه، وإن كان من أخبار الخاصة، وقد أشار لمثل هذا المعنى العلّامة التقيّ المجلسيّ رحمه الله كما سيأتي عند نقل كلامه، فانتظر.

على أنّ موجبات الحجّية فيهما قويّة جدّاً، فإنّ رائحة الصدق تلوح منهما، كما أنّ قرائن الصحّة فيهما غير بعيدة، إذ يكفي الالتفات إلى أنّهما من مرويّات المخالفين، والفضل ما شهدت به الأعداء، ولا يتصوّر أن يضع أعداء أمير المؤمنين عليه السلام أخباراً في فضائله.

على أنّه يمكن البناء على اعتبارهما أيضاً من خلال الاستناد لقاعدة التسامح في

---

(١) مستدرك سفينة البحار: ٦: ٨٦.

أدلّة السنن وفقاً لمسلك المشهور، وبالتالي، سوف يكون مدلولهما هو البناء على جزئية الشهادة الثالثة من الأذان بنحو الجزئية المستحبّة.

والحاصل، إنّ أضعف ما يمكن تصوّره في البين، كون خبر (الاحتجاج)، وخبري كتاب (السلافة) مؤيّدان لما تقدّم ذكره من أدلّة تفيد الجزئية والشطرية للشهادة الثالثة من الأذان.

لا يقال: لو كانت الشهادة الثالثة فصلاً من فصول الأذان في عصر رسول الله ﷺ، فلم يؤذّن بها من الصحابة إلّا خصوص من ذكر، وهو سلمان وأبو ذرّ (رض)؟

قلنا: لا يخفى على أحد ابتناء تبليغ الأحكام على التدريج، وأنّ هناك أحكاماً أُخّر تبليغها لمصالح اقتضت ذلك ككون المسلمين حديثي عهد بالإسلام، ولا يبعد أنّ واحداً منها هو الشهادة لعليّ عليه السلام بالولاية في الأذان، إذ لو أمر بذلك صريحاً وبصورة جليّة لظنّ المسلمون أنّ رسول الله ﷺ يريد أن يحيل المسألة ملكاً لبني هاشم، كيف وقد أتّهم بذلك يوم أقام أمير المؤمنين عليه السلام خليفة بعده في غدير خمّ، فراجع ما ذكر في سبب نزول ﴿**سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ**﴾[1].

حجّة المانعين عن شرعيتها:

ولم يبق بعد كلّ ما تقدّم، إلّا الإشارة لما يتصوّر دليلاً على المنع من شرعيّتها، فضلاً عن جزئيّتها في الأذان، وعمدة ما يمكن تصوّره من حجّة للقائلين بالمنع من جزئيّتها في الأذان، هو الاستناد لتوقيفيّة الأذان، إذ أنّ غيره من لزوم الفصل بين فصوله، قد عرفت جوابه، كما أنّ إيقاع كلام آدميّ في الأذان من غير فصوله، لا يصلح أن يمنع من ذلك، فالعمدة هو توقيفيّة الأذان.

وعلى أيّ حال، إنّ الاستدلال بهذا التوجه يتركّب من قياس منطقيّ من الشكل

---

(١) المعارج (٧٠): ١.

الأول، كبراه: إنّ العبادات أُمور توقيفيّة، بمعنى أنّه لابدّ أن يقتصر فيها على وفق ما صدر من الشارع المقدّس، فلا يتجاوز فيه أمره. وصغراه: إنّ الأذان أمر عباديّ، فتكون النتيجة، أنّه لابدّ من الاقتصار في الأذان على خصوص ما جاء من الشارع في تعداد فصوله، ولما لم تتضمّن النصوص الصادرة من الشارع ذكر الشهادة الثالثة لا في الأذان، ولا في الإقامة، فلا يجوز ذكرها فيهما.

وحتّى يصحّ الدليل المذكور، لابدّ من إضافة قيد له، ذلك أنّ ذكرها من دون الإشارة لذلك القيد لا يفيد المنع، والقيد هو: إنّ ذكرها في ضمن الأذان، وعدّها فصلاً من فصوله، وكذا الإقامة؛ يستوجب البدعيّة، لأنّه إدخال ما ليس من الدين في الدين، فيكون حراماً.

وبالجملة، إنّ الموجب لحرمة ذكر الشهادة الثالثة في الأذان، هو الإتيان بها بعنوان الجزئية، فإنّ ذلك بدعة، لكونه إدخالاً لما لم يكن من الدين في الدين، إذ أنّ الأذان أمر توقيفيّ تعبّدي يقتصر فيه على ما جاء عن الشارع المقدّس.

ووفقاً لما ذكر، لا ضير في الإتيان بالشهادة الثالثة ما لم تكن بعنوان الجزئيّة والشطريّة، فإنّه لا ينطبق عليها عنوان البدعة من جهة، لأنّه لا يصدق عليها أنّه إدخال ما ليس من الدين في الدين، وبالتالي لا تنافي توقيفيّة الأذان من حيث الفصول، كما لا يخفى.

وهذا يعني أنّ ما عليه جمهور الشيعة، من الإتيان بها لا من باب الجزئية، بل من باب الشعاريّة والمحبوبيّة والمرجوحيّة لا ضير فيه، ولا إشكال.

وكيف كان، فلنعد لدليل المانعين، ولنرى هل يصلح دليلاً للمانيعة أم لا!

وقد عرفنا أنّ الدليل المذكور يقوم على نقطتين أساسيّتين:

الأولى: توقيفيّة الأذان، كعبادة.

الثانية: إنّ عدّ الشهادة الثالثة من فصول الأذان والإقامة، يعدّ بدعة.

ولا يخفى أنّ ما تضمنته النقطة الثانية من صدق عنوان البدعة، يتوقّف على صدق الإتيان بالشهادة الثالثة في الأذان أنّه إدخال ما ليس من الدين في الدين، كما هو مفهوم البدعة، وهذا يعني أن لا يكون العمل الصادر مستنداً لدليل صريح أو كنائيّ في المدّعى، أمّا لو كان العامل قد استند في عمله لدليل من الأدلّة، وإن كان كنائياً مثلاً، لن ينطبق على عمله حينئذٍ عنوان البدعة، كما لا يخفى.

ومقامنا من هذا القبيل، ضرورة أنّ الآتي بالشهادة الثالثة، قد يستند في إتيانه بها إلى الدليل الكنائي مثلاً، أو يكون مستنداً إلى العمومات الواردة في الولاية، واقتران الشهادة الثالثة بالشهادة بالتوحيد والرسالة. أو لوحدة الملاك بين النداء باسم أمير المؤمنين عليه السلام في السماء، والنداء باسمه في الأرض، أو نصوص أنّ ذكره (بأبي وأُمّي) عبادة، أو لخبر (الاحتجاج) وفقاً لقاعدة التسامح، أو لخبري (السلافة) لنفس النكتة، أو للوثوق بالصدور فيهما، فكيف بعد كل ما ذكر، يتصوّر أنّ ذكر الشهادة الثالثة يكون من صغريات البدعة؟ أليس ما ذكر مانع من انطباق تعريفها في المقام؟!

وبالجملة، إنّ من يدّعي أنّ ذكر الشهادة الثالثة في الأذان بدعة، يحتاج أن يقيم دليلاً على بدعيّتها، لا أنّ الآتي بها يحتاج أن ينفي ذلك، ضرورة أنّ الآتي بها قد استند لشيء ممّا ذكرنا مما يمنع صدق عنوانها على فعله.

هذا ولو قيل، إنّ خير شاهد على كونها بدعة، عدم ذكرها في شيء من أخبار المعصومين عليهم السلام؟ كان ضعفه واضحاً جدّاً، فإنّ كثيراً من الأُمور المباحة لم تذكر في كلماتهم عليهم السلام، أو يلتزم أحد بأنّ ذلك يستوجب الحكم بالبدعية.

وبعبارة أُخرى، إنّ عدم الذكر أعمّ من صدق عنوان البدعة، كما لا يخفى. على أنّه قد تقرّر مما تقدّم ذكرها، فلا نعيد. على أنّ لشيخنا غوّاص (بحار الأنوار) وهو الورع التقيّ؛ كلاماً يفيد وجود الشهادة الثالثة في الأخبار، قال صلى الله عليه وآله: «**لَا يَبْعُدُ كَوْنِ**

الشَّهَادَةِ بِالْوَلَايَةِ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْمُسْتَحَبَّةِ فِي الْأَذَانِ، لِشَهَادَةِ الشَّيْخِ وَ الْعَلَّامَةِ وَ الشَّهِيدِ وَ غَيْرِهِمْ، بِوُرُودِ الْأَخْبَارِ بِهَا» [١] .

ووفقاً لما تقدّم، ينهدم الاستدلال المذكور، لأنّه بهدم إحدى مقدّمتيه التي يقوم عليهما؛ يكون ساقطاً عن الاعتبار، كما لا يخفى.

وأمّا النقطة الأُولى، وهي توقيفيّة الأذان، فقد أثار بعض المحقّقين (حفظه الله) تساؤلين في المقام:

الأول: هل أنّ توقيفية الأذان تختلف عن توقيفية غيره من الأحكام، بحيث أنّه يجوز فيه ما لا يجوز في غيره؟

الثاني: هل يختلف التوقيفيّ الواجب عن التوقيفيّ المستحبّ، بحيث يجوز في الثاني ما لا يجوز في الأول؟

ولا يخفى أنّه يكفي في مقامنا؛ البحث عن التساؤل الأول، ونكون في غنى عن الحديث عن التساؤل الثاني، ضرورة أنّه لو ثبت عدم كون الأحكام التوقيفيّة كلّها على نسق واحد، فإنّه يعالج الاستدلال المذكور من جهة أُخرى.

وقد التزم في الأمر الأول، بوجود فرق بين الأحكام التوقيفيّة بعضها عن بعض، فليست جميعها على نسق واحد، بل تختلف فيما بينها، فتوقيفية الأذان تختلف عن توقيفية الزواج والطلاق، ذلك أنّ توقيفية الزواج والطلاق تتعلّقان بأمر كلّي، وليس بجزئيّته، لأنّ المطلوب من العاقد والمطلق هو إنشاء عقد الزواج، أو فكّ ذلك الارتباط، ولا يتعبّد بنصّ خاصّ في تحقيق ذلك، كما لا يخفى.

وهذا بخلاف توقيفيّة القرآن الكريم مثلاً، فإنّه يجب التعبّد فيه بنصّ خاصّ، فلا يجوز تغيير كلمة محلّ كلمة، أو تقديم كلمة على أُخرى.

---

(١) بحارالأنوار: ٨١: ١١١.

ووفقاً لما تقدّم، يمكن القول بأنّ الأُمور التوقيفيّة تختلف باختلاف الأُمور حسب تعلّق الأحكام، فلو تعلّقت بالحقيقة وذات الأمر، فإنّه يسوغ التغيير والتبديل فيها، أمّا لو كانت متعلّقة بنصّ معهود، دون زيادة ونقيصة، فإنّه لا يجوز ذلك.

وعندما نودّ أن نطبّق ما تقدّم على الأذان، لنرى هل أنّه من القسم الأول، وهو ما يتعلّق الحكم فيه بحسب الحقيقة، ليكون كالطلاق والنكاح، أم أنّه يتعلّق الحكم بالتعبّد بنصّ معهود، ليكون كالقرآن الكريم؛ نلاحظ أنّ الرجوع لنصوص الأذان، يفيد أنّه من القسم الأول، فيكون كالطلاق والنكاح، وليس من القسم الثاني، فقد وردت أخبار عديدة تضمّنت الاجتزاء في الأذان بفصل واحد في بعض الحالات، كحالات السفر، والاستعجال، وكذا المرأة، بل قد ورد في شأنها أيضاً أنّه تكتفي بالتكبير والشهادتين، دون الحيعلات، بل جاء في بعضها كفاية الشهادتين فقط.

كما جاء في بعض النصوص أنّه يجوز للمؤذّن أن يقول (حيّ على الصلاة) أكثر من مرّتين، أو (حيّ على الفلاح) أكثر من مرّتين، لو كان يودّ جمع المصلّين للصلاة، وبهذا أفتى صاحب العروة رحمه الله، وغيره من أعلامنا. ويتأكد ما ذكرنا من كون توقيفية الأذان بما ذكر، ما تقدم نقله عن السيّد الحكيم (أطال الله في بقائه) يوم تغلّب المسلمون على عيهلة، وأذّن مؤذّنهم بما ذكره، من دون أن ينكر عليه أحد، فراجع. فكيف بعد هذا يستند للتوقيفية في الأذان، لتكون مانعاً من ذكر الشهادة الثالثة؟!

خاتمة:

هذا، ولنختم الحديث بتساؤل ربما طرح في المقام، مفاده: إذا كان ما تقدّم ذكره تامّاً، فلماذا لم تتضمّن النصوص الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام ذكراً للشهادة الثالثة، ولم يتمّ عرضها كبقية فصول الأذان والإقامة؟

ونجيب عن ذلك بجوابين :

الأول: يتوقّف على ذكر مقدّمة، مفادها : لا يخفى أنّ هناك مؤلفات كانت لأصحاب الأئمة عليهم السلام تضمّنت نقل النصوص الصادرة عنهم عليهم السلام، وقد ذكرها مؤلّفو الفهارس كالشيخ النجاشي، والشيخ الطوسي رحمه الله، وغيرهما، وقد عرف من بين تلك المؤلفات الأُصول الأربعمائة، وغيرها، إلّا أنّه لم يصلنا شيء من تلك المصادر الأصليّة في العصور المتأخّرة، لكنّنا نعتمد في معرفة النصوص الصادرة عن الأئمة عليهم السلام على مصادر حديثية ألّفها جملة من أعلامنا تضمّنت كثيراً من تلك الروايات الصادرة عنهم، وقد اعتمدوا في نقل تلك الروايات على تلك المصادر الأصليّة، إذ أنّ أغلب تلك الكتب، لو لم يكن جلّها كان موجوداً بأيديهم.

وقد عرف من المصادر الحديثية التي نقلت لنا تلك الروايات، أربعة كتب متقدّمة، وأربعة كتب متأخّرة.

أمّا الأربعة المتقدّمة، فيقصد بها (الكافي) لشيخنا الكليني، و(من لا يحضره الفقيه) لشيخنا الصدوق، و(التهذيب)، و(الاستبصار) لشيخنا الطوسي رحمه الله، والأربعة المتأخّرة، هي : (بحار الأنوار)، لغواص (بحار الأنوار) العلّامة المجلسي، و(الوسائل)، لشيخنا الحرّ العاملي، و(الوافي) لشيخنا الفيض الكاشاني، و(مستدرك الوسائل) لشيخنا المحدّث النوري رحمه الله.

وقد كان لكلّ واحد من هؤلاء المؤلّفين رحمه الله منهجيّة تختلف عن منهجية الآخر، كما أنّ معيار القبول للخبر عند كلّ واحد منهم يختلف تماماً عنه عند الآخر، إذ ربّما كان الخبر معتبراً عند أحدهم، ولا يكون معتبراً عند الآخر، وهكذا، وما ذلك إلّا لاختلافهم في موجب الحجّية والاعتبار، وفي المباني الرجالية. وعليه، فقد اختلفت المصادر المذكورة في ما بينها، كما يلحظ ذلك كلّ من يرجع إليها، ويشهد لما ذكرناه أنّه لولا تأليف شيخ الطائفة رحمه الله لكتابيه (التهذيب) و(الاستبصار) لم تنقل لنا

كثير من الروايات، لأنّه قد أعرض عن نقلها العلمان الكليني والصدوق رحمهما الله لمعارضتها لنصوص أُخرى، بل إنّ شيخ الطائفة رحمه الله نقلها لأجل علاج المعارضة، كما ذكر ذلك في سبب تأليفه كتابيه.[1]

وبالجملة، ما يهمّنا في المقام، أنّه قد اختلفت منهجيّة التأليف عند أصحابنا، في نقلهم للنصوص والأخبار.

وبعد الإحاطة بما ذكرنا، يتّضح أنّ مؤلّفي الكتب الأربعة، سواء المتقدّمة منها، أم المتأخّرة، لم ينقلوا لنا كلّ النصوص الصادرة عن الأئمة عليهم السلام، وإنّما نقلوا خصوص ما كان يرون حجيّته بنظرهم، وبالتالي لا يمكن الجزم بعدم وجود نصوص أُخرى صادرة عن المعصومين عليهم السلام لم تنقل، لأنّهم لا يرون حجيّتها، ولا يبنون على اعتبارها، ومن أمثلة ذلك نصوص الشهادة الثالثة، إذ قد عرفت في ما حكيناه من عبارات الصدوق والشيخ رحمهما الله أنّها كانت موجودة، لكنّهما لم ينقلاها لأنّ الأول اعتبرها من موضوعات المفوّضة، والثاني اعتبرها أخباراً شاذة.

ويشهد لما ذكرناه ما ذكره العلّامة التقيّ المجلسيّ رحمه الله تعقيباً على كلام الصدوق رحمه الله، قال: الجزم بأنّ هذه الأخبار من موضوعاتهم (المفوّضة) مشكل - إلى أن قال - والظاهر أنّ الأخبار بزيادة هذه الكلمات (محمّد وآل محمّد خير البريّة، أشهد أن علياً وليّ الله) أيضاً كانت في الأُصول وكانت صحيحة أيضاً... ومجرّد عمل المفوّضة أو العامّة على شيء لا يمكن الجزم بعدم ذلك، أو الوضع، إلّا أن يرد عنهم صلوات عليهم ما يدل عليه، ولم يرد. مع أنّ عمل الشيعة كان عليه في قديم الزمان وحديثه. على أنّه غير معلوم أنّ الصدوق أيّ جماعة يريد من المفوضة؟! والذي يظهر منه أنّه يقول: كلّ من لم يقل بسهو النبيّ، فإنّه المفوّضة، وكلّ من يقول

---

(١) تهذيب الأحكام: ١: ٣ و ٤. الإستبصار: ١: ٣ و ٤.

بزيادة العبادات من النبيّ فإنّه من المفوّضة، فإن كان هؤلاء، فهم كلّ الشيعة غير الصدوق وشيخه، وإن كانوا غير هؤلاء، فلا نعلم مذهبهم حتى ننسب إليهم الوضع واللعن[١].

الثاني: ما جاء في كلام العلّامة التقيّ المجلسيّ رحمه الله أيضاً من أنّ الموجب لعدم الإشارة إليها في كلمات المعصومين عليهم السلام هو مبدأ التقيّة، إذ قد عرفت أنّ الحكّام والسلاطين كانوا يصرّون على حذف ما يشير إليها، وما يفيد معناه، أعني الحيعلة الثالثة، مع أنّها كانت تدلّ عليها بالكناية، وليس بالصراحة، فكيف لو كانت مذكورة صريحة في النصوص، لكان ذلك موجباً لحصول ما لا يحمد عقباه على الشيعة، فكان الموجب لعدم ذكرها هو الخوف على الشيعة، والعمل بالتقيّة، قال قدس سره[٢]: ويمكن أن يكون واقعاً ويكون سبب تركه التقيّة، كما وقع في كثير من الأخبار ترك (حيّ على خير العمل) تقية[٣].

---

(١) روضة المتقين: ٢: ٢٤٥ و ٢٤٦.

(٢) روضة المتقين: ٢: ٢٤٦.

(٣) من مصادر البحث: موسوعة الأذان الحلقة الأولى والحلقة الثانية للمحقّق السيّد علي الشهرستاني، ستّ رسالات فقهيّة استدلالية، الشهادة الثالثة للعلّامة الشيخ محمّد سند، مسائل شرعية بين السنة والبدعية للسيد محمد مهدي الخرسان.

الشباب طاقة ضائعة

لمرحلة الشباب أثران مهمّان، فمضافاً إلى تأثيرها في تكوين شخصية الفرد، فإنّها تؤثّر في نجاح المجتمع وتقدّمه وازدهاره، وقد أوجب هذا اعتناء الشريعة الإسلامية بهذه المرحلة، لأنّ الشباب أكثر فئات المجتمع قابلية للتأثّر بإيحاءات التربية السائدة في البيئة، وأكثرها قبولاً واستعداداً للتغيير الجذري الشامل، ويظهر هذا من مواقف الشباب في تاريخ الإنسانية، فلاحظ إقبال أهل الكهف على التوحيد وانقلابهم على العبادة التي كان عليها قومهم.

وهذا يفسّر أيضاً النصوص التي وجّهت الخطاب للشباب، وجعلتهم محوراً للخطاب فيه، فقد ورد عن أبي الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «**لَسْتُ أُحِبُّ أَنْ أَرَى الشَّابَّ مِنْكُمْ إِلَّا غَادِياً فِي حَالَيْنِ: إِمَّا عَالِماً أَوْ مُتَعَلِّماً، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَرَّطَ، فَإِنْ فَرَّطَ ضَيَّعَ، وَ إِنْ ضَيَّعَ أَثِمَ، وَ إِنْ أَثِمَ سَكَنَ النَّارَ، وَ الَّذِي بَعَثَ مُحَمَّداً (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) بِالْحَقِّ**»[1].

---

(١) الأمالي للطوسي: ٣٠٣ ح ٦٠٤. بحارالأنوار: ١: ١٧١، الحديث ٢٢.

تصنيف الشباب في المجتمع:

ولا خلاف في تأثير مرحلة الشباب في تكوين شخصية الفرد، إلّا أنّ الأمر ينصبّ في تحديد الشباب الذين يكون بهم قوام المجتمع، ويتوقّف نجاحه على وجودهم فيه، فإنّه ليس المقصود به مطلق الشباب، لأنّ الشباب في المجتمعات ليسوا سواء، بل هم على أصناف وفئات:

الأُولى: الشابّ المتديّن:

وهو الذي يحمل بين جنباته الالتزام بالتعاليم الدينية، ويعمد إلى إبرازها بصورة فاعلة، من خلال تطبيق تعاليم الشريعة وأحكامها.

وقد كان لانتصار الثورة الإسلامية في إيران أثر بارز في وجود هذه الفئة من الشباب في الأوساط الاجتماعية.

وتكمن مشكلة هذا الصنف من الشباب، في ما يملك من فهم خاطئ للدين في كافّة أبعاده، أو بعض منها، فنراه يعيش حالة من التزمّت الديني، والنظرة السلبية لكثير من الأُمور، ويفتقد في تعامله مع أُمور عديدة، إلى الصورة الحضارية المطلوبة.

وقد ساعد على مثل هذا، عنصران:

أحدهما: الفهم الخاطئ للدين، كما ذكرنا، فحصر رؤية الدين للمرأة مثلاً في بعد واحد، أوجب أن تكون رؤية الدين للمرأة رؤية سلبيّة، أو فهم المنع من الحرية بصورة معيّنة، جعل النظرة للإسلام نظرة سلبية، وهكذا كثير من الأُمور.

ثانيهما: الجهات المسؤولة في المجتمع، والتي تلقى على عاتقها المسؤولية في إعداد الأفراد وتربيتهم تربية دينية صحيحة تتماشى وأُصول الشريعة الإسلامية، وأُسس العقيدة الحقّة.

الثانية: الشابّ المنفلت أخلاقياً:

وهو على عكس الصنف السابق، لأنّه ابتعد عن الدين تماماً، وأخذ يستورد كلّ أفكاره وأساليبه في الحياة من الغرب وقيمه وأخلاقياته. وقد قصر رؤيته للغرب على البعد السلبيّ فيه، فأخذ منه الأُمور المنافية للقيم والأخلاق، وأغفل العناصر الإيجابية الموجودة في تلك المجتمعات، من حضارة، وازدهار وتقدّم، وتطوّر علميّ، ورقّي في مستوى التعامل، وأُسلوب في حفظ الحقوق، ومراعاة القانون والأنظمة، وما شابه ذلك.

وقد ساعد على حصر النظرة للغرب في بعده السلبيّ دون الإيجابي منه، ضيق أُفق الجهات المسؤولة في مجتمعاتنا، في رؤيتها إليه، وفهمها لتجربة الغرب فهماً خاطئاً.

الثالثة: الشابّ فاقد الهويّة:

وأمّا الصنف الثالث من الشباب، فهو الذي فقد هويّته، فلم يعد يملك هويّة دينية، كما أنّه لا يملك أُطروحة الغرب ولو في بعدها السلبيّ، لأنّه حاول أن يتّخذ طريقاً وسطاً بين الصنفين السابقين، وكأنّه قد اقتنع بعدم تمامية كليهما، فلم يقبل التزمّت الديني الذي يعيشه الصنف الأول، كما لم يقبل بالانفلات والانهيار الأخلاقي والقيميّ الذي يعيشه الصنف الثاني، ولهذا عمد إلى التوفيق بين الصنفين ليخرج بصنف ثالث، حاول فيه أن يستفيد شيئاً من الصنف الأول، فيحافظ على الدين ولو في صورته وإن كانت مشوّهة، وفي نفس الوقت لم يمتنع عن استيراد العديد من الأفكار الغربية وإن كانت سلبية في مفاهيمها وأُطرها.

ومن الطبيعي أن تكون النتيجة سلبية، إذ أنّ المزاوجة بين هذين الأمرين وهما المتنافيان والمتنافران، توجب فقدان الهوية وضياعها، وهذا هو ما حصل فعلاً،

فأدّت عملية المزاوجة المذكورة إلى فقدان هذا الصنف لهويته، فلم يعد مالكاً لهوية دينية، ولا انفلاتية.

وقد نجم عن هذه المزاوجة، شاباً ممسوخ الهوية تجمع صورته أجزاء مبعثرة من الدين المشوّه ودعاوى مبسترة من العقل المغيب[١].

والرجوع للنصوص الشريفة، يفيد أنّ الشباب الذي يكون به قوام المجتمع ونجاحه وازدهاره، فئة أُخرى غير هذه الفئات الأربع، الكاشف عن عدم القبول بشيء منها، حيث تضمّنت ذكراً لمواصفات ومقوّمات لابدّ من توفّرها فيه، وتلك المقوّمات:

الأول: عنصر المعرفة:

يمثّل عنصر المعرفة مصدراً أساساً في تكوين الشخصيّة، ويلعب دوراً مهمّاً في ذلك، لهذا يلزم أن يكون الشابّ الذي يمثّل طاقة اجتماعية، ويرغب منه قيامه بدور أساس في مجتمعه، أن يملك سلاح المعرفة، فقد ورد عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «**لَسْتُ أُحِبُّ أَنْ أَرَى الشَّابَّ مِنْكُمْ إِلَّا غَادِياً فِي حَالَيْنِ: إِمَّا عَالِماً أَوْ مُتَعَلِّماً، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَرَّطَ، فَإِنْ فَرَّطَ ضَيَّعَ، وَ إِنْ ضَيَّعَ أَثِمَ، وَ إِنْ أَثِمَ سَكَنَ النَّارَ، وَ الَّذِي بَعَثَ مُحَمَّداً (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) بِالْحَقِّ**»[٢].

وللمعرفة دور مزدوج في تكوين شخصيّة الشابّ، فمن جهة تعطيه الصورة الحقيقيّة والناصعة للدين، وتحميه من أن يقدّم إليه بصورة مشوّهة، كما أنّها تجعله يعي ما هو النافع بحيث لو أراد أن يستفيد من الثقافات الأُخرى، أمكنه أن ينتخب ما يكون نافعاً ومفيداً.

---

(١) أصول المحاضرات: ١٦و١٧(بتصرف).

(٢) الأمالي للطوسي: ٣٠٣، الحديث ٦٠٤. بحارالأنوار: ١: ١٧١، الحديث ٢٢.

الثاني: عنصر التفقّه:

وهذا العنصر لا يقلّ أهميّة ومطلوبيّة عن سابقه، فإنّ الإحاطة بالتعاليم الدينية كفيلة أن يؤدّي الإنسان ما يطلب منه بصورته الصحيحة، كما أنّها تكفل له تحقيق الخلافة الإلهية في الأرض، وهذا يفسّر شيئاً من الاهتمام الذي تضمّنته النصوص بهذا العنصر.

فعن محمّد بن مسلم، قال: قال أبو عبد الله وأبو جعفر عليهما السلام: «**لَوْ أُتِيتُ بِشَابٍّ مِنْ شَبَابِ الشِّيعَةِ لَا يَتَفَقَّهُ (فِي الدِّينِ) لَأَدَّبْتُهُ**»[1].

وجاء في حديث آخر عن الإمام الباقر عليه السلام، أنّه قال: «**تَفَقَّهُوا وَ إِلَّا فَأَنْتُمْ أَعْرَابٌ**»[2].

وقد جاء في وصية الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام التي رواها المفضّل بن عمر، أنّه قال: «**تَفَقَّهُوا فِي دِينِ اللهِ وَ لَا تكُونُوا أَعْرَاباً، فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي دِينِ اللهِ لَمْ يَنْظُرِ اللهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَمْ يُزَكِّ لَهُ عَمَلاً**»[3].

الثالث: عنصر السعي والعمل:

وكما يعتبر في الشابّ النموذج العنصر المعرفيّ، يلزمه امتلاك البعد العمليّ، ويتمثّل ذلك في سعيه لكسب عيشه، وعدم كونه عيالاً على غيره، يقوم بشأنه، فقد روى العلاء قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**أَ يَعْجِزُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَكُونَ مِثْلَ النَّمْلَةِ؟ فَإِنَ النَّمْلَةَ تَجُرُّ إِلى جُحْرِهَا**»[4].

---

(١) المحاسن: ١: ٢٢٨، الحديث ١٦١. بحارالأنوار: ١: ٢١٤، الحديث١٦.

(٢) المحاسن: ١: ٢٨٨، ذيل الحديث ١٦١. بحارالأنوار: ١: ٢١٤، الحديث١٦.

(٣) المحاسن: ١: ٢٢٨، الحديث١٦٢. الكافي: ١: ٣١، الحديث٧. بحارالأنوار: ١: ٢١٤، الحديث١٨.

(٤) الكافي: ٥: ٧٩، الحديث١٠. وسائل الشيعة: ١٧: ٢٢، الحديث٢١٨٨٠.

وهذا التشبيه منه عليه السلام، إشارة إلى أهميّة السعي وطلب الرزق، ولزوم قيام الشابّ بذلك.

ولهذا السعي آثاره الفعّالة في بناء الشخصيّة وتكوينها، لأنّ في هذا السعي احتكاكاً وارتباطاً بالآخرين، وتعرّف على ثقافات، وتطبيق لأُسس التعامل، وغير ذلك.

ويدخل رجل من أصحاب أبي عبد الله الصادق عليه السلام عليه، يطلب منه أن يدعو الله تعالى له بالرزق، لأنّ الأُمور قد صعبت عليه، إلّا أنّ الإمام عليه السلام لم يستجب له في طلبته، وإنما قدّم إليه درساً عملياً في أهميّة السعي وطلب الرزق، فأجابه عليه السلام مسرعاً بقوله: «**لَا، اُخْرُجْ فَاطْلُب**»[1].

فامتناعه عليه السلام من الدعاء له ليس بخلاً منه في قضاء حوائج أصحابه، وإنّما كانت غايته عليه السلام أن يستفيد الشابّ من عنصر القوّة الموجود لديه، وأن يسعى لتحصيل رزقه، ولا يكون كلّاً على أحد.

ويظهر هذا بوضوح في تعليم الإمام الباقر عليه السلام لأحد أصحابه سبل تحصيل الرزق، والسعي، فعن الطيّار قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: «**أَيَّ شَيْءٍ تُعَالِجُ؟ أَيَّ شَيْءٍ تَصْنَعُ؟**» فقلت: ما أنا في شيء، قال: «**فَخُذْ بَيْتاً، وَ اكْنُسْ فِنَاهُ، وَ رُشَّهُ، وَ ابْسُطْ فِيهِ بِسَاطاً، فَإِذَا فَعَلْتَ ذلِكَ، فَقَدْ قَضَيْتَ مَا وَجَبَ عَلَيْكَ**» قال: فقدمت ففعلت فرزقت[2].

ويزداد أمر السعي أهمّية عندما يكون من أجل النفقة على العيال، فإنّه يكشف عن وجود إحساس بالمسؤولية في شخصيةٍ، وبدء تحمّله لها، فقد مرّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في غزوة تبوك بشابّ جلد يسوق أبعرة سماناً، فقال له أصحابه: يا رسول الله لو كانت قوّة هذا وجلده وسمن أبعرته في سبيل الله لكان أحسن، فدعاه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

---

(١) الكافي: ٥: ٧٩، الحديث ١١.

(٢) الكافي: ٥: ٧٩، الحديث ٢.

فقال : «**أَ رَأَيْتَ أَبْعِرَتَكَ هَذِهِ، أَيَّ شَيْءٍ تُعَالِجُ عَلَيْهَا؟**» فقال : يا رسول الله ، لي زوجة وعيال ، فأنا أكسب عليها ما أنفقه على عيالي وأكفهم عن مسألة الناس وأقضي ديناً عليّ ، قال : «**لَعَلَّ غَيْرُ ذَلِكَ**» ، قال : لا ، فلما انصرف قال رسول الله ﷺ : « **لَئِنْ كَانَ صَادِقاً إِنَّ لَهُ لَأَجْراً مِثْلَ أَجْرِ الْغَازِي وَ أَجْرِ الْحَاجِّ وَ أَجْرِ الْمُعْتَمِرِ**» (١) .

الرابع : عنصر السيطرة على الغرائز وتحكيم العقل:

من المعلوم أنّ الإنسان مخلوق مركّب من عنصرين : عقل وشهوة ، فأيّهما غلب على الآخر كان سبباً لرسم شخصيّته وبلورتها ، فمن كانت الشهوة غالبة عنده ، أوجب ذلك ضياع شخصيّته ، أمّا لو كان العقل هو الحكم والمقدّم ، فهذا يعني شخصيّة متّزنة.

ولما كانت الشهوة أمراً جبليّاً في العنصر البشريّ لا تنفكّ عنه ، لم يمنع الشرع الشريف منها بصورة تامّة ، بل عمد إلى تهذيبها وتقنينها ، فعرضت النصوص ما يوجب السيطرة عليها ، والحدّ منها ، فعن النبيّ الأكرم محمّد ﷺ أنّه قال : «**مَا مِنْ شَابٍّ تَزَوَّجَ فِي حَدَاثَةِ سِنِّهِ إِلَّا عَجَّ شَيْطَانُهُ: يَا وَيْلَهُ يَا وَيْلَهُ، عَصَمَ مِنِّي ثُلُثَيْ دِينِهِ، فَلْيَتَّقِ اللهَ الْعَبْدُ فِي الثُّلُثِ الْآخِرِ**» (٢) .

وفي نصيحته ﷺ إلى الصحابيّ الجليل أبي ذرّ (رض) ، قال : «**يَا أَبَا ذَرٍّ، مَا مِنْ شَابٍّ يَدَعُ لِلهِ الدُّنْيَا وَ لَهْوَهَا، وَ أَهْرَمَ شَبَابَهُ فِي طَاعَةِ اللهِ، إِلَّا أَعْطَاهُ اللهُ أَجْرَ اثْنَيْنِ وَ سَبْعِينَ صِدِّيقا**» (٣) .

---

(١) دعائم الإسلام : ٢ : ١٤ ، الحديث٧ . عوالي اللآلي : ٣ : ١٩٤ ، الحديث٨ . مستدرك الوسائل : ١٣ : ٨ ، الحديث١٤٥٦٧ .

(٢) بحارالأنوار : ١٠٠ : ٢٢٢ ، الحديث٣٤ .

(٣) الأمالي للطوسي : ٥٣٥ ، الحديث١١٦٢ . بحارالأنوار : ٧٤ : ٨٤ ، الحديث٣ .

دواعي الانحراف عند الشباب:

ومع أنّ الإسلام عمد إلى التركيز على أهميّة الشباب، كونهم يمثّلون ثروة وطنية وشعبية، وذكر السبل التي يمكن من خلالها الحفاظ عليهم، وتوجيه طاقاتهم بما يحقّق النفع لهم، ومنهم، إلّا أنّ ذلك لم يمنع من حصول بعض حالات الانحراف في أوساطهم، لأسباب عديدة:

منها: عدم مراعاة العنصر البيولوجيّ والفسيولوجيّ والنفسيّ:

لا يخفى أنّ هناك جملة من التغييرات البيولوجية والفسيولوجية والنفسية التي تحصل للشابّ بحكم نموّه، فتكون هناك حاجة لوجود منهجية محدّدة ومعلومة، في كيفية التعامل مع هذه التغيّرات التي تصيبه وتطرأ عليه، من ثقافة اجتماعية توافق هذا التغيير وتستجيب لمتطلّباته بنحو إيجابيّ، وتملك الطريقة المثلى في التعامل معه بصورة صحيحة، لأنّ التعاطي مع هذه التغيّرات بصورة سلبية تجعل الشابّ خلال هذه المرحلة يعيش حالة من الاضطراب النفسي، يؤدّي به إلى افتقاده للتوازن في المبدأ والواقع.

ومنها: غياب منهج التوجيه السلوكيّ السليم:

سواء على مستوى الفرد، أم على مستوى المجتمع، ويتّضح هذا بالرجوع للأصناف الشبابية الثلاثة التي ذكرناها في مطلع البحث، فقد عرفت أنّ منشأ وجودها يعود لغياب المنهج السليم في تقويم السلوك، فإنّ الشباب المتديّن بتزمّت، إنّما وصل لذلك لأنّه افتقد إلى من يقوم بتوجيهه إلى الأسلوب الصحيح لأُطروحة الدين، كما أنّ المنفلت أخلاقياً لم يخلق بهذه الصورة، وإنّما لافتقاده من يضع رجله على الطريق السليم، وصل به الأمر إلى ما وصل إليه، حتى من أراد المزاوجة بين الأمرين، كان يسعى إلى حلٍّ يمكنه من خلاله التوفيق بين

رغباته وشهواته، وبين ما يتبنّى ويعتقد من أُطروحة دينية.

وبالجملة، إنّ غياب المنهج، سبب رئيس في انحراف الشباب وابتعاده عن الطريق القويم كما لا يخفى.

ومنها: قلّة الخبرة نقصاً وضعفاً:

وهذا أمر لا دخل للشبابّ فيه، خصوصاً وأنّ عقله بعدُ لم ينضج، كما أنّه لم يعرف تجارب راشدة ناضجة يزيد من خلالها رصيده المعرفيّ في هذا المجال، وطبيعيّ أن يترك النقص في هذا الجانب دوره في سلوك الشابّ وشخصيّته، فلا يتوقّع من شابّ حديث التجربة والمعرفة أن يسيطر على نفسه عند مواجهته لما يحرّك غريزته، ويستثير رغبته وشهوته.

ويؤدّي وجود هذا النقص إلى إصابة بعض الشباب بمجموعة من الأمراض الأخلاقية، مثل الغرور، وداء الغفلة، وسكر الخطيئة، ويغلب على تصرّفات بعضهم الحماقة والطيش، ولأنّهم يفتقدون الخبرة، ولا يملكون رصيداً كاملاً منها، تصدر من بعضهم أفعالاً خاطئة، وتكثر الأوهام عندهم، والإغراق في أخطاء اليقظة.

وفي هذه المرحلة يلقى الدور الأكبر والمسؤولية على عاتق المربّي، فهو الذي يمكنه أن يزيد رصيد الشاب المعرفيّ في التجارب، ويوقفه على ما يكون نافعاً ويزيده دراية بهذه الأُمور.

ومن المعلوم أنّ دور التوجيه والإرشاد والتربية على الفضيلة والقيم والطاعة يبدأ في مراحل الطفولة، وقبل بدء مرحلة الشباب، عندما يكون الإنسان قيد التربية والتهذيب والتوجيه، فإنّه إذا وصل إلى مرحلة الشباب، لم يعد ذا قابلية لتلقّي التوجيه من المربي عندها[1].

---

(١) بناء الشخصية في خطاب الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف: ٣٠٣ و ٣٠٤ (بشيء من التصرف).

سكر الشباب

ونتيجة توفّر الأسباب السابقة يصاب الشباب عادة بمرض سكر الشباب، وقد أشارت لذلك النصوص الشريفة، حتّى أنّ النبيّ ﷺ عبّر عن هذه المرحلة بأنّها شعبة من شعب الجنون، قال ﷺ: «**وَ الشَّبَابُ شُعْبَةٌ مِنَ الْجُنُونِ**»[١].

وقد جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «**يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَحْتَرِسَ مِنْ سُكْرِ الْمَالِ، وَ سُكْرِ الْقُدْرَةِ، وَ سُكْرِ الْعِلْمِ، وَ سُكْرِ الْمَدْحِ، وَ سُكْرِ الشَّبَابِ، فَإِنَّ لِكُلِّ ذَلِكَ رِيحاً خَبِيثَةً تَسْلُبُ الْعَقْلَ وَ تَسْتَخِفُّ الْوَقَار**»[٢].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «**أَصْنَافُ السُّكْرِ أَرْبَعَةٌ: سُكْرُ الشَّبَابِ (الشَّراب)، وَ سُكْرُ الْمَالِ، وَ سُكْرُ النَّوْمِ، وَ سُكْرُ الْمُلْك**»[٣].

وتعرف خطورة هذه المرحلة من خلال تشبيه النصوص لها بمرحلة السكر، فكما أنّ صاحب الشراب يفقد عقله، فتصدر منه تصرّفات دون شعور منه أو إحساس لما يفعل، فكذلك الشباب، ويؤكّد ذلك ما أشرنا له قبل قليل من إصابته بمجموعة من الأمراض في هذه المرحلة ما لم يجد المربّي الفاضل الذي يأخذ بيده منذ مراحل الطفولة الأُولى.

وتتجلّى خطورتها وتبرز في النصوص التي تؤكّد على ضرورة ابتعاد الشابّ عن المعصية، فقد قال رسول الله ﷺ لابن مسعود: «**يَا ابْنَ مَسْعُودٍ احْذَرْ سُكْرَ الْخَطِيئَةِ، فَإِنَّ لِلْخَطِيئَةِ سُكْراً كَسُكْرِ الشَّرَابِ، بَلْ هِيَ أَشَدُّ سُكْراً مِنْهُ، يَقُولُ اللهُ تَعَالَى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ﴾**[٤]**، سُكْرُ الْغَفْلَةِ وَ الْغُرُورِ أَبْعَدُ إِفَاقَةً مِنْ سُكْرِ الْخُمُور**»[٥].

---

(١) من لايحضره الفقيه: ٤: ٣٧٧، الحديث ٥٧٧٤. عوالي اللآلي: ١: ٢٩١، الحديث ١٥٣.

(٢) عيون الحكم والمواعظ: ٥٥٢.

(٣) تحف العقول: ١٢٤.

(٤) البقرة (٢): ١٨.

(٥) مكارم الأخلاق: ٤٥٣. بحارالأنوار: ٧٤: ١٠٢، الحديث ١.

توجيه الشباب:

والطريق إلى عدم ضياع الشباب، وانجرافهم نحو المعصية والضياع، خصوصاً وأنّ لديهم القابلية لذلك، مع توفّر العوامل المشجّعة على ذلك؛ يتمّ من خلال التوجيه السليم لهم، والاستفادة من القدرات المخزونة عندهم، حتى يمكن الحفاظ على هذه الثروة الشعبية، والطاقة الوطنية. ويتمّ ذلك بملاحظة أُمور:

الأمر الأول: الاعتناء بالجوانب الخيّرة في الشباب:

وهذا المعنى يستفاد من نصوص عديدة تضمّنت التأكيد على وجود هذه الحقيقة النفسيّة عند الشابّ، فقد جاء عن رسول الله ﷺ، أنّه قال: «**أُوْصِيكُمْ بِالشُّبَّانِ خَيْراً فَإِنَّهُمْ أَرَقُّ أَفْئِدَةً، إِنَّ اللهَ بَعَثَني بَشِيراً و نَذِيراً فَحالَفَنِي الشُّبّانُ وخالَفَنِي الشُّيوخُ، ثُمَّ قَرَأَ قَوْلَهَ تَعَالَى: ﴿فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾**[1]»[2].

فإنّ هذا التعبير النبويّ منه ﷺ بأرقّ أفئدة، يشير إلى وجود طبيعة خيّرة في نفوس الشباب يمكن استغلالها والاستفادة منها في الوصول للمطلوب، ويشهد لذلك تعبيره ﷺ في نهاية الحديث عن أنّ الذين استجابوا لدعوته هم الشباب، دون الشيوخ، على أساس أنّ للشباب قابلية للتغيير والتمرّد على العادات والتقاليد، وهذا ما لا يتوفّر عادة في الشيوخ.

وقد وصفهم في رواية أُخرى بأنّهم ألين قلوباً، قال ﷺ: «**اسْتَوْصُوا بِالشَّبَابِ خَيْراً، فَإِنَّهُمْ أَرَقُّ أَفْئِدَةً، وَ أَلْيَنُ قُلُوباً، وَ إِنِّي لَمَّا بُعِثْتُ آمَنَ بِيَ الشَّبَابُ وَ كَفَرَ بِيَ الشُّيُوخُ**»[3].

---

(١) الحديد (٥٧): ١٦.

(٢) غررالحكم و دررالكلم: ٢: ٢٤٨.

(٣) الشاب بين العقل والعاطفة: ٩٠.

وعلى أيّ حال، فإنّ للاعتناء بالطبيعة الخّيرة للشباب مظاهر:

منها: نموّ الحسّ الديني: وقد اعتبرت النصوص نموّ الحسّ الدينيّ عند الشباب ميل فطري يكشف عن مساحة الخير الموجودة في طبيعتهم، ففي الحديث: «**يا مَعْشَرَ الفتيان حَصِّنُوا أَعْرَاضَكُمْ بِالْأَدَبِ، وَ دِينكُمْ بِالْعِلْمِ**»[1]. فقد ربط النصّ بين مرحلة الشباب وهي هذا السنّ، وبين التربية لتنمية خصائص السلوك الروحي والقيمي، والاجتماعي، مضافاً إلى تنمية قدرات العقل. وفي حديث آخر يقول: «**إِنَّ أَحَبَّ الْخَلَائِقِ إِلَى اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ شَابٌّ حَدَثُ السِّنِّ فِي صُورَةٍ حَسَنَةٍ، جَعَلَ شَبَابَهُ وَ جَمَالَهُ لله وَ فِي طَاعَته**»[2].

ولا يذهب عليك، أنّ وجود هذا الحسّ الديني يساعد على تحقيق أُمور كثيرة، وهذا يعطي للمربّي مساحة يمكنه التحرّك فيها.

وقد يتصوّر أنّ ما يوجد عند بعض الشباب من تساؤلات واستفسارات تفسّر على أنّها نحو من أنحاء الشكّ الديني، تمنع من القبول بوجود هذا الحسّ المدّعى.

ويدفع ذلك، بأنّ هذه التساؤلات، أو التشكيكات، تكشف عن وجود هذا الحسّ الفطريّ الخيّر عند الشابّ، وهنا يبرز دور المربّي في كيفية الاعتناء به والسيطرة عليه، قبل أن ينجرف إلى شيء آخر.

ومنها: قبول الشباب للفضيلة:

يملك الشابّ قابلية فطرية لتقبّل الفضيلة، كما يستفاد هذا من دعاء الناحية المقدّسة (روحي لتراب حافر جواده الفداء)، قال: «**اللَّهُمَّ تَفَضَّلْ عَلَى الشَّبَابِ**

---

(١) تاريخ اليعقوبي: ٢: ٢١٠. الشاب بين العقل والعاطفة: ١٧٩.

(٢) تاريخ مدينة دمشق: ١٤: ٢٦٨. أعلام الدين في صفات المؤمنين: ١٢٠. كنزالعمال: ١٥: ٧٨٥، الحديث٤٣١٠٣.

بِالتَّوْبَةِ وَ الْإِنَابَةِ». فإنّه لا يتصوّر حصول التفضّل في موضع لا قابلية فيه للإفاضة.

وهذه القابلية للإفاضة تكشف عن وجود تدفّق الشحن الروحية، لذا وجّه الخطاب للشابّ، لتحصين أعراضه بالأدب، ما يعني انبثاق المثل العليا والقيم في النفس في هذه المرحلة. نعم، قد لا يستفاد من هذا التقبّل الفطري في أول مراحل النموّ النفسي للشابّ، لكن هذا لا يعني انطفاء جذوته منه، بل يبقى موجوداً يمكن أن يتّقد من جديد متى أُريد له ذلك.

ومنها: نموّ القدرات العقلية وتفتّحها:

أكدّت النصوص التربوية الإسلامية، والحقائق النفسية التكوينية على اضطراد وتزايد نسبة الذكاء عند الفرد وتفتّح قدراته العقلية خصوصاً في مرحلة الشباب، وقد أشرنا إلى شيء من ذلك في بحث سابق[1]. نعم وقع الخلاف في النصوص في تحديد انتهاء مرحلة الذكاء، والتي يتوقّف فيها الذكاء عند الإنسان. كما أنّ للتجارب التي يعيشها ويخوضها دوراً بارزاً في صقله.

الأمر الثاني: قابلية الشباب للتغيير:

إنّ لمرحلة الطفولة والشباب قابلية خاصّة في الانقلاب على العادات والتقاليد وحبّ التغيير، ما يدعو لاستغلال الفرصة وانتهازها من قبل المتصدّين للتوجيه والتربية، وهي فرصة سماوية تساعد على تربية الذات وتهذيبها بعد أن تكون ربما وقعت في شرك ما لا يحمد عقباه.

ويتفرّع على هذه الطبيعة الانقلابية للشباب في هذه المرحلة، وجود عنصر آخر وهو القابلية الشديدة للإيحاء في هذه المرحلة عندهم، حيث يملك الشابّ قابلية

---

(١) ذكرنا ذلك في بحث التربية الصالحة، في كتاب كلمة الجمعة (١٤٣٤): ٤٨٧ - ٥٦٨ .

للتأثّر بمن هم في عمره، أو من هم أكبر منه سنّاً، كما يملك التأثّر أيضاً بالأفراد القادرين على التأثير في الآخرين.

وهنا يأتي دور المربّي، ومدى استفادته من الفرص واستغلالها، ذلك أنّه لو استفاد من وجود هذين العنصرين، أعني قابلية الشابّ للتغيير والانقلاب على العادات، وقابليته للإيحاءات، فإنّه يفيد من ذلك فائدة عظمى.

وعلى أيّ حال، فإنّ القابلية للتغيير والإيحاءات يمكن استخلاصها ممّا ورد عن الناحية المقدّسة ﷺ، في قوله عليه السلام: «**اللَّهُمَّ تَفَضَّلْ عَلَى الشَّبَابِ بِالتَّوْبَةِ وَ الْإِنَابَةِ**»، حيث أشرنا سابقاً أنّ هذا التفضّل فرع القابلية، ومتى وجدت القابلية كان إمكان التغيير موجوداً، فيثبت أنّ التعبير المذكور يكشف عن وجود قابلية وطبيعة للتغيير.

الأمر الثالث: القابلية الشديدة للاستهواء:

إنّ الطبيعة الانقلابية للشابّ في سايكو لوجيّته، تشير إلى وجود قابلية للاستهواء في عمق نفسه، كما عرفت أيضاً ميله الشديد للإيحاءات، فتجتذبه بعض الأُمور، وتستهويه وتنال إعجابه، فيتعلّم بتأثّر هذه القابلية سلوكيات وعادات من الآخرين.

ولا تختصّ فاعلية قابلية الاستهواء عند الشاب بين كونه ملتزماً أو منحرفاً، فهي موجودة عند كليهما، ويأتي دور المربّي في كيفية تسييرها واستغلالها بالصورة الحسنة والمطلوبة. فإذا وجد المربّي أرضية الالتزام الديني موجودة عند الشابّ، عليه أن يواصل ذلك ويستمرّ في تقوية القيم والمثل والأخلاقيات وتعميقها، ويزيد من قوّة قواعد السلوك العبادي بنحو أقوى من مرحلة الطفولة مستغلّاً فعالية القابلية والنشاط في تدعيم ذلك.

كما يمكنه أن يستغلّ مرحلة الخطأ التي عاشها الشباب، في تقويم السلوك

وتصحيحه وجعله في الجادّة المناسبة، فيحدث عنده انقلاب جـذريّ يعينـه علـى استئصال ما لم يكن صحيحاً عنده خلال ما مضى.

الأمر الرابع: القدرة على الاختيار العقلي:

بعدما يصل الشابّ إلى مستوى تكامل الذكاء، فإنّه يملك القدرة علـى الاختيـار العقلي للمواقف في الحياة، ويرتبط هذا الاختيار بنموّ الذكاء عنـده وبـدء تحـسّس المسؤولية نحو تغيير ذاته، ونموّ إرادته. فبعدما كان موضعاً لتلقّـي أنمـاط الـسلوك، وهو لا يجد لنفسه القدرة على اختيار ما يشاء ويترك ما يشاء، أصبح الآن في مرحلة تكفل له الاختيار، ليقرّر مصير نفسه، بانتخاب ما يريده، ورفض ما لا يرغب فيه.

وبسبب هذا الاختيار الخاصّ يتغيّر واقع الذات عنده، فلو كـان صـاحبها متمـرّداً سوف نجد شخصيّة متمرّدة في أبعاد عديدة، وأمّا لو كان صاحبها صـالحاً، فـسوف يكون منهجه الصلاح، وهكذا.

ولا يقتصر دور الانتخاب العقلي في حدود الأبعاد السلوكية والاجتماعية للشابّ، بل يمكن أن يكون له دور أيضاً في توجيه بعض الصفات الوراثية المكتسبة، وإن لم يستطع إزالتها بالكامل.

ولا ريب في أنّ الاختيار العقلي يساعد الشابّ وكذا المربّي علـى توجيـه الطاقـة الفطرية للنفس منذ بداية هذه المرحلة، لأنّ الأوضاع تكون مؤاتية رغـم مـا أصـاب الجهاز العصبي من مؤثّرات التجربة الفاسدة في مرحلة الطفولة[1].

---

(١) بناء الشخصية في خطاب الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف: ٣-٦-٣٢٢ (بتصرف).

رجب الأصبّ

الحروف المقطّعة

معاني ودلالات

أُمِّيَّةُ النَّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم

الحروف المقطّعة معاني ودلالات

ربط بعض الباحثين (حفظه الله) بين آيات سورة مريم، وبين الإمام الجواد عليه السلام، وقد استند في ذلك إلى أمرين:

الأول: الحروف المقطّعة في مطلع السورة، بلحاظ تفسيرها وفق حساب الجمّل.

الثاني: اشتمال السورة على قصّة نبيّ الله يحيى عليه السلام، وهو مشابه كثيراً إلى الإمام الجواد عليه السلام، من جهات متعدّدة:

أحدها: إنّ نبيّ الله زكرياً عليه السلام، قد بلغ من العمر عتيّاً، ولم يرزق ولداً، وهو عين الأمر الذي حصل للإمام الرضا عليه السلام، فقد بلغ من العمر أربعين سنة، ولم يرزق ولداً، وقد كان هذا الأمر محزناً ومقلقاً للشيعة، وكانوا ينتظرون الإمام التاسع بفارغ الصبر، حتّى أنّ بعضهم قد سأل الإمام الرضا عليه السلام أن يدعو الله تعالى أن يرزقه ولداً، وقد كان عليه السلام يجيبهم بأنّه لابدّ وأن يرزق ولداً.

ثانيها: المشابهة بينهما في الإسم، فإنّ معنى يحيى في اللغة العبرية، هو السخيّ الكريم، وهذا مرادف إلى لقب الإمام الجواد عليه السلام.

ثالثها: اشتراكهما في تولّي منصب الخلافة الإلهية في سنّ صغيرة، فقد كان يحيى عليه السلام نبياً وهو صغير السنّ، وكذا كانت إمامة الإمام الجواد عليه السلام في سنّ مبكّرة.

ومن خلال ما قدّم عرضه، يمكن القول بأنّ السورة المباركة تتحدّث عن الإمام الجواد عليه السلام، من خلال حديثها عن النبيّ يحيى عليه السلام.

وقد استند في مختاره إلى ما تضمّنته السورة المباركة من حروف مقطعة في بدايتها، وهو قوله تعالى: ﴿**كهيعص**﴾، فإنّ الحروف المذكورة يبلغ مقدارها وفقاً لحساب الجمل (١٩٥)، وهو يناسب تاريخ ولادة الإمام الجواد عليه السلام.

كما أنّه يمكن أن تكون السورة المباركة بصدد الحديث عن الإمام المنتظر المهديّ عجّل الله تعالى فرجه الشريف، وذلك لتضمّنها الحديث عن قصّة نبيّ الله عيسى عليه السلام، وهو يشابه الإمام وليّ النعمة (روحي لحافر جواده الفداء) من جهات متعدّدة، مثل كونهما قد قاما بمسؤولية الخلافة الإلهية في الأرض في سنّ مبكرة، كما أنّهما قد تكلّما في المهد، وأيضاً يشتركان في طول العمر، والبقاء على قيد الحياة مع طول المدّة.

ويساعد على ما ذكر، ملاحظة الحروف المقطّعة في مطلع السورة، وحسابها بحساب الجمّل، مع ضمّ سنة نهضة الإمام الحسين عليه السلام، فإنّ سنة النهضة هو سنة ٦٠ للهجرة، ومع ضمّ مقدار الحروف العددي وهو ١٩٥، يكون الناتج هو ٢٥٥، وهذا يتناسب مع السنة التي ولد فيها الإمام صاحب العصر والزمان عجّل الله تعالى فرجه الشريف.

وتقييم ما أفاده الباحث المذكور (حفظه الله)، تستدعي الوقوف على أنّ التفسير من خلال حساب الجمّل، هل هو تفسير للقرآن الكريم، أم أنّه من صغريات القول بالرأي، ومع البناء على كونه تفسيراً، فلأيّ منهج من المناهج التفسيرية ينتمي؟

التفسير والقول بالرأي:

لقد وردت نصوص متظافرة، بل لا يبعد تواترها عن المسلمين، تنهى عن تفسير القرآن الكريم بالرأي، فمن تلك النصوص، ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنه

قال : «**مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ إِنْ أَصَابَ لَمْ يُؤْجَرْ، وَ إِنْ أَخْطَأَ خَرَّ أَبْعَدَ مِنَ السَّمَاءِ**» [١] .

وعن ابن عبّاس عن رسول الله ﷺ قال : «**مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّار**» [٢] .

وقد شكّلت هذه النصوص عقبة حالت دون التطوّر في مجال التفسير، بل ربّما شكّلت عقبة كؤود أمام الحركة التفسيرية، لأنّ الكثير قد أحجم على الإقدام على التفسير حذراً من شمول النصوص المذكورة إليه .

ولعلّ منشأ ذلك عدم الإحاطة بالمقصود بمعنى القول بالرأي في التفسير، ويساعد على ذلك تعدّد الأقوال الموجودة عند العلماء والباحثين في تحديد المقصود منه، فذكرت احتمالات :

منها ما احتمله بعض الأعاظم رحمهم الله [٣]، وغيره [٤] من فقهاء المسلمين، من أنّ المقصود من القول بالرأي، هو استقلال المفسّر في تفسيره للآيات القرآنية برأيه دون مراجعة إلى ما صدر عن المعصوم عليه السلام في ذلك، وهذا يعني أنّه يعتمد على رأيه، وذلك إمّا لميل منه لذلك الرأي، أو لموافقته لهواه، أو لإصابته بمرض الغرور، والاعتقاد بالاستغناء عن الآخرين . ومن أمثلة ذلك التفسيرات الصادرة عن المتصوّفة، أو عن بعض العرفاء .

---

(١) تفسير العياشي : ١ : ١٧، الحديث ٤ . وسائل الشيعة : ٢٧ : ٢٢، الحديث ٣٣٥٩٧ .

(٢) تفسير الطبري : ١ : ٢٧ .

(٣) البيان في تفسير القرآن : ٢٨٧ .

(٤) لا يكاد يختلف ما ذكرناه نقلاً عن بعض الأعاظم رحمهم الله مع ما ذكره السيّد العلّامة الطباطبائي رحمه الله، حيث قال : إنّ التفسير بالرأي المنهيّ عنه هو الاستقلال بالرأي في تفسير القرآن، من غير استمداد من الغير، وذلك الغير هو الكتاب لا السنّة، لمنافاته لما ورد من النصوص من الأمر بالرجوع إلى القرآن وعرض الأخبار عليه . تفسير الميزان : ٣ : ٧٦و٧٧ .

وهذا المعنى يخالف التفسير تماماً، فإنّ المقصود منه وفقاً لما جاء في كلمات أهل اللغة، أنّه كشف المستور، وإزالة الغموض عنه وإبانته. ويقصد منه ملاحظة الظاهر من الآية الشريفة، وهذا ليس تفسيراً بالرأي، لأنّ اتباع الظهور قانون عقلائيّ، وهذا يعني أنّ ما يستظهر من اللفظ ممّا يتفّق عليه العقلاء، بحيث لو أُلقي اللفظ إلى أحد منهم، لكان ما يستظهره من النصّ موافقاً لما استظهر في البداية.

وليس من صغريات القول بالرأي، العمل وفق حساب الجمّل الأبجدي المعروف في تحديد المقصود من القرآن الكريم، وذلك لوجود نصّ يظهر منه مشروعية تفسير القرآن الكريم اعتماداً على ذلك، فقد روى أبو لبيد المخزومي، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «**يَا أَبَا لَبِيدٍ إِنَّهُ يَمْلِكُ مِنْ وُلْدِ الْعَبَّاسِ إثنا عَشَرَ يُقْتَلُ بَعْدَ الثَّامِنِ مِنْهُمْ أَرْبَعَةٌ فَتُصِيبُ أَحَدُهُمْ الذَّبْحَةُ فَتَذْبَحُهُ، هُمْ فِئَةٌ قَصِيرَةٌ أَعْمَارُهُمْ، قَلِيلَةٌ مُدَّتُهُمْ، خَبِيثَةٌ سِيرَتُهُمْ، مِنْهُمُ الفُوَيْسِقُ الْمُلَقَّبُ بِالهَادِي، وَ النَّاطِقُ، وَ الْغَاوِي.**

يَا أَبَا لَبِيدٍ، إِنَّ فِي حُرُوفُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ الْمُقَطَّعَةِ لَعِلْماً جَمّاً، إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَنْزَلَ :﴿الم * ذلِكَ الْكِتابُ﴾[1]، فَقَامَ مُحَمَّدٌ صلى الله عليه وآله وسلم حَتَّى ظَهَرَ نُورُهُ، وَ ثَبَتَتْ كَلِمَتُهُ وَ وُلِدَ يَوْمَ وُلِدَ وَقَدْ مَضَى مِنَ الْأَلْفِ السَّابِعِ مِائَةُ سَنَةٍ وَ ثَلَاثُ سِنِينَ ـ ثُمَّ قَالَ ـ : وَ تِبْيانُهُ فِي كِتَابِ اللهِ فِي الْحُرُوفِ الْمُقَطَّعَةِ إِذَا عَدَدْتَهَا مِنْ غَيْرِ تَكْرَارٍ وَ لَيْسَ مِنِ الْحُرُوفِ الْمُقَطَّعَةِ حَرْفٌ يَنْقَضِيَ أَيّام إِلَّا وَقَائِمٌ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ عِنْدَ انْقِضَائِهِ ـ ثُمَّ قَالَ ـ : الْأَلِفُ وَاحِدٌ، وَ اللَّامُ ثَلَاثُونَ، وَ الْمِيمُ أَرْبَعُونَ، وَ الصَّادُ تِسْعُونَ، فَذَلِكَ مِائَةٌ وَ إِحْدَى وَ سِتُّونَ . ثُمَّ كانَ بَدْوُ خُرُوجِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام: ﴿ألم* الله﴾، فَلَمَّا بَلَغَتْ مُدَّتُهُ، قَامَ قَائِمُ وُلْدِ الْعَبَّاسِ عِنْدَ ﴿المص﴾، وَ يَقُومَ قَائِمُنَا عِنْدَ انْقِضَائِهَا بِـ ﴿ألم﴾، فَافْهَمْ ذَلِكَ وَ عِهْ وَاكْتُمْهُ»[2].

---

(١) البقرة (٢): ١و٢.

(٢) تفسير العياشي: ٢: ٢٠٢، الحديث٢.

وقد يجعل من ذلك أيضاً ما جاء في التفسير المنسوب لعليّ بن إبراهيم القمّـي، عن الباقر عليه السلام قال: «**حم عسق أَعْدَادُ سِنِيّ الْقَائِمِ، وَ قَافٌ جَبَلٌ مُحِيطٌ بِالدُّنْيَا مِنْ زُمُرُّدٍ أَخْضَرَ، فَخُضْرَةُ السَّمَاءِ مِنْ ذَلِكَ الْجَبَلِ، وَ عِلْمُ كُلِّ شَيْءٍ فِي عسق**»[1].

المناهج التفسيريّة:

وبعد وضوح أنّ استعمال حساب الجمّل ليس مـن القـول بـالرأي فـي تحديـد المقصود من القرآن الكريم، وإنّما هو نحو من أنحاء التفسير، فيلـزم معرفـة انطوائـه تحت أيّ منهج من المناهج التفسيرية المذكورة فـي كلمـات الأعـلام، ولا يـذهب عليك أنّ ما يذكر في كلماتهم من استعراض للمناهج التفسيرية ليس مـأخوذاً بنحـو الحصر العقليّ المانع من تصور وجود منهج آخر من مناهج التفسير غير ما ذكـر، بـل إنّ المذكور مستفاد من الاسـتقراء الخـارجي، وهـذا يعنـي إمكانيـة وجـود منـاهج تفسيرية أُخرى لم يطّلع عليها، بل يمكن أن توجد مناهج تفسيريّة جديـدة غيـر مـا هو المذكور.

وعلى أيّ حال، إنّ المتتبّع يجد أنّ المناهج التفسيرية المذكورة في كلمات أهـل الفن، على أقسام:

الأول: المنهج الروائي:

وهو عبارة عن تفسير القرآن الكريم بالنـصوص الـصادرة عـن المعـصومين عليهم السلام، لحصر السنّة الشريفة في ما صدر عنهم، أمّا لو بني على أنّ السنّة تـشمل مـا يـصدر عن الصحابيّ، كما عليه الجمهور، فسوف تتّسع دائرة النـصوص التفـسيرية كمـا لا يخفى.

---

(١) تفسير القمي: ٢ : ٢٦٨.

ويعدّ هذا المنهج من أوائل المناهج المعروفة في الحركة التفسيرية للقرآن الكريم، إلّا أنّه محدود السعة، لأنّ النصوص الموجودة والتي تتضمّن التفسير، لا تزيد على مقدار ثلث الآيات القرآنية، وهذا يعني بقاء ثلثي القرآن الكريم دونما تفسير.

ومن أبرز المصادر التفسيرية لهذا المنهج، تفسير أبي الجارود، وتفسير القمّي، وتفسير فرات الكوفي، وتفسير العيّاشي من القدماء، وتفسير البرهان، وتفسير نور الثقلين من المتأخّرين.

ولا يخفى أنّه لابدّ من تحديد المعتبر في الرواية التفسيرية، وأنّه يشترط فيها توفّر أصالة الصدور، كما يعتبر ذلك في النصّ العقديّ، والفقهيّ، أم أنّه لا يشترط ذلك لتكون نظير ما ورد في الأخلاق، والأحراز والأطعمة وما شابه.

والصحيح أنّه لا يختلف حال الرواية التفسيرية عن الرواية الفرعية الفقهية، فيلزم إحراز أصالة الصدور فيها، فلا يستند لخبر من الأخبار في مقام التفسير ما لم يحكم بصدوره، ولو من خلال القرائن الحافّة به، والموجبة للوثوق والاطمئنان بصدوره، ولو بعمل المشهور بما جاء فيه.

وهذا يعني أنّه يسقط الخبر الذي لا يتوفّر فيه ذلك.

وكما يعمد إلى ملاحظة سند الخبر، لابدّ من النظر في متنه، فينقد من خلاله أيضاً، وهذا يدعو لرفع اليد عن النصوص المنقولة غالباً في مصادر الجمهور، والمشتملة على الكثير من المضامين الإسرائيلية، فإنّ هذا يعدّ أحد الموانع من الاستناد إليها بعد رفع اليد عن أصالة الصدور.

وقد اختلف في عدّ هذا المنهج من المناهج التفسيرية، فقد عدّه بعضهم شعبة من شعب علم الحديث، فهو نظير الروايات الفقهية، والعقدية، والأخلاقية، لأنّ مجرّد نقل الرواية لا يصيّر الإنسان مفسّراً، كما أنّ مجرّد نقل الرواية الفقهية لا يوجب

كـون الإنـسان فقيهـاً، وكـذا نقـل الـرواة العقديـة، لا يجعلـه متكلّمـاً، فالـشيخ الكليني (رض)، وهو الذي ألّف الموسـوعة الحديثيـة المعروفـة (الكـافي)، والتـي تضمّنت النصوص العقدية، والأخلاقية، والفقهية، لم يكن فقيهاً لمجـرّد كونـه قـد نقل الروايات المتعرّضة للبحث الفقهيّ في كتابه، بـل كانـت هنـاك عوامـل أُخـرى أوجبت اتّصافه بهذه الصفة. وهكذا أيضاً الناحية التفسيرية، فإنّ مجـرّد نقـل فـرات الكوفي، أو العيّاشي مثلاً للنصوص التي تتضمّن تفـسير الآيـات القرآنيـة لا يـصيّره مفسّراً ما لم يكن منطوياً على الشروط اللازم توفّرها في المفسّر.

والحاصل، إنّه لو منع من كون التفسير الروائي منهجـاً تفـسيراً، ومنـع مـن كونـه تفسيراً، لم يكن في ذلك حزازة.

الثاني: المنهج العقلي الاجتهادي:

وهو الذي يعتمد فيه المفسّر على الأدلّـة والقواعـد القـرائن العقليـة، أكثـر مـن اعتماده على الأدلّة النقليّة، شرط أن تكـون تلـك الأدلّـة والقواعـد والقـرائن أُمـوراً قطعيّة، حذراً من التفسير بالرأي، الذي عرفت المنع منه.

ولا يختلف حال هذا المنهج عن سابقه في كونه مختصّاً ببعض الآيات القرآنيـة دون البقيّة، لأنّه سوف ينحصر في خصوص الآيات التي يكون للعقل حكم بـديهيّ في مضامينها، ولن يشمل الآيات المتعرّضـة للحـديث عـن موضـوع الجنّـة والنـار والبرزخ والصراط والميزان والكرسيّ والقلم والعرش والروح والملائكة ومنطق الطير، وغير ذلك.

ويعدّ هذا المنهج التفسيري خطيراً، وذلك لأنّه قد يستغلّ من أجل حمل الآيات القرآنية على بعض الأغراض الخاصّة فتفسّر وفق متبنيّات فكرية معيّنة، فيكون مـن صغريات القول بالرأي في القرآن الكريم.

الثالث: المنهج العلمي التجريبي:

وهو الذي يعتمد فيه المفسّر على الحسّ والتجربة، من خلال الاستفادة من العلوم الجديدة الطبيعية والفلسفية والنجوم[١]، وهو شائع في العصر الحاضر، ومن أبرز أمثلته كتاب (الجواهر في تفسير القرآن)، للشيخ الطنطاوي.

ومن الملاحظات المذكورة على المنهج المذكور، اختصاصه ببعض الآيات الشريفة، وعدم استيعابه لجميع الآيات المباركة.

وقد توقّف الكثيرون في عدّ هذا من التفسير، بل عدوّه من التطبيق[٢]، لأنّه يتضمّن تطبيق الآية الشريفة على قضيّة علميّة معيّنة، فهو نظير ما يظهر كثيراً من الإسقاطات في النصوص الشريفة على جملة من الموضوعات والأحداث الخارجيّة، مثل تطبيق علامات الظهور على بعض الأحداث الواقعة في الواقع الخارجي، وحملها على التحقّق، وقرب حلول الظهور المبارك.

وقد عانى القائلون بهذا المنهج من بطلان بعض النظريات العلمية التي حملت الآيات الشريفة عليها، وهذا أحد الموانع من القبول به، لأنّه يجعل القرآن الكريم في معرض الاتّهام بالخطأ والاشتباه.

الرابع: منهج تفسير القرآن بالقرآن:

وهو من أقدم المناهج التفسيرية، وأهمّها، وقد كان معروفاً منذ القديم، وقد أحياه العلّامة الطباطبائي رحمه الله من خلال تفسيره القيّم (الميزان) عندما اتّخذه منهجاً في التفسير، وقد وضع له أُسساً وقواعد، بحيث لو عدّ السيّد العلّامة رحمه الله

---

(١) وقد ذكر الشيخ محمدهادي معرفة رحمه الله في كتابه «التفسير والمفسرون» تعريفاً آخر أوسع ممّا ذكرنا لكنّه يؤول له لبّاً. التفسير والمفسرون: ٢: ٤٤٣.

(٢) ممّن ذكر ذلك السيّد العلّامة الطباطبائي رحمه الله في تفسيره الميزان، فلاحظ: ١: ٧و٨.

مبدعاً له لم يكن هناك ما يمنع من ذلك.

ومن أبرز نقاط اختلاف المنهج المذكور عن بقية المناهج السابقة، أنّه أقرب للتفسير الموضوعي للآيات القرآنية، فهو يقوم على محاولة تفسير الآيات القرآنية كموضوع واحد يوضّح بعضه بعضاً. دون بقية المناهج السابقة، فإنّها أقرب للمنهج التجريبي الذي يقوم على تفسير كلّ آية آية على حدة. ويمكن توضيح ذلك بالمثال التالي، وهو تحديد الليلة التي نزل فيها القرآن الكريم، من خلال ضمّ الآيات القرآنية بعضها مع بعض، وهو قوله تعالى: ﴿**شَهْرُ رَمَضانَ الَّذي أُنْزِلَ فيهِ الْقُرْآنُ**﴾[1]، فإنّ المستفاد منها نزول القرآن الكريم في شهر رمضان دون تحديد منه لليلة التي نزل فيها أو اليوم، وبضمّ قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْناهُ في لَيْلَةٍ مُبارَكَةٍ**﴾[2]، يفيد أنّ نزوله كان في الليل وليس في النهار، وتحدّد الليلة التي نزل فيها من خلال قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْناهُ في لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾[3]، فإنّها تحدّد أنّ النزول كان في ليلة القدر من شهر رمضان المبارك، وهكذا.

ومن أبرز الملاحظات على المنهج المذكور إغفاله لدور السنّة الشريفة في العملية التفسيرية، فإنّه لا يرى لها مدخلية أساسية في البين، بل هي أقرب للجانب التكميلي، وليس العنصر المحوري، وهذا يتجلّى واضحاً في مدرسة السيّد العلّامة رحمه الله في تفسيره القيم (الميزان)، إذ لا نجد للبعد الروائي أثراً بارزاً فيه، وليس ذلك ضعفاً في السيّد رحمه الله، وإنّما للمنهج المتّبع.

وهذا التفسير وإن بيّن المقصود من الآية الشريفة، لكنّه لا يمكنه تحديد المراد منها دون الرجوع للسنّة الشريفة، فإنّ هذا المنهج يمكنه بيان قوله تعالى:

---

(١) البقرة (٢): ١٨٥.

(٢) الدخان (٤٤): ٣.

(٣) القدر (٩٧): ١.

﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذينَ آمَنُوا الَّذينَ يُقيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ﴾[1]، فيشير إلى ثبوت الولاية لثلاثة عناصر، ثالثهم هو المصلّي الذي تصدّق حال ركوعه، لكنّ القرآن لن يحدّد هذا المتصدّق حال الركوع ليكون هو الخليفة بعد رسول الله ﷺ، ولا يمكن ذلك دون الرجوع للسنّة الشريفة، لنجد الرواية المنقولة في مصادر المسلمين على أنّها نزلت في أمير المؤمنين عليه السلام.

وهكذا يجري ذلك أيضاً في آية التطهير، كما أنّه يجري في آيات سورة الإنسان، وغير ذلك.

المنهج المختار:

والظاهر أنّ أقرب المناهج التفسيرية للقبول، هو المنهج الذي يقرّر محورية القرآن الكريم والسنّة المباركة في العملية التفسيرية، فلا يستقلّ أحدهما دون الآخر في الوصول للهدف المنشود، وتوضيح ذلك أكثر أن يقال:

إنّ الرؤية حول دخالة السنّة في العملية التفسيرية على ثلاثة أنواع:

١- عدم الاعتراف بالنصوص الشريفة، ومنع الاستفادة منها في عملية التفسير.

٢- البناء على محوريّة السنّة المباركة في العملية التفسيرية، وأنّها الأساس الذي يستند إليه، ويعتمد عليه.

٣- القول بأنّ المدار في العمل التفسيري على الأمرين معاً، فيقرّر محوريّة القرآن الكريم والسنّة الشريفة في التفسير، ولا يمكن الاقتصار على أحدهما دون الآخر.

وقد عرفت أنّ بعض الآيات الشريفة لا مجال للوصول للمقصود منها من خلال القرآن الكريم فقط، بل لابدّ من ضمّ السنّة المباركة إليها، فلاحظ قوله تعالى: ﴿إِنَّما يُريدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾، فإنّه لا يمكن تحديد المقصود

---

(١) المائدة (٥): ٥٥.

بأهل البيت في الآية الشريفة من خلال القرآن الكريم فقط، ولو حدّد فلن يكون هو المقصود فيها، فلابدّ من الرجوع للسنّة المباركة، لنجد أنّ المقصود بـه هـم محمّـد وعليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام.

منهج الباحث في مختاره:

وعند محاولة تحديد المنهج الذي اختاره الباحث للبناء على النتيجة التي توصّل إليها في كون المقصود ممّا جاء فـي سـورة مـريم هـو الإمـام الجـواد عليه السلام، أو الإمـام صاحب الناحية المقدّسة (روحي لتراب حافر جواده الفداء)، اعتماداً علـى حـساب الجمّل في تفسير الحروف المقطّعة، نجد أنّ ذلك لن يخـرج عـن أحـد منهجـين، وهما المنهج العقلي الاجتهادي، أو المنهج العلمي التجريبي، لأنّه قـد يكـون ناشـئاً من إعمال القواعد العامّة القطعية، أو الاستعانة بالقواعد العلمية.

ولا مجال لجعله من صغريات المنهج الأول، إذ أنّ مجرّد وجود نـصّ لا يكفـي للبناء على كونه تفسيراً بالآثار، لأنّ النصّ موجود علـى خـصوص الكبـرى، ولـيس على الصغرى.

وقد عرفت في عرض المناهج ما في المنهجين من ملاحظـة مانعـة مـن البنـاء عليهما، ولا أقلّ من كونهما يختصّان ببعض الآيات الشريفة. نعم، في المورد الـذي يمكن الاستفادة منهما وفق الموازين المقرّرة لا ضير في ذلك.

النظرية في الحروف المقطعة:

ثمّ إنّه بعد وضوح المنهج التفسيريّ المتبّع للباحـث (وفّقـه الله)، يلـزم الوقـوف على الآراء التفسيرية الموجودة في الحـروف المقطّعـة لملاحظـة كلامـه المـذكور، خصوصاً وأنّه لم ينحصر المعنى في خصوص ما ذكر، بل هناك أقـوال متعـدّدة فـي المقام.

وقد وردت الحروف المقطّعة في تسع وعشرين سورة من سور القرآن الكريم، سبع وعشرين منها سور مكّية، وسورتين مدنية، فمن تلك السور: سورة البقرة، وسورة آل عمران، وسورة الأعراف، وسورة يونس، وسورة هود، وسورة يوسف، وسورة مريم، وسورة طه، وغيرها.

ويعدّ هذا النوع من الاستعمال من مختصّات القرآن الكريم، فلم يذكر مثله في سائر الكتب السماوية السابقة، كالتوراة والإنجيل.

ويمكن تقسيم السور التي افتتحت بالحروف المقطّعة إلى خمسة أصناف بلحاظ عدد الحروف التي ابتدأت بها:

١ـ ما ابتدأ بحرف واحد، مثل سورة ق، وسورة ص، وسورة ن.

٢ـ ما تضمّن الإبتداء بحرفين، مثل سورة طس، وسورة يس، وسورة طه، وسورة حم.

٣ـ ما ابتدأ بثلاثة أحرف، مثل: ألم، والر، وطسم.

٤ـ ما كان ابتداؤها بأربعة أحرف، مثل سورة المص، و المر.

٥ـ ما ابتدأت بخمسة أحرف، مثل: كهيعص، وحم عسم.

ويمكن تصنيفها بلحاظ آخر إلى أربعة أصناف، من حيث تكرّر الحروف وعدمه.

ومن الملفت أنّ بعض هذه الحروف لم يذكر إلّا مرّة واحدة ولم يتكرّر، مثل: ن، ق. بينما قد تكرّر بعضها مرّتين، مثل: ص، فقد جاء مستقلاً في سورة ص، وجاء مرة ثانية جزءاً من قوله تعالى:ـ ﴿**المص**﴾.

وأمّا ما تكرّر، فقد ذكر بعضه ستّ مرات، مثل: الم، والبعض الآخر ذكر سبع مرّات، مثل: حم.

وقد ذكر صاحب (تفسير البرهان)، أنّه بعد حذف المكرّر منها يكون الباقي أربعة

عشر حرفاً، ويمكن صياغة جمل منه مثل: صراط عليّ حقّ نمسكه، أو: عليّ صراط حقّ نمسكه، أو: عليّ حقّ نمسك صراطه.

وهو وإن كان حسناً، إلّا أنّه لا يمكن التعويل عليه في إثبات العقائد.

ومن الأُمور التي تسترعي الانتباه، هو اشتراك السور التسع والعشرين في الحديث عن الوحي وعظمة القرآن، والرسالة، فهي تشترك إذاً في النبوّة والرسالة الإلهية. نعم، تشترك خمسة وعشرون منها في مجيء لفظة: الكتاب، أو القرآن، في مستهلّها.

وعلى أيّ حال، فقد شغل أمر هذه الحروف المفسّرين والمحقّقين، فانقسموا حيالها إلى قسمين:

فمنهم من قرّر أنّها سرٌّ بين الله سبحانه وتعالى ورسوله الكريم ﷺ، وعليه فلا تكون قابلة للتفسير.

ومنهم، وهو أكثر المفسّرين وعلماء القرآن ذهبوا إلى أنّه وإن لم يتيسّر بلوغ معرفة حقيقتها وكنهها، إلّا أنّها مما يقبل التفسير، شأنها شأن بقية الآيات القرآنية الأُخرى.

وبالجملة، يتّفق علماء المسلمين على أنّها من آيات القرآن، وتبع طه حسين الكاتب المصري المعروف بعض المستشرقين، فادّعى عدم قرآنيّتها، وأنّها مجرّد علامات تنبيهية كان يستخدمها النبيّ ﷺ في مقابل ما كان يفعله كفّار قريش عند قراءته للقرآن الكريم.

وكيفما كان، فهناك رأيان أساسيّان في هذه الحروف:

الأول: إنّها من المتشابهات التي انفرد الله سبحانه وتعالى بعلمها، ليس لغيره إدراكها، فيكون تأويلها مختصّاً به سبحانه وبالراسخين في العلم. ولعلّ إليه يشير ما صدر عن الناحية المقدّسة (روحي له الفداء)، وقد سئل عن تأويلها، فقال

(بأبي هو وأُميّ) : «**هَذِهِ الْحُرُوفُ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ أَطْلَعَ اللهُ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا عَلَيْهَا، ثُمَّ قُصَّهَا عَلَى مُحَمَّدٍ** صلى الله عليه وآله وسلم»[1].

الثاني: إنها من المحكمات، شأنها شأن أكثر الآيات القرآنية، فتكون قابلة للتفسير.

وقد منع من البناء على الرأي الأول، عدم انطباق مفهوم المتشابه عليها، لأنّه قد أخذ في حقيقته أن تكون للآية دلالة على معنى واضح، أو ما يمكن استظهار معنى منه، إلّا أنّه معنى باطل وهو في ظاهره حقّ، وفي اتّباعه فتنة، والحال أنّ الحروف المقطّعة ليست كذلك، لعدم وضوح معناها.

ثمّ إنّ القائلين بكونها من المحكمات اختلفوا في تحديد المقصود منها اختلافاً شديداً جدّاً، فذكرت في ذلك آراء كثيرة، نشير لبعضها:

منها: إنّ الحروف المقطّعة في مطلع كلّ سورة وردت فيها، اسم لتلك السورة، فقد سمّيت بعض السور بالحروف التي ابتدأت بها، كسورة يس، وسورة طه، وسورة ص، نعم، تسمية السور الأُخرى التي تضمّنت الإبتداء بالحروف المقطّعة كسورة البقرة، أو سورة آل عمران مثلاً وغيرهما بأسماء أُخرى غير الحروف المقطّعة؛ لا يعني عدم تسميتها بذلك، بل تسمّى بالحروف المقطّعة، وتسمّى بالإسم الآخر، ما يعني أنّ لها أكثر من إسم. ولذا قيل أنّ هذه السور لها إسمان: مشهور، وهو ما عرّفت به، ومستور، وهو الحروف المقطّعة.

وقد اعتبر الشيخ رحمه الله هذا القول أفضل الآراء في تفسير الحروف المقطّعة[2].

---

(١) كمال الدين وإتمام النعمة: ٤٦١، الحديث ٢١. ووفقاً لهذا النصّ، سوف يلتزم بعدم اختصاص الحروف المذكورة بالقرآن الكريم، لأنّ مقتضاه علم نبيّ الله زكريا عليه السلام بها، نعم، لو كان المقصود عدم وجودها في الكتب السماوية، كان وجيهاً، فتأمل.

(٢) تفسير التبيان: ١: ٤٨.

ولا يخفى أنّ التعويل على هذا المعنى يتوقّف على وجود دليل يدلّ عليه، وهو مفقود في المقام، حيث لا يوجد في البين ما يدلّ على إثبات التسمية للسور المذكورة بذلك، وإن كان لا يوجد دليل أيضاً على النفي وعدم التسمية لها بذلك، وبالتالي لن يخرج ما ذكر عن كونه مجرّد احتمال متصوّر في البين ليس إلّا.

ومنها: أنّها أسماء للقرآن الكريم، فكما أنّه يسمّى بالفرقان، وبالذكر، فإنّه يسمّى أيضاً بهذه الحروف أيضاً.

ولا يختلف الحال في هذا الرأي عن سابقه في كونه يتوقيف على وجود دليل يسنده، وإلّا فهو من حيث الإمكان متصوّر وليس مستحيلاً من الناحية العقلية. على أنّ هناك أمراً قد لا يلتزم به القائلون بهذا الرأي وهو جواز استبدال الحروف المذكورة بكلمة القرآن، كما يجوز ذلك في كلمتي الذكر والفرقان.

ومنها: إنّ هذه الحروف علامة اختصار وإشارة إلى اسم من أسماء الله تعالى الحسنى، وبعضها يرمز إلى اسم النبيّ الأكرم محمّد ﷺ، فكلّ واحد من أسماء الله تعالى مركّب من بضعة أحرف، وقد اختير من كلّ إسم حرف ليقرأ بشكل منفصل في مستهلّ بعض السور.

ولم يتمّ اختيار الحرف على قاعدة أو أساس محدّد، بل هناك تفاوت في الاختيار، فتارةً يكون الاختيار من أوّل الإسم الإلهيّ، كالألف المأخوذ من إسم الله تعالى، والكاف المأخوذ من إسم الكافي. وأُخرى يكون مأخوذاً من وسطه كالياء من العليم، والحكيم، والرحيم. وثالثة يختار الحرف الأخير من الإسم، كحرف الميم المأخوذ من إسم العليم الحكيم والرحيم[1].

وقد دلّت جملة من النصوص على هذا المعنى، ففي (المجمع) عن أبي عبد

---

(١) البرهان في تفسير القرآن: ١: ١٢٥و ١٢٦، الحديث٣١٩.

الله الصادق عليه السلام قال : «إِنّ صَاد إِسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللهِ تعالىٰ أَقْسَمَ بِهِ» (١) .

وعن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال : «إِنَّ لِرَسُولِ الله صلى الله عليه وآله عَشْرَةَ أَسْمَاءٍ، خَمْسَةٌ فِي الْقُرْآنِ، وَ خَمْسَةٌ لَيْسَتْ فِي الْقُرْآنِ، فَأَمَّا الَّتِي فِي الْقُرْآنِ فَمُحَمَّدٌ صلى الله عليه وآله، وَ أَحْمَدُ، وَعَبْدُ اللهِ، وَ يس، وَ ن» (٢) .

وعن سفيان الثوري ، قال : قلت لجعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام : يا ابن رسول الله ما معنى قول الله : الم ، والمص ، والر ، والمر ، وكهيعص ، وطه ، وطس ، وطسم ، ويس ، وص ، وحم ، وحم عسق ، وق ، ون ؟ قال عليه السلام : «أَمَّا (الم) فِي أَوَّلِ الْبَقَرَةِ فَمَعْنَاهُ: أَنَا اللهُ الْمَلِكُ، وَ أَمَّا (الم) فِي أَوَّلِ آلِ عِمْرَانَ فَمَعْنَاهُ: أَنَا اللهُ الْمَجِيدُ، وَ (المص) فَمَعْنَاهُ: أَنَا اللهُ الْمُقْتَدِرُ الصَّادِقُ، وَ (الر) فَمَعْنَاهُ: أَنَا اللهُ الرَّءُوفُ، وَ (المر) فَمَعْنَاهُ أَنَا اللهُ الْمُحْيِي الْمُمِيتُ الرَّازِقُ، وَ (كهيعص) فَمَعْنَاهُ: أَنَا الْكَافِي الْهَادِي الْوَلِيُّ الْعَالِمُ الصَّادِقُ الْوَعْدِ، وَ أَمَّا (طه) فَاسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وَ مَعْنَاهُ: يَا طَالِبَ الْحَقِّ، الْهَادِي إِلَيْهِ، ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقى، بَلْ لِتَسْعَدَ بِهِ، وَ أَمَّا (طس) فَمَعْنَاهُ: أَنَا الطَّالِبُ السَّمِيعُ، وَ أَمَّا (طسم) فَمَعْنَاهُ: أَنَا الطَّالِبُ السَّمِيعُ الْمُبْدِئُ الْمُعِيدُ، وَ أَمَّا (يس) فَإِسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وَ مَعْنَاهُ: يَا أَيُّهَا السَّامِعُ لِلْوَحْيِ، وَ الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ، إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ، وَ أَمَّا (صاد) فَعَيْنٌ تَنْبُعُ مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ، وَ هِيَ الَّتِي تَوَضَّأَ مِنْهَا النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله لَمَّا عُرِجَ بِهِ، وَ يَدْخُلُهَا جَبْرَئِيلُ كُلَّ يَوْمٍ دَخْلَةً، فَيَغْتَمِسُ فِيهَا، ثُمَّ يَخْرُجُ مِنْهَا، فَيَنْفُضُ أَجْنِحَتَهُ، فَلَيْسَ مِنْ قَطْرَةٍ تَقْطُرُ مِنْ أَجْنِحَتِهِ إِلَّا خَلَقَ اللهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى مِنْهَا مَلَكاً يُسَبِّحُ اللهَ وَ يُقَدِّسُهُ، وَ يُكَبِّرُهُ وَ يَحْمَدُهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَ أَمَّا (حم) فَمَعْنَاهُ الْحَمِيدُ

---

(١) مجمع البيان : ٨: ٣٤٣.

(٢) الخصال : ٤٢٦، الحديث ٢.

الْمَجِيدُ، وَ أَمَّا (حم * عسق) فَمَعْنَاهُ الْحَلِيمُ الْمُثِيبُ الْعَالِمُ السَّمِيعُ الْقَادِرُ الْقَوِيُّ، وَ أَمَّا (ق) فَهُوَ الْجَبَلُ الْمُحِيطُ بِالْأَرْض، وَ خُضْرَةُ السَّمَاءِ مِنْهُ، وَ بِهِ يُمْسِكُ اللهُ الْأَرْضَ أَنْ تَمِيدَ بِأَهْلِهَا، وَ أَمَّا (ن) فَهُوَ نَهْرٌ فِي الْجَنَّةِ» (١).

ومع وجود النصوص المذكورة والتي قد عرفت دلالتها على أنّ الحروف المقطّعة أسماء لله سبحانه وتعالى، إلّا أنّه يصعب البناء عليها، وذلك لضعف أسنادها، إمّا للإرسال، أو لضعف دلالة بعضها.

ومنها: إن هذه الحروف المقطّعة، هي أجزاء من إسم الله سبحانه وتعالى الأعظم، وهي إذا ما ركّبت بدقة وبصيرة ظهر الإسم الأعظم، ويقصد من الإسم الأعظم هو الذي يمكن التصرّف من خلاله في عالم الوجود، وليس للناس العاديين سبيل إلى معرفته.

وجوابه، إنّه ليس من المسلّم إطلاق الإسم الأعظم لله سبحانه وتعالى على خصوص أسمائه تعالى اللفظية، بل يطلق أيضاً على أسمائه التكوينية، وهذا مانع من الجزم بما ذكر.

ومنها: إنّ الحروف المقطّعة قد ذكرت من أجل تنبيه الكفّار وإسكاتهم، فقد كانوا يتواصون أن لا يسمعوا القرآن الكريم من النبيّ ﷺ، وأن يحولوا دون الاستماع إليه، بإثارة الجلبة والضوضاء، فكانوا يقومون بأعمال كالتصفير والتصفيق واللغط من أجل صرف النبيّ ﷺ عن تلاوته، أو دفعه للوقوع في الخطأ.

ومنها: أن يكون المقصود منها الإشارة إلى بعض المعاني المقصودة وفقاً لحساب الجمّل، وهو الحساب الأبجدي. وقد اختلف القائلون بهذا القول إلى فريقين:

---

(١) معاني الأخبار: ٢٢، الحديث١، نقلها السيّد العلّامة الطباطبائي رحمه الله في الميزان: ١٨: ١٣و١٤. وله عليها تعليق لطيف جدّاً.

أحدهما: من جعل الحروف تدلّ وفقاً لحساب الجمّل على الإشارة لبعض الأحداث المهمّة، كفترة بقاء الأُمم والأقوام، وآجالهم، كما أنّها تشير لآلاء الله سبحانه وتعالى ولبلاياه، فقد جاء في بعض الأخبار أنّ (المص) ناظرة إلى انقراض الدولة الأُموية.[1]

وبالجملة، إنّها تشير إلى جملة من الأحداث والتواريخ المهمّة. وهذا ما اختاره الباحث (حفظه الله).

ثانيهما: ما اختاره الشهيد السيّد مصطفى الخميني رحمه الله، من أنّها تشير إلى عدد الآيات المكيّة في كلّ واحدة من السور المذكورة[2]، وللسيّد مصطفى رحمه الله منهج خاصّ في الحساب المذكور، لأنّه تارةً ينظر لسورة واحدة، ويعمد إلى تقرير حساب الجمّل على ذلك، وأُخرى يجعل المدار على ملاحظة الوحدة، وهذا يتكوّن من سورتين أو أكثر. فمثلاً قد تعاطى مع سورة الأعراف من النحو الأول، فنظر إليها بلحاظ السورة الواحدة، ومن ثمّ قرّر أنّ عدد الحساب الأبجدي للحروف التي وردت في مطلعها وهي: المص، يساوي مائة وواحد وستّون، وعدد آياتها هو مائتان وخمس آيات، يبلغ المكّي منها مائة وواحد وستّون، والباقي مدني.

واستخدم النحو الثاني في سورتي هود ويوسف، على أساس تتابعهما في النزول، وقد ابتدأت السورتان بـ(الر)، وهو يساوي مائتان وواحد وثلاثون، في سورة هود مائة وعشرون مكّية، ويوسف كلّها مكّية، لو جمعنا المكّي كان مساوياً لمائتين وواحد وثلاثين، وهو ما يساويه الرمز (الر).

ولم يتضمّن كلامه رحمه الله إقامة الدليل على أنّ الآيات الأُخرى الموجودة في أيّ

---

(١) تفسير العياشي: ٢ : ٣، الحديث ٣. بحار الأنوار: ٥٢ : ١٠٦، الحديث ١٣.

(٢) تفسير القرآن الكريم للسيد مصطفى الخميني قدس سره: ٢ : ٣١٣.

سورة من السور التي افتتح بالحروف المقطّعة، مدنيّة، نعم، قد تضمّن الدليل على كون بعض تلك الآيات كما في سورة الأعراف مثلاً أنّها مدنية، لكنّه لم يتضمّن دليلاً يفيد مدنيّة بقيّة الآيات.

والحقّ أنّه يصعب البناء على أيّ قول من الأقوال المذكورة في كلمات المفسّرين، خصوصاً وأنّ الأقوال المذكورة تفتقر إلى الدليل، ما يجعلها مجرّد دعوى. وعليه لابدّ وأن يرد ما يتعلّق بالحروف المقطّعة إلى أهله، فإنّهم أعلم به وبحقيقته.

وقفة مع الباحث:

ثمّ إنّه بعد الاطّلاع على الأقوال في الحروف المقطّعة، ومنه البناء على تفسيرها وفقاً لحساب الجمّل، وأنّه لا يوجد ما يوجب ترجّحه على بقية الأقوال الأُخرى، خصوصاً وأنّ هذا القول لم يقم عليه دليل أصلاً. لأنّ النصّ المتصوّر دلالته على مشروعية هذا القول؛ ضعيف سنداً، **هذا أوّلاً**.

ثانياً: إنّ مجرّد مشابهة قصّة نبيّ من الأنبياء في جوانب معيّنة لسيرة أحد المعصومين عليهم السلام، لا يستوجب أن تكون السورة المتضمّنة لتلك القصّة مشيرة للمعصوم عليه السلام، لأنّ هذا من تحميل الآيات القرآنية ما هو خلاف ظاهرها، وهذا نحو من أنحاء التطبيق، والذي أشرنا إليه قبل قليل، ونظرنا له بالإسقاطات لنصوص علامات الظهور على الأحداث التي تقع خارجاً بين فينة وأُخرى، ومن الواضح أنّ هذا أقرب للمنهج العلميّ، وقد عرفت في ما تقدّم ما فيه.

على أنّه لو رفعنا اليد، وبني على القبول بأنّ وجود مشابهة يستدعي كون ذكر قصّة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في سورة ما ناظر لقصّة المعصوم عليه السلام، فإنّ هذا يوجب أن تكون سورة مريم على سبيل المثال هي سورة الإمام الحسين عليه السلام، وليست سورة الإمام الجواد عليه السلام، فإنّ هناك جهات مشابهة كثيرة جدّاً بين الإمام الحسين عليه السلام، وبين نبيّ الله يحيى عليه السلام، فما هو الموجب لحمل السورة على الإمام الجواد عليه السلام، دون الإمام الحسين عليه السلام.

إن قلت: إنّ الداعي لذلك هو ملاحظة حساب الجمّل، فإنّ المقدار يتوافق وسنة ولادة الإمام الجواد عليه السلام.

قلت: إنّه يمكن معالجة هذا العدد بنحو من الأنحاء كما صنعه الكاتب المذكور، عندما أراد أن يجعل السورة نفسها منطبقة على سنة ولادة مولاي وليّ النعمة صاحب الناحية (روحي لتراب حافر جواده الفداء)، إذ أضاف للعدد المذكور سنة خروج الإمام الحسين عليه السلام، من دون ذكر السبب الموجب لذلك، وعليه يمكن أن يعمد بنحو ما إلى معالجة الحساب ليكون منسجماً والسيرة الحسينية.

وهكذا أيضاً ما ذكره بشأن المشابهة بين سيّدي صاحب العصر والزمان عجّل الله فرجه الشريف، والمسيح عيسى عليه السلام، وكأنّه يشير إلى إمكانية جعل السورة سورة الإمام المهديّ عليه السلام.

ثالثاً: إنّ اللازم من كلامه (زيد في علوّ مقامه)، إمكانية تطبيق كلّ واحدة من السور والتي افتتحت بالحروف المقطّعة على سيرة المعصومين عليهم السلام، وقد تنطبق السورة على أكثر من واحد بحسب الجهة الملحوظة، كما في قصّة نبيّ الله يحيى عليه السلام، والإمام الجواد عليه السلام، والإمام الحسين عليه السلام. فيمكن أن تجعل سورة يونس عليه السلام سورة الإمام الكاظم عليه السلام، لأنّ هناك جهة اشتراك ومشابهة بين قصّة نبيّ الله يونس عليه السلام، وسيرة الإمام الكاظم عليه السلام، فكما أنّ بنيّ الله يونس قد سجن في بطن الحوت، فهذا الإمام موسى عليه السلام، قد سجن في سجن هارون، وكما أنّ نبيّ الله يونس عليه السلام انقطع إلى الله تعالى عندما كان في سجنه، فكذلك كان الإمام موسى عليه السلام، يشكر الله تعالى أن فرّغه لعبادته، ومع موافقة مفتتح السورة من حيث حساب الجمّل بنحو ما لشيء يرتبط بسيرة الإمام موسى عليه السلام، فسوف تكون السورة سورته، وهكذا.

رابعاً: إنّه لو رفعت اليد عن جميع ما تقدّم من الملاحظات على القول المذكور، يبقى أنّك قد عرفت أنّ القول بتفسير الحروف المقطّعة بحساب الجمّل الأبجدي له نحوان، فما هو المرجّح لهذا النحو الذي اتّخذه الكاتب المذكور، على النحو الآخر

الذي اتّخذه الشهيد السيّد مصطفى الخميني رحمه الله، فإنّه كما يمكن البناء على حقّانية النحو المتّخذ من قبل الباحث، يمكن البناء على حقّانية النحو المتّخذ من قبل الشهيد السيّد مصطفى رحمه الله.

وهذا، ولنشر في الختام إلى أنّه لا ينكر وجود مجموعة من الآيات القرآنية منطبقة على أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام، وهذا أمر لا مجال لإنكاره، ولو أنكره شخص فإنّ في قلبه مرض، إلّا أنّ هذا الانطباق لابدّ وأن يكون ناشئاً من وجود الدليل الدالّ على ذلك، لا أنّه من التحميل للشيء أكثر مما يتحمّل لأجل الوصول لهذا، كما يحصل اليوم عند كثير من الخطباء والباحثين، بدعوى أنّ هذا نحو من أنحاء الدفاع عن العقيدة والتأكيد على أهميّته، ولذا نجد أنّ كثيرين يصرّون على تفسير الكوثر في سورة الكوثر بالسيّدة الزهراء عليها السلام صريحاً، بل ربّما ادّعى بعضهم أنّ هناك نصّاً يدلّ على ذلك، مع أنّ الرجوع لأقوال المفسّرين، ومتابعة النصوص المتصوّرة حول الآية المذكورة، وملاحظة ما جاء في فضائل الطاهرة عليها السلام، ينفي القبول بمثل هذا، ويوضّح أنّ هذا من التحميل للشيء أكثر ممّا يتحمّل، نعم، الوارد أنّ أحد المعاني في الآية أنّ الكوثر هو الذرّية، ومن المعروف أنّ ذرّيته صلى الله عليه وآله وسلم منحصرة في السيّدة الزهراء عليها السلام، فيمكن الحمل من هذا الباب، وهذا قد يحكم بعدم كونه تفسيراً، فتأمّل.

أُمِّيَّةُ النَّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم

قال تعالى: ﴿وَ مَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَ لاَ تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لاَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾[1].

مدخل:

عرض القرآن الكريم أدلّة وبراهين متعدّدة على صدق دعوة النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم وحقّانيتها، وقد كان واحداً من تلك الأدلة والبراهين المعروضة، الحديث حول أُمّيته صلى الله عليه وآله وسلم، فأشار القرآن إلى أنّ أحد الأُمور الدالّة على صدق مقالته صلى الله عليه وآله وسلم وأنّه رسول مرسل من قبل السماء، كونه شخصاً أُمّياً، إذ لو لم يكن كذلك، لكان ذلك سبباً للتشكيك في صدق مقالته ورفض دعوته، وهذا ما تشير إليه الآية الشريفة، إذ يجد المتأمّل فيها عرضها لموضوعين، وهما:

الأول: بيان أنّ النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله وسلم شخص أُمّي، لا يعرف القراءة ولا الكتابة، لقوله تعالى: ﴿وَ مَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَ لاَ تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾.

---

(١) العنكبوت (٢٩): ٤٨.

الثاني: بيان الموجب لعدم امتلاكه هذه الصفة، أعني صفة القراءة والكتابة، فقال سبحانه: ﴿**إِذاً لَأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾.

أُمّية النبيّ:

وإذا كان أحد الأدلّة الدالّة على صدق دعوة النبيّ ﷺ، وأحد براهين إثباتها صفة الأُمّية التي امتلكها، فهذا يستوجب البحث عن حقيقتها وبيان المقصود منها، فإنّ الباحثين لا يتّفقون على حقيقتها، والأقوال فيها متعدّدة، أحدها ما أشرنا لكونه واحداً من موضوعين في الآية الشريفة، بينما يبني آخرون على أنّ الموضوع الأوّل فيها ليس ما ذكرناه، والحاصل، نحتاج أن نتعرّف المقصود من هذا المفهوم، وبيان المراد منه.

معنى الأُمّي:

توجد عندنا أقوال ثلاثة في معنى أُمّية النبيّ ﷺ:

الأوّل: الالتزام بعدم كونه ﷺ أُمّياً حين البعثة الشريفة، بمعنى أنّه لم يكن يقرأ ويكتب، وإنّما يقصد من الأُمّية شيء آخر.

الثاني: الالتزام بأنّه ﷺ كان قبل البعثة الشريفة يقرأ، إلّا أنّه لم يكن كاتباً.

الثالث: البناء على أنّه ﷺ لم يكن قبل البعثة الشريفة قارئاً ولا كاتباً. ولا يذهب عليك مدى الفرق بين الأقوال الثلاثة، فإنّ القول الثالث ينفي عنه القراءة والكتابة، وهذا بخلافه على القولين الأول والثاني، فإنّهما يشتركان في أنّه ﷺ كان قارئاً، وإن اختلفا في كونه كاتباً كما يثبته القول الأول، أو نفي ذلك عنه كما يقرّره القول الثاني.

وعلى أيّ حال، فقد افترق القائلون بالقول الأول على ثلاثة مشارب وفقاً لما بني عليه من كونه ﷺ قارئاً وكاتباً قبل البعثة:

أحدها: الالتزام بكونه قارئاً وكاتباً فعلاً، وما تسميته بالأُمّي إلّا بلحاظ نسبته إلى

أُمّ القرى، وهي علم من أعلام مكّة، وعليه يكون الأُمّي هو المكّي ليس إلّا، كما يشير لذلك قوله تعالى: ﴿**وَ لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَ مَنْ حَوْلَهَا**﴾[1].

ثانيها: إنّ المقصود من أُمّيته ليست نسبته إلى أُمّ القرى، وإنّما يقصد منه عدم قراءته وكتابته، لكن ليس المنفيّ عنه ﷺ مطلق القراءة والكتابة، وإنّما المنفيّ عنه هو خصوص القراءة والكتابة للكتب السماوية، بحيث لم يكن قارئاً للتوراة، ولا للإنجيل، ولا للزبور، ومن ثمّ لم يكن كاتباً لشيء من تلك الكتب، ولا بلغتها، وهذا هو المنفيّ في الآية التي افتتحنا بها المقام، إذ المقصود من نفي قراءته للكتاب وتلاوته، وخطّه بيمينه ليس نفي القراءة والكتابة عنه بقول مطلق، وإنما ينحصر ذلك في خصوص الكتب السماوية ليس إلّا.

ثالثها: وهو ما يظهر من غواص (بحار الأنوار)، العلّامة المجلسيّ قدس سره[2]، وحاصله: إنّ المنفيّ عنه ﷺ الفعلية، بمعنى عدم المباشرة للقراءة والكتابة، وليس المنفيّ عنه الاستعداد والقابلية، **توضيح ذلك**: تارة يكون المنفيّ عدم قابلية الشيء لأن يكون متّصفاً بصفة ما، كالجدار مثلاً، فإنّه لا يتصوّر فيه الاتّصاف بكونه زوجاً، أو كونه أباً، لا الآن ولا في المستقبل، ولذا يعبّر عنه في المنطق بفقد الملكة والاستعداد والقابلية. وأُخرى يكون النفي لشيء عن فرد بمعنى عدم وجوده عنده الآن، لكن قد يتحصّل عليه في المستقبل، كالشخص الأعزب، فإنّه يمكن أن يتّصف بكونه زوجاً، وبكونه أباً في المستقبل، وهذا الشخص الذي لا يقرأ ولا يكتب يمكن أن يتعلّم فيكون قارئاً وكاتباً في المستقبل، ومعنى أُمّية النبيّ ﷺ، أنّه لم يكن مباشراً فعلاً للقراءة والكتابة، لكنّه يملك القابلية والاستعداد لأن يكون قارئاً وكاتباً ولو في المستقبل.

---

(١) الأنعام (٦): ٩٢.

(٢) بحارالأنوار: ١٦: ٨٣.

ولا يخفى مدى الفرق بين المشارب الثلاثة، إذ أنّه على وفق ثالثها لا يقرّر كونه قارئاً ولا كاتباً بالفعل، وإنّما هو مالك للقدرة والاستعداد، وهذا بخلافه على المشربين الثاني والأول، كما أنّ الفرق بين المشرب الثاني والأول، أنّه على وفق المشرب الثاني تنحصر قراءته ﷺ في خصوص اللغة العربية، بينما وفقاً للمشرب الأول، فهو يملك القدرة على القراءة والكتابة بكافّة اللغات.

أدلّة القول الأول:

وقد يتمسّك القائلون بالمشرب الأول من القول الأول، وهو نفي الأُمّية التي هي بمعنى عدم القراءة والكتابة عنه ﷺ، وإثبات أنّ المقصود منها نسبته إلى أُمّ القرى، بروايتين رواهما شيخنا الصدوق رحمه الله في كتابيه (علل الشرائع)، و(معاني الأخبار):

الأولى: عن جعفر بن محمد الصوفي قال: سألت أبا جعفر محمد بن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام فقلت: يا ابن رسول الله لم سمّي النبيّ الأُمّي؟ فقال: ما يقول الناس؟ قلت: يزعمون أنّه سمّي الأُمّي، لأنّه لم يحسن أن يكتب، فقال عليه السلام: «**كَذَبُوا ـ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللهِ ـ أَنَّى ذَلِكَ، وَ اللهُ يَقُولُ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ﴾**[1] **فَكَيْفَ كَانَ يُعَلِّمُهُمْ مَا لَا يُحْسِنُ، وَ اللهِ لَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَقْرَأُ وَ يَكْتُبُ بِاثْنَتَيْنِ وَ سَبْعِينَ - أَوْ قَالَ: بِثَلَاثَةٍ وَ سَبْعِينَ - لِسَاناً، وَ إِنَّمَا سُمِّيَ الْأُمِّيَّ لِأَنَّهُ كَانَ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ، وَ مَكَّةُ مِنْ أُمَّهَاتِ الْقُرَى، وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللهِ عَزَّ وَ جَلَ: ﴿لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَ مَنْ حَوْلَهَا﴾**[2]»[3].

---

(١) الجمعة (٦٢): ٢.

(٢) الشورى (٤٢): ٧.

(٣) علل الشرائع: ١: ١٢٤، الحديث ١. معاني الأخبار: ٥٣، الحديث٦.

ولا يخفى أنّ المستفاد منها نفي الأُمّية عنه بمعنى عدم المعرفة للقراءة والكتابة، وبيان أنّ المقصود منها عبارة عن الانتساب إلى مكة المكرّمة من خلال أحد أسمائها وهو أُمّ القرى. نعم، ما يلحظ أنّ الخبر المذكور لم يعمد إلى التفصيل في نسبة النبيّ ﷺ لعدم معرفته ﷺ للقراءة والكتابة ما بين قبل البعثة أو بعدها، بمعنى أنّ الخبر المذكور يشير إلى نفي معرفته ﷺ بقول مطلق.

الثانية: مرفوعة عليّ بن أسباط إلى أبي جعفر عليه السلام قال: قلت: إنّ الناس يزعمون أنّ رسول الله ﷺ لم يكتب ولم يقرأ، فقال عليه السلام: «**كَذَبُوا ـ لَعَنَهُمُ اللهُ ـ أَنَّى يَكُونُ ذَلِكَ وَ قَدْ قَالَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَ: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ﴾ فَكَيْفَ يُعَلِّمَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ لَيْسَ يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ وَ يَكْتُبَ؟ قَالَ: قُلْتُ: فَلِمَ سُمِّيَ النَّبِيُّ الْأُمِّيَّ؟ قَالَ: لِأَنَّهُ نُسِبَ إِلَى مَكَّةَ، وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللهِ عَزَّ وَ جَلَ: ﴿لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَ مَنْ حَوْلَهَا﴾ فَأُمُّ الْقُرَى مَكَّةُ، فَقِيلَ أُمِّيٌّ لِذَلِكَ**»[1]. وهي تفيد عين ما أفادته الرواية السابقة من حيث الدلالة والمعنى.

مناقشة الاستدلال بالروايتين:

لكن هذا التفسير والتوجيه لمعنى الأُمّي، مردود، لأن النسبة إلى أُمّ القرى كما هو مذكور في النحو تكون بالنسبة إلى الكلمة الثانية، فيقال: قرويّ، لا أنّ النسبة تكون للكلمة الأُولى، ليقال أُمّي، هذا **أوّلاً**.

ثانياً: إنّ الآية الواردة في سورة العنكبوت والتي جعلناها مفتتح حديثنا، ترفض هذا التفسير، كما أشرنا لذلك إجمالاً، إذ أنّها تصرّح بأنّه ﷺ لم يكن قارئاً للكتاب ولا كاتباً له من قبل أن يوحى إليه، وإلّا لكان ذلك سبباً في تكذيبه ورفض دعوته،

---

(١) بصائر الدرجات: ٢٤٧، الحديث ٤. بحارالأنوار: ١٦: ١٣٣، الحديث ٧١.

قال تعال : ﴿**وَ مَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَ لاَ تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لاَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾.

ثالثاً: بالنسبة للروايتين، فإنّهما تعانيان مشكلة من ناحية السند، إذ أنّ الأُولى منهما تشتمل على الصوفيّ وهو ممّن أهمله أصحاب المعاجم، ولم يتعرّضوا لذكره، وأمّا الرواية الثانية فضعيفة السند أيضاً لكونها مرفوعة، مما يمنع عن الاستدلال بهما لثبوت الدعوى المذكورة.

وأمّا من ناحية الدلالة، فقد ذكرت الرواية الأُولى أنّه ﷺ كان يقرأ ويكتب باثنين وسبعين لساناً، وهذا المعنى خلاف المتواتر من حياته ﷺ إذ لو كان كذلك لذاع صيته واشتهر بين الناس، ولم يخف أمره على أحد. نعم كون ما ذكر في الخبر من باب الإمكان والتعليق، بمعنى أنّه ﷺ كان قادراً على القراءة والكتابة بذلك المقدار لو شاء وأراد، أمر حسن، لكنّه ﷺ لم يشأ فلم يقرأ ولم يكتب.

ومع ذلك، فإنّ هذا التوجيه خلاف ظاهر الرواية، إذ أنّ المستفاد منها أنّ ذلك كان بنحو الفعلية، بمعنى أنّه كان يقرأ ويكتب بذلك العدد فعلاً.

ثمّ لو سلّمنا ورفعنا اليد عن التأمّل الذي ذكرناه، فإنّنا نجد نصوصاً أُخرى تثبت أنّه ﷺ لم يكن يكتب، وهو معنى الأُمّي، فقد ذكر الصدوق في العلل بسند صحيح عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقْرَأُ الْكِتَابَ وَ لَا يَكْتُبُ**»[1].

وذكر رحمه الله خبراً آخر لكنّه ضعيف، عن الحسن الصيقل قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**كَانَ مِمَّا مَنَّ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ عَلَى نَبِيِّهِ ﷺ أَنَّهُ كَانَ أُمِّيّاً لَا يَكْتُبُ وَ يَقْرَأُ الْكِتَابَ**»[2].

---

(١) علل الشرائع: ١: ١٢٦، الحديث٦. بحارالأنوار: ١٦: ١٣٢، الحديث٦٦.

(٢) علل الشرائع: ١: ١٢٦، الحديث٧. بحارالأنوار: ١٦: ١٣٢، الحديث٦٧.

ومن المعلوم أنّ هذا يوجب المعارضة، وقد عرفت أنّ ما دلّ على كونه قارئاً وكاتباً ضعيف سنداً بخلاف ما تضمّنه كونه قارئاً فقط، فعندها يكون التقديم له، ورفع اليد عن تلك النصوص، فتدبّر.

فتحصّل إلى هنا عدم صلوح المشرب الأول من هذا القول ودليله للاعتماد والقبول.

على أنّ هناك روايات أُخرى نقلها شيخنا المجلسيّ قدس سره غوّاص (بحار الأنوار) في كتابه البحار، فمن أراد فليراجعها، وقد تضمّنت أنّه ﷺ كان أُمّياً قبل البعثة، بمعنى أنّه لا يقرأ ولا يكتب، لكنّه بعد البعثة صار يقرأ ولا يكتب. وعليه تكون هذه النصوص معارضة للنصوص الأُخرى، ولقد قدم العلماء النصوص الدالّة على أنّه كان بعد البعثة يقرأ ويكتب، على الخبرين اللذين نقلناهما.

ثمّ إنّه من المحتمل أن يكون الخبران اللذان نقلهما شيخنا الصدوق قدس سره وهما يثبتان أنّه ﷺ كان يقرأ ويكتب بألسنة متعدّدة، ناظرين لمرحلة ما بعد البعثة الشريفة، لا ما قبلها، ويمكننا تأكيد هذا التوجيه من خلال النصوص التي تشير إلى أنّه ﷺ صار قارئاً بعد البعثة الشريفة. على أنّ هناك قرينة واضحة جدّاً فيهما، وهي استشهاده عليه السلام بالآية الشريفة، وبيان أنّه ﷺ كيف يتولّى التعليم مع عدم كونه قادراً على ذلك، وهذا يعني أنّ هذا حصل بعد البعثة الشريفة التي تولّى فيها التعليم.

أمّا القائلون بالمشرب الثاني منه، فقد تمسّكوا لدعواهم بالآية الشريفة التي افتتحنا بها مقامنا، فقالوا بأنّها لا تنفي عنه مطلق القراءة والكتابة، وإنّما هي بصدد نفي معرفته بالقراءة والكتابة للكتب السماوية السابقة، فهو لا يعرف قراءة التوراة، ولا قراءة الإنجيل، ولا الزبور، ومن ثمّ لا يعرف كتابة شيء منها.

ولا يخفى ضعف هذا الاستدلال، لأنّه قد تقرّر في علم الأُصول، وكذا في علم اللغة أنّ النكرة إذا جاءت في سياق النفي فإنّها تفيد العموم، وهذا ما تضمّنته الآية

محلّ البحث، فإنّ المنفيّ فيها نكرة في سياق النفي، مما يعني أنّه يفيد العموم، فما هو الموجب لتخصيصه بخصوص القراءة للكتب السماوية الأُخرى وكتابتها، **هذا أولاً**.

ثانياً: إنّ المتبادر إلى الأذهان من لفظ الأُمّي متى ما أُطلق، هو الذي لا يحسن القراءة ولا الكتابة، وقد تقرّر في الأُصول أنّ التبادر علامة الحقيقة.

ثالثاً: لقد قرّر في علم التفسير أنّ القرآن الكريم يفسّر بعضه بعضاً، وقد جاء فيه قوله تعالى: ﴿**وَ مِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لاَ يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ**﴾[1]، وهو تفسير لمعنى الأُمّي بأنّه لا يعلم الكتاب، فيثبت نفي القراءة عن الأُمّي، ومن ثمّ الكتابة بطريق أولى.

وقد يتمسّك لنفي هذا القول أيضاً بما ورد عنه ﷺ: «**نَحْنُ أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَ لَا نَحْسُبُ**»[2]، على أساس أنّه ينفي عنه ﷺ الكتابة، وبالتالي يكون مخالفاً لهذا المشرب، فتأمّل.

أما المشرب الثالث من هذا القول، وهو نفي مباشرته ﷺ للقراءة والكتابة لا نفي قدرته عليهما، واستعداه لهما، وبرّر ذلك بأنّ هاتين الصفتين من صفات الكمال، فكيف يفتقدهما ﷺ، ونحن نعلم أنّه لابدّ وأن يكون النبيّ المرسل من السماء حاوياً لجميع صفات الكمال.

وجواب هذا التقريب سهل جدّاً، لأنّ المدّعى المذكور فيه يحتاج دليلاً يسنده، ليلتزم بأنّه ﷺ كان يملك القدرة على القراءة والكتابة لكنّه لم يباشرهما حذراً من ارتياب المبطلين، فما لم يكن لهذا المشرب ما يسنده، سوف يكون مجرّد دعوى عهدتها على مدّعيها، هذا **أولاً**.

---

(١) البقرة (٢): ٧٨.

(٢) مناقب آل أبي‌طالب: ١: ١٩٨. مسند أحمد: ٢: ٤٣ و١٢٩. صحيح البخاري: ٢: ٢٣٠. صحيح مسلم: ٣: ١٢٤. سنن أبي داود: ١: ٥٢٠، الحديث ٢٣١٩. بحارالأنوار: ١٦: ١١٩.

ثانياً: إنّ القول بأنّ القراءة والكتابة صفتا كمال، إنّما هو بلحاظ كونهما وسيلة للعلم والمعرفة، لمن كان حصوله على ذلك يتوقّف على هذا الأمر، وهو الإنسان العادي، لكنّه لا يجري في حقّه ﷺ وهو الذي يتلقّى علمه من مصدر سماويّ ربّاني. مضافاً إلى أنّ أُمّيته ﷺ كانت بالنسبة له كمال في الصفات ودليل على إعجازه القرآن.

أدلّة القول الثاني:

وقد يستدلّ للقول الثاني، وهو أنّه ﷺ كان يقرأ قبل البعثة لكنّه لا يكتب، بالروايتين اللتين قدّمنا ذكرهما عند مناقشة القول الأول، وهما معتبرة هشام بن سالم، ورواية الحسن بن زياد الصيقل، فإنّهما قد تضمّنتا أنّه ﷺ كان يقرأ ولا يكتب، مضافاً لمرسلة ابن أبي نصر البزنطي عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**كَانَ مِمَّا مَنَّ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ وَ لَا يَكْتُبُ، فَلَمَّا تَوَجَّهَ أَبُو سُفْيَانَ إِلَى أُحُدٍ، كَتَبَ الْعَبَّاسُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَجَاءَهُ الْكِتَابُ وَ هُوَ فِي بَعْضِ حِيطَانِ الْمَدِينَةِ، فَقَرَأَهُ، وَ لَمْ يُخْبِرْ أَصْحَابَهُ وَ أَمَرَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوا الْمَدِينَةَ، فَلَمَّا دَخَلُوا الْمَدِينَةَ أَخْبَرَهُمْ**»[1].

وهذه النصوص وإن كانت تامّة الدلالة على ثبوت القراءة له ﷺ، إلّا أنّ الكلام في أنّها هل كانت قبل البعثة الشريفة، أم أنّها كانت بعدها، **وبعبارة أُخرى** نحن أمام محتملين:

الأول: أن يحكم بوجود إطلاق لهذه النصوص خصوصاً النصّين الأول، معتبر هشام وخبر الصيقل، وأنّهما يفيدان ثبوت القراءة له قبل البعثة وبعدها.

---

(١) علل الشرائع: ١: ١٢٦، الحديث٥. بحارالأنوار: ١٦: ١٣٤، الحديث٧٢ و ٢٠: ١١١، الحديث٣٦.

الثاني: الالتزام بأنّ ثبوت ذلك له ﷺ مختصّ بما بعد البعثة الشريفة، لا ما قبلها.

لا يخفى أنّ البناء على المحتمل الأول، لازمه مخالفة هذين النصّين للقرآن الكريم، لما عرفت فيما تقدّم أنّ الآية الشريفة من سورة العنكبوت تنفي ثبوت القراءة والكتابة له ﷺ قبل البعثة الشريفة، ولا ريب أنّ ما خالف كتاب ربّنا لم نقله، وهو زخرف، ليضرب به عرض الجدار، كما ورد ذلك عنهم عليهم السلام[1]. ومع سقوط المحتمل الأول، يتعيّن المحتمل الثاني، فيقرّر أنّهما ناظران لما بعد البعثة الشريفة، وعليه لن يصلحا دليلاً للقول الثاني.

أدلّة القول الثالث:

ثمّ إنّه بعدما انتفى القولان الأول والثاني تعيّن القول الثالث بمقتضى القسمة الحاصرة كما قرّر في المنطق، وهذا يعني أنّ المقصود من أُميّته ﷺ هو الذي لا يقرأ ولا يكتب، ويشهد له الآية التي ذكرناه في البداية، وهي قوله تعالى: ﴿**وَ مَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَ لاَ تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لاَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾.

وقد سبق منّا تقريب دلالتها أثناء جوابنا على المشرب الثاني من القول الأول، ونعيد ذلك ببيان أوضح، فنقول: إنّ مجيء النكرة في سياق النفي يفيد انتفاء الحكم عن كلّ أفراد الموضوع، ويعطي شمول السلب، وهنا نجد أنّ النفي قد دخل على النكرة وجعلها في سياقه، فيكون المراد من التلاوة المنفيّة، تلاوة مطلق الكتاب، كما أنّ المراد من الخطّ المنفي عنه، أي خطّ أو تسطير أو ترسيم لصحيفة يتصوّرها ذهن السامع.

وهذا هو الصحيح الذي تؤيده كلمات اللغويين في معنى الأُمّي، كما يشهد له الوضع العام الذي كانت عليه الأُمّة التي بعث فيها النبيّ ﷺ، مضافاً للقرآن الكريم.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١١، الحديث ٣٣٣٤٧ و٣٣٣٤٨، و ١١٢، الحديث ٣٣٣٥١ و٣٣٣٥٢.

ولعلّ هذا هو السبب في ذكر صفة الأُمّي في عداد الصفات والأدلّة الدالّة على نبوّته ﷺ في غير آية من القرآن الكريم، لأنّه لو كان الرسول الكريم ﷺ في بعض عمره تالياً للكتب، وممارساً للكتابة، لساغ للسذّج من الناس أن يرتابوا في رسالته وقرآنه.

أُمّية الرسول بعد البعثة الشريفة:

ثمّ إنّ الأُمّية التي كان عليها رسول الله ﷺ قبل أن يبعث منقذاً للبشرية، أما بعدما أرسل لهداية الناس، فقد وقع ذلك مورداً للخلاف: فقال جماعة من المحقّقين من علمائنا كالشيخ المفيد رحمه الله أنّه تمكن بإذن من الله تعالى اسمه أن يقرأ ويكتب بعدما نزل عليه الوحي. وأيّدوا كلامهم ببعض الأدلّة، نشير لبعض منها، ونترك البقية اتّكالاً على متابعة القارئ العزيز ذلك:

قال الشيخ المفيد رحمه الله في كتابه (أوائل المقالات):

١- إنّ الله تعالى لما جعل نبيّه ﷺ جامعاً لخصال الكمال كلّها، وخلال المناقب بأسرها، لم تنقصه منزلة بتمامها، ليصحّ له الكمال، ويجتمع فيه الفضل، والكتابة فضيلة من منحها فضل، ومن حرمها نقص.

٢- إنّ الله تعالى جعل النبيّ ﷺ حاكماً بين الخلق في جميع ما اختلفوا فيه، فلابدّ أن يعلّمه الحكم في ذلك، وقد ثبت أنّ أُمور الخلق قد يتعلّق أكثرها بالكتابة فتثبت بها الحقوق، وتبرأ بها الذمم، وتقوم بها البيّنات، وتحفظ بها الديون، وتحاط بها الأنساب، وأنها فضل تشرّف المتحلّي به على العاطل منه، وإذا صحّ أنّ الله جلّ اسمه قد جعل نبيّه بحيث وصفناه من الحكم والفضل ثبت أنّه كان عالماً بالكتابة، محسناً لها.

٣- إنّ النبيّ لو كان لا يحسن الكتابة ولا يعرفها، لكان محتاجاً في فهم ما تضمّنته الكتب من الحقوق وغير ذلك إلى بعض رعيّته، ولو جاز أن يحوجه الله في بعض ما

كلّفه الحكم فيه إلى بعض رعيّته لجاز أن يحوجه في جميع ما كلّفه الحكم فيه إلى سواه، وذلك منافٍ لصفاته ومضادّ لحكمة باعثه، فثبت أنّه ﷺ كان يحسن الكتابة.

٤- إنّ الله سبحانه يقول: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ**﴾[١].

ومحال أن يعلّمهم الكتاب وهو لا يحسنه، كما يستحيل أن يعلّمهم الكتاب والحكمة وهو لا يعرفهما، ولا معنى لقول من قال أنّ الكتاب هو القرآن خاصّة، إذ اللفظ عامّ والعموم لا ينصرف عنه إلّا بدليل، لا سيّما على قول المعتزلة وأكثر أصحاب الحديث.

٥- يدلّ على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿**وَ مَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَ لاَ تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لاَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾[٢]، فنفى عنه إحسان الكتابة وخطّه قبل النبوّة خاصّة، فأوجب إحسانه بذلك لها بعد البنوّة، ولولا أنّ ذلك كذلك لما كان لتخصيصه النفي معنى يعقل، ولو كان حاله ﷺ في فقد العلم بالكتابة بعد النبوّة كحاله قبلها، لوجب إذا أراد نفي ذلك عنه أن ينفيه بلفظ يفيده، لا يتضمّن خلافه، فيقول له: وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذ ذاك، ولا في الحال.

ثمّ قال بعد ذلك: وإذا كان الأمر على ما بيناه ثبت أنّه ﷺ كان يحسن الكتابة بعد أن نبّأه الله تعالى علىٰ ما وصفناه، وهذا مذهب جماعة من الإمامية ويخالف فيه باقيهم وسائر أهل المذاهب والفرق يدفعونه وينكرونه[٣].

---

(١) الجمعة (٦٢): ٢.

(٢) العنكبوت (٢٩): ٤٨.

(٣) أوائل المقالات: ١٣٥- ١٣٧.

لكنّ ما ذكره شيخنا المفيد ﵀ يمكن أن يناقش بعدّة مناقشات :

أولاً: إنّ كون الكتابة كمالاً إنّما هو للإنسان العادي الذي ينحصر طريق اكتسابه المعارف من خلالها، فلا يوجد له طريق إلى المعارف سواها. أمّا من لا يحتاجها، بأن كان له طريق آخر لدرك الحقائق ومعرفتها كما هو الحال بالنسبة لنبيّنا ﷺ فلا تعدّ الكتابة له كمالاً، كما لا يعدّ فقدها منه نقصاً. كيف وقد عرف ﷺ حقائق الكون ودقائقه من طريق الوحي وهو أوثق الطرق وأسدّها، لا يخطئ ولا يشتبه، فلا يحتاج بعد ذلك إلى أيّ من الطرق العادية غير المصونة عن الاشتباه والخطأ. بل قد يقال أنّ بقاء أُميّة النبيّ ﷺ حتى بعد البعثة، فيه نوع تحقيق للغاية التي بعث من أجلها، لأنّ كونه كذلك يوجب تصديق الناس البسطاء به وقبولهم لدعوته. وبناء على هذا التوجيه، لا معنى لما ذكره ﵀ من أنّ الله تعالى قد جعل نبيّه بحيث وصفناه من الحكم والفضل إلخ...

ثانياً: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ**﴾ لا ينفع في إثبات المدّعى، لأنّه إذا قيل أنّ المراد من الكتاب هو القرآن كما هو الظاهر والمتبادر إلى الذهن، فإنّ تلاوة آياته لا تحتاج إلى الإحاطة بالكتابة ومعرفتها، لأنّه يتلقّاه من خلال الوحي ثمّ يحفظه للناس.

أمّا لو قيل أنّ المراد من الكتاب هو الكتابة، وهو وإن كان بعيداً وخلاف الظاهر، فلا يعني أنّه ﷺ يعلّم قومه الكتابة، حيث لم يعهد ذلك منه، ولم نجد ما يشير إلى ذلك، من أنّه ﷺ جلس إلى أفراد وقام بتعليمهم الكتابة. نعم، الوارد أنّه ﷺ أمر بعضهم بتعليم بعض أولاد المسلمين الكتابة مقابل فكّ أسره.

ثالثاً: أمّا التمسّك بقوله تعالى: ﴿**وَ مَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ**﴾ غير مقبول، لأنّ الغاية من ذكر القيد الوارد فيها هو إثبات أنّه ﷺ كان أُمّياً قبل نزول الوحي عليه، وهذا يساعد على صدق مقاله ودعوته، فإنّ الأُمّي إذا جاء بكتاب أسكت بفصاحته

فرسان البلاغة، كان شاهداً على أنّه وحي إلهيّ[١].

هذا وتوجد وجوه أُخرى تعرّضها أعلامنا لإثبات أنّه ﷺ كان كاتباً بعد بعثته الشريفة، فلاحظ ما ذكره الشيخ المجلسيّ ﷺ في كتابه البحار.

ومقابل هذا القول، القول الآخر الذي يدّعي أنّه ﷺ كان بعد البعثة الشريفة قارئاً فقط لكنّه لا يحسن الكتابة. وهذا القول يمكن التمسّك له ببعض الأخبار التي وردت عن طريق الأئمة عليهم السلام التي تشير إلى أنّه ﷺ كان بعد البعثة الشريفة قارئاً، ولكنّه لا يكتب، وقد قدّمنا ذكر بعضها، وأحلنا من أراد الزيادة إلى مراجعة كتاب البحار[٢].

خاتمة:

وقد يستدلّ على أُمّية النبيّ الأكرم محمّد ﷺ، بوصفه بذلك في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَ الْإِنْجِيلِ**﴾[٣]، على أساس أنّ المقصود من كلمة الأُمّي هو الذي لا يقرأ ولا يكتب.

ويمنع من القبول بذلك ملاحظة معنى كلمة الأُمّي في كلمات أهل اللغة، فإنّه لم يفسّر فيها بعدم القراءة والكتابة، وإنّما هو معنى اصطلاحي للمفهوم، وهذا يعني أنّ المقصود من الأُمّي في هذه الآية وأضرابها مما تضمّنت وصفاً له ﷺ بالأُمّية شيء آخر.

وعند الرجوع لكلمات أهل اللغة كالراغب الإصفهاني، وغيره، نجدهم ينصّون على أنّ أصل الأُمّية هو الأُمّ، وهو يطلق على أصل وجود الشيء أو مبدئه أو تربيته،

---

(١) مفاهيم القرآن: ٣: ٣١٨.

(٢) بحار الأنوار: ١٦: ١٣٦.

(٣) الأعراف (٧): ١٥٧.

أو إصلاحه أو مقصوده[١]، ومن هنا جاء إطلاق لفظ الوالدة على الأُمّ، لأنّها أصل وجود الولد. وعليه لابدّ وأن يكون المقصود من وصفه ﷺ بالأُمّي في القرآن الكريم منسجماً مع هذا المعنى المذكور في كلمات اللغويين، ولهذا ذكرت محتملات في توجيه ذلك:

أحدها: إنّ المقصود من الأُمّي، أنّه أصل الوجود ومنشأه باعتبار أنّ الأشياء قد خلقت من نوره ﷺ بحسب التسلسل الطولي، أو بواسطته باعتبار مظهريّته، لقدرة الله سبحانه وتعالى وإرادته، وهذا المعنى يحاكي قوله ﷺ: «**يَا عَلِيُّ أَنَا وَ أَنْتَ أَبَوَا هَذِهِ الْأُمَّة**»[٢]. يعني أصل وجودها.

ثانيها: إنّه أصل المعارف الإلهية وتشريع الشرائع السماوية من حيث مبدئها وغايتها ومقصودها، فكلّ نبيّ ووليّ لا يعرف الله سبحانه إلّا بمعرفته، كما أنّ جميع الشرائع السماوية راجعة في أُصولها إلى شريعته، لأنّها كمال الشرائع وتمام الدين.

كما يمكن أن يفسّر أنّه أصل التربية والإصلاح والهداية بمعيّتها، لأنّ إراءة طريق المعرفة أو الإيصال إليها متوقّف عليها.

ثالثها: إنّه ﷺ لم يتلقّ علومه ومعارفة وقراءته وكتابته عند أحد من الناس، فعلمه ومعرفته ملازمان له منذ ولادته، ومثله يقال له في العرف أُمّي، وهو كناية عن تعليم الله سبحانه له، كما يقال للجميل منذ ولادته أنّه جميل من أُمّه، بمعنى أنّ الله خلقه جميلاً منذ نشأته الأولى، وهو استعمال شائع عند العرب، وتشهد شواهد التاريخ على صدق هذه الحقيقة.

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن الكريم (مادة أمّ): ٢٣و٢٤. معجم مقاييس اللغة (مادة أمّ): ١: ٢٨، المعجم الوسيط: ١: ٢٧(أمت).

(٢) الأمالي للصدوق: ٧٥٥، الحديث١٠١٥. روضة الواعظين: ٣٢٢. بحارالأنوار: ٢٣: ١٢٨، الحديث٥٩.

رابعها: إنّه المقصود في العلم والدين، والهداية والشفاعة والرزق وقضاء الحوائج وكلّ ما تتوقف عليه حياة الناس في الدنيا والآخرة.

أو أنّه المقصود الكلّي لجميع الأنبياء والأولياء باعتباره أشرف الخلق وخاتم الأنبياء والوجود الأكمل الذي ينتهي به قوس الصعود.

وليس بين المحتملات المذكورة منافاة، فيمكن البناء على الالتزام بثبوتها جميعاً تفسيراً وبياناً لحقيقة الأُمّية الوارد وصفه ﷺ بها في القرآن الكريم[1].

---

(١) الحقائق والدقائق في المعارف الإلهية :٤ :١٧١-١٧٣(بتصرّف).

شعبان المعظّم

النصوص بين الردّ والقبول

ولادة المنقذ

المضطر المجاب

الإصرار والتجاهر

النصوص بين الردّ والقبول

يتوقّف الكثيرون في قبول بعض النصوص، بدعوى عدم قبول عقلهم البشري لها، لتضمّنها ما لا يقبل العقل بتصديقه، وتعقّله، بل قد يعمد آخرون إلى رفضها، وردّها، ودعوى كذبها، وعدم صدورها عن المعصومين عليهم السلام، لنفس النكتة، ولذلك في النصوص نماذج متعدّدة:

منها: ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه «**لَمَّا وُلْدِ الْحُسَيْنِ** عليه السلام **أَمَرَ اللهُ تَعَالَى جَبْرَئِيلَ أَنْ يَهْبِطُ فِي مَلَأٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ فَيُهَنِّئَ مُحَمَّداً** صلى الله عليه وآله وسلم، **فَهَبَطَ فَمَرَّ بِجَزِيرَةٍ فِيهَا مَلَكٌ يُقَالُ لَهُ: فُطْرُس، بَعَثَهُ اللهُ فِي شَيْءٍ، فَأَبْطَأَ فَكَسَرَ جَنَاحَهُ، وَ أَلْقَاهُ فِي تِلْكَ الْجَزِيرَةِ، فَعَبَدَ اللهَ سَبْعَمِائَةِ عَامٍ حَتَّى وُلِدَ الْحُسَيْنُ** عليه السلام»[1]. فإنّ مقتضى أنّ الملائكة معصومون لا يتصوّر حصول المعصية من أحدهم، يمنع من القبول بالنصّ المذكور كونه مخالفاً لظاهر القرآن الكريم، وهذا يوجب رفضه وعدم القبول بصدوره عن المعصوم عليه السلام.

ومنها: ما ورد في قضية ولادة الإمام الحسين عليه السلام، من رفض السيّدة الزهراء عليها السلام

---

(١) الخرائج والجرائح: ١: ٢٥٢، الحديث٦ . بحارالأنوار: ٤٤: ١٨٢، الحديث٧.

لحمله لما أُبلغت أنّه سوف تقتله الأُمّة[١].

فإنّه لا يتصوّر أن تعترض السيّدة الزهراء عليها السلام على أمر الله سبحانه وتعالى، وإنّما دورها هو دور التسليم والانقياد، لعلمها بأنّ ما يصدر منه سبحانه وتعالى لابدّ وأن يكون لمصلحة فيه.

ومنها: ما ورد من أنّ الإمام زين العابدين عليه السلام كان يصلّي في اليوم والليلة ألف ركعة[٢]، على أساس أنّ هذا المقدار من العبادة يستغرق ما لا يقلّ عن ثمانية عشر ساعة، ولا يكفي الوقت الباقي للقيام بالشؤون العامة المرتبطة به عليه السلام.

ولا ينحصر الأمر في نحو من أنحاء النصوص المذكورة، بل لا فرق عندهم بين أن يكون موضوع النصّ مطلباً فرعياً، أم كان موضوعه مطلباً عقدياً، أم كان مطلباً معرفياً، أم كان حدثاً تاريخياً.

والحاصل، إنّ اشتمال بعض النصوص على ما لا يمكن للعقل البشريّ إدراكه، والتصديق به بسهولة صار سبباً عند كثيرين للعمد إلى ردّ النصوص ورفضها مباشرة من دون أيّ ملاحظة. نعم، قد يتوقّف بعضهم شيئاً ما فيدعو لملاحظة أسنادها، فإن كانت ضعيفة صار ذلك سبباً مساعداً لرفضها وعدم القبول بها، كيف ومضمونها في تصوّره ما لا يمكن قبوله والتصديق به، وهكذا.

ولا ريب أنّ هناك ضوابط مرعيّة يعتمد عليها في التعاطي مع النصوص، توجب عدم فسح المجال لكلّ أحد بقبول ما يودّ قبوله من النصوص، وردّ ما يريد ردّه، بل لابدّ وأن يكون ذلك وفق ضوابط وأُسس معيّنة. وهذا يعني عدم صحّة ما يقوم به

---

(١) الكافي: ١: ٤٦٤، الحديث٣و٤. كامل الزيارات: ١٢٢، الحديث١٣٥و١٣٦.

(٢) الخصال: ٥١٧، الحديث٤. علل الشرائع: ١: ٢٣٢، الحديث١٠. وسائل الشيعة: ١: ٩٢، الحديث٢١٦.

الكثير في التعاطي مع النصوص، لأنّ لذلك مختصّين هم المرجع الذي يعتمد عليه في مورد التقييم للقبول وعدمه، وليس لكلّ أحد القيام بذلك.

حرمة ردّ الأحاديث:

ويدلّ على ذلك وجود جملة من النصوص يستفاد منها حرمة ردّ الأحاديث، ما دام يحتمل صدورها عن المعصوم عليه السلام، وكان مضمونها صحيحاً، بمعنى أنّه لم يتضمّن شيئاً يخالف الكتاب الكريم، أو السنّة الشريفة القطعية، أو لم يكن موافقاً للعمومات.

فمن تلك النصوص صحيحة أبي عبيدة الحذّاء، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «**وَ اللهِ إِنَّ أَحَبَّ أَصْحَابِي إِلَيَّ أَوْرَعُهُمْ وَ أَفْقَهُهُمْ وَ أَكْتَمُهُمْ لِحَدِيثِنَا، وَ إِنَ أَسْوَأَهُمْ عِنْدِي حَالاً وَ أَمْقَتَهُمْ، الَّذِي إِذَا سَمِعَ الْحَدِيثَ يُنْسَبُ إِلَيْنَا، وَ يُرْوَى عَنَّا فَلَمْ يَقْبَلْهُ، اشْمَأَزَّ مِنْهُ وَ جَحَدَهُ، وَ كَفَّرَ مَنْ دَانَ بِهِ، وَ هُوَ لَا يَدْرِي لَعَلَّ الْحَدِيثَ مِنْ عِنْدِنَا خَرَجَ، وَ إِلَيْنَا أُسْنِدَ، فَيَكُونُ بِذَلِكَ خَارِجاً مِنْ وَلَايَتِنَا**»[1]. فإنّ المستفاد منها المنع من ردّ الحديث لمجرّد عدم تقبّل الإنسان إياه، وعدم قدرته على استيعاب المعنى المقصود منه، لأنّه ليس لكلّ أحد القدرة على الإحاطة بالمعنى المقصود في النصّ دائماً وأبداً.

ومنها: ما رواه جابر، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «**اُنْظُرُوا أَمْرَنَا وَ مَا جَاءَكُمْ عَنَّا، فَإِنْ وَجَدْتُمُوهُ لِلْقُرْآنِ مُوَافِقاً فَخُذُوا بِهِ، وَ إِنْ لَمْ تَجِدُوهُ مُوَافِقاً فَرُدُّوهُ، وَ إِنِ اشْتَبَهَ الْأَمْرُ عَلَيْكُمْ فِيهِ فَقِفُوا عِنْدَهُ، وَ رُدُّوهُ إِلَيْنَا، حَتَّى نَشْرَحَ لَكُمْ مِنْ ذَلِكَ مَا شُرِحَ لَنَا**»[2]. ودلالته على المدّعى من خلال أمره عليه السلام بلزوم ردّ الحديث إليهم عليهم السلام عند

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٨٧، الحديث٣٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٢٠، الحديث٣٧.

عدم المعرفة بالمقصود منه، وفقدان الإحاطة بالمراد به، وهذ يعني المنع من ردّه ورفضه لمجرّد ذلك.

معنى ردّ الأحاديث:

والمقصود من ردّ الأحاديث المنهيّ عنه أحد أمرين:

الأول: إنكار مضمونها، وعدم القبول به، بل الحكم ببطلانه.

الثاني: الإعراض عنها، وعدم الاعتناء بما تضمّنته، وعدم العناية بمضمونها.

والثاني أضيق دائرة من الأوّل، لأنّه لا يستوجب تكذيبها، وهذا بخلافه في الأوّل، فإنّ مقتضاها نسبتها للكذب على المعصوم عليه السلام، ونفي صدورها عنه.

معيار قبول الحديث:

ثمّ إنّ مقتضى المنع من ردّ النصوص من كلّ أحد، يدعو لمعرفة المعيار الذي يتّبع في قبول النصّ، حتى يعمل على وفقه، ومعرفة ما يوجب رفع اليد عنه وردّه.

ومن المعلوم أنّ أيّ نصّ أو حديث يتركّب من عنصرين، وهما:

١ـ السند، ويقصد منه السلسلة الناقلة للخبر، فلو كان الخبر منقولاً عن المعصوم، فيكون المقصود من السند، تلك السلسلة التي نقلت إلينا ما ينسب إليه من قول أو فعل أو إقرار.

٢ـ المتن، وقد يعبّر عنه عادة بالمضمون، ويقصد منه ما حكي عن المخبر عنه، ونسب إليه صدوره منه، سواء كان قولاً، أو فعلاً أو إقراراً.

وربّما اعتقد الكثيرون أنّ معيار حجّيته والقبول به أن يكون صحيح السند[1]

---

(١) ليس المقصود من الصحة في المقام الصحة الاصطلاحية، وإنما يقصد بها الصحة العرفية، وهي التي تعني كونه حجة.

فقط، فيكون التركيز على إحراز ذلك، بحيث يعدّ ضعفه السنديّ مانعاً من القبول به، والعمل على وفقه.

ومقتضى ما ذكر أنّه لا علاقة للمضمون بحجّية الخبر وقبوله من قريب أو بعيد، فلا يؤثّر ذلك أصلاً في ثبوت الحجّية، ولا في سلبها.

ولا يخفى أنّ مجرّد التعويل على السند دون عناية أو نظر للمتن والمضمون ودخالته في الحجّية هي طريقة الحشويّة، فقد كان جلّ اهتمامهم ينصبّ على معرفة طرق الحديث وضبط الرواة، ولم يعتنوا بالمضمون أصلاً. وهذه طريقة مرفوضة جدّاً في علم الحديث.

والصحيح، أنّ حجّية الخبر تدور مدار العنصرين اللذين يتركّب الخبر منهما، فكما أنّ لملاحظة السند دخالة في حجّيته، فإنّ متنه ومضمونه الذي جاء يخبر عنه، لا يقلّ أهمّية عن ذلك في الحجّية. بل إنّ البحث عن المضمون مقدّم على البحث عن الصدور، نعم، لا يتوهّم أحد أنّ ذلك يشير إلى إلغاء البحث عن الصدور، وعدم الحاجة إلى ملاحظة السند، أو يكشف عن عدم أهمّيته. بل لكليهما دوره في الحجّية، عمدة ما كان أنّ ملاحظة المضمون يعدّ أكثر أهمّية من ملاحظة الصدور، لأنّه قد يتمّ البحث السنديّ، إلّا أنّ البحث المضمونيّ، يوجب رفع اليد عن الخبر حتّى مع تمامية البحث السنديّ.

ومن الواضح عدم قدرة كلّ أحد على الإحاطة بالبحث المضمونيّ، لأنّه من الموارد التي تحتاج تخصّصاً ومعرفةً ومزيد إحاطة وإطلاع على قواعد القبول الموجبة للقبول بالمضمون نتيجة إعمال القاعدتين المعتبر توفّرهما في حجّيته، كما ستأتي الإشارة إلى ذلك إن شاء الله.

ومن الطبيعي أن لا تكون جميع الموارد في مستوى واحد، بل يختلف الحال من مورد لآخر، وإن كان الجميع يتّفق في أصل الكبرى، إلّا أنّ ملاحظة الصغريات

التطبيقية، سوف تكون مختلفة من مورد لآخر، فلا يتصوّر أن يكون المعتبر في قبول النصّ العقديّ، وما يدخل في قبول المضمون هو عين ما يكون موجباً للقبول في النصّ الفرعيّ الفقهيّ، أو النصّ التاريخيّ، وهكذا.

وما ذكرناه من تقدّم المنهج المضمونيّ في مقام الحجيّة على المنهج السنديّ في مقام الحجيّة، موضع اتّفاق عند الأعلام جميعاً، من دون فرق بين القدماء والمتأخّرين منهم، فإنّ الجميع منهم يلتزم بهذا، وتوهّم أنّ هناك من يعنى بخصوص المنهج السنديّ، دون نظر منه للمضمون، كما قد ينسب ذلك لبعض الأعاظم ﵀، في غير محلّه، إذ أنّ المراجعة السريعة لموسوعته الفقهية على سبيل المثال، كاشف عن بنائه على دخالة المنهج المضموني في الحجّية، ويساعد على ذلك أنّه مع بنائه (رض) على وثاقة جميع من وقع في أسناد التفسير المنسوب لعليّ بن إبراهيم القمّي (رض)، إلّا أنّه لا يتصوّر منه البناء على القبول بجميع ما جاء فيه من النصوص، خصوصاً وأنّ بعضها لا ينسجم وما يعتقده أبناء الطائفة المحقّة، كما هو مفصّل في محلّه. ويشهد لما ذكرناه ردّه للنصوص التي تضمّنت سهو النبيّ ﷺ في الصلاة مع اعتبار أسناد بعضها، لمخالفة مضمونها لما يلزم الاعتقاد به.

نعم، بين الأعلام خلاف بلحاظ حجّية الصدور، إذ يكتفي بعض الأعاظم ﵀ باعتبار الخبر سنداً، وذلك بوثاقة الرواة الواقعين فيه، ولا يكفي ذلك عند المشهور من الأعلام قدماء ومتأخّرين، إذ يشترطون حصول الوثوق والاطمئنان في مقام الحجّية، ويعتبرون صفات الراوي أحد الأسباب الموجبة لذلك.

وقد أوجب هذا وجود مسلكين في الحجّية، وهما:

١ـ مسلك الوثوق، وهو الذي اختاره قدماء الأعلام، وعليه كثير من المتأخّرين، بل الظاهر أنّه المسلك المشهور بين الفقهاء.

٢ - مسلك الوثاقة، وقد تبنّاه الشهيد الثاني رحمه الله، وتبعه عليه بعض الأعاظم رحمهم الله، وشيخنا التبريزي قدس سره.

ولا يخفى أنّه وفقاً للبناء على دخالة البعد المضمونيّ، وملاحظة متن النصّ في الحجيّة، تظهر ثمرة كبيرة جدّاً، إذ سوف تعتبر نصوص كثيرة ويستند إليها في مقام الاستدلال والاحتجاج، ولن يعدّ الضعف السندي مانعاً منها، لأنّ قوّة المضمون ستكون سبباً رئيساً للبناء على الحجيّة، خصوصاً النصوص الواردة في التفسير، وكذا النصوص الواردة في القضية المهدويّة، وما يرتبط بعلامات الظهور وما شابه، وهذا يشير إلى التفات الأعلام (رض) لهذه النصوص وبنائهم على حجيّتها من هذه الجهة، لا ما توهمّه البعض من أنّ هذه النصوص لم يعمد لتنقيحها سنداً، ولم تعرض على الملاحظة السنديّة، وأنّ ملاحظتها توجب رفع اليد عن الكثير منها، لأنّ أكثر رواتها من المجاهيل، حيث لم يذكروا في المصادر الرجالية.

لأنّه غلط واضح، فإنّ من له دراية بالمصادر الرجالية الموجودة عند الأعلام، يعلم أنّها لم تعدّ ككتب رجالية غايتها الجرح والتعديل، فإنّ كتابي الفهرست للشيخ والنجاشيّ رحمه الله كتب الغاية منها استعراض المؤلّفين من أصحابنا، وهذا يوجب أنّ من لم يكن له مؤلّف، لا يذكر.

ومن الواضح جدّاً أنّ هذا يوجب رفع اليد عن عدد غير قليل من الرواة، إذ ليس كلّ راوٍ له مؤلّف أو أصل، وأمّا بقية الكتب كرجال الشيخ رحمه الله، أو رجال الكشّي رحمه الله، أو غيرهما، فإنّ هناك موانع تمنع من التعويل عليهما بنحو الموجبة الكلّية، فرجال الشيخ رحمه الله على سبيل المثال لم يخرج عن كونه مسوّدات لم يتمّها مؤلّفها، كما هو المعروف والمشهور، وكتاب الكشّي رحمه الله لم تصلنا نسخته الأصل، وهكذا.

الراوي المجهول:

على أنّه يلزم التفريق بين نحوين من المجهولية في الرواة:

النحو الأول: من يكون مجهولاً نتيجة حصول معارضة التوثيق مع التضعيف، فيتساقطان بعد عدم مرجّحية أحدهما على الآخر، لتكون النتيجة مجهولية الراوي.

النحو الثاني: أن تكون جهالته ناشئة من عدم تعرّض الرجاليين له بشيء من قريب أو بعيد.

فإنّ النحو الثاني يمكن إحراز وثاقته والاعتماد عليه من جوانب متعدّدة، إحداها ملاحظة النصوص الصادرة عنه، ومدى موافقتها لأُصول المذهب وقواعده، فإنّ هذا يعدّ من موجبات الوثوق بمرويّاته لو كانت منسجمة مع ذلك، بخلاف النحو الأول، لأنّ كلّ ما يذكر سوف يكون معارضاً بما دلّ على التضعيف.

والحاصل، إنّ هذا كلّه من ثمرات البناء على ملاحظة ناحية المضمون، والعناية بقوّة المتن للخبر. وللسيّد العلّامة الطباطبائي رحمه الله في البين كلام مهمّ، قال: لا موجب لطرح رواية أو روايات إلّا إذا خالفت الكتاب أو السنّة القطعية ـ إلى أن قال ـ وأمّا عدم صحة أسانيدها، فإنّ ذلك لا يوجب الطرح، ما لم يخالف العقل والنقل الصحيح[1].

وقال بعض الأعيان رحمهم الله، في كتابه (الأربعون حديثاً) عند التعليق على الحديث العاشر منه: وهذا الحديث الشريف من محكمات الأحاديث التي يدلّ مضمونها على أنّه ينبع من علم الله تعالى الرائق، حتّى وإن كان مطعوناً عليه بضعف السند[2].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ١: ٢٨٨.

(٢) الأربعون حديثاً للإمام الخميني: ١٦٦.

تصحيح المضمون:

ثمّ إنّ الطريق للبناء على اعتبار المضمون واعتماده تحصل جـرّاء عـرض الخبـر على قاعدتين أساسيتين، وهما:

١ - القاعدة الشرعية.

٢ - القاعدة العقلائية.

ويقصد من القاعدة الشرعية: عرض أخبار الآحاد وهو مظنون الصدور، علـى مـا هو معلوم الصدور عن الشارع المقدّس، سواء كان على الكتاب الكريم زاده الله عـزّةً وشرفاً، أم على السّنة القطعية، فيردّ كلّ ما كان مخالفاً لهما، ويقبل ما دون ذلك.

وهذا يعني أنّه لا يعتبر في الخبـر المعـروض علـى القاعـدة الـشرعية أن يكـون موافقاً، وإنّما يكفي إحراز عدم مخالفته لترتيب الأثر.

ويمكننا تقريب ذلك بمثالين:

الأول: مخالفة النصّ المرويّ للآيات القرآنية، فمن ذلك ما نـسبه الرجـل الأولّ للنبيّ ﷺ أنّه قال: «**نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُوَرِّثُ، مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ**»[1]. فقد تمسّك به لإثبات مشروعية ما قام به من أخذٍ لفدك من السيّدة الصدّيقة الزهراء عليها السلام، بدعوى أنّ الأنبياء لا يُورِثون، وإنّما يكون جميع ما تحـت أيـديهم عامـاً للمـسلمين، علـى تفصيل يطلب من محلّه.

إلّا أنّ النصّ المذكور مخالف لما جاء في القـرآن الكـريم، حيـث قـال تعـالى: ﴿**وَ وَرِثَ سُلَيْمانُ داوُدَ**﴾[2]، وكذا قوله تعالى: ﴿**فَهَبْ لي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنـي وَ**

---

(١) صحيح البخاري كتاب الفرائض: ٨: ١٨٥، ورد هذا النص بأساليب مختلفة ما بين الزيادة والنقيصة.

(٢) النمل (٢٧): ١٦.

يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَ اجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾[١] .

وليس المورد من صغريات التوفيق من باب التخصيص ليكون خبر الرجل الأول مخصّصاً للآيات القرآنية ، كما فصّل ذلك في محلّه .

وعليه ، فإنّ مقتضى كون الخبر المذكور مخالفاً للقرآن ، يستوجب عدم حجّيته ، ولو كان مرويّاً بأصحّ الأسناد ، وأعلاها .

الثاني : مخالفة الخبر للسنّة القطعية ، وهو مثال فقهيّ ، فقد وردت نصوص في (الكافي) أنّ التقصير يكون بقطع أربعة فراسخ ، ولذا نسب للشيخ الكليني ﷺ ، قوله بكفاية قطع أربعة فراسخ[٢] ، استناداً لتلك النصوص ، وهي معارضة للنصوص التي تضمّنت أنّ المسافة الموجبة للتقصير قطع ثمانية فراسخ ولو تلفيقاً ، وقد عولج ذلك بأنّ نصوص الأربعة فراسخ ، مخالف للسنّة القطعية ، وذلك لأنّ نصوص الثمانية فراسخ على كثرتها توجب الجزم بصدورها لتمثل السنّة القطعيّة ، فيرفع اليد عن نصوص الأربعة لذلك .

وأما القاعدة العقلائية ، فإنّ المقصود منها : إنّ مقتضى الطبع العقلائي الثابت للعقلاء بما هم عقلاء ، قائم على عدم التسليم والقبول بكلّ قضيّة قضيّة ، بل رفض كلّ قضيّة تكون منافية لما هو الثابت عندهم ممّا هو الثابت لديهم من العلم واليقين .

ولا يخفى أنّ المتشرّعة ليسوا مخالفين للعقلاء في ما يلتزمون به ، لأنّ المتشرّعة عقلاء أيضاً ، لذا نجدهم يطبّقون هذه القاعدة بما هم عقلاء ، ويستفيدون منها في نقد النصوص .

ومحصّل ما تقدّم ، أنّ المقصود من القاعدة المذكورة ، عرض مضمون الخبر على

---

(١) مريم (١٩) : ٥و٦ .

(٢) الكافي : ٣ : ٤٣٢ ، الحديث ١ ، و ٤٣٣ ، الحديث ٥ .

ما هو المعلوم ثبوته علماً ويقيناً من الأُمور الموجودة لدى العقلاء، ويدخل فيها حتى القضايا التاريخية، وغيرها كما سيتّضح إن شاء الله تعالى.

والفرق بين القاعدتين، هو أنّ مخالفة خبر ما للقاعدة العقلائية يوجب العلم بعدم صدوره، إلّا أنّ عدم مخالفته لها لا يوجب إثبات الصدور، بل يبقى صدوره محتملاً ومظنوناً. وهذا بخلافه في القاعدة الشرعية، إذ أنّ عدم مخالفته لها موجب لإثبات صدوره، كما أنّ مخالفته لها موجب للبناء على نفي الصدور عنه.

وقد أُشير لدور القاعدتين في الحجّية في كلمات أعيان الطائفة، وعلمائها، فقد قال الشيخ المفيد رحمه الله في تصحيح عقائد الإمامية: ومتى وجدنا حديثاً يخالفه الكتاب، ولا يصحّ وفاقه له، اطرحناه لقضاء الكتاب بذلك، وإجماع الأئمة عليهم السلام عليه، وكذلك إن وجدنا حديثاً يخالف العقول اطرحناه، لقضية العقل بفساده[1].

وأوضح من ذلك ما جاء في كلام السيّد المرتضى رحمه الله في (الذريعة)، قال: كلّ خبر دلّ ظاهره على إجبار أو تشبيه أو ما جرى مجرى ذلك، ممّا علمنا استحالته، من غير قرينة، ولا على وجه الحكاية، وكان احتماله للصواب بعيداً متعسّفاً. وجب الحكم ببطلانه، لأنّ الحكمة والدين يمنعان من الخطاب بما يحتاج إلى تكلّف وتعسّف شديد حتّى يحتمل الصواب[2].

القاعدة الشرعية:

ويستدلّ لهذه القاعدة بالنصوص التي تضمّنت عرض الأخبار على الكتاب، مثل ما ورد عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ لَهُ**

---

(١) تصحيح عقائد الإمامية: ٤٩.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢: ٥١٦.

شَاهِداً مِنْ كِتَابِ اللهِ، أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَ إِلَّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوْلَى بِـهِ»[١] .
ولا يكون وجدان الشاهد له من كتاب الله سبحانه وتعالى، إلّا بعرض الخبر على الكتاب، إذ لو لا عرضه عليه، لن يتّضح وجود الشاهد من عدمه.

وعن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قَال رَسُولُ الله ﷺ فِـي خُطْبَـةٍ بِمِنَى ـ أَوْ بِمَكَّةَ ـ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَا جَـاءَكُمْ عَنِّـي يُوَافِـقُ كِتَـابَ اللهِ، فَأَنَـا قُلْتُـهُ، وَ مَـا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللهِ، فَلَمْ أَقُلْهُ»**[٢] . وهو أوضح دلالة في أنّ منشأ الحجّية للخبر يكون بعرضه على الكتاب الكريم، فما كان موافقاً للكتاب الكريم، فهو حجّة معتبرة، وإلّا فلا.

وفي رواية أيّوب بن الحرّ، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**كُلُّ شَـيْءٍ مَـرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ، وَ كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللهِ، فَهُوَ زُخْرُفٌ»** [٣] .

ومقتضى ما تقدّم من النصوص، أنّه يعتبر في حجّية الخبر وفقاً للقاعدة الشرعية أن يكون الخبر موافقاً للكتاب والسنّة القطعية، ورفض ما كان مخالفاً لهما.

معنى الموافقة والمخالفة:

وليس المقصود من الموافقة لهما، المطابقة التامّة كلّياً لمضمون الآيات الشريفة، والنصوص القطعية الصدور، بل المقصود عدم المعارضة المستقرّة لهما، بوجود منافاة لهما. لأنّه لو أُريد الموافقة الكلّية المطابقيّة تماماً، لاستلزم رفع اليد عن حجّية السنّة الشريفة، فإنّ الكثير من الأُمور لم يشر إليها في القرآن الكريم، وقد جاء تفصيله في السنّة الشريفة، وهذا يقضي بعدم مطابقتها له تماماً، وعليه تسقط عن

---

(١) الكافي: ١: ٦٩، الحديث٢.
(٢) الكافي: ١: ٦٩، الحديث٥.
(٣) الكافي: ١: ٦٩، الحديث٣.

الحجّية والاعتبار، لعنوان المخالفة، وهذا اللازم باطل، فيكون الملزوم مثله، فلا يعتبر أخذ المطابقة والموافقة التامّة.

ومن خلال ما ذكرناه في تحديد المقصود بالموافقة، يتّضح أنّ المقصود من نفي المخالفة، الموجبة لسلب الحجيّة، حصول المعارضة المستقرّة بين الآيات القرآنية، والنصوص القطعية الصدور، وخبر الآحاد المراد إثبات حجّيته، بحيث لا يمكن التوفيق بينهما بنحو الجمع العرفي، سواء بالتخصيص، أم التقييد، أو غير ذلك ممّا يذكر في محلّه في باب تعارض الأدلّة.

والنكتة في عدم حجّية الخبر المخالف، هو أنّ القرآن الكريم، والسنّة القطعية، قطعية الصدور، وخبر الواحد ظنيّة، ولا يمكن أن يعارض ما هو ظنّي الصدور ما هو قطعيّه، فيلزم رفع اليد عن الخبر، حال المعارضة المستقرّة.

القاعدة العقلائية:

قد عرفت في ما تقدّم، المقصود من القاعدة، وأنّ نكتة حجّيتها أنّها أمر عقلائي، قد جرت عليه سيرة العقلاء، وقد أمضاه الشارع المقدّس، لقيام المتشرّعة بذلك بما هم عقلاء أيضاً.

ويستكشف مخالفة النصّ للقاعدة العقلائية من خلال موارد نشير لبعضها:

منها: منافاة النصّ لما هو معلوم ومتيقّن الثبوت في الدين الإسلامي والشريعة السمحاء، ولهذا مصاديق متعدّدة:

أحدها: منافاته لعقيدة التوحيد:

وذلك مثل ما ورد: أنّ رسول الله ﷺ قد سئل، ممّ ربّنا؟ فقال: «**لَا مِنَ الْأَرْضِ وَ لَا مِنَ السَّمَاءِ، خَلَقَ خَيْلاً فَأَجْرَاها، فَعَرِقَتْ فَخَلَقَ نَفْسَهُ مِنْ ذَلِكَ الْعَرَقِ**»[1].

---

(١) الموضوعات لابن الجوزي: ١: ١٠٥.

والمانع من قبول هذه الرواية، دلالتها على أنّه تعالى موجود معدوم في نفس الوقت، فإنّ مقتضى خلقه سبحان من عرق الخيل، أنّه لم يكن موجوداً، وأنّه ليس قديماً بل هو حادث، لأنّ هناك من سبقه، مع أنّ خلقه للخيل التي وجد من عرقها يقضي أنّه موجود قبل وجودها، وأنّه قديم.

وبالجملة، فإنّ النصّ المذكور مضافاً لمنافاته لعقيدة التوحيد، يعاني اضطراباً في متنه من حيث الوجود والعدم، والقدم والحدوث، وهذا يكفي لرفع اليد عنه وردّه.

ومن ذلك أيضاً الحديث المرويّ عن أبي هريرة، أنّه يقال لجهنم: هل امتلأت؟ وتقول: هل من مزيد؟ فيضع الربّ تبارك وتعالى قدمه عليها، فتقول: قط قط[1]. لدلالته على التجسيم، وهو منفيّ عنه سبحانه وتعالى.

ثانيها: منافاته لعقيدة النبوّة:

وكما أنّ النصوص المنافية لعقيدة التوحيد متعدّدة بحسب موضوعاته، فبعضها يشير إلى منافاة شيء من الصفات الثبوتية له سبحانه وتعالى، أو بعضها يثبت له خلاف الصفات السلبية المنزّه عزّ وجلّ عنها، كذلك أيضاً ما يكون متربطاً بعقيدة النبوّة، إذ بعضها يرتبط بأصل الصفات والملكات الخاصّة بالنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، أو بعضها يتعلّق بموضوع العصمة، وهكذا.

فمن النصوص المنافية لعقيدة النبوّة، الرواية التي تتحدّث عن فرار الحجر عن موسى عليه السلام بملابسه ليركض موسى عليه السلام خلفه عارياً ليراه بنو إسرائيل سليماً ليس به أيّ عيب[2].

فإنّ هذا النص يمسّ كرامة النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، ويضعف مكانته وهيبته في وسط المجتمع الذي قد بعث إليه.

---

(١) صحيح البخاري: ٦: ٤٧.

(٢) مسند أحمد: ٢: ٣١٥. صحيح البخاري: ٤: ١٢٩.

ومن ذلك أيضاً ما جاء أنّ نبيّ الله داوود عليه السلام قد أرسل أوريا للحرب كيما يقتل، ويتزوّج من زوجته بعدما رآها عارية، وهام بحبّها، وقد ولدت له نبيّ الله سليمان عليه السلام[١].

ثالثها: منافاته لما هو معلوم بالضرورة من التشريع:

ومن ذلك ما رواه ابن عمر أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**لَا بَأْسَ بِأَكْلِ كُلِّ طَيْرٍ مَا خَلَا الْبُومُ وَ الرَّخَمُ**»[٢]. فإنّه ينافي ما عليه المسلمون من تحريم كلّ ذي مخلب من الطيور، وبه قد وردت نصوص من الفريقين.

ومثل ذلك ما روي أنّ «**مَنْ أَكَلَ مَعَ مَغْفُورٍ لَهُ، فَقَدْ غُفِرَ لَهُ**»[٣]، وهي باطلة كسابقتها أيضاً، لأن للمغفرة أسباباً كالعمل الصالح، وليس منها الأكل مع المغفور له.

ومنها: اشتمال الخبر على ما يكون مخالفاً لما هو الثابت تاريخياً بالعلم واليقين:

فمن ذلك ما روي في قضيّة الإسراء والمعراج عن عائشة، وأنّها قالت: ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولكنّه أُسري بروحه[٤].

وقد عقّب عليها السيّد العلّامة رحمه الله بقوله: إنّه يكفي في سقوط الرواية اتّفاق كلمة الرواة وأرباب السير على أنّ الإسراء كان قبل الهجرة بزمان، وأنّه صلى الله عليه وآله وسلم بنى بعائشة في المدينة بعد الهجرة، لم يختلف في ذلك اثنان[٥].

---

(١) الأمالي للصدوق: ١٥٢، الحديث١٤٨. بحارالأنوار: ١١: ٧٣، الحديث١.

(٢) تذكرة الموضوعات: ١٥٣. كتاب المجروحين لابن حبّان: ٢: ٧. الموضوعات لابن الجوزي: ٣: ١٥.

(٣) تذكرة الموضوعات: ١٤٤. كشف الخفاء: ٢: ٢٣٠، الحديث٢٣٩٤.

(٤) جامع البيان: ١٥: ٢٢. تفسير السمعاني: ٣: ٢١٤.

(٥) الميزان في تفسير القرآن: ١٣: ٢٤.

ومن ذلك أيضاً الرواية التي تذكر أنّ أسماء بنت عميس (رض) قد حضرت ولادة الإمام الحسن الزكيّ عليه السلام[١]، فإنّها منافية للثابت تاريخياً، فإنّ المعروف أنّها كانت مع زوجها جعفر بن أبي طالب (ض) في الحبشة، ولم يحضرا إلّا يوم فتح خيبر، وقد مضى على ولادة الإمام الحسن عليه السلام زماناً، وهكذا نصوص أُخرى.

ومنها: مخالفة مضمون الخبر للحقائق الكونية، والقوانين العلميّة، وبديهيات العقل:

فمن ذلك صحيحة محمّد بن مسلم، والتي يظهر منها أنّ الأرض مسطّحة وليست كرويّة، فقد روى عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**يُصَلّى عَلَى الْجَنَازَةِ فِي كُلِّ سَاعَةٍ؛ إِنَّهَا لَيْسَتْ بِصَلَاةِ رُكُوعٍ وَ لَا سُجُودٍ، وَ إِنَّمَا تُكْرَهُ الصَّلَاةُ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا الَّتِي فِيهَا الْخُشُوعُ وَ الرُّكُوعُ وَ السُّجُودُ؛ لِأَنَّهَا تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ، وَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ**»[٢].

وقد عقب عليها بعض الأعاظم رحمه الله بقوله: إنّها في نفسها غير قابلة للتصديق، لما فيها من التعليل بأنّ الشمس تطلع وتغرب بين قرني الشيطان، فانّ هذا مما لا تساعده الأذهان ولا يصدّقه الوجدان ولا البرهان، فلا سبيل إلى الإذعان به، ضرورة أنّه إنّما يكون معقولاً فيما إذا كان للشمس طلوع وغروب معيّن، وليس كذلك قطعاً، بل هي لا تزال في طلوع وغروب وزوال في مختلف الأقطار ونقاط الأرض بمقتضى كرويّتها، ومقتضى ذلك الالتزام بكراهة النافلة في جميع الأوقات والساعات، وهو كما ترى. فهذا التعليل أشبه بمجعولات المخالفين ومفتعلاتهم المستنكرين للصلاة

---

(١) روضة الواعظين: ١٥٣. وسائل الشيعة: ٢١: ٤١١، الحديث ٢٧٤٣٧.

(٢) الكافي: ٣: ١٨١، الحديث ٢. تهذيب الأحكام: ٣: ٢٠٢، الحديث ٤٧٤. وسائل الشيعة: ٣: ١٠٨، الحديث ٣١٥٤.

في هذه الأوقات، فعلّلوا ما يرتأونه من الكراهة بهذا التعليل العليل. ولأجله لم يكن بدّ من حمل الصحيحة وما بمعناها على التقيّة، فلا موقع للاستدلال بها بوجه[١].

فإنّ صريح كلامه ﷺ أنّ اشتمال الصحيح على مخالفة الثابت علمياً من كرويّة الأرض صار موجباً لرفع اليد عنه، ولو بحمله على التقيّة.

ومنها: أن يشتمل الخبر على ما ينافي الثابت بالحسّ والتجربة لما هو مقتضى طبيعة الأشياء:

ومن أمثلة ذلك ما ذكره بعضهم من رفض رواية نوم النبيّ ﷺ وجيشه الذي كان معه في تلك الغزوة، بعيداً عن المخالفة الصريحة فيها لمقام النبوّة، بل بلحاظ مخالفتها لمقتضى الطبع البشري، لأنّ من المستبعد أن ينام جيش مكوّن من ألف ومائتين فارس بأكملهم، وهم خارجون لحرب وقتال، فإنّ مقتضى الأمر الطبيعي أن ينام جمع ويبقى آخرون للحراسة، وهذا يساعد على كذب الرواية واختلاقها.

خاتمة:

وقد تحصّل من جميع ما تقدّم، أنّه لابدّ للبناء على قبول خبر أو ردّه، ملاحظة الجانب الصدوريّ ونقصد به السند، والجانب المضمونيّ، وأنّ الثاني منهما هو الأصل والعمدة في القبول، وعليه التعويل ولا يعني ذلك عدم الحاجة للجانب الأول، وأنّ إحراز توفّر الجانب الثاني ليس متسنّياً لكلّ أحد كما لا يخفى.

ومنه يتّضح المنع من ردّ كلّ رواية لمجرّد عدم قبول الإنسان بها، أو عدم استحسانها لمضمونها، إذ قد عرفت أنّ هناك معياراً متّبعاً للردّ، من خلال العرض على القاعدتين.

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (مستند العروة الوثقىٰ): ١١: ٣٦٣و٣٦٤.

ولادة المنقذ

أثار بعض الأساتذة (وفّقه الله) إشكالاً، مفاده: أنّه لا يمكننا إثبات ولادة الناحية المقدّسة (روحي لتراب حافر جواده الفداء)، لو اعتمدنا على خصوص المنهج السنديّ في التعاطي مع الروايات، لأنّ النصوص المتضمّنة للحديث عن ولادته الميمونة لا تنهض لإثبات ذلك، لأنّ أغلبها ضعيفة سنداً، ولا تفيد علماً، ويعتبر في المسألة العقائدية إفادتها للعلم.

وقد استشهد لذلك بما جاء في كتاب (الكافي)، فقد ذكر الشيخ الكلينيّ رحمه الله في باب ولادة الصاحب، واحداً وثلاثين رواية، وقد استعرضها جميعاً الشيخ المجلسيّ رحمه الله في (مرآة العقول)، ولم يعتبر منها إلّا خصوص الأحاديث ذات الأرقام التالية: الرابع، والثامن، والخامس عشر، وقد عبّر عنه رحمه الله: حسن كالصحيح، والعشرون، والأربع والعشرون، والخامس العشرون، وقد عبّر عنه بأنّه كالصحيح، والسادس والعشرون، والتاسع والعشرون، والحادي والثلاثون[1].

والذي صحّ من هذه النصوص عند مؤلّف كتاب (الصحيح من الكافي)،

---

(١) مرآة العقول: ٦: ١٧٠ - ٢٠١.

الشيخ البهبودي، هو خصوص حديثين فقط[١].

وقد ذكر غوّاص (بحار الأنوار)ﷺ في بحاره نصوصاً تتضمّن الإخبار عن حدث الولادة أكثر من أربعين رواية[٢].

ووفق ما ذكر صاحب كتاب (مشرعة البحار) لم يصحّ منها إلّا خصوص الحديث الخامس بشرط أن يكون المقصود من الخشّاب الواقع في السند هو الحسن بن موسى. لكن فيه تردّد، لأنّه من الطبقة السادسة، فهو مجهول[٣].

وأما رواية السيّدة حكيمة (رض)، فهي ضعيفة السند لعدم توثيقها[٤].

ولا يتوهّم أحد أنّ السيّد الأُستاذ (حفظه الله) منكر لوجود الناحية المقدّسة (روحي لتراب حافر جواده الفداء)، كما أنّه ليس منكراً للولادة المباركة له (بأبي هو وأُمّي)، بل هو يقرّر أنّه لا يمكن الاعتماد على المنهج السنديّ في اعتبار النصوص لإثبات ولادة الناحية المقدّسة.

---

(١) زبدة الكافي: ١: ٦٠.

(٢) بحارالأنوار: ٥١: ٢٣.

(٣) مشرعة البحار: ٢: ٢٠٨.

(٤) مشرعة البحار: ٢: ٢٠٨.

ذكرها السيد الخوئيﷺ في المعجم، مقتصراً على ذكر روايتين لها، إحداهما ما جاء في الكافي من رؤيتها للصاحب (روحي فداه) ليلة ولادته.

والثانية، ما جاء في كمال الدين، من أنّها هي التي تولّت أمر السيّدة نرجسعليهاالسلام.

ومقتضى ما ذكر أن تكونعليهاالسلام مجهولة الحال.

ولا يخفى أن البناء على وثاقتها ليس من الصعوبة بمكان، لأنه فرق بين أن يكون الراوي مجهولاً لعدم ذكر الرجاليين له، وبين أن يكون مجهولاً لتعارض أقوالهم فيه، ومن الواضح أن المقام من النحو الأول.

على أنه يمكن البناء على وثاقته وفق مختار شيخنا التبريزيقدس سره في المعاريف، لو قبل به.

تحليل الدعوى:

وكيفما كان، فإنّ كلامه (زيد في علوّ مقامه) ينحلّ إلى دعاوى ثلاث:

الأولى: إنّ مسألة ولادة الناحية المقدّسة من المسائل العقائدية التي يلزم في ثبوتها إفادة العلم، وهذا يعني أنّه لا يصحّ إثباتها بما يكون مفيداً للظنّ، فلو أُريد إثباتها بالنصوص، لابدّ وأن تكون النصوص مفيدة للعمل والتواتر.

الثانية: إنّ الأُمور العقدية يعتبر في ثبوتها حصول العلم، فلو أُريد الاستناد في إثباتها إلى النصوص، لابدّ وأن تكون متواترة.

الثالثة: إنّ النصوص الموجودة في المقام والتي تعرّضت للحديث عن ولادة الصاحب (بأبي هو وأُمّي) لا تصلح للإثبات، لأنّها لا تفيد العلم، وهي مجرّد أخبار ظنّية.

ولا يذهب عليك أنّ هناك بعض العناوين متى أُحرزت لم تحتج في مقام الإثبات إلى تمامية دليل عليها، لأنّها تكون من اليقينيات، وعلى رأسها كون الشيء ضرورياً. وهذا يوجب التساؤل، بأنّ الولادة المباركة للناحية المقدّسة عجّل الله تعالى فرجه الشريف، هل تعدّ من الضروريات، ما يستوجب عدم حاجتها إلى إثبات، لأنّها تكون من المسلّمات، أم لا؟

ضروري الدين وضروري المذهب:

ومن الواضح جدّاً، أنّ ذلك يستوجب الإحاطة أوّلاً بحقيقة الضروري، وتحديد المقصود منه، ومعرفة أقسامه، ثمّ تطبيق المورد عليه ليرى إن كان يصلح ليكون صغرى من صغرياته أم لا.

وليس خافياً على القارئ مدى أهميّة البحث المذكور، أعني تحديد حقيقة الضروريّ، والتشعّبات التي يحويها، ولذا نحاول الاقتصار قدر المستطاع على ما لا يوجب الخروج بالبحث عن مساره الذي عقد له، فنقول:

لم تتضمّن الكتب اللغويّة بياناً لحقيقة الضروريّ بما يكون متناسباً والمقام، وهذا يحول دون الاستفادة مما جاء فيها حول ذلك.

كما أنّ كتب قدماء الفقهاء (رض) كالمفيد والمرتضى، والشيخ ﷺ، وغيرهم، قد خلت من ذكر ضابطة واضحة لبيان حقيقة المفهوم المذكور. بل إنّ الموجود في كلماتهم استعمال لفظة: المعلوم من الدين. والظاهر أنّ أوّل استعمال للفظة الضروريّ كان في عصر المقدّس الأردبيلي ﷺ، وجرى الأعلام (رض) على ذلك بعده.

وقد تعدّدت التفسيرات الواردة في كلمات الفقهاء بياناً لحقيقة الضروريّ، والقيود المعتبر توفّرها فيه، فقد ذكر الفقيه الهمداني ﷺ في مصباحه أنّ الضروري هو كلّ ما كان ثابتاً في الشريعة من وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحجّ ونحوها من الضروريات التي لا تكاد تختفي شرعيّتها على من تديّن بهذا الدين[1].

وجاء في كلام بعض الأعاظم ﷺ أنه ما كان من جملة الواضحات[2].

ومن أفضل التعريفات التي ذكرت بياناً لحقيقته، ما جاء في كلام فقيه عصره المرجع الدينيّ السيّد الگلپايگاني ﷺ[3]، فقد ذكر أنّ مفهوم الضروريّ عند الفقهاء، لا يختلف عمّا جاء في كلام المناطقة، ذلك أنّ المناطقة قد قسّموا القضايا إلى نظرية وضرورية، وقد عرّفوا القضية الضرورية بأنّها التي لا تحتاج في إثباتها إلى ترتيب قياس، وإقامة دليل وبرهان، مثل قولهم: النار حارّة، فإنّ حرارة النار لا تحتاج دليلاً ولا برهاناً على ثبوتها. وهذا بنفسه هو المقصود من الضروري في البعد الديني أيضاً، وعليه، فكلّ حكم اعتقاديّ، أو عمليّ فرعيّ في الإسلام، لم يحتج في إثبات

---

(١) مصباح الفقيه: ٧: ٢٦٩و٢٧٠.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (التنقيح في شرح العروة): ٣: ٥٤.

(٣) نتائج الأفكار: ١٧٩.

أنّه من الإسلام ومن تشريعاته، وقوانينه إلى دليل، فهو ضروري، كوجوب الصلاة، ووجوب الحجّ، ووجوب الصوم، وما شابه، وكثبوت الجنّة والنار، وهكذا.

وقريب من التعريف الذي ذكره السيّد الگلپايگاني رحمه الله، ذكر العلّامة المجلسيّ رحمه الله، حيث قال في تعريف الضروري بأنّه: ما لا يكون فيه اختلاف بين جميع الأُمة من ضروريات الدين التي لا يحتاج العلم بها إلى نظر واستدلال[1].

ويبقى تحديد الفئة التي ينطبق عنوان الضروريّ عندها، فليس معيار ذلك ثبوته عند فئة معيّنة من المسلمين، وإلّا لزم أن يكفّر كلّ فئة الفئة الأُخرى، بل المدار في كون الشيء ضرورياً أن يكون ثابتاً عند المعظم من عامّة المسلمين. وهذا يعني أنّ المطلوب في صدقه خارجاً أن يكون ثابتاً عند عامة الناس، فليس مجرّد الاختلاف بين فئة من المسلمين مع فئة أُخرى يوجب خروج الفئة المعيّنة من الإسلام، ومنه يتّضح أنّ ما يقوم به أتباع الفرقة الوهّابية، من تكفير المسلمين لمجرّد زيارتهم قبر النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، والأئمة الأطهار عليهم السلام، أو التوسّل بهم، أو غير ذلك، ليس صحيحاً، لعدم عدّ ذلك من الضروريات التي توجب مخالفتها المروق من الدين.

ولا يخفى أنّ الشيء لا يكون ضرورياً مباشرة، وإنّما يكون في بداية الأمر شيئاً من المجعولات والقوانين الإسلامية، التي يدلّ عليها دليل شرعيّ، فيعرف أنّه ثابت في الدين، ثمّ يتدرّج حتى يبلغ ليصبح ضرورياً، ويتمّ ذلك من خلال أُمور عدّة، تساعد على ذلك:

منها: أن يكون محطّ عناية الشارع المقدّس واهتمام كبير يدلّ على التأكيد عليه، ويتجلّى ذلك من خلال كثرة الحديث عنه، وجعله عنصراً محورياً في أغلب التكليفات السماوية، كالصلاة على سبيل المثال، فإنّ المتابع للآيات الشريفة،

---

(١) بحارالأنوار: ٢: ٢٣٩.

يقف على أنّه لا يكاد يتحدّث عن التكليف، إلّا وجعلت الصلاة عنصراً أساسياً في الخطاب.

ومنها: قيام الأدلّة الواضحة بنحو كلّي عليه، من الكتاب العزيز والسنّة الشريفة، دون أن يكون هناك ما يعارضها من الأدلّة المماثلة.

ومنها: أن يستفاد من الأدلّة الدالّة على الموضوع بأنّه من الشعائر والركائز الدينية.

وليست الضروريات على مستوى واحد، بل هي من المفاهيم المشكّكة، فيختلف ضروريّ عن ضروريّ آخر، فالصلاة مثلاً من الضروريات الفقهيّة، إلّا أنّه لا يجعل في عرضها أيّ عنوان من العناوين الفقهيّة الأُخرى التي ثبتت ضروريّته، بل هي مقدمة عليه، وأعلى رتبة منه.

تقسيم الضروري:

وينقسم الضروري إلى قسمين، لأنّه قد يكون ضروريّ الدين، وقد يكون ضروريّ المذهب، ويفرّق بينهما:

أنّ **ضروري الدين** عبارة عن: ما يكون التديّن به وعدم إنكاره شرطاً في تحقّق الإسلام.

وأمّا **ضروري المذهب**، فهو الذي يكون الاعتقاد به وعدم إنكاره شرطاً في الانتماء للمذهب، كالرجعة على سبيل المثال، والنكاح المنقطع، والبداء، كما لا يبعد ذلك.

ومن المعلوم أنّ الولادة الميمونة للمنقذ (روحي فداه)، ليست من ضروريات الدين قطعاً، لأنّه لا يتصوّر البناء على كفر من أنكرها ما دام معترفاً بنبوّة النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، ومصدّقاً برسالته، وهل أنّ ولادته الشريفة تعدّ من ضروريات المذهب أم لا؟

الظاهر أنّ ولادته الشريفة (بأبي هو وأُمّي) تعدّ من ضروريات المذهب، بمعنى

أنّه عليه السلام قد ولد، وأنّه حيّ يرزق، وأنّه من ولد الإمام الحسن العسكري عليه السلام، وأنّه الإمام الثاني عشر، وقد غاب لمصلحة اقتضت ذلك. وعليه، فقد يقال بأنّ كلّ من أنكر ولادته، فإنّه خارج من ربقة المذهب، وإن لم يكن خارجاً من ملّة الإسلام.

وتمامية ما ذكر، تعتمد على أن تكون الولادة المباركة من أُصول المذهب، لأنّ ما يوجب الخروج من المذهب إنكار ما كان من أُصوله، وليس مطلق إنكار ما يعتقد به فيه. فيلزم إحراز أنّ الشيء من أُصول المذهب، وأنّه يعتبر في الإيمان بالمعنى الأخصّ، فما لم يكن معتبراً فيه، لا يكون إنكاره موجباً للخروج من المذهب[1].

والظاهر، أنّه لا مجال للتشكيك في أنّ ولادته الشريفة (روحي له الفداء) تعدّ من أُصول المذهب، بل تعدّ من ضرورياته، وأنّ من أنكره كان خارجاً منه، وليس متّصفاً بالإيمان بالمعنى الأخصّ.

ولا ريب في أنّ الاعتقاد به (روحي لتراب حافر جواده الفداء)، وأنّه المصلح الغيبيّ الذي سيكون في آخر الزمان ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً جوراً، من ضروريات الدين، وأنّه لا مجال لإنكارها، وهذا مما اتّفقت عليه كلمة المسلمين جميعاً، وإنّما وقع الخلاف بينهم في أنّه ولد (روحي فداه)، أو أنّه سيولد في آخر الزمان، ومن الواضح أنّ هذا لا ينفي الاعتقاد به عجّل الله تعالى فرجه الشريف.

ثمّ إنّه لو منع من أن يكون الاعتقاد بتحقّق ولادته الشريفة من ضروريات المذهب، بحيث لا يحتاج إثباتها إلى دليل وبرهان، لما عرفت ذلك في حقيقة الضروريّ، وذلك للزوم التفريق بين وجوده الشريف، وهو ما يكون ضرورياً، وبين ولادته الميمونة، فلا تكون كذلك، عندها سوف يكون الأمر محتاجاً إلى إقامة

---

(١) لا يذهب عليك أنّ إنكار شيء من ضروريات الدين موجب للخروج من المذهب بطريق أولى، لأنه يوجب الخروج من الدين.

الدليل والبرهان على تحقّق الولادة، وأحد طرق إحرازها ملاحظة الأخبار الدالّة على تحقّقها خارجاً، وعندها يأتي ما أفاده بعض الأساتذة (وفّقه الله)، من عدم صلاحية المنهج السنديّ للإثبات وعدمه.

على أنّه قد يفرّق أيضاً بين الولادة وطريق إثباتها، فيبنى على أنّ الولادة من ضروريات المذهب، دون طريق إثباتها، أعني الأخبار مثلاً، وعليه، لابدّ من ملاحظة الدليل الدالّ على إثباتها، وهو النصوص.

تقسيم الأخبار:

وقبل أن يعمد إلى ملاحظة النصوص الدالّة على إثبات ولادته ﷺ، لابدّ من الإحاطة بأنواع النصوص الموجودة في المصادر الحديثية، فقد قسّم علماء الحديث والدراية، وكذا علماء الأُصول الأخبار إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الخبر المتواتر:

وقد عرّف في كلماتهم بأنّه: الخبر الذي قد بلغ عدد رواته في كلّ طبقة طبقة حدّاً يستحيل فيها تواطؤهم واتّفاقهم على الكذب بحسب العادة.

ومقتضى التعريف المذكور، أنّه يأخذ في تحقّقه خارجاً ملاحظة العدد في كلّ طبقة طبقة، وقد أوجب هذا وقوع الاختلاف بينهم في العدد اللازم توفّره حتى يحكم بوجوده خارجاً. نعم، يظهر من بعض الأكابر ﵀، أنّه يمكن تحصيل التواتر من خلال حساب الاحتمال الرياضي والعوامل المؤثّرة على ذلك، مع ملاحظة الكثرة العددية، وأنّه ليس المدار في تحقّقه عليها فقط، بحيث يكون التركيز على العدد في كلّ طبقة طبقة عنصراً مقوّماً في تحقّق المفهوم، وتفصيل ذلك يطلب من محلّه[1].

---

(١) دروس في علم الأصول: ٢: ١٥١ ـ ١٥٨، الحلقة الثالثة، إثبات صغرى الدليل الشرعي، بحث التواتر.

أقسام التواتر:

والمعروف قبل المحقّق الخراساني صاحب (الكفاية)ﷺ أنّ التواتر على قسمين:

الأول: التواتر اللفظيّ: وهو الإخبار الصادر من جماعة عن قضيّة معيّنة يوجب العلم بحصولها وتحقّقها، وقد يكون الإخبار بلفظ واحد كما لو حصل الإخبار عن كرم حاتم، وقد يكون الإخبار بألفاظ مترادفة مثل: جواد، سخيّ، وما شابه ذلك. ومن أمثلته حديث الغدير.

الثاني: التواتر المعنويّ: وهو إخبار جماعة بألفاظ مختلفة مع اشتراك كلّ منها على معنى مشترك بينها، سواء كان ذلك المعنى المشترك مدلولاً عليه بالدلالة المطابقيّة، أم بالدلالة التضمّنية، أم بالدلالة الإلتزاميّة. ومن أمثلة التواتر المعنويّ المدلول عليه بالدلالة الالتزاميّة، الأخبار الواردة في شجاعة أمير المؤمنين عليه السلام [1].

وقد أضاف إليهما المحقّق الآخوندﷺ قسماً ثالثاً، **وهو التواتر الإجمالي**: ومعناه أن ينقل جماعة كثيرة أخباراً كثيرة متعدّدة ومختلفة في اللفظ والمعنى والمدلول، لا تشترك فيما بينها لا في المدلول المطابقيّ، ولا المدلول التضمّنيّ، ولا المدلول الإلتزاميّ، فهي لا تخبر عن ألفاظ معيّنة، ولا عن مضمون واحد، إلّا أنّ هناك يقيناً بصدق بعضها، وصدوره، ولا يمكن أن تكون كلّها كاذبة، نعم، هذا المعلوم الصدق والصدور ليس مشخّصاً وواضحاً بعينه، بل هو معلوم بالإجمال.

وقد وقع هذا القسم مورد خلاف بين الأعلام، فقد عرفت أنّ أوّل من أسّسه وابتكره هو صاحب (الكفاية)ﷺ، ولم يقبله تلميذه المحقّق النائينيﷺ، وقد قبله تلميذ المحقّق النائينيﷺ، أعني السيّد الخوئيﷺ، وإن لم يقبله بعض تلامذة السيّد الخوئيﷺ.

---

(١) منتهى الدراية: ٤: ٤٢٢.

عدم مانعيّة ضعف الأسناد من حصول التواتر:

وقد يتوهّم أنّ ضعف الرواة الواقعين في السند، يعدّ مانعاً من تحقّق التواتر بأيّ نحو من أقسامه الثلاثة، فيلزم وثاقتهم لتحقّقه خارجاً، فما لم يكونوا ثقات لم يحكم بتوفّره.

والصحيح أنّه لا يعتبر في تحقّقه وثاقة الرواة الواقعين في الأسناد، بل يحكم بحصوله بأيّ قسم من الأقسام الثلاثة حتّى لو كانوا ضعاف، وذلك لما عرفت أنّ المدار بنظر المشهور، على ملاحظة العدد الذي يمتنع عادة تواطؤهم واتّفاقهم على الكذب.

الثاني: خبر الآحاد المحفوف بالقرائن القطعيّة الدالّة على صدوره:

وهذا من حيث الحجّية لا يختلف حاله عن الخبر المتواتر، فكما أنّ الخبر المتواتر يفيد العلم، كذلك هذا القسم يفيده أيضاً.

ويختلف هذا القسم عن سابقه، أنّه لا يعتبر في إفادته العلم تعدّد الرواة في كلّ طبقة طبقة، فإنّه قد يحصل العلم منه مع كون الراوي فيه شخصاً واحداً بعدما توفّرت القرائن الموجبة لإفادة العلم واليقين.

وقد تضمّنت كلمات الأعلام ذكر جملة من القرائن التي تكون موجبة لتولّد اليقين والاطمئنان بالصدور ،يمكن طلبها، من البحوث الدرائيّة والحديثيّة، والأُصوليّة.

الثالث: خبر الواحد المجرّد عن القرينة:

ويقصد منه الخبر الذي لا يكون مفيداً للعلم، واليقين، سواء كان المخبر فيه شخصاً واحداً، أم كان أكثر من ذلك.

وقد وقع الخلاف بين الأعلام في حجّية هذا القسم من الأخبار، فانقسموا إلى قولين:

الأول: وهو المشهور بين فقهاء الطائفة، من البناء على عدم حجّية خبر الواحد إلّا إذا كان محتفّاً بقرائن توجب الوثوق والاطمئنان بصدوره، وإلّا فلا. ويعرف هذا المسلك بمسلك الوثوق. والمعتبر فيه هو الوثوق النوعيّ، فلا يكفي حصول الوثوق الشخصيّ في الحجّية.

الثاني: ما اختاره السيّد الخوئي رحمه الله، وتبعه بعض تلامذته، من البناء على جعل الحجيّة لخبر الثقة، فتحرز أصالة الصدور بوثاقة الرواة الواقعين في سند الرواية، وطريقها. ومتى كان الخبر خبر ثقة أصبح حجّة، وأمكن الاستناد إليه حال سلامة المضمون، وعدم وجود مانع من القبول بمتنه[1].

ويعرف هذا القول بمسلك الوثاقة، وهو يقوم على ملاحظة السند، وهو الذي عبّر عنه السيّد الأُستاذ (حفظه الله) في ما أثار من إشكال، بالمنهج السنديّ.

حجّية خبر الواحد:

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن عرض أنواع النصوص الموجودة في المصادر الحديثيّة بحيث قد تمّت الإحاطة بكبرى ذلك، يلزم ملاحظة صلاحية نصوص الولادة الميمونة الواردة في المصادر الحديثية كالكافي أو البحار لتكون صغرى أيّ واحد منها.

---

(١) لا يذهب عليك أنّه يعتبر في حجّية الخبر توفّر أصالات ثلاث:

الأُولى: أصالة الصدور، وهي التي تكون مرتبطة بالسند.

الثانية: أصالة الظهور، وهذا ذو علاقة بمتن الخبر، ومضمونه، ولا يكفي لحجيّة خبر ما صحّة سنده واعتباره، بل لابدّ من سلامة مضمونه أيضاً.

الثالثة: أصالة الجدّ، وهي أن يكون الخبر صادراً بنحو الجدّ والإرادة، وليس صادراً هزلاً أو تقيّة أو ما شابه ذلك.

تطبيق الصغرى:

والظاهر أنّه لا يوجد ما يمنع من البناء على أنّ النصوص الواردة في هذين المصدرين ممّا أشير إليهما في كلام بعض الأساتذة (وفّقه الله) من التواتر الإجمالي، وقد عرفت حقيقته والمقصود منه، وهذا يعني استغناءها عن الملاحظة السنديّة، لأنّ مقتضى كون الخبر متواتراً، هو إفادته للعلم الموجب لاستغنائه عن الملاحظة السنديّة.

ولا مجال في البين للإشكال، بعدم توفّر التعدّد في كلّ طبقة طبقة المأخوذ في حقيقة التواتر، لأنّ الظاهر أنّه لا يعتبر ذلك في التواتر الإجمالي، فتأمّل جيّداً.

وبالجملة، لا يوجد ما يمنع من البناء على تحقّق القسم الثالث من أقسام التواتر، وهذا يجعل الإيراد المذكور، في غير محلّه.

نعم، لو قيل: بأنّه لم يثبت وجود القسم الثالث من أقسام التواتر، كما اختار ذلك بعض الأكابر رحمهم الله.

قلنا: بأنّ هذا نقاش صغروي، والمفروض أنّ بعض الأساتذة (وفّقه الله) بصدد تسليط الضوء على المنهج السنديّ المتّبع عند السيّد الخوئي رحمه الله، وقد عرفت بناء السيّد الخوئي رحمه الله على ثبوت التواتر الإجمالي.

بل إنّه لا يبعد البناء على كفاية نصوص (الكافي) فقط، التي قد عرفت أنّ عددها يبلغ واحداً وثلاثين حديثاً للبناء على حصول التواتر الإجمالي، لأنّ الكثرة في كلّ مورد بحسبها.

نعم، قد يصعب البناء على تحقّق التواتر بقسميه الآخرين في خصوص نصوص هذا الباب، أعني ما جاء في (الكافي) تحت عنوان باب ولادة الصاحب، لأنّه لا يحرز تعدّد الرواة في كلّ طبقة طبقة الموجب لحصول التواتر. نعم، لا يبعد توفّر ذلك وفق مختار بعض الأكابر رحمهم الله في الاستفادة من حساب الاحتمال الرياضي مع

ملاحظة البعد الكمّي للرواة دون تحديد لعدد معيّن. وكذا يجري ذلك أيضاً بالنسبة لما جاء في (بحار الأنوار).

نعم، يمكن البناء على تحقّق التواتر المعنويّ بملاحظة بقيّة النصوص الأُخرى المتفرّقة التي وردت في الأبواب الأُخرى، سواء في (الكافي) أم في (البحار)، أم التي وردت في المصادر الحديثيّة الأُخرى، كغيبتي النعماني، والشيخ، وكمال الدين وتمام النعمة، وغيرها.

ودعوى بعض الأساتذة (وفّقه الله)، أنّه لا ينبغي الخلط بين النصوص، فلا يضمّ بعضها، لعدم وحدة الموضوع فيها، فيلزم التفريق بين كلّ طائفة طائفة بلحاظ ما تتحدّث عنه، فالنصوص المتحدّثة عن الولادة، لا يمكن أن تضاف للنصوص التي تتحدّث عن وجوده الشريف، وكذا لا يمكن ضمّ نصوص الغيبة، وأنّهما غيبتان مثلاً، إلى نصوص السفارة والمشاهدة، وهكذا.

مدفوعة، بأنّ ذلك لو تمّ في بعض النصوص بلحاظ أنّها أعمّ من المدّعى، كالنصوص التي تتحدّث عن ظهوره في آخر الزمان، وأنّه يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، إلّا أنّه لا يتصوّر جريانه في النصوص التي تتحدّث عن ملاقاة السفراء الأربعة (رض) به، أو النصوص التي تتحدّث عن التوقيعات الصادرة عنه، وهكذا، لأنّ هذه موضوعها هو أنّه (بأبي وأُمّي) مولود، وأنّه موجود بين ظهراني الأُمّة، وهذا يتّحد مضموناً مع نصوص (الكافي) الواردة في باب ولادة الصاحب عجّل الله فرجه كما لا يخفى، وكذا مع ما جاء في (بحار الأنوار).

بل لو قيل بتوفّر التواتر اللفظي، لترادف الألفاظ الدالّة على تحقّق ولادته الشريفة (روحي لحافر جواده الفداء)، لم يكن بعيداً، فتأمّل جيّداً.

ثمّ إنّه لو منع من حصول التواتر في النصوص المذكورة بأيّ نحو من الأقسام الثلاثة، فإنّه لا ريب في تحقّق القسم الثاني من أقسام الأخبار، وهو خبر الواحد

المحفوف بالقرائن القطعيّة، إذ أنّ وجود الرواية في (الكافي)، وكثرة عدد الروايات الواردة في ذلك، وموافقتها لأُصول المذهب، وقواعده، وعمل الأصحاب منذ القديم على وفقها، كلّها قرائن توجب الوثوق والاطمئنان بالصدور، فيعمل على وفقها، وهذا يعني أنّ الضعف السنديّ على فرض تحقّقه، لا يكون مانعاً من البناء على الاستناد.

وإن أبيت إلّا المنع من صلاحية القرائن التي ذكرنا لتولّد الاطمئنان بالصدور الموجب للاستناد، والبناء على أنّ هذه النصوص لا تخرج عن كونها أخبار آحاد لا تفيد أكثر من الظنّ، فإن بني على حجيّتها كانت من الظنّ المعتبر، وإلّا فلا، ولا يصلح خبر الواحد للاستناد إليه في الأُمور العقدية؛ كان هذا موجباً للبحث عن المسائل العقدية، وأنّها كلّها بنحو واحد، من حيث اعتبار توفّر العلم فيها أم لا، وعدم جريان خبر الواحد، من عدمه.

تنويع المسائل العقدية:

ولا بأس قبل العمد إلى عرض ذلك من الإشارة إلى أنّه هل يعتبر حصول العلم في كلّ مسألة مسألة عقائدية، أم يعمد إلى التفصيل فيها؟

لا ريب في اعتبار حصول العلم والتديّن في المسائل العقائدية الأصليّة التي تعرف بأُصول الدين على الاختلاف الموجود في عددها، وقد أوجب هذا، أعني اعتبار العلم والتديّن، جعل ذلك هو المعيار في كون المسألة أُصوليّة عقائديّة.

وهناك مسائل عقديّة، لا يعتبر فيها تحصيل المعرفة، ولا يجب فيها العلم، بل ولا يجب فيها حصول التصديق والتديّن لو حصل العلم بها، نظير تفاصيل البرزخ، وعذاب القبر، وتفاصيل الميزان، وكذا تفاصيل الصراط، وهكذا.

ومقتضى ما تقدّم، هو انقسام المسائل العقديّة إلى قسمين يختلفان من حيث

اعتبار توفّر العلم في أحدهما، واشتراط وجود التديّن والاعتقاد دون الآخر، وأنّهما ليسا على حدّ سواء.

ثمّ إنّه لو بني على أنّ مسألة الولادة المباركة للناحية المقدّسة (بأبي هو أُمّي) مسألة عقديّة، فمن أيّ القسمين، من القسم الأول، أم من القسم الثاني؟

لا اشكال في أنّها سوف تكون من مسائل القسم الثاني، وليست من مسائل القسم الأول، فلا تعدّ من المسائل الأصليّة العقدية، وإنّما هي نظير التفاصيل الملحوظة في الجنّة والنار، وكذا تفاصيل عذاب القبر، والبرزخ وما شابه ذلك، ونظائر ذلك في الأُمور العقائدية كثيرة.

جريان خبر الواحد في المسائل العقديّة غير الأصليّة:

ومع البناء على أنّها من القسم الثاني من المسائل العقديّة، فهل يلزم في ثبوتها حصول العلم، أم أنّه يكفي فيها الظنّ المعتبر، وبكلمة، هل يلزم أن يكون ثبوتها من خلال النصوص المتواترة، فلا يكفي في ثبوتها وجود أخبار الآحاد المجرّدة عن القرينة الدالّة على الوثوق بالصدور، أم أنّه يكفي في ثبوتها ذلك؟

وقع الخلاف بين الأعلام (رض) في ذلك، وانقسموا إلى فريقين، تولّد عنه قولان، أحدهما البناء على كفاية خبر الواحد في ثبوت المسائل العقديّة حتى غير الأصليّة، واختار جملة من الأعيان كالشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله، كفاية ذلك، وقد ذكر المانعون أُموراً توجب عدم صلاحيتها للاستدلال، أُشير لبعضها، والمرجوّ من القارئ العزيز الرجوع للمطالب الأُصولية:

منها: عدم صلاحية ما دلّ على حجّية خبر الواحد في الأحكام الفرعية للدلالة على كفايته في المسائل العقديّة، ولذلك تقريبان:

أحدهما: الاستناد إلى الانصراف، فيقرّر أنّ ما دلّ على حجيّته هناك منصرف إلى

خصوص الأحكام الفرعيّة العمليّة، لأنّ الدليل المذكور قد أخذ فيه قيديّة التعلّم، ومن الواضح أنّ ما يقبل التعلّم هو خصوص الأحكام الفرعية، لأنّ ذلك يكون مقدّمة للعمل، أمّا تفاصيل العقائد فلا تقبل ذلك حتى يجب العمل بها، فيكون تعلّمها مقدّمة لذلك.

ثانيهما: قد عرفت في محلّه أنّ معنى الحجّية في خبر الواحد، هو المنجزيّة والمعذّرية، ومن المعلوم أنّ مصبّهما هو الثواب والعقاب، وهذا لا معنى له في المسائل العقديّة، لعدم دورانها مدار الثواب والعقاب، وعليه لن تصلح أدلّة حجّية خبر الواحد للدلالة على ذلك.

ومنها: إنّ عمدة الدليل المستند إليه في إثبات حجّية خبر الواحد هو سيرة العقلاء، لبنائهم على ذلك، ولم يحرز بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد في الأُمور العقديّة، ومع الشكّ في ثبوت البناء المذكور، فإنه يعمد إلى منعه، لأنّ السيرة دليل لبّي يقتصر فيه على القدر المتيقّن.

وقد تضمّنت كلمات القائلين بحجّية خبر الواحد في الأُمور العقدية إجابة عن هذين الدليلين اللذين ذكرنا، وغيرهما من الوجوه المستند إليها، لكنّنا نعرض عن ذكرها لكون ذلك مطلباً تخصّصيّاً بحتاً، يطلبه من يريده من مظانّه.

ولما كان كلام بعض الأساتذة (وفّقه الله) في المورد مناقشة للمنهج السنديّ المتّبع من قبل السيّد الخوئي رحمه الله، وهذا يستوجب الإحاطة بمختاره رحمه الله في المسألة، وأنّه من المانعين من كفاية خبر الواحد في المسائل العقدية، أم أنّه يبني على كفايته في إثباتها؟

والصحيح أنّه من القائلين بكفاية ذلك، وأنّه يختار ما اختاره الشيخ الأعظم رحمه الله، قال رحمه الله: وأمّا إن كان الظنّ متعلّقاً بما يجب التباني وعقد القلب عليه، والتسليم والانقياد له، كتفاصيل البرزخ، وتفاصيل المعاد، ووقائع يوم القيامة، وتفاصيل

الصراط والميزان، ونحو ذلك ممّا لا تجب معرفته، وإنّما الواجب عقد القلب عليه والانقياد له على تقدير إخبار النبيّ ﷺ به، فإن كان الظنّ المتعلّق بهذه الأُمور من الظنون الخاصّة الثابتة حجّيتها بغير دليل الانسداد، فهو حجّة، بمعنى أنّه لا مانع من الالتزام بمتعلّقه وعقد القلب عليه، لأنّه ثابت بالتعبّد الشرعي، بلا فرق بين أن تكون الحجّية بمعنى جعل الطريقيّة كما اخترناه، أو بمعنى جعل المنجزيّة والمعذّرية كما اختاره صاحب (الكفاية) قدس سره [1].

ومقتضى ذلك أنّه لن يكون ما أراده الأُستاذ (حفظه الله)، في محلّه، وذلك لأنّ السيّد الخوئي قدس سره كما سمعت قائل بكفاية خبر الواحد المعتبر في المسألة العقائدية غير الأصليّة، وقد عرفت أنّ مسألة الولادة ليست من الأُصول، وهذا يعني كفاية خبر الواحد المعتبر فيها.

والعجيب غفلة الأُستاذ (وفّقه الله) عن هذا، وإيراده الإيراد المذكور، والعصمة لأهلها.

خاتمة:

ثم إنّ جميع ما تقدّم ذكره من حديث مع بعض الأساتذة (دام عطاؤه)، قائمٌ على أنّ مسألة إثبات الولادة مسألة عقائدية، وبالتالي يأتي جميع ما تقدّم.

أما لو بني على أنّ مسألة إثبات الولادة المباركة للناحية المقدّسة (روحي لتراب حافر جواده الفداء)، مسألة تاريخية، فسوف يختلف الأمر تماماً. لأنّه يعتبر في المسألة العقديّة أن تكون ثابتة بطريق معتبر بعد كفاية خبر الواحد فيها في غير المسألة الأصليّة، وهذا ليس معتبراً في المسألة التاريخية، إذ يكفي أن تكون القضيّة التاريخيّة مشهورة، ليبنى على ثبوتها.

---

(١) مصباح الأصول: ٢: ٢٨٣.

ومع التأمّل في شهرة القضيّة، فإنّه يكفي أن تكون واردة في كتاب معتبر تامّ النسبة لمؤلّفه، دون اختلاف فيه، ولا تكون مشتملة على شيء من الأُمور المنافية للعقيدة، من منصب النبوّة، والإمامة والعصمة، وما شابه ذلك.

ولا يتصوّر أن يتوهّم أحد أن تكون النصوص المشار إليها في كلام الأُستاذ (حفظه الله) والتي وردت في كتاب (الكافي)، تتضمن ما ينافي المسألة العقديّة، وهذا يعني أنّه يصحّ الاستناد إليها، ولو لم تكن تامّة الأسناد، لأنّ الموضوع قضيّة تاريخيّة.

ولا يكاد ينقضي تعجّبي من السيّد الأُستاذ، وهو الفطن، كيف غابت عنه هذه المسألة، حتّى قام يناقش فيها بما ذكره. لكنّ العصمة لأهلها.

المضطرّ المجاب

فُسّرت مجموعة من الآيات القرآنية بالناحية المقدّسة (روحي لتراب حافر جواده الفداء)، وأنّ المقصود بما جاء فيها هو وليّ النعمة ﷺ، وليس شيئاً آخر.

ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدى وَ دينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**﴾[1]، فقد ذكر في تفسيرها أنّه بعدُ لم يتحقّق إظهار الدين كلّه على الجميع، وأنّ ذلك لن يكون إلّا عند قيام دولة العدل الإلهيّ، بظهور وليّ النعمة (روحي فداه)، وإقامته لدولته المباركة[2].

ومنها: قوله تعالى: ﴿**بَقِيَّةُ اللهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ**﴾[3]، فقد روى محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام ـ في حديث ـ: «**فَإِذَا خَرَجَ أَسْنَدَ ظَهْرَهُ إِلَى الْكَعْبَةِ، وَ اجْتَمَعَ إِلَيْهِ ثَلَاثُمِائَةٍ وَ ثَلَاثَةَ عَشَرَ رَجُلاً، وَ أَوَّلُ مَا يَنْطِقُ بِهِ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿بَقِيَّةُ اللهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا بَقِيَّةُ اللهِ**

---

(١) الصف (٦١): ٩.

(٢) يمكن مراجعة ما ذكره السيّد العلّامة الطباطبائي رحمه الله في تفسيره القيّم الميزان حول تفسير الآية المباركة: ١٩: ٢٥٥.

(٣) هود (١١): ٨٦.

فِي أَرْضِهِ وَ خَلِيفَتُهُ وَ حُجَّتُهُ عَلَيْكُمْ، فَلَا يُسَلِّمُ عَلَيْهِ مُسَلِّمٌ إِلَّا قَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا بَقِيَّةَ اللهِ فِي أَرْضِهِ» (١).

ومنها: قوله عزّ من قائل: ﴿**فَلا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ * الْجَوارِ الْكُنَّسِ**﴾(٢)، حيث اعتمد في تأويلها فيه (بأبي وأُمّي) على نصوص تعود كلّها إلى أُمّ هاني حيث قالت: لقيت أبا جعفر محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام فسألته عن هذه الآية: ﴿**فَلا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ * الْجَوارِ الْكُنَّسِ**﴾، قال عليه السلام: «**الْخُنَّسُ إِمَامٌ يَخْنِسُ فِي زَمَانِهِ عِنْدَ انْقِطَاعٍ مِنْ عِلْمِهِ عِنْدَ النَّاسِ سَنَةَ سِتِّينَ و مِائَتَيْنِ، ثُمَّ يَبْدُو كَالشِّهَابِ الْوَاقِدِ فِي ظُلْمَةِ اللَّيْلِ، فَإِنْ أَدْرَكْتِ ذلِكَ، قَرَّتْ عَيْنُكِ**» (٣).

وقد روي الخبر أيضاً في (كمال الدين) بسند ينتهي إلى أُمّ هاني، مع شيء من الاختلاف في الجواب، حيث جاء فيه: «**سَأَلْتِينِي يَا أُمَّ هَانِءٍ، هَذَا مَوْلُودٌ فِي آخِرِ الزَّمَانِ هُوَ الْمَهْدِيُّ مِنْ هَذِهِ الْعِتْرَةِ تَكُونُ لَهُ حَيْرَةٌ وَ غَيْبَةٌ، يَضِلُّ فِيهَا أَقْوَامٌ وَ يَهْتَدِي فِيهَا أَقْوَامٌ، فَيَا طُوبَى لَكِ إِنْ أَدْرَكْتِيهِ، وَ يَا طُوبَى لِمَنْ أَدْرَكَهُ**» (٤).

وقد تضمّن النصّ تفسير الخنّس في الآية بالإمام الغائب الذي يعود بعد غيبة، فيكون هو المقصود بذلك.

ولا ينحصر الأمر في خصوص هذه الآيات، بل هناك آيات أُخرى يجدها القارئ في المصادر المعدّة للحديث عن ذلك، سيّما ما يتعرّض للحديث حول القضية المهدويّة.

ومن تلك الآيات التي أُشير لكون المقصود بها وليّ النعمة عجّل الله فرجه، قوله تعالى:

---

(١) كمال الدين: ٣٣٠، الحديث ١٦. بحارالأنوار: ٥٢: ١٩٢، الحديث ٢٤.

(٢) التكوير (٨١): ١٥و١٦.

(٣) الكافي: ١: ٣٤١، الحديث ٢٣. كتاب الغيبة للنعماني: ١٥٢، الحديث ٧.

(٤) كمال الدين و تمام النعمة: ٣٣٠، الحديث ١٤.

﴿أَمَّنْ يُجيبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ﴾[١]، فإنّ الوارد في كلمات المفسّرين حولها رأيان:

الأول: ما اختاره السيّد العلّامة رحمه الله، من عدم اختصاص الآية الشريفة بالناحية المقدّسة (روحي لتراب حافر جواده الفداء)، وإنّما هي بصدد عرض عنوان عام، مفاده: أنّ المقصود بالمضطرّ هو الإنسان المنقطع إلى الله سبحانه وتعالى حال الدعاء، وهو الذي يكون في دعائه لله عزّ وجلّ منقطعاً انقطاعاً خاصّاً، لينال منه الإجابة. ولعلّ السرّ في كون دعاء المضطرّ مورداً للإجابة منه سبحانه، يعود للحالة التي يكون عليها، فإنّ المفروض فيه أن يكون قد انقطعت به جميع السبل المادّية التي يتصوّر قابليتها لتلبية حاجته وإجابة دعوته، فالمريض، لم يعد لديه إيمان بأدوية ولا بطبّ، ولا بعلاج، وأنّه لا طريق إلى علاجه إلّا بالله سبحانه ومنه تعالى[٢].

ولا ينحصر هذا الرأي في السيّد الطباطبائي رحمه الله، بل عليه كثير من المفسّرين، لو لم يكن هو قول المشهور بينهم.

الثاني: أن يكون المقصود به هو خصوص وليّ النعمة (روحي لتراب حافر جواده الفداء)، وأنّه هو المضطرّ في الآية الشريفة، وليس أحد سواه.

وعمدة الدليل الذي تمسّك به أصحاب هذا القول هو النصوص، فقد ورد في بعضها تفسير المضطرّ في الآية الشريفة به (روحي فداه)، ففي التفسير المنسوب إلى عليّ بن إبراهيم القمي، بسند ينتهي إلى صالح بن عقبة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**نَزَلَتْ فِي الْقَائِمِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ عليهم السلام، هُوَ وَ اللهِ الْمُضْطَرُّ إِذَا صَلَّى فِي الْمَقَامِ رَكْعَتَيْنِ -**

---

(١) النمل (٢٧): ٦٢.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ١٥: ٣٨١.

وَ دَعَا اللهَ فَأَجَابَهُ، وَ يَكْشِفُ السُّوءَ وَ يَجْعَلُهُ خَلِيفَةً فِي الْأَرْض» [١].

وعن أبي خالد الكابلي، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «**وَ اللهِ لَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى الْقَائِمِ** عليه السلام **وَ قَدْ أَسْنَدَ ظَهْرَهُ إِلَى الْحِجْرِ ثُمَّ يَنْشُدُ اللهَ حَقَّهُ ثُمَّ يَقُولُ: هُوَ وَ اللهِ الْمُضْطَرُّ فِي كِتَابِ اللهِ فِي قَوْلِهِ: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ وَ يَجْعَلُكُمْ خُلَفاءَ الْأَرْضِ﴾، فَيَكُونُ أَوَّلُ مَنْ يُبَايِعُهُ جَبْرَئِيلَ ثُمَّ الثَّلَاثُمِائَةِ وَ الثَّلَاثَةَ عَشَرَ رَجُلاً - فَمَنْ كَانَ ابْتُلِيَ بِالْمَسِيرِ وَافَاهُ - وَ مَنْ لَمْ يُبْتَلَ بِالْمَسِيرِ فُقِدَ عَنْ فِرَاشِهِ - وَ هُوَ قَوْلُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ هُمُ الْمَفْقُودُونَ عَنْ فُرُشِهِمْ - وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللهِ: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ أَيْنَ ما تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللهُ جَمِيعاً﴾** [٢]، **قَالَ: الْخَيْرَاتُ الْوَلَايَة»** [٣].

وربما استند بعضهم إلى قرينة داخلية موجودة في الآية الشريفة، وهو ذيلها، حيث قال تعالى:- **﴿وَ يَجْعَلُكُمْ خُلَفاءَ الْأَرْضِ﴾**، ولم يقل ويجعلكم خلفاء في الأرض، والفرق بين التعبيرين واضح، على أساس أنّ التعبير بالخلافة في الأرض يعود للاستخلاف فيها، وهو كما قد يكون بحقّ، يمكن أن يكون بدونه، لأنّه قد يتجبّر الإنسان ليسيطر على الأرض بالقوّة، وهذا بخلافه في خلافة الأرض، فإنّ المقصود به هو السيطرة عليها، وهذا لا يكون إلّا بتمكين من الله سبحانه لعبده، ليكون مسيطراً على جميع خيراتها وكنوزها وتخضع كلّها له، ومن الواضح أنّ ذلك لم يتحقّق بعد، وإنّما يكون تحقّقه يوم قيام دولة العدل والحقّ على يدي وليّ النعمة عجّل الله تعالى فرجه الشريف.

وبالجملة، إنّ التعبير الوارد في الآية الشريفة، يساعد على أنّ المقصود بالمضطرّ المذكور فيها ليس مجرّد المنقطع لله تعالى في الدعاء، وإنّما هو مضطرّ خاصّ، وهو الإمام صاحب الزمان عجّل الله تعالى فرجه الشريف.

---

(١) تفسيرالقمّي: ٢: ١٣٠. تفسير نور الثقلين: ٤: ٩٤، الحديث٩٣.

(٢) البقرة (٢): ١٤٨.

(٣) كمال الدين و تمام النعمة: ٦٥٤، الحديث٢١. تفسير القمي: ٢: ٢٠٥.

ولا يخفى أنّ البناء على التفسير الثاني، يستدعي الالتزام أنّ النصوص التي وردت في تفسير الآية الشريفة، بل وكذا النصوص التي وردت في الآيات الأُخرى المفسّرة لها بالإمام صاحب الزمان عجّل الله تعالى فرجه الشريف، محمولة على قاعدة الجري والتطبيق بالمعنى الخاصّ، وهذا يستدعي أن يكون المفهوم المراد بيانه من خلال النصوص، من المفاهيم المتشابهة. توضيح ذلك:

إنّ للجري والتطبيق معنيين:

الأول: الجري والتطبيق بالمعنى العامّ:

والمقصود من هذا المعنى هو انطباق المعاني العامة أو المطلقة الواردة في الآيات الشريفة على مصاديقها الخارجية، من دون اختصاص لذلك بزمان نزول الوحي، أو بفترة زمنية خاصّة. فوجود سبب نزول للآية القرآنية لا يوجب الاختصاص به، بل يكون مجرّد مصداق من المصاديق التي أُريد بيانها من المفهوم العام الكلّي الذي تضمّنته الآية الشريفة.

ولا يخفى أنّ هذا يعود إلى تطبيق قاعدة الظهور القرآني، وهي إحدى القواعد العقلائية المعتمدة في مقام المحاورة.

وهذا المعنى كثير الوجود في كلمات المفسّرين، فإنّ المراجع لتفسير السيّد العلّامة رحمه الله على سبيل المثال في بحثه الروائي يجد هذا المعنى كثيراً في كلماته، فإنّه عندما يعبّر عن مورد بأنّه من صغريات الجري، يقصد منه الإشارة إلى هذا المعنى، وأنّ النصّ الذي تضمن ذكراً، ليست غايته الحصر في ما تضمّنه، وإنّما ذكر أحد المصاديق والأفراد المرتبطة به.

الثاني: الجري والتطبيق بالمعنى الخاصّ:

وهو الذي يكون بياناً لبطون القرآن الكريم، وغايته بيان الآيات القرآنية المتشابهة

من خلال ما يصدر عن المعصومين عليهم السلام في النصوص المفسّرة لتلك الآيات، ويعبّر عنه بالتأويل، وبيان بطن القرآن.

ومقتضى ما ذكر أنّ المعنى الخاصّ للجري والتطبيق، يختصّ بالمتشابه من الآيات الشريفة، وينحصر في الصادر من المعصوم عليه السلام، وعليه، لا يجري هذا المعنى في الآيات المحكمة، كما لا يخفى.

وبالجملة، إنّ قاعدة الجري والتطبيق بالمعنى الخاصّ، تعني حصول التأويل للآيات المتشابهة من قبل الأئمة المعصومين عليهم السلام.

ووفقاً لما ذكرنا يتّضح الفرق بين المعنيين، ومنه أيضاً تتّضح المسامحة الموجودة في تعبيرات المفسّرين، فإنّ تعبيرهم بقاعدة الجري والتطبيق في العديد من الموارد، في حقيقته ليس تطبيقاً للقاعدة بمعناها الخاصّ، وإنّما هو استعمال لها بمعناها العامّ، والذي عرفت أنّه ليس جرياً وتطبيقاً حقيقة.

ثمّ إنّه بعد تحرير الكبرى، يتّضح ما ذكرناه، من أنّ البناء على التفسير الثاني للآية الشريفة، وكذا غيرها من الآيات المباركة بحملها على أنّ المقصود فيها هو مولاي وليّ النعمة (روحي لتراب حافر جواده الفداء)، يستوجب الالتزام بأنّ الآيات المذكورة من الآيات المتشابهة، حتى يستدعي ذلك بيانها وتأويلها من قبل المعصوم عليه السلام، أمّا لو كانت المفاهيم التي تضمّنتها من المفاهيم المبيّنة، فلا يمكن جعل المورد من صغريات التأويل، وإنّما سوف يكون المورد تفسيراً بذكر أحد المصاديق الموجودة في المقام.

ومنه يتّضح، أنّ مجرّد وجود نصوص تضمّنت تطبيق الآية الشريفة على معنى من المعاني، لا يوجب الاختصاص بها، لأنّه لابدّ من توفّر شرطية المتشابه كما سمعت، فوجود النصوص المتضمّنة لتحديد المقصود بالمضطرّ وأنّه وليّ النعمة روحي له الفداء، ليس بالضرورة أن يكون حصراً للمفهوم المذكور فيه عليه السلام، بل ربّما كان

ذكره من باب أنّه أوضح وأجلى المصاديق المرتبطة بهذا المعنى .

والإنصاف ، أنّه لا يوجد ما يوجب التشابه في مفهوم المضطرّ ، فإنّه ليس كمفهوم اليد التي ورد الأمر بقطعها في قوله تعالى : ﴿**السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما**﴾[1] ، فإنّ لليد إطلاقات متعدّدة في المتفاهم العرفي ، وهذا مدعاة إلى وجود تشابه في المقصود منها ، فيلزم تحديد ذلك وتأويله من قبل الشارع المقدّس ، فيأتي دور النصّ المعصوميّ ، وهكذا .

ومن ذلك أيضاً تحديد المقصود بـ(أهل البيت) في قوله تعالى : ﴿**إِنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾[2] ، فإنّه من المفاهيم المتشابهة التي تحتاج بياناً .

وكذا قوله تعالى : ﴿**إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذينَ آمَنُوا الَّذينَ يُقيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ**﴾[3] ، فإنّ المقصود بالمؤمنين المتضمّنين للشرطين المذكورين قد يحتاج بياناً ، فتتدخّل السنّة لتحديده ، وهكذا .

ومنه يتّضح عدم صلوح المستند الذي اعتمده أصحاب القول الثاني ، وجعلوه المناط في ما اختاروه .

وأمّا القرينة الداخلية ، والتي أُريد الاستفادة منها ، على أساس أنّه بعدُ لم يحصل استخلاف الأرض بالتمكين المطلق فيها ، وإخراج خيراتها وعطاياها ، فإنّ هذا مبنيّ على كون المقصود من استخلاف الأرض هو هذا المعنى ، وليس واضحاً ذلك ، فتأمّل جيّداً .

---

(١) المائدة (٥) : ٣٨ .

(٢) الأحزاب (٣٣) : ٣٣ .

(٣) المائدة (٥) : ٥٥ .

وقد يساعد على القبول بالقرينة المذكورة، التعبير عنها بالفعل المضارع، وهو يساعد على الحصول والتحقّق في المستقبل. وهو ممنوع، إذ أنّ غاية التعبير المذكور الإشارة إلى حصول الاستمرار، فتأمّل.

الإجماع دور لوليّ النعمة:

ولا يلزم القبول بالرأي الثاني من الرأيين في الآية الشريفة توهّم أن لا يكون للإمام وليّ النعمة (روحي لحافر جواده الفداء) دور في الأُمّة خلال فترة الغيبة المظلمة، وأنّه ما دام لم يدعُ الله سبحانه وتعالى، فلن يحصل أيّ شيء، بل الصحيح أنّ له عدّة أدوار يقوم بها في زمان الغيبة المظلمة، حتى لو كان بعدُ لم يسأل الله سبحانه وتعالى أن ينهي فترة الظلام الذي تعيشه الأُمّة نتيجة غيبته (بأبي وأُمّي). وأحد تلك الأدوار مسألة الإجماع الذي يكون أحد أفرادها، بيان ذلك:

المعروف في كلمات فقهاء الإمامية أنّ مصادر الاستنباط للحكم الشرعيّ أربعة: الكتاب العزيز، والسنّة الشريفة، وحكم العقل، والإجماع[1].

وقد أدّى هذا التنويع للمصادر أن يتصوّر بعضهم أنّ الإجماع واحد من المصادر المستند إليها في الاستنباط، وليس الأمر كذلك، فإنّ ذكر الإجماع في كلمات أعلامنا، غايته المجاراة في التقسيم مع ما عليه الجمهور، لغاية ليس هذا مورد

---

(١) عدّ مصادر الاستنباط أربعة موضع خلاف بين الأعلام، ذلك أنّ أعلامنا لا يعتبرون الإجماع دليلاً مستقلّاً، كما أنّ دليلية العقل موضع كلام بينهم، لتوقّفها على الالتزام بكون العقل حاكماً، ليقرّر أنّ كلّ ما حكم به العقل حكم الشرع، وهي المعروفة بقاعدة الملازمة، والأكثر من الأعلام على كون العقل مدركاً، وليس حاكماً، فلا تتمّ القاعدة المذكورة.

ذكرها، وإلّا فليس الإجماع عند علمائنا مصدراً مستقلّاً يعتمد عليه في ذلك، بل هو يعود إلى أحد أمرين:

الأول: أن يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، وهذا يجعله راجعاً إلى السنّة المباركة، لأنّه يكشف عن ذلك.

الثاني: أن يكون كاشفاً عن ارتكاز متشرّعي، أو عن دليل من الأدلّة الشرعية التي لو وصلتنا لكان هو المستند في النتيجة المذكورة، وعليه، لن يكون الإجماع دليلاً مستقلّاً، بل سوف يعود للدليل الذي يكشف عنه، فلو كان كاشفاً عن آية قرآنية، كان الدليل هو القرآن، أمّا لو كشف عن نصّ معصوميّ، أو عن ارتكاز متشرّعي، فهو يؤول للسنّة الشريفة، كما لا يخفى.

والحاصل، ليس الإجماع دليلاً مستقلّاً قسيماً لبقيّة الأدلّة الأُخرى، بل هو منطوٍ فيها وليس مستقلّاً عنها.

وقد ذكروا للإجماع أقساماً، بحسب مباني حجّيته، فقالوا أنّه ينقسم إلى إجماع حسّيّ، وإجماع لطفيّ، وإجماع حدسيّ، و كالإجماع التقريريّ. وهذه في الحقيقة ليست تقسيمات للإجماع، إنّما هي بيان لمنشأ حجيّته، حتّى يصحّ الاستناد إليه للدلالة على الحكم الشرعيّ.

وكيفما كان، **فإنّ الإجماع اللطفيّ**، يعتمد على قاعدة اللطف، فكما أنّ العقل يستقلّ بوجوب بعثة الأنبياء، وإرسال الرسل عليهم السلام، وإنزال الكتب معهم، لهداية العباد لطفاً من الله سبحانه وتعالى على عباده، فإنّه يحكم أيضاً بوجوب نصب الإمام وإظهاره، حذراً من أن تضلّ الأُمّة بعد نبيّها صلى الله عليه وآله وسلم، عن الشريعة الإسلامية السمحاء التي جاءهم بها.

ومن المعلوم أنّ العقل لا يجوّز ترك الشارع الأُمّة تتّفق على حكم مخالف لحكمه، ما يوجب وقوعهم في الخطأ، بل يحكم العقل بلزوم إظهار الحقّ، ويكون

ذلك من جانب الإمام عليه السلام، فبمقتضى لطف الله تعالى القاضي بنصب الإمام عليه السلام بعد بعثة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، يلزم دخول الإمام عليه السلام مع المجمعين، ولو لم يكن داخلاً بينهم لبيّن لهم الخطأ بمقتضى اللطف.

وأمّا الإجماع الحدسيّ، والذي أسّس له الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله، فيقصد منه أن يتّفق علماء جميع الأعصار على حكم ما، ويكون اتّفاقهم سبباً لتولّد الاطمئنان، بموافقة الإمام عليه السلام إيّاهم في ما اتّفقوا عليه، فإنّ مقتضى اختلافهم عادة في أكثر الأحكام، يجعل اتّفاقهم في حكم ما كاشف عن كونه الحكم الموافق للواقع، والمطابق لقول الإمام المعصوم عليه السلام. لأنّه من المستبعد جدّاً أن يكون الحكم المذكور صادراً منهم وعن أنفسهم، بل هو قد وصل إليهم يداً بيدٍ عن رئيسهم وإمامهم.

وأمّا الإجماع التقريريّ، فقد ذكره المحقّق الحلّي رحمه الله في كتابه (المعارج)[1]، والظاهر أنّ مقصوده من التقرير معناه اللغويّ، وليس المعنى الاصطلاحي، ونعني بذلك ليس مجرّد السكوت، بل التصديق والموافقة في مقابل التصريح بالحكم باللفظ، والقول[2].

وما يهمّنا من الأنواع السابقة، هو الإجماع الدخوليّ، ويقصد منه اتّفاق الأصحاب المعاصرين للمعصوم عليه السلام، أو الموجودين في عصر الغيبة المظلمة، على أن يكون بينهم شخص مجهول النسب، يحتمل قوياً أنّه وليّ النعمة (روحي له الفداء).

ويحرز هذا الطريق من خلال الوقوف على الاتّفاق الحاصل بين علماء الطائفة كفقهاء عصر الغيبة الصغرى مثلاً، كالمفيد والمرتضى والشيخ، وسلّار وابن البرّاج، والحلبيّ رحمهم الله، وأضرابهم على حكم معيّن، وقد وافقهم من جاء بعدهم على ذلك

---

(١) معارج الاصول: ١٢٦.

(٢) بدائع البحوث: ٩: ١٥٥ ـ ١٧١ (بتصرّف).

أيضاً، ومن البعيد أن يكون الحكم المذكور ناشئاً منهم من عند أنفسهم، فيساعد هذا على تلقّيهم إياه من قبل رئيسهم، وهو الإمام المعصوم عليه السلام، أو لا أقلّ من أنّه موافق لقوله عليه السلام، وإلّا لكان أشار إلى الخلاف في الأمر.

ولا يذهب عليك أنّ هذا الكشف من الأُمور الوجدانية المتّبعة عند العقلاء، لأنّهم يقرّرون أنّ كلّ جماعة متى ما اتّفقوا على رأي ما كان ذلك كاشفاً عن رأي زعيمهم، كما أنّ اتّفاق التلاميذ على أمر يشير إلى كونه رأي أُستاذهم، وهكذا[1].

ومقتضى هذا الإجماع، أنّ أحد الأدوار المناطة بالإمام وليّ النعمة (بأبي هو وأُمّي)، قيامه بعملية تسديد الفقهاء في زمان الغيبة، وذلك من خلال تأييده لما يصدر منهم من أحكام، بدخوله بينهم حال اتّفاقهم على حكم معيّن، ليكون الحكم الصادر منهم موافقاً لما هو الثابت واقعاً، كما أنّ عدم دخوله بينهم، مانع من الجزم بموافقة ما صدر منهم لما هو الثابت واقعاً، وعليه، لا يحكم بتحقّق إجماع في المسألة.

وبالجملة، إنّ الإجماع يمثّل أحد الأدوار التي يتصدىّ عجّل الله تعالى فرجه الشريف من خلالها لإدارة شأن الأُمّة والقيام بمسؤولياتها، من خلال إلقائه الخلاف بين الأعلام متى كان في اجتماعهم خطأ أو مجانبة للصواب في الشريعة.

نعم، هل يختصّ هذا الإجماع بزمان الغيبة الصغرى، وهي التي لم تقع فيها الغيبة التامّة، أو أنّه يمكن جريانه في عصر الغيبة الكبرى أيضاً؟ احتمالان، بل قولان:

ربما منع من جريانه في زمان الغيبة الكبرى المظلمة، بتعليل أنّه قد وقعت الغيبة التامّة، وبالتالي لا مجال للبناء على وجوده (بأبي وأُمّي) بين المجمعين، وإلّا كان ذلك ناقضاً لحصول الغيبة المظلمة التامّة.

ولا يخفى ما فيه، لأنّ الغيبة لا يقصد منها خفاء الشخص، وإنّما يقصد بها خفاء

---

(١) أصول الفقه وقواعد الاستنباط: ١: ٢١٦.

العنوان، وهذا لا يمنع من دخوله بين المجمعين، خصوصاً وأنّه شخص مجهول النسب يحتمل أنّه الإمام عليه السلام. نعم، لو بني على أنّ حقيقة الغيبة هي خفاء الشخص، وليس خفاء العنوان، كان ذلك مانعاً من تحقّق الإجماع الدخوليّ في الغيبة الكبرى.

وبالجملة، لا يوجد ما يمنع من تحقّق الإجماع الدخولي في زمان الغيبة الكبرى كتحقّقه في زمان الغيبة الصغرى، نعم، يبقى الجزم بحصول ذلك من الصعوبة بمكان، أعني تحقّقه خارجاً، وإلّا فإنّه لا يوجد ما يمنع منه ثبوتاً.

وقد يكون المانع من القبول بحصول الإجماع الدخوليّ في زمان الغيبة الكبرى، البناء على المنع من رؤية وليّ النعمة (روحي لتراب حافر جواده الفداء)، وقد عرفت جواب هذا مفصّلاً في بحث مستقلّ[1]، وأنّه لا يوجد ما يمنع من اللقاء به في زمان الغيبة الكبرى، عمدة ما كان أنّه لا يكون معروفاً بصورة جليّة واضحة للملتقي به حال اللقاء.

وأضعف من ذلك التمسّك بالتوقيع الصادر للسفير الرابع (رض)، والمتضمّن تكذيب مدّعي المشاهدة[2]، وقد عرفت الحديث عن ذلك مفصّلاً، في بحث مستقلّ، فراجع[3].

وبالجملة، ليس في البين ما يوجب اختصاص تحقّق الإجماع الدخوليّ بخصوص زمان الغيبة الصغرى، بل إنّ ذلك ممكن التحقّق خارجاً في زمان الغيبة الكبرى، نعم، قد يكون حصوله نادراً جدّاً، إلّا أنّه لا يوجد ما يمنع من تحقّقه.

---

(١) راجع: كلمات مهدوية: ٣٥.

(٢) كمال الدين وتمام النعمة: ٥١٦، الحديث ٤٤. الغيبة للطوسي: ٣٩٥، الحديث ٣٦٥. الإحتجاج: ٢: ٢٩٧. الخرائج والجرائح: ٣: ١١٢٩ الحديث ٤٦. بحارالأنوار: ٥١: ٣٦١، الحديث ٧ و ٥٢: ١٥١، الحديث ١.

(٣) راجع: كلمات مهدوية: ٥٩.

الإصرار والتجاهر

اشتملت كلمات الأعلام على أنّ لبعض الذنوب خصوصيّة تتمثّل في مضاعفة العقوبة، وزيادة العقاب، فلا يكون العقاب فيها عادياً كبقية الموارد الأُخرى، بل فيها خصوصية توجب الزيادة، ومن ذلك، الإصرار على المعاصي، وكذا التجاهر بها في الخارج.

ومقتضى ما ذكر، عدم كون الذنوب سواء، بل بينها تفاوت، لأنّ بعضها يقترن بما يوجب التشديد عليه، وبالتالي تكون العقوبة المستحقّة مشدّدة، فالغيبة ذنب له عقوبة مقدّرة من قبل الباري سبحانه وتعالى، إلّا أنّ هذه العقوبة تشتدّ بسبب التجاهر بها حيث أنّ المستغيب يدور من مجلس لآخر يستغيب الناس، أمّا لو أنّه ارتكب الغيبة من دون تجاهر منه بها، تكون عقوبته المستحقّة أقلّ مما لو كان متجاهراً بها، وهكذا لو كان الحديث عن الإصرار مثلاً.

وليس المقصود من المضاعفة للعقوبة وزيادة العقوبة، تعدّد العقوبة، فإنّ العقوبة واحدة لا تتعدّد، وإنّما تكون أشدّ من العقوبة العادية.

وإنّما يصار لما ذكر، فيحكم بمضاعفة العقوبة المستحقّة على العاصي نتيجة بعض المواصفات الأُخرى غير الذنب لو تمّ الدليل على ذلك، وهذا يستدعي

ملاحظة ما يذكر دليلاً على المدّعى .

هذا وسوف نسلّط الضوء على خصوص عنوانين من العناوين المذكورة في الكلمات ، وهما عنوان الإصرار ، والتجاهر بالمعصية ، وملاحظة ما دلّ على سببيتهما لمضاعفة العقوبة المستحقّة .

الإصرار، حقيقته ومعناه:

المستفاد من مجموع كلمات اللغويين ، أنّ الإصرار بمعنى الثبات على الشيء ، وهذا المعنى كما يتصوّر في الثبات على المعصية ، يتصوّر أيضاً بالنسبة للثبات على الطاعة . نعم ، صار المتبادر إلى الأذهان ، والمنصرف إليه بمجرّد ذكر المفهوم المذكور ، هو الارتباط الحاصل بين العبد والذنب ، وإقامته عليه . ولعلّ هذا هو منشأ استعماله أكثر في الشرور والذنوب .

ولا يظهر أنّ هناك معنى آخر أو حقيقة له أبعد مما هو المستفاد من كلمات أهل اللغة ، بل ربما عدّت حقيقته من المفاهيم العرفية التي لا تحتاج مزيد تأمّل وبيان ، كما لا يخفى .

والحاصل ، إنّ المقصود من الإصرار على الذنب والمعصية ، الارتباط الحاصل بين العبد وبين الذنب ، والناجم من خلال ثباته عليه ، واستمراره بإيجاده خارجاً ، أو إيجاد مسبباته .

أقسام الإصرار:

بالرجوع إلى كلمات أهل الفنّ ، تجد أنّهم يذكرون للإصرار أقساماً يختلف عددها زيادة ونقيصة ، فقد يعدّها بعضم أربعة ، ويرجعها آخر إلى ثلاثة ، وهكذا .

والظاهر أنّ للإصرار قسمين لا ثالث لهما ، والخلاف الموجود في تلك الكلمات يعود في حقيقته للاختلاف في المصاديق ، والقسمان هما :

الأول: الإصرار الفعليّ:

وهو يتحقّق من خلال المداومة على نوع واحد من المعاصي من دون توبة منه، كما لو كان يتكرّر منه النظر إلى المرأة الأجنبية مثلاً.

الثاني: الإصرار الحكميّ:

ويقصد منه العزم على فعل المعصية مرّة بعد أُخرى متى توفّرت له الظروف الموضوعية الملائمة. كمن كان يرغب أن يشرب الخمر إلّا أنّه لم يتمكّن من ذلك إمّا لعدم توفّره في المكان الذي هو فيه، أو لأنّ سعره غالياً لا يمكنه شراءه، أو لقلّة توفّره مثلاً.

والفرق بين القسمين، هو كون القسم الأول بلغ مرحلة الفعلية والتحقّق الخارجي، فالمقتضي للمعصية متوفّر، ولا يوجد ما يمنع من فعلها، وهذا بخلافه في القسم الثاني، فإنّه لا يخرج عن كونه مجرّد عزم ورغبة في الفعل والإيجاد، ولذا قد يعبّر أنّ المقتضي للفعل متوفّر، إلّا أنّ هناك ما يمنع من وجوده وتحقّقه.

وللقسم الأول منهما مصاديق متعدّدة، نشير لبعضها:

أحدها: أن يمارس العبد المعصية والذنب:

ويرتكبه مرّة بعد أُخرَى بشكل مستديم، ومن دون توقّف. وهذا من أظهر مصاديق الإصرار الفعليّ، والإقامة فيه على الذنب بيّنة واضحة، والارتباط بين العبد والمعصية لا تحتاج ملاحظتها لمزيد تأمّل.

ثانيها: ارتكاب الذنب مع ترك التوبة والإستغفار:

ويستفاد هذا القسم من رواية الإمام الباقر عليه السلام، فقد قال في قوله تعالى:

﴿وَ لَمْ يُصِرُّوا عَلى ما فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ﴾[١]، قال: «**الْإِصْرَارُ هُوَ أَنْ يُذْنِبَ الذَّنْبَ فَلَا يَسْتَغْفِرَ اللهَ وَ لَا يُحَدِّثَ نَفْسَهُ بِتَوْبَةٍ، فَذَلِكَ الْإِصْرَار**»[٢].

ويشترك هذان القسمان في أنّ كليهما لا يحصل منه توبة واستغفار، ويختلفان في أنّ الأول منهما يحصل فيه المداومة على المعصية بارتكاب الذنب مرّة بعد أُخرى، وهذا بخلاف الثاني، فإنّه ليس كذلك.

وعليه تكون النسبة بينهما العموم المطلق، وقد أوجب هذا أن يكون الأول منهما أشدّ من الثاني، لأنّ كلّ إصرار من القسم الأول، يصدق عليه أنّه إصرار من القسم الثاني، ولا عكس، فيكون الأول داخلاً تحت الثاني، وليس الثاني داخلاً تحت الأول.

ثالثها: عدم تحقّق الندم على الذنب:

وعدّه من الإصرار الفعليّ مبنيّ على عدم تحقّق التوبة منه، لأخذ قيديّة الندم فيها، فلا تتحقّق خارجاً إلّا بعد حصوله، ووفقاً للفرض، فإنّ المرتكب للذنب وإن لم يعمد إلى تكراره مرّة أُخرى، إلّا أنّ عدم حصول التوبة له منه، بمثابة المصرّ على فعله، لأنّه لو كان معتقداً خطأ ما فعل، وجرم ما ارتكب، لندم علىٰ ما صدر منه، وبالتالي تحصل له التوبة، فعدم حصولها، موجب لعدم قناعته بالجرم، ولا بقبح ما فعل، فيكون مصرّاً على الفعل الصادر، وهذا يجعله مصرّاً على المعصية والخطيئة، وهو من الإصرار الفعليّ، لأنّه لم يصدر عنه ما يوجب المخالفة لذلك.

وقد استفيد المصداق الثالث أيضاً من النصوص، التي أكدّت على مدخلية الندم في حقيقة التوبة، وأنّ المؤمن بالعقوبة يندم متى صدر منه ذنب. فعن الإمام الكاظم عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**إِنَّمَا شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ**

---

(١) آل‌عمران (٣): ١٣٥.

(٢) الكافي: ٢: ٢٨٨، الحديث٢. وسائل الشيعة: ١٥: ٣٣٨، الحديث٢٠٦٨٢.

أُمَّتِي، فَأَمَّا الْمُحْسِنُونَ فَمَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ». قال ابن أبي عمير: فقلت له: يا ابن رسول الله، كيف تكون الشفاعة لأهل الكبائر والله تعالى يقول: ﴿**وَ لا يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضى**﴾[1]، ومن ارتكب الكبيرة لا يكون مرتضى؟ فقال عليه السلام: «**مَا مِنْ مُؤْمِنٍ يَرْتَكِبُ ذَنْباً إِلَّا سَاءَهُ ذَلِكَ وَ نَدِمَ عَلَيْهِ، وَ قَدْ قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله: كَفَى بِالنَّدَمِ تَوْبَةً. وَ قَالَ صلى الله عليه وآله: وَ مَنْ سَرَّتْهُ حَسَنَتُهُ وَ سَاءَتْهُ سَيِّئَتُهُ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، فَمَنْ لَمْ يَنْدَمْ عَلَى ذَنْبٍ يَرْتَكِبُهُ فَلَيْسَ بِمُؤْمِنٍ، وَ لَمْ تَجِبْ لَهُ الشَّفَاعَةُ وَ كَانَ ظَالِماً وَ اللهُ تَعَالَى ذِكْرُهُ يَقُولُ: ﴿ما لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لا شَفِيعٍ يُطاعُ﴾**[2]»، فقلت له: يا ابن رسول الله وكيف لا يكون مؤمناً من لا يندم على ذنب يرتكبه؟ فقال: «**يَا أَبَا أَحْمَدَ، مَا مِنْ أَحَدٍ يَرْتَكِبُ كَبِيرَةً مِنَ الْمَعَاصِي وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ سَيُعَاقَبُ عَلَيْهَا إِلَّا نَدِمَ عَلَى مَا ارْتَكَبَ، وَ مَتَى نَدِمَ كَانَ تَائِباً مُسْتَحِقّاً لِلشَّفَاعَةِ. وَ مَتَى لَمْ يَنْدَمْ عَلَيْهَا كَانَ مُصِرّاً وَ الْمُصِرُّ لَا يُغْفَرُ لَهُ، لِأَنَّهُ غَيْرُ مُؤْمِنٍ بِعُقُوبَةِ مَا ارْتَكَبَ، وَ لَوْ كَانَ مُؤْمِناً بِالْعُقُوبَةِ لَنَدِمَ. وَ قَدْ قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله: لَا كَبِيرَةَ مَعَ الِاسْتِغْفَارِ وَ لَا صَغِيرَةَ مَعَ الْإِصْرَارِ. وَ أَمَّا قَوْلُ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ: ﴿وَ لا يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضى﴾ فَإِنَّهُمْ لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى اللهُ دِينَهُ، وَ الدِّينُ الْإِقْرَارُ بِالْجَزَاءِ عَلَى الْحَسَنَاتِ وَ السَّيِّئَاتِ، فَمَنِ ارْتَضَى اللهُ دِينَهُ نَدِمَ عَلَى مَا ارْتَكَبَهُ مِنَ الذُّنُوبِ لِمَعْرِفَتِهِ بِعَاقِبَتِهِ فِي الْقِيَامَةِ**»[3].

وقد فرّق بينه وبين المصداق الثاني، بأخذ قيديّة ترك الندم والتوبة في المصداق الثالث، وعدم أخذهما في المصداق الثاني، وقد أوجب ذلك أن يكون المصداق الثالث أشدّ من المصداق الثاني أيضاً.

وللتأمّل في عدّه قسيماً للمصداق الثالث مجال، فإنّ الظاهر أنّهما مشيران إلى

---

(١) الأنبياء (٢١): ٢٨.

(٢) غافر (٤٠): ١٨.

(٣) التوحيد للشيخ الصدوق: ٤٠٧ و ٤٠٨، الحديث٦ . مشكاة الأنوار: ٥٦٥.

معنى واحد، وليس بينهما فرق، فإنّ المستفاد من رواية الإمام الباقر عليه السلام والذي جعلت المدار في عدّ المصداق الثاني، عدم تحقّق التوبة والاستغفار منه، لأنّه لو حصلا منه، فلن يكون هناك إصرار خصوصاً وأنّك قد سمعت أنّه لا يتضمّن تكراراً للفعل خارجاً.

ووفقاً لما ذكر، سوف يكون للقسم الأول من قسمي الإصرار، وهو الإصرار الفعليّ مصداقان فقط، وليست ثلاثة مصاديق.

دليل مضاعفة العقوبة:

ثمّ إنّه قبل استعراض ما يستند إليه في إثبات مضاعفة العقوبة في الإصرار، ينبغي تحديد مورد النزاع، وأنّه يشمل كلا القسمين معاً، أم لا؟

ربّما قيل أنّه لا فرق في المقام بين القسمين، فكما أنّ الإصرار الفعليّ يوجب المضاعفة في العقوبة، وزيادة العقاب، فكذلك الكلام بالنسبة للإصرار الحكميّ، وقد يتمسّك لذلك بأنّ موضوع ذلك الوارد في الأدلّة هو عنوان الإصرار، وهو شامل لكليهما.

والإنصاف، أنّه لو كان الدليل الدالّ على المضاعفة في العقوبة وزيادة الاستحقاق للعقاب، متضمّناً لعنوان الإصرار، كان ما ذكر تامّاً، فلا يفرّق بين القسمين، أمّا لو لم يكن الدليل مشتملاً على العنوان بنفسه، وإنّما استظهر منه مضمونه، فلابدّ من ملاحظة الحيثيّات الدخيلة في ذلك، فلو كان يعتبر فيها الوجود الخارجي والتكرار، كان ذلك موجباً للتفريق بين القسمين.

والحقّ، أنّه لا مجال لمساواة القسمين في ذلك، بل إنّ البحث يختصّ بخصوص الإصرار الفعليّ، بل ببعض مصاديقه، وليست جميعها، كما سيتّضح، والنكتة في ذلك، أنّ الدليل المستند إليه لم يتضمّن التعبير بكلمة الإصرار، وهذا يمنع من التمسّك بالإطلاق أو العموم لشمول كليهما.

وكيفما كان، فقد استند القائلون بالمضاعفة في العقوبة نتيجة الإصرار إلى أدلّة ثلاثة:

أولها: الكتاب العزيز:

فتمسّك بقوله تعالى: ﴿**الَّذينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَما يَقُومُ الَّذي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطانُ مِنَ الْمَسِّ ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبا وَ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى فَلَهُ ما سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اللهِ وَ مَنْ عادَ فَأُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فيها خالِدُونَ**﴾[1]، وتقريب الاستدلال بها من خلال موردين بضمّهما إلى بعضهما البعض، وهما: قوله تعالى: ﴿**وَ مَنْ عادَ**﴾، والنتيجة المترتّبة على ذلك وهي الخلود في النار، توضيح ذلك:

لقد تضمّنت الآية الشريفة بياناً لحال الناس في موضوع الربا، فذكرت أنّهما قسمان:

الأول: من تلقّى التشريع الإلهيّ والنهيّ الربّانيّ بالقبول والتسليم والرضا، فامتنع عن مزاولة عملية الربا، وانقطع عن ذلك.

الثاني: من لم يمتثل للأمر الإلهيّ، فلم يمتنع عن مزاولة الربا، بل عاد إلى فعل ذلك مرّة بعد أُخرى مكرّراً ذلك من دون وجود رادع ولا مانع يمنعه منه، وقد جعل الباري سبحانه مصير هذه الفئة الخلود في النار.

ومن الواضح أنّ الخلود في النار ليس عقوبة عادية، بل هي عقوبة مضاعفة، إذ ليس كلّ ذنب يستلزم ذلك، وهذا يكشف عن شدّة في الذنب المرتكب وخصوصية فيه، وما ذلك إلّا بسبب الإصرار على المعصية والعودة إليها.

والحاصل، إنّ المستفاد من الآية الشريفة أنّ هؤلاء إنّما استحقّوا الخلود في النار

---

(١) البقرة (٢): ٢٧٥.

بسبب إصراراهم على ارتكاب المعاصي، وتكرار إيجادهم لها.

ولا يذهب عليك، أنّ الآية الشريفة إنّما تدلّ على خصوص الإصرار الفعليّ دون الحكميّ، كما أنّها تختصّ بالمصداق الأول منه دون الآخرين. والوجه في عدم شمولها للإصرار الحكميّ، أنّها قد أخذت التعبير بكلمة (عاد)، وهو واضح في الإيجاد خارجاً حسب المتفاهم العرفي، وليس الأمر كذلك في الإصرار الحكميّ كما عرفت، فإنّه مجرّد عزم ونيّة، ولا يعاقب الله تعالى على العزوم والنيات.

ومع أنّ الآية الشريفة أخصّ من المدّعى كما عرفت، لأنّ المفروض دلالتها على المضاعفة لمطلق الإصرار الشامل للقسمين، بمصاديق القسم الأول كاملة. فإنّها لا تصلح أيضاً للدلالة حتّى على ذلك، لأنّ الظاهر أنّ منشأ استحقاق الفريق الثاني من المرابين للخلود في النار ليس إصرارهم على فعل المعصية، وإنّما لعدم تسليمهم بالحكم الشرعيّ الكاشف عن تكذيبهم للنبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم.

نعم، لو تمّت دلالتها لم يمنع من الاستناد إليها كون موضوعها الربا، فإنّ ذلك لا يوجب اختصاصاً، لما ثبت في محلّه من أنّ المورد لا يوجب تخصيص الوارد.

ثانيها: السنّة الشريفة:

ويتمسّك لذلك بنصوص عديدة، منها ما رواه عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «**لَا صَغِيرَةَ مَعَ الْإِصْرَارِ، وَ لَا كَبِيرَةَ مَعَ الِاسْتِغْفَارِ**»[1]. وقد قرّبت دلالته على المدّعى بلحاظ انقلاب الصغيرة من الذنوب إلى كبيرة، وهو يوجب مضاعفة العقوبة المترتّبة عليها جزماً، لأنّه لا يمكن أن تكون عقوبة الكبيرة هي نفس عقوبة الصغيرة، والذي أوجب الانقلاب المذكور الداعي لزيادة العقوبة، هو الإصرار، فبسببه قد تضاعفت العقوبة.

---

(١) الكافي: ٢: ٢٨٨، الحديث ١. وسائل الشيعة: ١٥: ٣٣٨، الحديث ٢٠٦٨١.

ثمّ إنّه لو سلّم تمامية دلالة النصّ المذكور على المدّعى، فإنّه لن يختلف عن دلالة الآية الشريفة من حيث كونه أخصّ من المدّعى، لاختصاصه بالمصداق الأول من مصاديق القسم الأول من قسمي الإصرار.

ثالثها: حكم العقل:

وبيان دلالته، بضمّ مقدّمتين:

الأولى: ما يشير إلى أصل استحقاق العقاب، ومنشأه، بهذا البيان:

فإنّ الداعي إلى حكم العقل باستحقاق العبد للعقوبة، هو التمرّد الحاصل منه على المولى في ما يصدر عنه من أفعال بالخروج عمّا يقتضيه قانون العبودية، فإنّه يقضي أن يكون العبد تابعاً لمولاه في ما يحبّ ويكره، وأن يفعل ما يطلبه منه ويريده، ويجتنب ما يمنعه منه ويكرهه. ومتى خالف العبد ذلك حكم العقل باستحقاقه العقاب.

الثانية: ما يتضمّن الإشارة إلى مقدار العقوبة المستحقّة، وتقريب ذلك: أنّه لا ريب في تفاوت حكم العقل بالنسبة لمقدار ما يستحقّه العبد من العقوبة، فليست جميع الحالات على مستوى واحد، بل يختلف الحال من مورد إلى آخر، ومنشأ الاختلاف الحاصل يعود إلى مقدار ما يتضمّنه الفعل من تجاوز على الباري سبحانه وتعالى، وما يحويه الفعل من زيادة في القبح وشدّة فيه بسبب الإصرار.

وبالجملة، إنّ الإصرار يحوي تجاوزاً إضافياً على الباري من خلال تكرّر الفعل واستمرار الفاعل له من دون مراعاة فيه لحقّ الباري سبحانه وتعالى، فيكون موجباً لحكم العقل بزيادة العقوبة ومضاعفتها.

الآثار المترتبة على الإصرار:

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن تمامية الدليل، ولا أقلّ حكم العقل، على المضاعفة للعقوبة

نتيجة الإصرار على المعصية، يمكن أن يؤيّد ذلك بملاحظة الآثار المترتّبة عليه:

منها: صعوبة ترك الذنب المصرّ عليه من قبل المصرّ بسهولة، ولذلك أسباب عديدة، أحدها اعتياد النفس على ذلك الفعل، وأُلفها إياه، فلا يمكنها تركه واجتنابه بسهولة.

ومنها: يعدّ الإصرار على الذنب أحد الأسباب الموجبة لحصول الجرأة عند العبد على ارتكاب الكبائر والإتيان بها من دون رادع.

ومنها: يوجب حصول الإصرار عند شخص ما، الأمن من مكر الله سبحانه وتعالى. ففي الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**وَ الْإِصْرَارُ عَلَى الذَّنْبِ أَمْنٌ لِمَكْرِ اللهِ، وَ لَا يَأْمَنُ مِنْ مَكْرِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ**»[1].

ومنها: إنّ الإصرار يمنع من قبول الأعمال، وفقاً لما يستفاد من بعض النصوص، فقد ورد فيها: «**لَا يَقْبَلُ اللهُ شَيْئاً مِنْ طَاعَتِهِ عَلَى الْإِصْرَارِ عَلَى شَيْءٍ مِنْ مَعَاصِيه**»[2].

التجاهر:

وأمّا العنوان الثاني الذي نسلّط الضوء عليه في المقام، لنرى مدى تمامية ما جاء في الكلمات، من أنّ وجوده خارجاً أحد موجبات زيادة العقوبة المستحقّة على العبد، وهو عنوان التجاهر بالمعصية.

حقيقة التجاهر ومعناه:

ليس في كلمات اللغويين وجود لهذه المفردة، وإنّما الموجود في كلماتهم هو الجهر، والمقصود منه العلانية، والظاهر أنّ التجاهر ليس شيئاً آخر غيره، وهذا يعني

---

(١) الإرشاد للمفيد: ٢: ٢٠٥. مستدرك الوسائل: ١٢: ١٢٤، الحديث ١٣٦٩٤.

(٢) الكافي: ٢: ٢٨٨، الحديث ٣. وسائل الشيعة: ١٥: ٢٣٧، الحديث ٢٠٦٧٩.

أنّ المقصود من التجاهر عبارة عن حصول العلانية.

ومقتضى أنّ المقصود منه العلانية، فسيعمّ نحوين من الجهر:

الأول: أن يصدر الفعل علانية أمام الجميع، مثل من يستمع للغناء في الأزقّة والطرقات ويسمع الآخرين ما يسمع.

الثاني: من يرتكب الذنب والمعصية في السرّ والخفاء، إلّا أنّه يخرج بعد ذلك للناس، ويخبرهم بما قام به من عمل.

ومضافاً إلى صدق عنوان الجهر والتجاهر على النحو الثاني، فإنّه قد أُشير إليه في النصوص أيضاً، وعدّ من التجاهر، وهذا يعني أنّه لو لم يقبل بسعة المفهوم بحسب المعنى اللغوي، فإنّ التطبيق الشرعيّ عليه، يوجب سعة في معناه عند الشارع المقدّس، قال رسول الله ﷺ: «**كُلُّ أُمَّتِي مُعَافىً إِلَّا الْمُجَاهِرِينَ وَ إِنَّ مِنِ الْإِجْهَارَ أَنْ يَعْمَلَ الرَّجُلُ فِي اللَّيْلِ عَمَلاً ثُمَّ يُصْبِحُ وَقَدْ سَتَرَهُ رَبُّهِ فَيَقُولُ: يَا فُلَانُ عَمِلْتَ الْبَارِحَةَ كَذَا وَ كَذَا**»[1].

الدليل على مضاعفة العقوبة في التجاهر:

وقد تمسّك القائلون بمضاعفة العقوبة وزيادتها نتيجة التجاهر بالمعصية وارتكاب الذنب، بدليلين، دليل شرعيّ، ودليل عقليّ.

أما الدليل الشرعيّ، فقد استندوا في ذلك إلى النصوص:

منها: «**إِنِّي لَأَرْجُو النَّجَاةَ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ لِمَنْ عَرَفَ حَقَّنَا مِنْهُمْ إِلَّا لِأَحَدِ ثَلَاثَةٍ: صَاحِبِ سُلْطَانٍ جَائِرٍ، وَ صَاحِبِ هَوًى، وَ الْفَاسِقِ الْمُعْلِنِ**»[2]. فإنّ المستفاد منه أنّ

---

(١) انظر: صحيح البخاري: ٧: ٨٩. السنن الكبرىٰ للبيهقي: ٨: ٣٣. كنزالعمال: ٤: ٢٣٩، الحديث١٠٣٣٧.

(٢) الكافي: ٨: ١٢٩، الحديث٩٨. بحارالأنوار: ٦٧: ٧٦، الحديث ٤، و ٧٠: ٣٥٥، الحديث ٦٤.

المتجاهر بفسقه ومعصيته لا يرتجى له نجاة يوم القيامة، وكأنّ ذلك يشير إلى عدم تأثير حتّى الشفاعة بالنسبة إليه، لأنّه لو لحقته الشفاعة ونفعته كان ذلك موجباً لنجاته، ونجد أنّ الإمام عليه السلام يقرّر أنّه لا ينال النجاة، ومن الواضح أنّ منشأ عدم نجاته لا يعود لكونه فاسقاً، وإنّما لكونه متجاهراً بالفسق، وهذا يعني أنّ منشأ ذلك هو التجاهر، فيستكشف زيادة العقوبة ومضاعفتها بسبب ذلك.

وأما الدليل العقليّ، فهو تمسّك بحكم العقل، وقد ذكر له بيانان:

أحدهما: لا كلام في حكم العقل باستحقاق المخالف لأوامر المولى سبحانه وتعالى للعقوبة، إلّا أنّ مقدارها يختلف بحسب الحالة التي يكون عليها، ومن الطبيعي أنّه لو كان فعل الذنب والمعصية مشتملاً على هتك واستخفاف بالمولى، واستهانة به، وعدم مبالاة بأوامره ونواهيه، كان ذلك موجباً لزيادة ما يستحقّ من العقوبة، كما لا يخفى. لأنّ الهتك له مراتب، وكلّما ارتفعت مرتبته، كان ذلك موجباً لزيادة العقوبة فيه.

ثانيهما: وهو أقرب لتشكيل قياسيّ منطقيّ من الشكل الأول، كبراه: من المعلوم أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، فلا يحكم بوجوب شيء أو فساده إلّا لوجود مصلحة نوعية تقتضي ذلك، وكلّما كبرت المصلحة اشتدّت الإرادة الإلهيّة التي تتعلّق بالفعل، وكلّما كبرت المفسدة، اشتدّت الكراهية التي تتعلّق بالفعل، وهكذا.

وأمّا الصغرى، فإنّ التجاهر بالفسق والمعصية والذنوب، موجب لكبر المفسدة المترتّبة على ذلك الذنب الصادر من العبد، وهذا يوجب شدّة كراهية الباري سبحانه وتعالى له، فيترتّب على ذلك عقوبة تناسب حجم هذه الكراهية، وهي العقوبة المضاعفة.

من آثار التجاهر:

ولا يذهب عليك أنّ للتجاهر آثاراً سلبية كبيرة جدّاً على الأفراد والمجتمع، ذلك أنّ الذي يمنع الإنسان من ارتكاب المعاصي أمران:

أحدهما: ما يعود إلى نفس المكلّف، الذي يعتقد بوجود جزاء إلهيّ، قد يكون في الدنيا، وقد يكون في الآخرة، وقد يكون في كليهما.

ثانيهما: ما يعود إلى نفس المجتمع، على أساس أنّه يمثّل عنصراً رادعاً من القيام بالمعاصي والذنوب.

ولا ريب أنّ التجاهر موجب لضعفهما معاً، فإنّ ردة فعل المجتمع ترتبط بما يراه من خطأ وخروج على المألوف، فينبذ كلّ ما يعتقد أنّه خطأ من أفعال صادرة عن المكلّف، فإذا بدأ الفعل المعيّن بالانتشار في وسطه، أصبح أمراً عادياً عنده، حتّى صار بعد مدّة يراه خالياً من القبح، بل قد يخشى أن يستحسنه بعد مدّة، لأنّه أصبح أمراً معتاداً ومتعارفاً في أوساطه. كلّ ذلك لما هو المعروف من تبدّل الأعراف من حين إلى آخر في المجتمعات، وانقلابها من حسن إلى قبيح، وبالعكس.

وبالجملة، إنّ شياع المعصية والذنوب جرّاء التجاهر بها من قبل أصحابها، موجب لضعف عنصر الضغط الحاصل من المجتمع تجاه فاعليها، وهذا يجعل الفعل يزيّن عند الآخرين، حتّى يدعوهم للتفكير في فعله والإتيان به.

وهذا ما يعبّر عنه بفقدان عنصر الرقابة المجتمعيّة، لأنّها تنتفي تدريجياً، كما ذكرنا.

وأمّا ضعف الرادع الشخصيّ، ونعني به انتفاء الأمر الأول، فلأنّ انتشار الذنب في المجتمع الناجم من التجاهر به يوجب ضعف النفس وقلّة حصانتها تجاهه، وهذا يوجب أُلفها له وقبولها به، بل ربّما دعته إلى فعله.

وهذا ما يعبّر عنه بفقدان المانع الذاتي، الذي يأخذ بالضعف تدريجياً جرّاء حالة التجاهر التي تكون من العاصي بتجاهره بمعصيته.

شهر رمضان المبارك

تجسّم القرآن

حقيقة القرآن

الإعجاز القرآني

تجسّم القرآن

يجد المتتبّع للنصوص اشتمالها على تجسّم القرآن الكريم يوم القيامة، بل بعضها صريح في ذلك وأنّه يتكلم، وقد تعددت ألسن النصوص في بيان ذلك، فجاء في بعضها أنّه يمثّل يوم القيامة برجل[1]، وفي بعضها: يأتي يوم القيامة في صورة الشاحب المنافر، وفي ثالث أنّه يكون كالرجل الشاحب ويسأل صاحبه: هل تعرفني[2]، وهكذا.

كما أنّ بعض النصوص قد تضمّنت أنّ التجسيم يكون لسورة واحدة من سوره، فقد ورد أنّ سورة الرحمن «**وَيَأْتِي بِهَا رَبُّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي صُورَةِ آدَمِيٍّ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ وَ أَطْيَبِ رِيحٍ حَتَّى تَقِفَ مِنَ اللهِ مَوْقِفاً لَا يَكُونُ أَحَدٌ أَقْرَبَ إِلَى اللهِ مِنْهَا**»[3].

وكيفما كان، فما هو المقصود من هذا التجسّم، وكيف تفسّر هذه النصوص التي تضمّنت ذلك؟

---

(١) الكافي: ٢: ٥٩٦، الحديث١. بحارالأنوار: ٧: ٣١٩، الحديث١٦.

(٢) مسند أحمد: ٥: ٣٤٨. سنن الترمذي: ٢: ٤٥٠. كنزالعمال: ١: ٥٥٢، الحديث٢٤٧٥.

(٣) ثواب الأعمال للصدوق: ١١٦. وسائل الشيعة: ٦: ١٤٦، الحديث٧٥٧٦.

طوائف النصوص:

تختلف دلالة النصوص التي تضمّنت الحديث عن تجسّم القرآن الكريم، سواء في عالم البرزخ، أم في يوم القيامة من حيث الدلالة، فإنّ بعضها يدلّ على ذلك بالمدلول المطابقيّ، وبعضها يدلّ عليه بالمدلول الإلتزاميّ، ولا تنحصر النصوص الدالّة على ذلك في خصوص مصادرنا، بل هي موجودة أيضاً في مصادر الجمهور.

وعلى أيّ حال، يمكن تقسيم النصوص المذكورة إلى طوائف أربع:

الأُولى: شفاعة القرآن لقارئه:

فقد وردت نصوص تضمّنت أنّ شفاعة للقرآن لقارئه في موضعين: في قبره، وفي عرصة يوم القيامة، وأنّه يتمثّل في صورة رجل لكلّ من ضيّع فرائضه ولم يقمها، وتعدّى حدوده، ويقذف بحججه عليه. كما أنّه يمثل لمن أطاع وعمل بما فيه من فرائض، والتزم بما تضمّنه من حدود، ليقف معه، ويدعمه بالحجج والبراهين المعينة له.

فقد جاء عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «**يُمَثَّلُ الْقُرْآنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِرَجُلٍ، وَ يُؤْتَى بِالرَّجُلِ قَدْ كَانَ يُضَيِّعُ فَرَائِضَهُ، وَ يَتَعَدَّى حُدُودَهُ، وَ يُخَالِفُ طَاعَتَهُ، وَ يَرْكَبُ مَعْصِيَتَهُ، قَالَ: فَيَسْتَنِيلُ لَهُ خَصْماً، فَيَقُولُ: أَيْ رَبِّ حَمَّلْتَ إِيَّايَ شَرَّ حَامِلٍ، تَعَدَّى حُدُودِي، وَ ضَيَّعَ فَرَائِضِي، وَ تَرَكَ طَاعَتِي، وَ رَكِبَ مَعْصِيَتِي، فَمَا زَالَ يَقْذِفُ بِالْحُجَجِ، حَتَّى يُقَالَ: فَشَأْنَكَ وَ إِيَّاهُ، فَيَأْخُذُ بِيَدِهِ وَ لَا يُفَارِقُهُ حَتَّى يُكِبَّهُ عَلَى مِنْخَرِهِ فِي النَّارِ، وَ يُؤْتَى بِالرَّجُلِ قَدْ كَانَ يَحْفَظُ حُدُودَهُ، وَ يَعْمَلُ بِفَرَائِضِهِ، وَ يَأْخُذُ بِطَاعَتِهِ، وَ يَجْتَنِبُ مَعَاصِيَهُ، فَيَسْتَنِيلُ حِبَالَهُ، فَيَقُولُ: أَيْ رَبِّ حَمَّلْتَ إِيَّايَ خَيْرَ حَامِلٍ، اتَّقَى حُدُودِي، وَ أعمل [عَمِلَ] بِفَرَائِضِي، وَ اتَّبَعَ طَاعَتِي، وَ تَرَكَ مَعْصِيَتِي، فَمَا زَالَ يَقْذِفُ لَهُ بِالْحُجَجِ، حَتَّى يُقَالَ: فَشَأْنَكَ وَ إِيَّاهُ، فَيَأْخُذُ بِيَدِهِ فَمَا يُرْسِلُهُ حَتَّى يَكْسُوَهُ حُلَّةَ الْإِسْتَبْرَقِ،**

وَ يَعْقِدَ عَلَى رَأْسِهِ تَاجَ الْمُلْكِ، وَ يَسْقِيَهُ بِكَأْسِ الْخُلْدِ» (١).

وقد دلّ الخبر على أمرين أساسيّين:

الأول: أنّ القرآن يتجسّم يوم القيامة ويتصوّر في صورة رجل، له دوران:

أحدهما: المخاصمة، وذلك عندما يخاصم كلّ إنسان قرأه ولم يعمل بما تضمّنه من فرائض، وتعدّى ما تضمّنه من حدود.

ثانيهما: الدفاع والحماية، عندما يتصدّى لمعونة كلّ من التزم بما تضمّنه من فرائض وأدّاها، ورعاها، وقام بحفظ الحدود التي جاءت فيه، والتزم بها، فلم يتعدّ شيئاً منها.

الثاني: إعطائه منصب المجازاة يوم القيامة، فيحاسب كلّ واحد من العبيد، سواء من كان قارئاً للقرآن وعاملاً بما جاء فيه من فرائض، ومراعياً لما تضمّنه من حدود، أم كان مخالفاً لذلك، ومتعدّياً لحدوده، كلّ ذلك بتخويل من الله سبحانه وتعالى له في ذلك.

ويساعد على ما ذكرناه، من دلالة النصّ على وجود منصب مجعول للقرآن الكريم يوم القيامة يمارسه، النصوص التي تضمّنت أنّ السورة التي يقرأها الإنسان ويحفظها تدافع عنه يوم القيامة.

فعن أبي جعفر عليه السلام قال: «**سُورَةُ الْمُلْكِ هِيَ الْمَانِعَةُ تَمْنَعُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَ هِيَ مَكْتُوبَةٌ فِي التَّوْرَاةِ: سُورَةَ الْمُلْكِ، وَ مَنْ قَرَأَهَا فِي لَيْلَتِهِ فَقَدْ أَكْثَرَ وَ أَطَابَ، وَ لَمْ يُكْتَبْ مِنَ الْغَافِلِينَ. وَ إِنِّي لَأَرْكَعُ بِهَا بَعْدَ عِشَاءِ الْآخِرَةِ وَ أَنَا جَالِسٌ، وَ إِنَّ وَالِدِي** عليه السلام **كَانَ يَقْرَؤُهَا فِي يَوْمِهِ وَ لَيْلَتِهِ، وَ مَنْ قَرَأَهَا إِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ فِي قَبْرِهِ نَاكِرٌ وَ نَكِيرٌ مِنْ قِبَلِ رِجْلَيْهِ، قَالَتْ رِجْلَاهُ لَهُمَا: لَيْسَ لَكُمَا إِلى مَا قِبَلِي سَبِيلٌ، قَدْ كَانَ هذَا الْعَبْدُ يَقُومُ عَلَيَّ،**

---

(١) عوالي اللآلي: ١: ٦٥، الحديث١٠٨. مستدرك الوسائل: ٤: ٢٥٣، الحديث٤٦٢٨.

فَيَقْرَأُ سُورَةَ الْمُلْكِ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ، وَ إِذَا أَتَيَاهُ مِنْ قِبَلِ جَوْفِهِ، قَالَ لَهُمَا: لَيْسَ لَكُمَا إِلى مَا قِبَلِي سَبِيلٌ، قَدْ كَانَ هذَا الْعَبْدُ أَوْعَانِي سُورَةَ الْمُلْكِ، وَ إِذَا أَتَيَاهُ مِنْ قِبَلِ لِسَانِهِ، قَالَ لَهُمَا: لَيْسَ لَكُمَا إِلى مَا قِبَلِي سَبِيلٌ، قَدْ كَانَ هذَا الْعَبْدُ يَقْرَأُ بِي فِي كُلِّ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ سُورَةَ الْمُلْكِ» (١).

وكما يكون لسورة الملك، دور في المدافعة عن قارئها في عرصة القيامة، يستفاد من نصوص أُخرى أنّ لها دوراً في ذلك في عالم البرزخ أيضاً، فتقوم بدور المدافعة والممانعة عن قارئها هنا، فقد روي عن النبيّ ﷺ أنّه قد توفّي رجل «**فَأُتِيَ مِنْ قِبَلِ رِجْلَيْهِ فَقَالَتْ رِجْلُهُ: إِنَّهُ لَيْسَ لَكُمْ سَبِيلٌ عَلَيَّ، إِنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ سُورَةَ الْمُلْكِ، فَأُتِيَ مِنْ قِبَلِ بَطْنِهِ، فَقَالَ بَطْنُهُ: لَا سَبِيلَ لَكُمْ عَلَيَّ إِنَّهُ كَانَ وِعَاءً لِسُورَةِ الْمُلْكِ، فَأُتِيَ مِنْ قِبَلِ رَأْسِهِ، فَقَالَ لِسَانُهُ: لَا سَبِيلَ لَكُمْ عَلَيَّ إِنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ سُورَةَ الْمُلْكِ، فَمَنَعَهُ بِإِذْنِ اللهِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ**» (٢).

ومع ما لسورة الملك من خصوصية في الممانعة والدفاع، إلّا أنّ هذا الدور ثابت لسور أُخرى من سور القرآن الكريم نُصّ عليها في الروايات، كسورة الرحمن، فقد ورد أنّها تصوّر بصورة آدميّ في أحسن صورة، وأطيب (٣) ريح، وغيرها من النصوص يجدها المتابع، نعرض عن ذكرها حذراً من الإطالة.

وبالجملة، إنّ المستفاد مما تقدّم، أنّ القرآن يتجسّم، سواء بلحاظ بعض سوره، أم بلحاظ كلّها، في صورة رجل يتولّى عملية الدفاع عن القارئ له، والاحتجاج عمّن ترك العمل به، وهذا يثبت ما قلناه من وجود التجسيم، ومن الواضح

---

(١) الكافي: ٢: ٦٣٣، الحديث٢٦. وسائل الشيعة: ٦: ٢٣٤، الحديث٧٨١٨.

(٢) انظر: إثبات عذاب القبر للبيهقي: ٩٩، الحديث١٤٩. كنزالعمال: ٢: ٣١٠، الحديث٤٠٨٣.

(٣) تقدّمت آنفاً.

جـدّاً أنّ دلالـة النـصوص المـذكورة علـى المطلـوب بالدلالـة المطابقيـة، كمـا لا يخفى.

الثانية: ما تضمّن أنّ للقرآن لساناً:

وهذا يعني أنّ له شهادة نظير الشهادة التي تكون ثابتة لأعضاء الإنسان كما نـصّ على ذلك القرآن الكريم، فقد قال تعـالى: ﴿**الْيَـوْمَ نَخْـتِمُ عَلـى أَفْـواهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنـا أَيْديهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**حَتَّى إِذا مـا جاؤُهـا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[2].

فكما تشهد أعضاؤه في ذلك الموقف، يكون للقرآن الكريم شـهادة، وكمـا أنّهـا تنطق في تلك اللحظات، يكون للقرآن الكريم أيضاً نطق.

فعن منهال القصّاب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**مَـنْ قَـرَأَ الْقُـرْآنَ - وَ هُـوَ شَـابٌّ مُؤْمِنٌ - اخْتَلَطَ الْقُرْآنُ بِلَحْمِهِ وَ دَمِهِ، وَ جَعَلَـهُ اللهُ - عَـزَّ وَ جَـلَّ - مَـعَ الـسَّفَرَةِ الْكِـرَامِ الْبَرَرَةِ، وَ كَانَ الْقُرْآنُ حَجِيزاً عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، يَقُولُ: يَا رَبِّ، إِنَّ كُلَّ عَامِـلٍ قَـدْ أَصَـابَ أَجْرَ عَمَلِهِ غَيْرَ عَامِلِي، فَبَلِّغْ بِهِ أَكْرَمَ عَطَايَاكَ» قَالَ: «فَيَكْسُوهُ اللهُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ حُلَّتَـيْنِ مِنْ حُلَلِ الْجَنَّةِ، وَ يُوضَعُ عَلى رَأْسِهِ تَاجُ الْكَرَامَةِ، ثُـمَّ يُقَـالُ لَـهُ: هَـلْ أَرْضَـيْنَاكَ فِيـهِ؟ فَيَقُولُ الْقُرْآنُ: يَا رَبِّ، قَدْ كُنْتُ أَرْغَبُ لَهُ فِيمَـا هُـوَ أَفْـضَلُ مِـنْ هـذَا، فَيُعْطَـى الْأَمْـنَ بِيَمِينِهِ، وَ الْخُلْدَ بِيَسَارِهِ، ثُمَّ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ، فَيُقَالُ لَهُ: اقْرَأْ وَ اصْعَدْ دَرَجَةً، ثُمَّ يُقَـالُ لَـهُ: هَلْ بَلَغْنَا بِهِ وَ أَرْضَيْنَاكَ؟ فَيَقُولُ: نَعَمْ». قَالَ: «وَ مَنْ قَرَأَهُ كَثِيراً، وَ تَعَاهَدَهُ بِمَـشَقَّةٍ مِـنْ شِدَّةِ حِفْظِهِ، أَعْطَاهُ اللهُ - عَزَّ وَ جَلَّ - أَجْرَ هذَا مَرَّتَيْنِ**»[3].

---

(١) يس (٣٦): ٦٥.

(٢) فصلت (٤١): ٢٠.

(٣) الكافي: ٢: ٦٠٣، الحديث ٤. وسائل الشيعة: ٦: ١٧٧، الحديث ٧٦٧٠.

وغيره من النصوص، كما ورد مثلاً في شأن آية الكرسي، أنه ﷺ قال: «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنَّ لِهَذِهِ الْآيَةِ لِسَاناً و شَفَتَيْنِ، يُقَدِّسُ الْمُلْكَ [لِلّهِ] عِنْدَ سَاقِ الْعَرْشِ»[1].

الثالثة: ما تضمّنت تمثّل القرآن في أحسن صورة:

منها: ما رواه جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يَجِيءُ الْقُرْآنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي أَحْسَنِ مَنْظُورٍ إِلَيْهِ صُورَةً، فَيَمُرُّ بِالْمُسْلِمِينَ، فَيَقُولُونَ: هذَا رَجُلٌ مِنَّا، فَيُجَاوِزُهُمْ إِلَى النَّبِيِّينَ، فَيَقُولُونَ: هُوَ مِنَّا، فَيُجَاوِزُهُمْ إِلَى الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ، فَيَقُولُونَ: هُوَ مِنَّا، حَتّى يَنْتَهِيَ إِلى رَبِّ الْعِزَّةِ - عَزَّ وَ جَلَّ - فَيَقُولُ: يَا رَبِّ، فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ أَظْمَأْتُ هَوَاجِرَهُ، وَ أَسْهَرْتُ لَيْلَهُ فِي دَارِ الدُّنْيَا، وَ فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ لَمْ أُظْمِئْ هَوَاجِرَهُ، وَ لَمْ أُسْهِرْ لَيْلَهُ، فَيَقُولُ تَبَارَكَ وَ تَعَالى: أَدْخِلْهُمُ الْجَنَّةَ عَلى مَنَازِلِهِمْ، فَيَقُومُ فَيَتَّبِعُونَهُ، فَيَقُولُ لِلْمُؤْمِنِ: اقْرَأْ وَ ارْقَهْ» قَالَ: «فَيَقْرَأُ وَ يَرْقى حَتّى يَبْلُغَ كُلُّ رَجُلٍ مِنْهُمْ مَنْزِلَتَهُ الَّتِي هِيَ لَهُ، فَيَنْزِلُهَا»[2].

ومنها: ما رواه يونس بن عمّار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إِنَ الدَّوَاوِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَلَاثَةٌ: دِيوَانٌ فِيهِ النِّعَمُ، وَ دِيوَانٌ فِيهِ الْحَسَنَاتُ، وَ دِيوَانٌ فِيهِ السَّيِّئَاتُ، فَيُقَابَلُ بَيْنَ دِيوَانِ النِّعَمِ وَ دِيوَانِ الْحَسَنَاتِ، فَتَسْتَغْرِقُ النِّعَمُ عَامَّةَ الْحَسَنَاتِ، وَ يَبْقى دِيوَانُ السَّيِّئَاتِ، فَيُدْعى بِابْنِ آدَمَ الْمُؤْمِنِ لِلْحِسَابِ، فَيَتَقَدَّمُ الْقُرْآنُ أَمَامَهُ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ، أَنَا الْقُرْآنُ، وَ هذَا عَبْدُكَ الْمُؤْمِنُ قَدْ كَانَ يُتْعِبُ نَفْسَهُ بِتِلَاوَتِي، وَ يُطِيلُ لَيْلَهُ بِتَرْتِيلِي، وَ تَفِيضُ عَيْنَاهُ إِذَا تَهَجَّدَ؛ فَأَرْضِهِ كَمَا أَرْضَانِي». قَالَ: «فَيَقُولُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ: عَبْدِيَ، ابْسُطْ يَمِينَكَ، فَيَمْلَؤُهَا مِنْ رِضْوَانِ اللهِ الْعَزِيزِ الْجَبَّارِ، وَ يَمْلَأُ شِمَالَهُ

---

(١) مجمع البيان: ٢: ١٥٧. مستدرك الوسائل: ٤: ٣٣٧، الحديث٤٨٢٦.

(٢) الكافي: ٢: ٦٠١، الحديث ١١. وسائل الشيعة: ٦: ١٦٦، الحديث٧٦٣٧.

مِـنْ رَحْمَـةِ اللهِ، ثُـمَّ يُقَـالُ: هـذِهِ الْجَنَّـةُ مُبَاحَـةٌ لَـكَ، فَـاقْرَأْ وَ اصْـعَدْ، فَـإِذَا قَـرَأَ آيَـةً صَعِدَ دَرَجَةً» (١).

والمقصود بالنعم الواردة في النصّ ما أفاضه الله سبحانه وتعالى على عبده من نعم ظاهرة وباطنة، وهذا ينسجم تماماً سواء على القول بأنّ الثواب بنحو الاستحقاق، أم بنحو التفضّل، بل هو على الثاني أوضح، فإنّه لو بني على أنّه بنحو الاستحقاق، فمن الواضح أنّه لا يكون العبد مستحقّاً لأجر إلّا بعد أن يؤدّي ما عليه لخالقه، والنعم التي أفاض عليها لا يوفيها ما قام به من عمل، لأنّه في الحقيقة أداء لما عنده من نعم.

الرابعة: النصوص التي تضمنت وصف القرآن بالرجل الشاحب:

منها: عن الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم: تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ؛ فَإِنَّهُ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَاحِبَهُ فِي صُورَةِ شَابٍّ جَمِيلٍ شَاحِبِ اللَّوْنِ، فَيَقُولُ لَـهُ: أَنَا الْقُرآنُ الَّذِي كُنْتُ أَسْهَرْتُ لَيْلَكَ، وَ أَظْمَأْتُ هَوَاجِرَكَ، وَ أَجْفَفْتُ رِيقَكَ، وَ أَسَـلْتُ دَمْعَتَكَ، أَوُلُ مَعَكَ حَيْثُمَا أُلْتَ، وَ كُلُّ تَاجِرٍ مِنْ وَرَاءِ تِجَارَتِـهِ، وَ أَنَـا الْيَـوْمَ لَـكَ مِـنْ وَرَاءِ تِجَارَةِ كُلِّ تَاجِرٍ، وَ سَيَأْتِيكَ كَرَامَةٌ مِنَ اللهِ عَزَّ و جلَّ، فَأَبْشِرْ، فَيُؤْتى بِتَاجٍ، فَيُوضَعُ عَلى رَأْسِهِ، وَ يُعْطَى الْأَمَانَ بِيَمِينِهِ، وَ الْخُلْدَ فِي الْجِنَانِ بِيَسَارِهِ، وَ يُكْسى حُلَّتَـيْنِ، ثُـمَّ يُقَالُ لَهُ: اقْرَأْ وَ ارْقَهْ، فَكُلَّمَا قَرَأَ آيَةً صَعِدَ دَرَجَةً، وَ يُكْسى أَبَوَاهُ حُلَّتَيْنِ إِنْ كَانَا مُؤْمِنَيْنِ، ثُمَّ يُقَالُ لَهُمَا: هذَا لِمَا عَلَّمْتُمَاهُ الْقُرْآنَ»** (٢).

وقد تضمّن النصّ المذكور مطلبين:

الأول: مجيء القرآن يوم القيامة لقارئـه بـصورة شـابّ جميـل حـسن الـصورة والمظهر إلّا أنّه شاحب اللون.

---

(١) الكافي: ٢: ٦٠٢، الحديث١٢. وسائل الشيعة: ٦: ١٦٦، الحديث٧٦٣٨.

(٢) الكافي: ٢: ٦٠٣، الحديث٣. وسائل الشيعة: ٦: ١٧٩، الحديث٧٦٧٤.

الثاني: ما تضمّنه القرآن من أجر يلقاه الأبوان لقيامهما بتعليم ولدهما القرآن الكريم.

ومنها: ما رواه سعد الخفّاف ـ في حديث طويل ـ عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «**يَا سَعْدُ، تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ؛ فَإِنَ الْقُرْآنَ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ نَظَرَ إِلَيْهَا الْخَلْقُ، وَ النَّاسُ صُفُوفٌ عِشْرُونَ وَ مِائَةُ أَلْفِ صَفٍّ، ثَمَانُونَ أَلْفَ صَفٍّ أُمَّةُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ، وَ أَرْبَعُونَ أَلْفَ صَفٍّ مِنْ سَائِرِ الْأُمَمِ، فَيَأْتِي عَلى صَفِّ الْمُسْلِمِينَ فِي صُورَةِ رَجُلٍ، فَيُسَلِّمُ، فَيَنْظُرُونَ إِلَيْهِ، ـ إلى أن قال ـ حَتّى يَنْتَهِيَ إِلى رَبِّ الْعِزَّةِ - تَبَارَكَ وَ تَعَالى - فَيَخِرُّ تَحْتَ الْعَرْشِ، فَيُنَادِيهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالى: يَا حُجَّتِي فِي الْأَرْضِ وَ كَلَامِيَ الصَّادِقَ النَّاطِقَ، ارْفَعْ رَأْسَكَ، وَ سَلْ تُعْطَ، وَ اشْفَعْ تُشَفَّعْ، فَيَرْفَعُ رَأْسَهُ، فَيَقُولُ اللهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالى: كَيْفَ رَأَيْتَ عِبَادِي؟ فَيَقُولُ: يَا رَبِّ، مِنْهُمْ مَنْ صَانَنِي وَ حَافَظَ عَلَيَّ وَ لَمْ يُضَيِّعْ شَيْئاً، وَ مِنْهُمْ مَنْ ضَيَّعَنِي وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّي وَ كَذَّبَ بِي، وَ أَنَا حُجَّتُكَ عَلى جَمِيعِ خَلْقِكَ، فَيَقُولُ اللهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالى: وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي وَ ارْتِفَاعِ مَكَانِي، لَأُثِيبَنَّ عَلَيْكَ الْيَوْمَ أَحْسَنَ الثَّوَابِ، وَ لَأُعَاقِبَنَّ عَلَيْكَ الْيَوْمَ أَلِيمَ الْعِقَابِ**». قَالَ: «**فَيَرْجِعُ الْقُرْآنُ رَأْسَهُ فِي صُورَةٍ أُخْرى**».

قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: يَا أَبَا جَعْفَرٍ، فِي أَيِّ صُورَةٍ يَرْجِعُ؟ قَالَ: «**فِي صُورَةِ رَجُلٍ شَاحِبٍ مُتَغَيِّرٍ يُبْصِرُهُ أَهْلُ الْجَمْعِ، فَيَأْتِي الرَّجُلَ مِنْ شِيعَتِنَا - الَّذِي كَانَ يَعْرِفُهُ وَ يُجَادِلُ بِهِ أَهْلَ الْخِلَافِ - فَيَقُومُ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَيَقُولُ: مَا تَعْرِفُنِي؟ فَيَنْظُرُ إِلَيْهِ الرَّجُلُ، فَيَقُولُ: مَا أَعْرِفُكَ يَا عَبْدَ اللهِ**». قَالَ: «**فَيَرْجِعُ فِي صُورَتِهِ الَّتِي كَانَتْ فِي الْخَلْقِ الْأَوَّلِ، وَ يَقُولُ: مَا تَعْرِفُنِي؟ فَيَقُولُ: نَعَمْ، فَيَقُولُ الْقُرْآنُ: أَنَا الَّذِي أَسْهَرْتُ لَيْلَكَ، وَ أَنْصَبْتُ عَيْشَكَ، سَمِعْتَ الْأَذى، وَ رُحِمْتَ بِالْقَوْلِ فِيَّ، أَلَا وَ إِنَّ كُلَّ تَاجِرٍ قَدِ اسْتَوْفى تِجَارَتَهُ، وَ أَنَا وَرَاءَكَ الْيَوْمَ**». قَالَ: «**فَيَنْطَلِقُ بِهِ إِلى رَبِّ الْعِزَّةِ - تَبَارَكَ وَ تَعَالى - فَيَقُولُ: يَا رَبِّ، عَبْدُكَ، وَ أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ قَدْ كَانَ نَصِباً بِي، مُوَاظِباً عَلَيَّ، يُعَادىٰ بِسَبَبِي، وَ يُحِبُّ فِيَّ وَ**

يُبْغِضُ، فَيَقُولُ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ: أَدْخِلُوا عَبْدِيّ جَنَّتِي، وَ اكْسُوهُ حُلَّةً مِنْ حُلَلِ الْجَنَّةِ، وَ تَوِّجُوهُ بِتَاجٍ، فَإِذَا فُعِلَ بِهِ ذلِكَ، عُرِضَ عَلَى الْقُرْآنِ، فَيُقَالُ لَهُ: هَلْ رَضِيتَ بِمَا صُنِعَ بِوَلِيِّكَ؟ فَيَقُولُ: يَا رَبِّ، إِنِّي أَسْتَقِلُّ هذَا لَهُ، فَزِدْهُ مَزِيدَ الْخَيْرِ كُلِّهِ، فَيَقُولُ: وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي وَ عُلُوِّي وَ ارْتِفَاعِ مَكَانِي، لَأَنْحَلَنَّ لَهُ الْيَوْمَ خَمْسَةَ أَشْيَاءَ مَعَ الْمَزِيدِ لَهُ وَ لِمَنْ كَانَ بِمَنْزِلَتِهِ، أَلَا إِنَّهُمْ شَبَابٌ لَايَهْرَمُونَ، وَ أَصِحَّاءُ لَايَسْقُمُونَ، وَ أَغْنِيَاءُ لَايَفْتَقِرُونَ، وَ فَرِحُونَ لَايَحْزَنُونَ، وَ أَحْيَاءٌ لَايَمُوتُونَ» ثُمَّ تَلَا هذِهِ الْآيَةَ: ﴿لا يَذُوقُونَ فيهَا الْمَوْتَ إِلاَّ الْمَوْتَةَ الْأُولى﴾[1]».

قَالَ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ يَا أَبَا جَعْفَرٍ، وَ هَلْ يَتَكَلَّمُ الْقُرْآنُ؟ فَتَبَسَّمَ، ثُمَّ قَالَ: «رَحِمَ اللهُ الضُّعَفَاءَ مِنْ شِيعَتِنَا؛ إِنَّهُمْ أَهْلُ تَسْلِيمٍ» ثُمَّ قَالَ: «نَعَمْ، يَا سَعْدُ، وَ الصَّلَاةُ تَتَكَلَّمُ، وَ لَهَا صُورَةٌ وَ خَلْقٌ، تَأْمُرُ وَ تَنْهى». قَالَ سَعْدٌ: فَتَغَيَّرَ لِذلِكَ لَوْنِي، وَ قُلْتُ: هذَا شَيْءٌ لَاأَسْتَطِيعُ أَنَا أَتَكَلَّمُ بِهِ فِي النَّاسِ، فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَ هَلِ النَّاسُ إِلَّا شِيعَتُنَا، فَمَنْ لَمْ يَعْرِفِ الصَّلَاةَ فَقَدْ أَنْكَرَ حَقَّنَا». ثُمَّ قَالَ: «يَا سَعْدُ، أُسْمِعُكَ كَلَامَ الْقُرْآنِ؟» قَالَ سَعْدٌ: فَقُلْتُ: بَلى صَلَّى اللهُ عَلَيْكَ، فَقَالَ: ﴿إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ لَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ﴾[2]، فَالنَّهْيُ كَلَامٌ، وَ الْفَحْشَاءُ وَ الْمُنْكَرُ رِجَالٌ، وَ نَحْنُ ذِكْرُ اللهِ، وَ نَحْنُ أَكْبَرُ»[3].

وربّما يمنع البعض من القبول بالخبر المذكور، إذ كيف يتصوّر أن يكون القرآن الكريم وهو كلام الله سبحانه وتعالى شاحباً، وأنّه يأتي بهذه الصورة.

وقد أجاب عن ذلك المحقّق المازندراني رحمه الله بذكر سببين لمجيئه بهذه الصورة في ذلك:

---

(١) الدخان (٤٤): ٥٦.

(٢) العنكبوت (٢٩): ٤٥.

(٣) الكافي: ٢: ٥٩٦، الحديث١. وسائل الشيعة: ٦: ١٦٥، الحديث٧٦٣٦.

الأول: إنّ السبب الذي أدّى إلى مجيء القرآن الكريم في ذلك الموقف بهذا الصورة يعود إلى ما وقع عليه من أفعال البشر، إذ أنّ مسّ أيدي العصاة إيّاه أدّت به إلى ذلك، فإنّها قد أثّرت فيه.

الثاني: أن يعود ذلك لسماعه الوعيد الشديد، وبما أنّه مخلوق من المخلوقات، فإنّه يصيبه ما يصيب بقية المخلوقات، فكما أنّها تتأثّر بذلك، فإنّه أيضاً يكون كذلك[1].

ولا يخفى مدى الفرق بين السببين، فإنّ الأول منهما يشير إلى وجود أثر خارجيّ عن حيّز القرآن هو الذي أوجب إصابته بما قد أصيب به، وهذا بخلافه في السبب الثاني، فإنّه أمر مرتبط بذات القرآن، وأنّه مخلوق كبقيّة المخلوقات الإلهيّة التي تتأثّر بنعمة الباري سبحانه، وتقرّ بملكه ومالكيّته وقاهريته.

النظريات المحتملة في تجسّم القرآن الكريم:

ثم إنّه بعد استعراض النصوص التي يظهر منها تجسّم القرآن الكريم، سواء كان ذلك في القبر، وعالم البرزخ، أم كان ذلك في عرصة القيامة وفي المحشر، يلزم الوقوف على المقصود من التجسّم الذي تتحدّث عنه هذه النصوص، وهل أنّه كتجسّم الأعضاء يوم القيامة، وتجسّم الأعمال الصادرة من المكلّف في عرصتها، أو أنّ هناك معنى آخر متصوّر في المقام؟

في المقام نظريات يظهر من بعضها وجود اختلاف بين العنوانين، فإنّ التجسّم الحاصل سواء لأعضاء الإنسان في عرصة القيامة، أم للأعمال الصادرة عنه، يختلف عن التجسّم المقصود في هذه النصوص، ويقابلها نظريات أُخرى تشير إلى خلاف.

وكيفما كان، فإنّ المذكور في كلمات الباحثين بياناً لنظريات التجسّم القرآني، يؤول في الحقيقة إلى نظريّتين أساسيّتين:

---

(١) شرح أصول الكافي: ١١: ٧.

الأولى: البناء على منع وجود التجسّم الحقيقيّ للقرآن الكريم، وعليه لابدّ من التصرّف في ظهور هذه النصوص المتضمّنة للحديث عن جسمانيّته وتجسّمه في غير عالم الدنيا، بتأوّلها وحملها ولو على خلاف ظاهرها. وقد عرضت النظرية المذكورة بتصويرات ثلاثة.

الثانية: إبقاء النصوص على ظاهرها دونما تصرّف فيها بشيء من قريب أو بعيد، خصوصاً وأنّه لا يوجد مانع من ذلك، فيلتزم بثبوت التجسّم للقرآن الكريم في غير عالم الدنيا.

نظرية المجازيّة والتجوّز:

وقد عرفت أنّها قد عرضت ببيانات وتصوّريات ثلاثة:

التصوّر والتخيّلات:

أمّا البيان الأول، الذي عرضت من خلاله نظرية التجوّز والمجازية، فهو ما تضمّنت أنّ التجسّم الموجود في هذه النصوص ليس تجسّماً حقيقياً حتى يكون مشابهاً للتجسّم الحاصل لأعضاء المكلّف، ولأعماله، بل هو لا يعدو كونه مجرّد تصوّر وخيال في ذهن الإنسان، بيان ذلك:

من المعلوم أنّ الإنسان يعيش في القبر بجملة من التصوّرات والخيالات، ويختلف حال هذه الصور المتخيّلة من قبل الإنسان فيه، فإنّها نوعان:

١- صور خيالية مفرحة، توجب حصول السرور له، ودخوله على قلبه.

٢- صور خيالية محزنة، وموجبة للغمّ والكآبة.

وهذه الصور التي يتخيّلها الإنسان، سواء كانت من النوع الأول، أم كانت من النوع الثاني، هي السبب في ما يحصل للروح، سواء كان فرحاً وسعادةً، فتكون الروح في نعيم، أم ألماً وحزناً وكمداً، فتعذّب بذلك.

فالإنسان في الحقيقة لم ير شيئاً، ولم يلحظ شيئاً، بل إنّ الأمر مجرّد تصوّر وتخيّل قد حصل له حال وجوده في القبر، أو في عرصة القيامة.

ويعتبر التقريب المذكور أضعف التقريبات المذكورة في تحليل النصوص التي تضمّنت تجسّم القرآن الكريم، وبيان المقصود من هذا التجسّم. لأنّه يعتمد على إثبات عدم وجود حقائق يعيشها الإنسان في القبر، ولا في عرصة القيامة، لأنّها تقوم كما عرفت على أن جميع ما يراه لا يخرج عن كونه خيالاً وتصوّراً، وهذا يستوجب الإثبات، فإن تمّ الدليل على ذلك، وإلّا لم يخرج الكلام عن كونه مجرّد دعوى عهدتها على مدّعيها.

وعند الرجوع لملاحظة الأدلّة الشرعية، نجد أنّها تؤكّد وتدلّ على أنّ الإنسان يعيش في القبر، وكذا في عرصة القيامة، حقائق، لا أنّه يعيش مجرّد تصوّرات وتخيّلات.

التجسيم المجازي:

وأمّا البيان الثاني للنظرية المذكورة، فهو الذي يسلّم بوجود تجسّم حقيقي في الخارج، وأنّ الأمر ليس مجرّد تصوّر وتخيّل كما في النظرية الأُولى، إلّا أنّها تقرّر أنّ التجسّم الحاصل ليس تجسّماً للقرآن الكريم، وإنّما هو تجسّم لشيء آخر، وجعل التجسّم الحاصل تجسّماً للقرآن لا يخلو عن ضرب من المسامحة والتجوّز، وذلك لوجود جهة مشابهة دعت إلى ذلك.

والذي يتجسّم في ذلك الموقف، هو نفس الإنسان الذي كان يقرأ القرآن في عالم الدنيا، فيأتي وقد أُضيف إليه هالة نورانية وصفة كمالية عالية ظهر فيها، فيستغرب من هذه الهيئة التي يكون عليها، فيعمد إلى السؤال عن منشأ ما هو فيه، ومن أين حصل له ما هو عليه، وكيف أتت له هذه الهالة، فيكون الجواب على ذلك كلّه بشيء واحد، وهو إنّه القرآن.

ومقتضى التقريب المذكور أنّ التجسيم هو نحو من أنحاء المثوبة التي يحظى بها قارئ القرآن الكريم وحافظه، ذلك أنّ قراءة الإنسان له وحفظه تعطيه حظوة خاصّة تتمثّل في أُمور، منها ما يناله من صفة البياض والجمال.

والمانع من القبول بهذا التقريب مخالفته لظاهر النصوص التي قد سمعت، والبناء عليها يوجب حمل اللفظ على خلاف ظاهره، وهذا إنّما يصار إليه حال تعذّر حمل اللفظ على ظاهره، أو حال وجود قرينة مساعدة على ذلك، وكلاهما مفقودان في المقام.

إنكشاف الحقيقة:

ولا يختلف المقصود من التجسيم في التقريب الثالث عنه في التقريب الثاني، في كونه يوجب حمل اللفظ على خلاف ظاهره في بيانه لحقيقة التجسيم التي تضمّنتها النصوص محلّ البحث، فقد قال القائلون به أنّ المقصود من التجسيم الوارد فيها ليس معناه الحقيقي، وإنّما يقصد به انكشاف الحقيقة الثابتة للقرآن الكريم، ذلك أنّ للقرآن الكريم صورتين: صورة مرتبطة بعالم المادة والدنيا، وهي الصورة التي هو عليها اليوم بيننا، وصورة أُخرى وهي صورته الحقيقية الموجودة في عالم الملكوت.

ولا تختلف صورة القرآن الموجودة في عالم الملكوت عن صورته الموجودة في عالم الدنيا، فليس الموجود شيئين، بل الموجود شيء واحد، إلّا أنّ الإنسان لمّا لم يكن يرى الصورة الحقيقية التي للقرآن بسبب العوالق المرتبطة بعالم الدنيا، فإنّه يرى ذلك في عالم البرزخ، وكذا في عالم القيامة، لأنّ المفروض أنّ الموانع والحجب التي كانت تحول دون تحقّق الغرض برؤية القرآن كما هو على صورته الحقيقية، قد زالت، لما عرفت من أنّ ذلك مرتبط بعالم الدنيا، ولا يجري في غيره

من العوالم . فيرى الإنسان عندها القرآن على صورته الحقيقيّة .

وبالجملة ، إنّ مفاد هذا التقريب أنّه لا يوجد شيء آخر يغاير الوجود الفعليّ للقرآن الكريم بحيث يتجسّم القرآن ليكون في صورة مغايرة للصورة التي كان عليها ، وإنّما هي عين حقيقة القرآن تكون باقية على ما هي عليه دون تغيير ، عمدة ما كان ، أنّ رؤية هذه الصورة الحقيقيّة كان يحول بينها موانع ، ومع زوالها ، ترى على حقيقتها .

نظرية التجسيم حقيقة :

وقد التزم بذلك على ما يبدو الشيخ المازندراني رحمه الله كما يظهر ذلك من شرحه على أُصول الكافي [١] ، وقد بنى مختاره على وجود الإمكان لحصول التجسيم بالصورة المذكورة في العوالم الأُخرى ، وفقدان المانع من ذلك ، وجعل دليل ذلك ثبوت القدرة لله سبحانه وتعالى على ذلك ، وأنّ قدرته سبحانه وتعالى واسعة ، فكما أنّ القدرة الإلهية تحوّل أفعال الإنسان كالصلاة والصوم والزكاة إلى صور متجسّمة ، تدافع عن صاحبها وتشفع له في القبر والقيامة ، كذلك تتعلّق القدرة الإلهية بتجسّم القرآن الكريم ، فيظهر في صورة متجسّمة ، تشفع وتدافع عن قارئه وحافظه ، فيمكن أن يظهر بصورة جسم أو بصورة رجل يدافع عن صاحبه في عالم البرزخ ، وعالم القيامة [٢] .

وقد ذكر مانع من حمل التجسيم الوارد في النصوص المذكورة على ظاهرها ، وذلك لأنّ التجسيم لا يصدق إلّا على الأعمال والتي تمثّل حقائق عرضيّة في عالم الملك ، وأمرها وجوداً وعدماً بيد الإنسان وإرادته ، وهذا لا ينطبق على القرآن الكريم الذي هو حقيقة نورية في علم الباري سبحانه وتعالى وأمره وجوداً وعدماً بيد الله عزّ

---

(١) شرح أصول الكافي : ١١ : ٥ .

(٢) مجلة المصباح العدد ٨ : ٢١١ ـ ٢٢٧ (بتصرّف) .

وجلّ، نعم، ما لا ينكر أنّه يصدق التجسيم على قراءة القرآن الكريم، وتلاوته، كما يصدق على تعلّمه وتعليمه، لكنّه أجنبيّ عن موضع البحث كما لا يخفى.

وكيفما كان، فإذا صلح المانع المذكور للمنع من حمل نصوص التجسيم على ظاهرها، تعيّن البناء على التقريب الثالث من النظرية الأُولى، وإلّا فلا موجب لرفع اليد عن ظواهر النصوص.

حقيقة القرآن

القرآن الكريم هو كتاب الله الذي أنزله على رسوله محمّد ﷺ، وهذا اللفظ عَلَم له، كما أنّ التوراة والإنجيل عَلَمان لما نزل على موسى وعيسى عليهما السلام، وتسميته بالقرآن تعود للمعنى اللغوي، وقد ذكرت في ذلك عدّة أقوال:

الأول: إنّه مأخوذ من قرأ، أي جمع، وقد سمّي بذلك باعتبار أنّه جامع لثمرة الكتب السماوية، أو جامع لثمرة العلوم والمعارف[1]، أو جامع لما فيه من الأحكام والقصص، وغير ذلك[2].

الثاني: هو مأخوذ من القراءة[3]، ولذا عرّف القرآن بكلام الله المنزل على رسول الله ﷺ المكتوب في المصاحف[4].

الثالث: هو مأخوذ من القرن، أي قرن الشيء بالشيء، وقد سمّي به لقِران السور والآيات والحروف فيه.

---

(١) مفردات غريب القرآن الكريم مادة(قرأ): ٤٠٢.

(٢) معجم مقاييس اللغة مادة(قري): ٥: ٧٩.

(٣) مجمع البحرين مادة(قرأ): ١: ٣٣٦.

(٤) المعجم الوسيط مادة(قرأ): ٢: ٧٢٢.

الرابع: إنّه مأخوذ من القرائن. وهناك كلام أنّه إسم علم غير مشتقّ قد أُطلق على كلام الله سبحانه وتعالى[١]. أو غير ذلك.

ولا حاجة لمزيد بحث حول معناه اللغوي أو الاصطلاحي، لأنّه من توضيح الواضح، ولا ثمرة عملية في تحقيق أنّه مشتقّ أو جامد. نعم، الأولى أن يصرف الجهد في البحث عن حقيقته وأصله، لأنّه وقع الخلاف بين المسلمين بعد اتّفاقهم على أنّه وحي من الله سبحانه وتعالى لنبيّه الكريم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، فقالت الأشاعرة بأنّه الكلام النفسيّ وهو قديم وليس مخلوقاً، وهو مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقروء بألسنتنا مسموع بآذاننا غير حالّ فيها، لأنّه ليس من جنس الحروف والأصوات، لأنّها حادثة وهو صفة أزلية قديمة، وهو قائم بذات الله.

وهذا قول باطل لما يرد عليه من الإشكالات.

وحتّى نعرف حقيقة القرآن الكريم لابدّ من ملاحظة الآيات الشريفة والنصوص الواردة عن المعصومين عليهم السلام لمعرفة ذلك، لأنّه ليس للعقل مجال في إدراك شيء عن حقيقة القرآن الكريم من دون الاستعانة بالنقل.

حقيقة القرآن:

لقد عبّر القرآن الكريم عن نفسه أنّه حديث، ومحدّث، ومجعول، ومنزّل ومقروء، ومجموع، وجميع هذه الأوصاف من لوازم الوجود الممكن والحادث، وهذا ما يقضي به العقل، لأنّ القرآن قد نصّ على أنّه كلام الله سبحانه وتعالى، والكلام حدوثي الذات، لأنّ وجوده غير قارٍ، بل لا يوجد جزء منه إلّا بعد انعدام الجزء السابق. نعم، يبقى في البين سؤال وهو: بعد الفراغ عن كون القرآن الكريم حادثاً،

---

(١) البرهان للزركشي: ١: ٢٧٨. الإتقان في علوم القرآن: ١: ١٤٤. رياض السالكين: ٥: ٣٨٨و٣٨٩. تفسير القرطبي: ٢: ٢٩٨.

فهل أنّ حقيقته وجودية عينيّة، والألفاظ معبّرة عنه، أم هو وجود لفظيّ قد سمعه النبيّ الأكرم محمّد ﷺ بأذنه الشريفة، ودوّن في المصحف الشريف، أو هما الإثنان في رتبتين، لأنّ القرآن المكتوب هو تنزيل وجعل للقرآن الحقيقي؟ احتمالات، بل أقوال: والصحيح منها هو الثالث، لأنّه المستفاد من حكم العقل، وكما أنّه مقتضى الآيات القرآنية، والروايات، توضيح ذلك:

من المعلوم أنّ القرآن الكريم لا يختلف عن النبيّ الأكرم محمّد ﷺ في أنّ له جنبتين، جنبة إلهيّة، وجنبة رساليّة، فهو من حيث ذاته نور ملكوتي، ولكنّه في قوس النزول كلام عربيّ يفهمه الناس، فهو من حيث ذاته نور إلهيّ، ومن حيث تنزّله كتاب يخاطب الناس ويهديهم، كما أنّ النبيّ والإمام عليه السلام، كذلك، فإنّهما حقيقة نورية تجسّدت في الوجود البشري، ومن هنا نصّت الأخبار على التطابق التام بين القرآن الصامت والقرآن الناطق، وقد نصّ حديث الثقلين على أنّهما لن يفترقا حتى يردا الحوض. ولعلّ هذا منشأ تفسير الكتاب الكريم في النصوص المتضافرة بأمير المؤمنين عليه السلام، وأنّه الكتاب المبين.

والحاصل، إنّ الوجود القرآني والوجود النبويّ متّحدان في الملكوت والعالم الغيبيّ وهما وجود واحد، وحقيقة تكوينية واحدة عبّر عنها بالحبل الممدود بين السماء والأرض ولذا لن يفترقا.

نعم، هما مختلفان في وجودهما التنزيليّ فقد تجسّد النبيّ ﷺ في بشر هو أكمل ما للكمال البشري من جمال وجلال، وفي كتاب كريم وهو القرآن الكريم.

فتحصّل أنّ القرآن الكريم في حقيقته الملكوتية هو حقيقة نورية، مقدّسة في كتاب مكنون، لا يمسّه إلّا المطهّرون، لكن في وجوده الملكي الدنيوي هو كتاب اقتضت الضرورة أن يكون كذلك، لأنّ عالم الملكوت هو عالم الواقعيات والحقائق المتحرّرة عن المادة، وعالم الملك ثقيل مقيّد بالمادة، ومن المعلوم أنّ الإنسان قاصر

عن إدراك الحقيقة الملكوتية، إلّا إذا كانت متجسّدة بالصورة الملكية.

أدلّة الحقيقة القرآنية:

يمكن عرض أدلّة وشواهد متعدّدة تثبت ما ذكر في بيان الحقيقة القرآنية، نشير لبعضها:

الأول: ما تضمّنته النصوص المتواترة من بيان ما للقرآن الكريم من خواصّ، وآثار، فإنّها تشير إلى أنّ له وجوداً ملكوتياً علوياً قبل تنزّله إلى عالم الدنيا، مثلاً قوله تعالى: ﴿**وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبيناً**﴾[1]، وقوله عزّ من قائل: ﴿**وَ نُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ ما هُوَ شِفاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنينَ**﴾[2]، وذلك لأنّ هذه الأوصاف حقائق واقعية، فإنّ هذا التعبير صريح في أنّه نزل من الملكوت بهذه الصفة، شفاء ورحمة للمؤمنين، وقد أوجب هذا التزام بعض أهل المعرفة أنّ له وجهاً حقيقياً جسمانياً في عالم الغيب.

الثاني: وصف نزول القرآن الكريم بالتنزيل والجعل، فإنّ حقيقة التنزيل لغةً وعرفاً هو ترتيب الشيء ووضعه مع تكرار وتواصل، ويقابله النزول والإنزال الذي هو عبارة عن نقل الشيء من علوّ إلى أسفل. وقد اختصّ القرآن الكريم دون بقية الكتب السماوية بالتنزيل حتّى صار علماً له، فقال سبحانه وتعالى: ﴿**تَنْزيلٌ مِنَ الرَّحْمنِ الرَّحيمِ**﴾[3]، هذا يعني أنّ القرآن قبل تجلّيه في عالم الملك وظهوره في عالم الشهادة، كانت حقيقته عالية موجودة، ثمّ ظهرت في كتاب.

ولا يخفى أنّ التنزيل، قد يكون تنزيلاً مكانياً، وقد يكون تنزيلاً مقامياً، ومن الواضح أنّه لا يقصد من النزول هنا النزول المكاني، بل هو نزول مقاميّ، وهذا ما

---

(١) النساء (٤): ١٧٤.

(٢) الإسراء (١٧): ٨٢.

(٣) فصلت (٤١): ٢.

يؤكّده القرآن فلاحظ قوله تعالى :﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا**﴾[١]، ذلك لقصور البشر عن إدراك حقيقته والوصول إليه وتعقّل مفاهيمه، إلّا بإنزاله بالألفاظ العربية.

الثالث: النصوص التي دلّت على أنّ للقرآن أكثر من تجلٍّ وظهور على حسب مراتب الناس ومقاماتهم، فقد جاء عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال ـ في حديث ـ : «**كِتَابُ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ: عَلَى الْعِبَارَةِ وَ الْإِشَارَةِ، وَ اللَّطَائِفِ وَ الْحَقَائِقِ، فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ، وَ الْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ، وَ اللَّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ، وَ الْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ**»[٢]. فإنّ المستفاد منه وجود مراتب أربع وجودية للقرآن، فيظهر للعوامّ بالعبارة، ويظهر للخواصّ بالإشارة وهي رتبة أعلى وأعمق، لأنّها تتضمّن ما يفوق العبارة من المعاني، ويظهر للأنبياء والأولياء بالحقائق واللطائف، وجميع معاني القرآن الكريم حقائق، إلّا أنّه قد اختلفت الأسماء بحسب مراتب المعنى وبطونه.

وقد عبّر عن الأُولى بالعبارة لأنّها كلام يبيّن به ما في النفس من المعاني، فيعبر بها الذهن من الألفاظ إلى المعاني[٣]، وعبّر عن الثانية بالإشارة لأنّها تشير إلى المعاني الخفيّة التي لا يدركها الناس من مظاهر العبارة، وهي أدنى المراتب، وتكون معرفتهم بلحاظ الظاهر، وهو ظنّ على اختلاف مراتبه[٤]. والثالثة عبّر عنها باللطائف لأنّها أدقّ وأعمق ويحتاج الحصول عليها مضافاً إلى نباهة العقل، صفاء القلب ونورانيته، لأنّ اللطيفة دقيقة لا تدرك إلّا بلطافة ورفق[٥]. وهما صفتان للقلب. ويحتمل أن يكون منشأ التعبير عنها بهذا الوصف لأنّ إدراكها يوصل أهلها إلى

---

(١) يوسف (١٢): ٢.

(٢) بحارالأنوار: ٧٥ : ٢٧٨، الحديث ١١٣.

(٣) معجم مقاييس اللغة مادة(عبر) : ٤: ٢٠٩. مفردات غريب القرآن الكريم مادة(عبر) : ٣٢٠.

(٤) المعجم الوسيط مادة(شور): ١: ٤٩٩. معجم مقاييس اللغة مادة(شور): ٦: ٩٣.

(٥) مجمع البحرين مادة(لطف): ٤: ١٢١.

الحقّ، ولذا صارت صفة الأولياء لأنّهم يرون الله سبحانه في كلّ شيء. والرابعة الواقعيات إذا أُدركت بالكنه والجوهر، فلا تتبدّل ولا تتغير[١]. ومن المعلوم أنّ آلة درك الحقائق هو الشهود القلبيّ المتقوّم بالإحاطة الوجودية على مرتبة حقّ اليقين.

ومن خلال ما تقدّم، تتّضح مجموعة من الأمور:

منها: لا يختلف العوامّ والخواصّ في أنّ فهمهم للقرآن الكريم يتمّ عبر ألفاظه، فالعوامّ يفهمون منه الكلمات المؤلّفة بحسب لغة العرب، ويتوصّلون إلى مقاصده الأولية بالعبارة، ولذا يكون ظاهر القرآن حجّة على الجميع، وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿**بَيانٌ لِلنَّاسِ**﴾[٢].

وهناك رتبة أعمق تستند إلى العقل والاستنتاج الذي يقوم على قواعد العلم والمنطق السليم، ودلالات الإشارة، وهذا هو فهم الخواصّ أي العلماء، وهو ما يتعلّق بالتفسير، لأنّ التفسير أصله الكشف والإظهار، وهما لا يصدقان إلّا بإظهار المخفيّ والمستور.

ثمّ إنّ إدراك حقائق القرآن ولطائفه لا يكون من خلال العبارات والإشارات، وإنّما يكون إدراكها باليقين القلبيّ والإحاطة الوجودية، فهما لا يتقوّمان بالعبارات، بل بالإدراك والرؤية لباطن القرآن وأسراره، وحقائقه الوجودية التي هي من عالم الوجود الواقعي لا الكتبيّ ولا اللفظيّ. بل يستفاد من بعض النصوص أنّ العرش هو قلب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، والإمام عليه السلام، لأنّ قلبهما النوراني هو بيت الله وعرشه بناءً على أنّ المقصود بالمؤمن في ما ورد عنهم عليهم السلام: أن قلب المؤمن عرش الرحمن[٣]، هو خصوص

---

(١) مفردات غريب القرآن الكريم مادة(حق): ١٢٦. مجمع البحرين مادة(حق): ١: ٥٤٧.

(٢) آل‌عمران (٣): ١٣٨.

(٣) بحارالأنوار: ٥٥: ٣٩، ذيل الحديث ٦١.

المعصوم عليه السلام. ولعلّ قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لا يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[1]، يشير إلى هذا المعنى أيضاً، على أساس أنّ المقصود من الكتاب المكنون هو قلب النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام، ووصفا بالمكنون باعتبار أنّهما يفيضان من علوم القرآن ما يتناسب مع قابليات البشر واستعدادهم، فجوهر القرآن وحقائقه الواقعية مكنونة لديهما، ويفيضان منه على قدر الحاجة والاستعداد، ولذا نفى أن يمسّه أحد إلّا المطهّرون، وهم المعصومون عليهم السلام، ويؤكّد ذلك وصفه بالكريم، فيكون المعنى أنّه مصون محفوظ الكرامة والشأن في قلوبهم، لأنّ البشر مهما بالغوا في احترام القرآن الكريم، لا يبلغون مقدار ما يستحقه من التكريم، فكرامة القرآن التي تليق به تحفظ في قلب المعصوم لا غير.

وقد كان وصف قلب المعصوم عليه السلام بالكتاب، بلحاظ ما يحويه من العلوم والمعارف الإلهيّة، أو بلحاظ كونه مجمع علوم القرآن ومعارفه، أو لكونه مظهر العلم والإرادة الربانية، وهو يتوافق مع معنى الكتاب لغة، كما أنّه يتوافق مع مدلول ما جاء عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، حيث وصف الكتاب بأنّه «**الِاسْمَ الْأَكْبَرَ، الَّذِي يُعْلَمُ بِهِ عِلْمُ كُلِّ شَيْءٍ الَّذِي كَانَ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ**»[2]، والمقصود من الإسم الأكبر هو المعصوم عليه السلام.

ومنها: إنّ القرآن والنبيّ حقيقتان نوريتان في عالم الملكوت، بل وجود النبيّ سابق على وجود القرآن كما يفيده حديث النورانية[3]، وسائر الأحاديث التي دلّت

---

(١) الواقعة (٥٦): ٧٧و٨٠.

(٢) بصائر الدرجات: ٤٨٩، الحديث٤. الكافي: ١: ٢٩٣، الحديث٣. بحارالأنوار: ١٧: ١٤٢، الحديث٢٩.

(٣) كشف الخفاء للعجلوني: ١: ٢٦٦، الحديث٨٢٧، و ٢: ١٣٠، الحديث٢٠٠٧. الخصال: ٦٤٠، الحديث١٦. الاحتجاج: ١: ٢١٢.

على أنّ الله سبحانه وتعالى خلق نور محمّد ﷺ قبل كلّ شيء، وأنّه ﷺ كان نبياً وآدم بين الماء والطين[1]، باعتبار أنّه ﷺ واسطة الفيض وغايته فيكون أصلاً للقرآن، وقد نبعت منه أنواره وفيوضاته، إلّا أنّه نظراً لقصور الدنيا وعقول أهلها عن فهم هذه الحقيقة، ومن أجل اتمام الحجّة، وتحقيق غايات البعثة، تنزّل القرآن على قلبه ﷺ، ثمّ نزل تدريجاً مدّة البعثة المباركة.

خصوصيّات القرآن الكريم:

للقرآن الكريم خصوصيّات يتميّز بها على بقية الكتب السماوية الأُخرى، كما جعلته أشرف منها وأعلاها مقاماً وأعظمها تأثيراً، وهذه الامتيازات الثابتة له تكشف عن شيء من أسرار الإعجاز الموجود فيه.

ومن أبرز الخصوصيات الثابتة له:

الإعجاز الذاتي:

من المعلوم أنّ لكلّ نبيّ من الأنبياء معجزة تناسب عصره وزمانه الذي بعث فيه، وتنتهي تلك المعجزة بموت النبيّ وخروجه من عالم الدنيا، فكانت معجزة موسى عليه السلام العصا، وكان عيسى عليه السلام يبرئ الأكمه والأبرص، ويحيي الموتى، واختلف القرآن الكريم عن جميع معاجز الأنبياء، فكان باقياً ما بقي الدهر، وهذه ميزة تفرّد بها على سائر المعاجز، ولم يخالف في ذلك أحد حتّى أصحاب الديانات السماوية الأُخرى، فلم يدّع أحد منهم أنّ التوراة أو الإنجيل معجزة خالدة.

ومضافاً إلى أنّ القرآن الكريم معجزة خالدة، فإنّه مهيمن على جميع ما سبقه من

---

(١) مناقب آل أبي طالب: ١: ١٨٣. عوالي اللآلي: ٤: ١٢١، الحديث ٢٠٠. بحارالأنوار: ١٦: ٤٠٢، الحديث ١.

الكتب السماوية الأخرى، كما أنّ كلّ من يقرأ القرآن الكريم يجد لـه تفوّقـاً معنويـاً على جميع الكتب السماوية الأُخرى وبشهادة أصحابها، وقـد أعطـاه ذلـك هيمنـة عليها، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿**وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتابِ وَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ**﴾[1]، والمقصود من المهـيمن هـو المـسيطر والمراقـب، ومقتضى دلالة الآية الشريفة على أنّ القرآن الكريم مهيمن، يـستوجب ثبـوت أُمـور ثلاثة له:

أحدها: كونه مصداقاً لسائر الكتب السماوية، ومؤكّداً لمضامينها، فيكـون حافظـاً لها، وتدلّ هذه الصفة على حقّانية القرآن وصدق النبيّ ﷺ، لأنّـه لـم يكـذب مـن سبقه ممّن ثبتت نبوّتهم، إذ لو لم تكن دعوته إلهية لكذّب ما سبق، كما هو المعهـود من أصحاب الدعوات الباطلة.

ثانيها: اشتماله على تقويم الأخطاء والتحريفات التي أدخلهـا اليهـود والنـصارى على كتبهم، فأشار إلى مواطن التحريف والخطأ زيادة أو نقيصة، كما فضح التلاعب بها، وهذا يشير إلى كونه رقيباً عليها.

ثالثها: تفوّقه على الكتب السماوية الأُخرى فـي الأُسـلوب والمـضمون والآثـار، وهذا يوجب له سيطرة وحكومة عليها. ما يجعله مسيطراً وحاكماً.

شموليّته للمعجزة والشريعة معاً:

لقد كانت شـرائع أنبيـاء أُولـي العـزم الـسابقين علـى النبـيّ ﷺ مـستقلّة عـن معاجزهم، فالكليم موسى عليه السلام كانت شـريعته فـي التـوراة، ومعجزتـه العـصا، وكـذا المسيح عيـسى عليه السلام، نزلـت شـريعته فـي الإنجيـل، ومعجزتـه كانـت إبـراء الأكمـه والأبرص، وإحياء الموتى، واختلف النبيّ ﷺ عنهم، فجاءت معجزتـه متّحـدة مـع

---

(١) المائدة (٥): ٤٨.

شريعته، فنـزلت شريعته في القرآن الكريم، وكانت معجزته أيضاً هي القرآن الكريم، فاتّحدت معجزته مع شريعته. فكان بنفسه حجّة لإثبات نفسه من دون حاجـة إلـى شيء آخر يثبته.

تداخل غاياته:

لا يخفى أنّ غايات القـرآن الكـريم قـسمان: غايـات موضـوعية، ويعبّـر عنهـا بالأصيلة ،وهي التي يقصد الوصول إليها لأنّها مطلوبة بنفسها، وغايات طريقية، وهـي التي تكون تابعة، وهي التي تكون طريقاً موصلاً إلى ما هو أعلـى رتبـة منهـا، ولهـذا سمّيت بالطريق، وقد يعبّر عنها أيضاً بالغايات الوسيطة.

وقد تكون غاية بلحاظ غاية موضوعية، وبلحاظ آخر غاية طريقيـة، مـا يكـشف عن أنّ ذلك من الأُمور النسبية، وليس من الأُمور الحقيقية. نعم، الغاية الأساس وهي الغاية الأُم للقرآن الكريم هي هداية البشر وإكمال عقـولهم ونفوسـهم حتّـى يكونـوا لائقين بمقام العبودية لله سبحانه وتعالى.

ولا يصل الإنسان لهذه الغاية بنفسه، وإنّما يكون ذلك بتوجيـه مـن الله سـبحانه وإرشاده، وهذا ما جعل الحاجة لبعث الأنبياء والمرسلين وإنـزال الكتـب الـسماوية، وقد كانت جميع النبوّات الـسابقة غايـات طريقيـة تمهّـد إلـى نبـوّة النبـيّ الأكـرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، وهو خاتم الأنبياء والمرسلين، ورسالته خاتمة الرسـائل، ودينـه خاتمـة الأديان، وكتابه خاتمة الكتب السماوية المنزل.

تداخل خطابه:

يخاطب القرآن الكريم العقل البشريّ في ثلاثة مستويات:

الأول: العقل الجبلّي الذي جعله الله عزّ وجلّ آلة الإدراك والتفكير والتـدبّر، وبـه يميّز الخطأ من الصواب، والحسن من القبيح، والهدى من الضلال، فهو القوة الأُولى

لإدراك الحقائق، وعلى أساسها يكلّف بالنظر والمعرفة والإيمان، ومع انعدامه لعارض من جنون أو مرض، ينتفي الخطاب الإلهيّ له، لأنّه منشأ التكليف في المعارف والاعتقادات وعليه تدور الحجّة والاحتجاج، وفيه يتساوى جميع الناس.

الثاني: العقل المكتسب، ويقصد منه العلم في مقابل الجهل، وإطلاق العقل على العلم بلحاظ علاقة الحالّ والمحلّ، أو العلّة والمعلول، وإلى هذا يشير قوله عليه السلام: «**مَا كَسَبَ الْإِنْسَانُ شَيْئاً أَفْضَلَ مِنْ عَقْلٍ يَهْدِيهِ إِلَى هُدًى**»[1]. وعلى هذا المستوى من العقل يدور الفهم والنظر في المقدّمات والنتائج وإدراك العلاقات والروابط بين الأشياء، ولذا لا يتساوى فيه جميع الناس، بل يختصّ به العلماء وأهل الفهم.

الثالث: العقل الخالص، ويراد به اللبّ، وقد سمّي به لكونه خالص ما في الإنسان، ومحلّه القلب، إذ خالص كلّ شيء لبّه، ولبّ الرجل ما جعل في قلبه من العقل، وهو ليس عاماً، بل خاصّ يمتاز به بعض الأصفياء من الناس، وهم الذين صفت أرواحهم، وأشرقت فيها أنوار الهدى والتقوى والحكمة ورسخ فيها العلم، ولذا لم يصف القرآن الكريم الكفّار والمنافقين والعصاة باللبّ، بل حصر ذلك في الكمّل من الناس، قال تعالى: ﴿**وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَ ما يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الْأَلْبابِ**﴾[2].

ووفقاً لما تقدّم، يتّضح أنّ القرآن الكريم يخاطب في الآية الواحدة ثلاثة مستويات من العقول، فالعاقل بحسب عقله الأوّلي يدرك المعنى الظاهر منها، ويتدبّر في محاسنه وآثاره، والعاقل بعقله المكتسب يدرك مقاصده ونتائجه ولوازمه، والعاقل بعقله الخالص يدرك لطائفه وأنواره وبصائره، وهذا يتوافق مع ما تقدّم منّا

---

(١) مفردات غريب القرآن ـ عقل ـ :٣٤٢. مجمع البحرين مادة(عقل) :٣: ٢٢٤.
(٢) البقرة (٢): ٢٦٩.

نقله من حديث الإمام الصادق عليه السلام، والذي تضمّن تصنيف القرآن الكريم على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق، فتدرك العبارة بالعقل الجبلّي، لأنّ كلّ عاقل يعرف اللغة يدرك معاني ألفاظه، والعلماء يدركون الإشارات منه، أمّا الأنبياء، والأولياء وهم الذين زكت نفوسهم وعقولهم فيدركون لطائفه وحقائقه.

اندماج باطنه بظاهره:

وقد اختلف القرآن الكريم بهذه الخصوصية عن بقية الكتب السماوية الأُخرى، لأنّ الكتب السماوية الأُخرى، كانت على نوعين، إمّا أن تكون شرائع ووصايا خاصّة لبعض الأنبياء، وهذا يجعل فهمها مختصّاً بمن أُنزلت له دون غيره، أو أنّها كتب سماوية نزلت لعامة الناس الذين بعث فيهم من جاء بها، فتكون جلية واضحة يدركها كلّ أحد ويفهم ما تضمّنته من تعاليم وأحكام، كالتوراة والإنجيل.

أمّا القرآن الكريم، فقد جاء بأسلوب يمكن فهمه من كلّ أحد، وتستوعب ما فيه جميع العقول البشرية مع اختلاف قدراتهم العقلية، فيمكن أن يفهمه الإنسان البسيط، كما أنّه موضع تأمّل وعناية عند العالم الكبير. ولهذا تجد اختلافاً وتعدّداً في الأقوال في معاني بعض الآيات القرآنية، حتّى قيل أنّ بعضها فيها مائة قول، كلّ ذلك نشأ من اختلاف الأفهام والمستويات.

سمات المنطوق القرآنيّ:

وللمنطوق القرآنيّ مجموعة سمات يمتاز بها أيضاً على بقية الكتب السماوية الأُخرى:

منها: تنوّع الأُسلوب والمضمون، ويظهر هذا من خلال الصور التي جاء بها، فتارةً يكون كلامه طويلاً، وأُخرى يكون قصيراً، ومرّة تكون آياته مجملة، وأُخرى تكون مبيّنة، وأحياناً تكون الآيات محكمة، وثانيةً تكون متشابهة، وتارةً تكون الآية حرفاً

أو أكثر، كما أنّ الآية قد تكون إنشاءً، وقد تكون إخباراً.

بل قد يختلف حال الآية الشريفة باختلاف حال قارئها، فإنّها قد تكون متشابهة عند الإنسان البسيط، لكنّها تكون محكمة عند العالم. وقد يكون الأمر بالعكس تماماً، ومثل ذلك يجري في شأن الإخبار والإنشاء، فقد تكون الآية الواحدة إنشائية عند بعض، وإخبارية عند آخرين، وهذا يعني نسبية هذه الأُمور، وعدم ثباتها.

ومنها: اشتماله على العديد من الأسرار الخاصّة التي لا يعلمها إلّا خصوص من خوطب به، وهم المعصومون عليهم السلام، كالآيات المتشابهة في القرآن الكريم[1].

ومنها: حاجته إلى وجود من يتصدّى لبيانه وشرحه، كما أنّه لا يستغني عن وجود من يخصّص مضامينه ويقيّدها، ويقوم بتأويلها، والمتصدّي لذلك هو المعصوم عليه السلام. ويظهر هذا جلياً في بعض الآيات القرآنية التي يكون لها معانٍ باطنة على خلاف ما هو الظاهر منها، ولا تحرز تلك المعاني وتعرف إلّا بالرجوع للمعصوم عليه السلام. ونماذج ذلك في المصادر التفسيرية الروائية كثيرة جدّاً، فلاحظ الآيات التي فسّرت بأنّ المقصود منها هو وليّ النعمة (روحي لتراب حافر جواده الفداء).

نعم، يلزم الالتفات إلى أنّه لا يقبل كلّ نصّ ورد في تأويل الآيات الشريفة، إذ أنّ بعضها مخالف للقواعد المعتبرة في قبول النصوص، كما أنّه يلزم تطبيق ما يعتبر في حجيّة نصوص التفسير فيها، وأيضاً لابدّ من التفريق بين كون النصّ الوارد من صغريات قاعدة الجري والتطبيق بالمعنى العامّ، أو بالمعنى الخاصّ[2].

---

(١) بناءً على أنّ المقصود بالراسخين في العلم في الآية الشريفة هم المعصومون عليهم السلام.

(٢) الحقائق والدقائق في المعارف الإلهية: ٤: ٢١٧-٢٦٢ (بتصرّف)

الإعجاز القرآنيّ

يمثّل القرآن الكريم معجزة النبيّ الأكرم محمّد ﷺ الخالدة، والتي تميّزت على بقية معاجزه، ومعاجز غيره من الأنبياء، فإنّ جميع المعاجز الأُخرى تنتهي برحلة النبيّ عن عالم الدنيا، إلّا أنّ مقتضى خاتمية رسالة النبيّ ﷺ، استدعى وجود معجزة دائمة وخالدة إلى يوم القيامة، فكان القرآن الكريم.

وقد عورض القرآن الكريم بالأمس في عصر النبيّ ﷺ، ولا زالت المعارضات مستمرّة بعد وفاته ﷺ، وإلى اليوم، حيث أُثيرت حوله العديد من الشبهات، فهؤلاء هم النصارى وغيرهم، اليوم يتحدّثون كثيراً عن وجود تناقضات علميّة فيه، كما أنّ هناك من يصرّ على بشريّته، وأنّه ليس كلاماً إلهياً سماوياً نازلاً من السماء، وإنّما هو من تكوين وبناء البشر، فليس هو كلام الله سبحانه وتعالى، وإنّما هو كلام النبيّ محمّد ﷺ.

وتندفع هذه الشبه وغيرها حال الوقوف على البعد الإعجازي في القرآن الكريم، خصوصاً مع البناء على عدم حصر دائرة إعجازه في جنبةٍ معيّنة، كما سيتّضح إن شاء الله تعالى.

حقيقة الإعجاز لا نسبيته:

ولا بأس قبل البدء في الحديث عن إعجاز القرآن الكريم، وتحديد دائرته، أنّ يحدّد أنّ الإعجاز الثابت لأيّ معجزة من المعاجز، هل هو إعجاز حقيقيّ، لا يختصّ بمكان ولا زمان، فيكون الإعجاز لها ثابتاً وإن اختلفت الأزمنة والأماكن، واختلفت الثقافات؟ فمعجزة نبيّ الله موسى عليه السلام، بأن يخرج يده بيضاء، لن تكون منحصرة حال وجوده في مصر، بل لو ذهب إلى بلاد الشام كان ذلك سيحصل منه أيضاً، ولو كان ذلك في زماننا، وكذا إعجاز نبيّ الله عيسى عليه السلام بأنّه يحيي الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص، ليست مختصّة بتلك الفترة، بل متى نزل مع وليّ النعمة عجل الله فرجه الشريف، فإنّه يمكنه أن يقوم بذلك أيضاً. أم أنّ الإعجاز نسبيّ، وهو الذي يحدّد صدق عنوان الإعجاز على المعجزة فترة زمنية، فلا تكون في غير ذلك الزمان معجزة، أو بمكان محدّد، فلا تكون خارج إطار ذلك الزمان معجزة؟

وبكلمة موجزة، هل أنّ المعجزة تفقد صفة الإعجاز عنها جراء عوامل دخيلة في ذلك، كالزمان والمكان، أو أنّ صفة الإعجاز الثابتة لها لا تفقد وإن تغيّر الزمان والمكان؟

هناك احتمالان، بل قولان:

الأول: البناء على نسبيّة المعجزة:

لأنّ إعجاز المعجزة يكمن في خرقها للعادة، وحصولها بنحو لا يكون مقدوراً عند أهل ذلك الزمان، أمّا لو أصبح حصولها أمراً ممكناً لهم، فقد افتقرت لعنصر أساس في وجودها، وهذا مانع من عدّها معجزة حينئذٍ، ومثال ذلك حادثة الإسراء والمعراج، فإنّ جريان هذه الحادثة في ليلة واحدة خلال مدّة زمنية قصيرة في ذلك الوقت كان أمراً خارقاً للعادة، ومعجزاً لمعاصريه، إلّا أنّ ذلك أصبح اليوم أمراً ممكناً، وليس خارقاً للعادة، فلن تكون معجزة.

وبعبارة فنيّة، إنّ المعجزة أمر مادّي، ولابـدّ أن تكـون ناشـئة مـن سـبب مـادّي بمقتضى السنخية بين السب والمسبّب، ومتى اطّلع على الأمر المادّي الذي نـشأت المعجزة منه، فقد فقدت إعجازها.

الثاني: حقيقية المعجزة:

وقد بنى القائلون به مختارهم علـى أنّ مجـرّد وجـود منـشأ مـادّي للمعجـزة لا يوجب انتفاء إعجازها، لأنّه ليس لازماً أن يكون وجودها منحصراً في الجانـب، لأنّ لكلّ شيء من الموجودات عنصرين، عنصراً ملكوتياً، وعنصراً ملكيـاً، والمعجـزة لا تختلف عن ذلك، فإنّ لها عنصرين أيضاً ملكوتياً وملكياً، وهذا يعني أنّه كما يمكن أن يكون سبب وجودها هو العنصر المادّي الملكي، يمكن أيضاً أن يكون سببه هـو العنصر الملكوتي الغيبيّ، خصوصاً مع الالتفات إلى أنّ سبب حصول المعجـزة هـو الإرادة القدسيّة للمعصوم، وليس سبب وجودها مقدّمات مادّية.

مقامات القرآن الكريم:

إنّ المستفاد من الآيات الشريفة أنّ للقرآن الكريم ثلاثة مقامات، وتترتّـب عليهـا مجموعة من الوظائف:

الأول: مقام المعرفة: فإنّ القرآن الكـريم حقيقـة نوريـة نازلـة مـن عنـد البـاري سبحانه وتعالى، وهو جامع لكافّة العلوم والمعارف، ويتضمّن كلّ ما يحتاجـه البـشر في شؤونهم المادية والمعنوية، وأنّها حقّ لا ريب فيها، ويترتّب عليه وجوب الإقـرار والإيمان به.

الثاني: مقام الإعجاز: والإقرار بكون القـرآن الكـريم كتابـاً أُحكمـت آياتـه، ثـمّ فصّلت من لدن حكيم خبير، قد أنزله الله سبحانه وتعـالى علـى نبيّـه الكـريم ﷺ، ليكون آيةً إلهيةً وشاهداً على صدق نبوّة النبيّ الخاتم ﷺ، وحقّانية ما يدعو له.

الثالث: مقام الحجيّة: على سائر الناس، والهيمنة على سائر الكتب والعقول، والإنكار، فلا يجوز مخالفته، أو الإعراض عنه.

ومن الواضح تداخل المقامات الثلاثة مع بعضها البعض، والعمدة هو المقام الثاني، لأنّ الآخرين يتوقّفان عليه، فإنّه متى ثبت أنّه كتاب الله سبحانه وتعالى، فإنّه تثبت له الحجّية حينئذٍ ووجوب معرفته والرجوع إليه في مختلف العلوم والمعارف، دون العكس، لأنّه لا ملازمة بين معرفة الشيء، أو حجيّته، وبين إعجازه، فإنّ الإعجاز يقتضي وجوب المعرفة والعمل، وإلّا لم يكن وجهٌ للإعجاز.

معنى الإعجاز القرآني:

عُرّفت المعجزة بأنّها الأمر الخارق للعادة المطابق للدعوى المقرون بالتحدّي، فهي تتضمّن إفحاماً للخصم، يظهره الله تعالى على يد نبيّه، تأييداً لنبوّته وإثباتاً لدعوته. ووجه اتّصافها بالإعجاز يعود لعجز الناس عن مجاراتها والإتيان بمثلها، كما أنّهم يعجزون عن منع وقوعها. ومقتضى ما ذكر لزوم كون المعجزة أمراً ظاهراً للجميع وليس منحصراً في جماعة محدّدة، حتّى يمكنها أن تكون حجّة على الجميع.

وقد تضمّنت المصادر التاريخية أنّ للرسول الأكرم محمّد ﷺ ألف معجزة، أحدها القرآن الكريم. وهذا ما سوف نسلط الضوء عليه، لتحديد المقصود من إعجازه، فيقال:

من المعلوم أنّ القرآن الكريم قد جاء بلسان عربيّ مبين، فتتعدّد المحتملات في تحديد المقصود من إعجازه، فهنا احتمالات أربعة:

أحدها: الإعجاز البياني:

هناك معنيان متصوّران في تحديد المقصود من الإعجاز البياني:

الأول: أن يكون المقصود منه ما تضمّنه القرآن الكريم من بلاغة وفصاحة، والمقصود من البلاغة، عبارة عن حسن البيان، وقوّة التأثير، وتحقّق ما يريده المتكلّم. وأمّا الفصاحة فيراد منها: خلوّ الكلام عن الإبهام والاستهجان، وتنافر الحروف، والثقل على اللسان.

الثاني: أن يكون المقصود بإعجازه البياني، هو أُسلوبه ونهجه ونظمه الذي جاء به، وخالف فيه الطريقة التي كانت مألوفة ومتعارفة عند العرب في أشعارهم وخطبهم، ورسائلهم، حيث جاء بطريقة مغايرة لما كان معروفاً بينهم.

والمشهور بين المسلمين عامّة وخاصّة، هو المعنى الأول، وهذا يعني أنّ المقصود من إعجازه ما يتضمّنه من بلاغة وفصاحة، لتفوّقه على كلام البشر.

ومن النماذج القرآنية المشيرة إلى ذلك قوله تعالى: ﴿**وَ قيلَ يا أَرْضُ ابْلَعي ماءَكِ وَ يا سَماءُ أَقْلِعي وَ غيضَ الْماءُ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَ قيلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ الظَّالِمينَ**﴾[1]، فقد ورد أنّه بعد نزولها أنزلت قريش معلّقاتها السبع عن جدران الكعبة، وقد شغلت هذه الآية أساتذة البديع، لأنّها اشتملت على عشرات الأنواع من المحسّنات البديعية، مع أنّها لا تتجاوز سبعة عشر لفظاً، ومن تلك المحسّنات:

١- المناسبة التامّة بين لفظتي: ابلعي، وأقلعي.

٢- الاستعارة فيهما.

٣- الطباق بين الأرض والسماء.

٤- المجاز في قوله تعالى: ﴿**يا سَماءُ**﴾ فإنّ الحقيقة يا مطر السماء.

٥- الإشارة في قوله تعالى: ﴿**غيضَ الْماءُ**﴾، فإنّه عبّر به عن معان كثيرة، لأنّ

---

(١) هود (١١): ٤٤.

الماء لا يغيض حتى يقلع مطر السماء، وتبلع الأرض ما يخرج منها من عيون الماء.

٦- الإرداف في قوله تعالى: ﴿وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾، فإنّه عبّر عن استقرارها في المكان بلفظ قريب من لفظه الحقيقي. وغير ذلك[١].

ثانيها: الإعجاز المضمونيّ:

ويقصد بذلك ما تضمّنه القرآن الكريم من علوم ومعارف لم تكن معهودة في تلك الفترة الزمنية، ولم تكن متناسبة ومستوى عقول البشر الذين نزل القرآن فيهم، ولا تناسب مستوى حضارتهم البيئية التي كانوا يعيشون فيها.

ويؤكّد ما ذكر، ما يظهر بين فينة وأُخرى من الدراسات العلميّة التي تشير لمدى التفوّق العلمي للقرآن الكريم، على سائر العلوم. مضافاً لما توصّل إليه العلم الحديث وفي مجالات عدّة من الحقائق العلمية الكثيرة، التي تحدّث عنها القرآن الكريم قبل وقوعها بمئات السنين، حال لم يكن الناس مدركين لحقائقها ومعناها.

ثالثها: الإعجاز في عدم القدرة على التغلب عليه:

فإنّه لم يتمكّن أحد ممّن تحدّاهم القرآن الكريم من ردّه، أو التغلّب عليه، فلم يستطع أحد إبطال آثاره في القلوب والنفوس، كما لم يتمكن أحد أن يمنع تأثيره في الأشياء، على الرغم من وجود الدوافع لذلك، ومحاولات البعض أن يحقّق ذلك إلّا أنّها محاولات لم يكتب لها النجاح، وهذا خلاف ما هو المعروف من طريقة السحرة المرتاضين، فإنّ بعضهم يقلب عمل الآخر.

وبالجملة، جعل بعضهم معنى الإعجاز القرآنيّ، حالة العجز التي أصابت الجميع

---

(١) يمكن الرجوع لتفصيل ذلك إلى كتاب الإلهيات: ٢: ٣١٠، كما أنّ القارئ يجد فيه بحثاً مفصّلاً عن البعد البياني، بملاحظة البلاغة والفصاحة في القرآن الكريم مع عرض مفصّل لنماذج من الآيات القرآنية.

أمام القرآن الكريم، بحيث لم يتمكن أحد أن يفعل شيئاً حياله.

رابعها: قدرته في إبطال أعمال الآخرين:

فإنّ المعارضين للقرآن الكريم كان يملكون أُموراً يعتبرونها شيئاً يمتازون به على غيرهم، كالمعلّقات السبع مثلاً، والتي كانت تفخر قريش بها على بقية القبائل، وأنّها لا تملك ما تملكه قريش من فصاحة وبلاغة، وقد تمكّن القرآن الكريم من إبطال أثر هذه المعلّقات حتى لم تعد شيئاً عند القرشيين أنفسهم.

ولم ينحصر الأمر في خصوص ذلك، بل قد أبطل أعمال السحرة والشياطين أيضاً، وتدابير القادة السياسيّين المعادين له.

والحاصل، إنّ الإعجاز القرآني لا يخرج عن واحد من هذه المحتملات الأربعة، فهو إمّا أن يكون تأسيساً لأمر يعجز عن ردّه، أو المنع من تأثيره.

وقد خصّ علماء الكلام الأول من هذه المحتملات بالعناية، وأسهبوا فيه كثيراً دون البقية، مع أنّ الرجوع للآيات القرآنية يفيد عدم الفرق بين المحتملات الأربعة، وأنّها كلّها مقصودة ومشمولة، فيكون إعجازه بها جميعاً وليس بواحد منها فقط. يقول سبحانه وتعالى: ﴿**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهيراً**﴾[1]، فلم يقتصر التحدّي الإلهيّ لمعارضة القرآن الكريم على المحسوسات بالحواسّ الخمس، بل تعدّى ذلك ليشمل ما لا يدرك ولا يحسّ بشيء منها، كالجنّ.

ولم ينحصر التحدّي في جانب واحد، بل إنّ لفظة المثل الواردة في الآية القرآنية شاملة لكلّ ما تضمّنه القرآن، ليكون الأمر شاملاً للمحتملات الأربعة المتصوّرة في إعجازه.

---

(١) الإسراء (١٧): ٨٨.

ويبتني التحدّي القرآني للطائفتين، الإنس والجنّ على ركنين:

الأول: مطالبة المنكرين لنبوّة النبيّ الأكرم ﷺ بالإتيان بمثل القرآن الكريم.

الثاني: إقرارهم بالعجز والقصور عن تحقيق ذلك بعدما تعذّر عليهم القيام بذلك.

فيكون ذلك سبباً لإثبات صدق النبيّ ﷺ في دعواه، وحقّانية ما جاء به من السماء، وأنّه نبيّ مرسل من قبل الله تعالى.

والحاصل، إنّ الإعجاز القرآني ليس منحصراً في خصوص البعد البياني، أعني الفصاحة والبلاغة، بل يشمل كلّ ما يعتبر من خصوصيات القرآن الكريم، كالعلوم والمعارف والآثار المعنوية ونحوها، كما عليه كثير من الأعلام، وخلافاً لما عليه الأكثر منهم، لأنّ ذلك هو مقتضى حقيقة القرآن النورية في عالم الملكوت، وحجيّته على العالم أجمع في جميع الأزمنة، لعدم اختصاص حجيّته بالعرب فقط، أو بالعلماء، أو العباقرة، ولا خصوص البلاغيين.

ذاتيّة الإعجاز القرآنيّ وعرضيّته:

وقع الخلاف بين المتكلّمين والمفسرين، وأهل النظر في علوم القرآن الكريم، في حقيقة الإعجاز القرآنيّ، وحدوده، فذكرت أقوال في المقام:

الأول: ما ذهب إليه المشهور، من أنّ إعجاز القرآن الكريم منحصر في ذات القرآن الكريم، وهذا يعني أنّ الباري سبحانه وتعالى قد أنزل القرآن منذ أنزله من السماء وهو معجز، فلا يقدر أحد من البشر على الإتيان بمثله.

وقد استند القائلون بهذا إلى ظواهر الآيات الشريفة، والنصوص المباركة.

ولا يذهب عليك، أنّه يلزم من البناء على هذا القول، أن يكون الإعجاز وصفاً لازماً للقرآن، وليس أمراً عارضاً عليه. نعم، هل أنّ اللزوم المذكور لزوم ذاتيّ، أو أنّه لزوم وجوديّ؟ احتمالان، بل قولان.

الثاني: ما اختاره جماعة من البناء على أنّ إعجازه ليس ذاتياً، وإنّما إعجازه في صدوره عن مثل النبيّ محمّد ﷺ، الذي لم يتعلّم عند أحد، واللازم مما ذكر أن يكون الإعجاز في النسبة، وليس الإعجاز في ذات القرآن، وعجز العرب عن الإتيان بمثله، وهذا يجعل الإعجاز أمراً عارضاً على القرآن الكريم، وليس أمراً ذاتياً له.

الثالث: إنّ الإعجاز ناشئ من السبب القاهر الصادر من الله سبحانه وتعالى على العرب، ذلك أنّ الله عزّ وجلّ منع العرب القادرين على الإتيان بمثل القرآن عن ذلك، من خلال صرفه سبحانه وتعالى لأنظارهم عن ذلك، أو بسلبه للقدرة منهم، أو بسلب العلم عنهم، أو غير ذلك. ويصطلح على هذا المسلك بمسلك الصرفة. ووفقاً لهذا لن يكون الإعجاز القرآني ذاتياً ناشئاً من ذات القرآن، بل سوف يكون راجعاً إلى السبب المانع، فيكون الإعجاز عرضياً.

وقد وجّه القائلون بهذا القول مختارهم بأمور:

أحدها: إنّ الله سبحانه وتعالى قد سلب الدواعي النفسية لمناوئي القرآن الكريم على أن يأتوا بمثله، مع قدرتهم على ذلك لو أرادوا.

ثانيها: لقد قام الباري سبحانه بسلب ما عند هؤلاء من قدرة وعلوم تمكّنهم من معارضة القرآن الكريم.

ثالثها: لقد ألجأهم الباري سبحانه بالقهر والإجبار على عدم الإتيان بمثل القرآن، مع توفّر الدواعي عندهم لذلك، وامتلاكهم للعلوم، والأدوات.

وقد اعتمدوا فيما قالوه من وجود القدرة والقابلية على المعارضة، وإحاطتهم بالعلوم والمعارف التي تمكّنهم من ذلك لولا تدخل القدرة الإلهيّة، على شاهدين:

الأول: شهادة الوجدان، لأنّ العرب كانوا قادرين على التكلّم بنفس المفردات التي جاء بها القرآن الكريم، وتضمّنتها السور القرآنية، مثل: الحمد لله،

ربّ العالمين، وما شابه ذلك، وهذا يكشف عن وجود القدرة عندهم على سبك الألفاظ وصياغتها بمثل ما جاء به القرآن.

الثاني: شهادة التأريخ، فإنّ المنقول توقّف بعض الصحابة في بعض سوره، فلو كان القرآن معجزاً في نفسه لم يصدر التوقّف منهم.

وليس المقام مورد مناقشة لما قدّم من استدلال، وجعل شاهداً على المدّعى، فإنّ ذلك يخرج هذا المختصر عما أُعدّ له، فليطلب ذلك من مجال آخر.

وبعد توفّر المقتضي للبناء على كون الإعجاز ذاتياً، وعدم وجود المانع، يتعيّن البناء على صحّة القول الأول منها دون القولين الآخرين. على أنّه يكفي لرد ثالث الأقوال عدم توفّر المقتضي، ووجود المانع من القبول به.

مظاهر الإعجاز القرآني:

لا يختلف إثنان ممّن قرأوا القرآن الكريم على تضمّنه كلاماً فريداً من نوعه، غريباً في نسجه، قد امتزجت فيه الحقائق بالبلاغة والمعارف، والمواعظ والإرشادات، ولم يستطع أحد من الجنّ والإنس مجاراته، ولهذا القرآن مظاهر تكشف عن إعجازه:

الإعجاز البياني:

ممّا تسالمت عليه جميع الأُمم أنّ القرآن الكريم معجز في أُسلوبه وبيانه، وقد قصرت عقول البلغاء وقرائحهم عن الإتيان بمثله، ويشهد لما ذكر الواقع الخارجي، فإنّه لا زال يتحدّى الناس بقوله: ﴿**فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ**﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿**فَلْيَأْتُوا بِحَديثٍ مِثْلِهِ**﴾[2]، ويدلّ على عجزهم أنّه لو كان لهم

---

(١) البقرة (٢): ٢٣.

(٢) الطور (٥٢): ٣٤.

القدرة والقابلية على المجاراة، لبان ذلك وتحقّق خارجاً.

ويعرف هذا المظهر من مظاهر الإعجاز من خلال أُمور:

أحدها: بداعة الأُسلوب: فقد جاء القرآن الكريم بكلام جديد غير ما كان معروفاً عند العرب، لأنّهم كانوا بين أُسلوبين: النثر، أو الشعر. وقد جاء بأُسلوب ليس شعراً ولا نثراً، إلّا أنّه يحمل خصوصية الإثنين معاً. وقد وجدوا أنّ بعض الآيات القرآنية تنسجم تماماً مع الأوزان الشعرية مع أنّها ليست شعراً، مثل قوله تعالى: ﴿**وَ جِفانٍ كَالْجَوابِ وَ قُدُورٍ راسِياتٍ**﴾[1]. وكذا قوله تعالى: ﴿**مُسْلِماتٍ مُؤْمِناتٍ قانِتاتٍ تائِباتٍ عابِداتٍ سائِحاتٍ**﴾[2].

ثانيها: دقّة التعبير وتناسبه: ويشار بذلك للفصاحة بحيث تكون المفردات متناسبة، ومؤلّفة بصورة متناسقة في تركيبها من دون وجود شذوذ فيها، ولا ثقل على اللسان والسماع.

ثالثها: وحدة النسق في الشكل والمضمون: وقد أُشير إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿**أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فيهِ اخْتِلافاً كَثيراً**﴾[3].

الإعجاز المعرفي:

ويقصد منه مجموعة المعارف والاعتقادات التي جاء بها القرآن الكريم، ودعا الناس إلى الإيمان بها، ويشهد لهذا المظهر من مظاهر الإعجاز القرآني، أُمور:

أحدها: ما تضمّنته الآيات الشريفة من وصف للنبيّ الأكرم محمّد ﷺ، بصفة الأُمّية، بأيّ تفسير فسّرت الأُمّية، فإنّ الجميع متّفق على ما تضمّنه القرآن الكريم من

---

(١) سبأ (٣٤): ١٣.

(٢) التحريم (٦٦): ٥.

(٣) النساء (٤): ٨٢.

المعارف التي أبهرت ولا زالت تبهر عقول الفلاسفة والعلماء، وعلماء الأديان، منذ ظهور الإسلام وإلى اليوم، ولا زال العالم المتحضّر يقرّ بقصوره أمام ما تضمّنه القرآن، وبيّنه النبيّ ﷺ من المعارف.

ثانيها: عدم تأثّره بعلوم الآخرين: فإنّه لو سلّم أنّه ﷺ قد تعلّم ما جاء به في القرآن الكريم من الأديان السابقة، أو أخذها من أحد علماء زمانه، فإنّ لازم ذلك أن يتأثّر بآرائهم ومعتقداتهم، ولم تخرج المعتقدات الموجودة في عصره ﷺ، عن آراء جاهليّة وثنيّة، مبنيّة على الخرافات والأوهام، وآراء مأخوذة من العهدين، كتب اليهود والنصارى.

ولا تجد في ما جاء به النبيّ الأكرم ﷺ شيئاً منهما، فقد غيّر آراء الجاهلية وأبطلها، وردّ آراء اليهود والنصارى، وبيّن التحريفات التي حصلت لكتابيهما، وأبطل مزاعمهما في التوحيد والنبوّة، وقام بتأسيس معتقدات جديدة متوافقة مع الفطرة والعقل.

ثالثها: دقّة المعارف التي جاء بها القرآن الكريم وعمقها، وسلامتها، ويشهد لذلك أنّ ما جاء به القرآن الكريم أعلى قدرة من البشر.

الإعجاز التشريعي:

فإنّ المراجعة التاريخية للواقع الذي كان عليه المجتمع الذي بعث فيه النبيّ ﷺ، يكشف عن مستوى الانحطاط الفكري المظلم في الأنظمة التي كانت تسود تلك المجتمعات قبل نزول القرآن الكريم. وليس ما يوجد اليوم في الأنظمة الوضعيّة أفضل حالاً ممّا كان في ذلك العصر، ما يعني وجود جاهليّتين، جاهلية قديمة، وجاهلية حديثة.

وعلى أيّ حال، فقد تحدّى القرآن الكريم كلتا الجاهليتين في أن يأتيا بمثل تشريعاته الكاملة التامة التي استوفت حاجات الإنسان ولامست فطرته ووجدانه،

فقد جعل حياة الإنسان يسودها العدل والرحمة والمحبّة، وأنشأ حضارة قويّة ولا زالت آثارها باقية في القلوب.

ومنشأ التفوّق في التشريعات القرآنية، يعود لأربعة أُمور:

أحدها: الاعتدال وتلبية جميع الحاجات الإنسانية سواء كانت الحاجات مادّية، أم كانت الحاجات معنوية.

ثانيها: شمولها لكافّة جوانب الحياة الإنسانية في عالمي الدنيا والآخرة، فجاءت التشريعات في العبادات والمعاملات والقضاء ونظام العقوبات، والآداب والسنن والعلاقات الاجتماعية، والاقتصاد والسياسة، وهكذا. ولذا قالوا أنّه ما من واقعة إلّا ولله سبحانه وتعالى فيها حكم.

ثالثها: ثبات أحكامه، وعدم تغيّرها وتبدّلها حسب الأهواء والمصالح كما في القوانين الوضعية.

رابعها: عدالة منفّذيها واستقامتهم بالعدالة الشرعة والعلميّة، أعني الخبروية.

ولا يتوهّم أحد وجود مثل هذه الميز في العهدين، بل هما خاليان منها، خصوصاً وأنّ التوراة والإنجيل قد تعرّضا للتحريف، فصارا بين الإفراط والتفريط. حيث أغرقت اليهودية في المادية، وأغرقت المسيحية في الروحية.

الإعجاز العلمي:

فقد أكّد القرآن الكريم على أنّه مستودع لجميع الحقائق، وقد أحصى كلّ أسرار الكون ودقائقه والتشريع. قال تعالى: ﴿**وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدىً وَ رَحْمَةً وَ بُشْرى لِلْمُسْلِمينَ**﴾[1].

---

(١) النحل (١٦): ٨٩.

والداعي إلى الحكم بكون القرآن مشتملاً على المعارف العلمية، هو حكم العقل القطعي لجهات:

منها: إنّ القرآن الكريم هو كلام الباري سبحانه وتعالى، وصادر عن جهة علمه عزّ وجلّ اللامتناهي، فلابدّ وأن يشتمل على خزائن علمه.

ومنها: يمثّل القرآن الكريم كتاب الله تعالى التدوينيّ، وهو مطابق لكتاب الله تعالى التكوينيّ، فلابدّ وأن يشتمل على أسراره وقوانينه.

وقد تحدّث القرآن الكريم عن كثير من الحقائق العلمية التي لم تكن معروفة وقت نزوله، ولم يدركها الناس في ذلك الزمان، وإنّما عرفت بعدما تطوّر العلم، وتوالت الاكتشافات، ولا زالت هناك بعض الحقائق العلمية التي ذكرها القرآن بعدُ غير معلومة، ولا واضحة لعدم وصول العلم الحديث إليها. فمن ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿**وَ أَنْبَتْنا فيها مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ**﴾[1]، فإنّ وقت نزول هذه الآية لم يكن المعنى المراد فيها واضحاً، لأنّها تشير إلى حقيقة علمية وهي أنّ كلّ شيء في الأرض خاضع للوزن والتوازن، وهو يشير بذلك إلى حقيقة علمية هي أساس التركّب الكيميائي في الأشياء، وهذا ما أثبته العلم الحديث من أنّ كلّ موجود، حجراً كان أو نباتاً، أو معدناً، يتركّب من أجزاء وعناصر خاصّة لها وزنها الخاصّ، وهذا التوازن هو أساس تركيبه الماهويّ.

نعم، لم يتعرّض القرآن الكريم للحديث عن العلوم العصرية والاكتشافات العلميّة الحديثة بنحو التفصيل، وإنّما اكتفى بالإشارة لذلك، تاركاً المجال للإنسان للبحث والتفكير والإبداع في اكتشاف تفصيلاتها[2].

---

(١) الحجر (١٥): ١٩.

(٢) الحقائق والدقائق في المعارف الإلهية: ٤: ٢٦٤ ـ ٣١٤(بتصرّف).

شبهة الأخطاء العلمية في القرآن:

ومع ما تضمّنه القرآن الكريم من معارف علمية دقيقة جعلت العلم الحديث يقرّ له بذلك، إلّا أنّ هناك من ادّعى وجود الأخطاء العلمية في القرآن الكريم، وأنّه قد تضمّن بعض المعلومات غير الدقيقة والخاطئة، ويمكن تصنيف تلك الأخطاء المدّعاة إلى صنفين حسب الموضوعات:

الصنف الأول: الأخطاء المتعلّقة بموضوع الخلق:

وقد ذكرت آيات نشير لبعضها:

منها: قوله تعالى: ﴿**وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾[1]، وحاصل ما ذكروه حول هذه الآية أنّ هناك بعض الموجودات أُحادية الوجود، وليست مركّبة من زوجين، وهي المخلوقات الدقيقة مثل البكتيريا، وبعض الفيروسات وكذا بعض الرخويات.

ولا يذهب عليك أنّ الإشكال المذكور يتمّ حال توفّر أمرين:

الأول: أن يكون المقصود من الزوجية المذكورة في الآية الشريفة هي خصوص الذكر والأُنثى، فيأتي ما ذكر من أنّ بعض المخلوقات لا تحتاج ذلك في عملية التكاثر مثلاً، وهكذا.

الثاني: أن يكون موضوع الآية الشريفة عامّاً، وليس مختصّاً بعنوان واحد.

أمّا الأمر الأول، فيمكن الجواب عنه بأمرين:

الأول: ما ذكره بعض العلماء، من أنّ الزوجية المذكورة في الآية الشريفة لا يقصد منها الذكر والأنثى، وإنّما يقصد بها السالب والموجب، لأنّ كلّ كائن في

---

(١) الذاريات (٥١): ٤٩.

الوجود يحمل عنصرين، عنصراً موجباً وعنصراً سالباً.

الثاني: ما جاء في بعض الكلمات، من أنّ الآية الشريفة تشير إلى النواة التي تمثل الجذر الأول لتكوين كلّ شيء، النواة تحوي على صنفين من الجسيمات، البروتونات، والنيوترونات[١].

وأمّا الأمر الثاني، فقد يمنع وجود إطلاق في الآية الشريفة لمانعين:

أولهما: وحدة السياق، فإنّ الآية الشريفة واقعة في سياق قوله تعالى: ﴿**وَ السَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ وَ إِنَّا لَمُوسِعُونَ * وَ الْأَرْضَ فَرَشْناها فَنِعْمَ الْماهِدُونَ * وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾[٢]، فإنّ المقصود من فرش الأرض هو تهيئتها للزراعة بجعلها خصبة للزراعة والإنبات، فيكون ذلك مانعاً من ثبوت إطلاق في الآية، ما يوجب اختصاص الزوجية الواردة في الآية الشريفة بخصوص النباتات لا مطلقاً.

ثانيهما: قوله تعالى: ﴿**وَ هُوَ الَّذي مَدَّ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ فيها رَواسِيَ وَ أَنْهاراً وَ مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ جَعَلَ فيها زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ**﴾[٣]، فإنّ موضوع الآية المباركة هو خصوص الزوجية في الثمرات وليس مطلق الزوجية، وبمقتضى ما ورد من أنّ القرآن الكريم يفسّر بعضه بعضاً، يكون المقصود من الزوجية في الآية السابقة هي الزوجية المقصودة هنا، لوحدة المادّة، وهذا يوجب وحدة الموضوع، فيثبت أنّ الزوجية في الآية محلّ البحث، هي الزوجية في النباتات، فلا يرد الإشكال المتقدّم.

ويدفع الأول منهما، بأنّ وحدة السياق وإن كانت قرينة عقلائية يعتمد العقلاء عليها في مقام المحاورة، إلّا أنّ الاستناد إليها في المقام فرع إحراز نزول الآيات

---

(١) الأمثل في تفسير القرآن المنزل: ١٧ : ١١٨.

(٢) الذاريات (٥١): ٤٧-٤٩.

(٣) الرعد (١٣): ٣.

الشريفة كلّها في مورد واحد، ولم يكن وجود الآيات في هذا السبك بلحاظ الترتيب الصادر من النبيّ ﷺ بأمر من الله تعالى. ومع عدم الجزم بحصول النزول لن يتسنّى الاستناد للسياق، كما لا يخفى.

وأمّا الثاني منهما، فإنّ مجرّد اتّحاد المادّة لا يشكّل قرينة على كون المقصود به في موارد الاستعمال واحداً.

والحاصل، إنّه حتى مع التسليم بوجود إطلاق في الآية الشريفة، إلّا أنّ ذلك لا يوجب ورود الإشكال المذكور، بعد وضوح المقصود من الزوجية فيها.

ومنها: ما جاء في خلق الإنسان، وهو قوله تعالى: ﴿**فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ ماءٍ دافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرائِبِ**﴾[1]، وقد قرّب أصحاب الشبهة دعواهم، بأنّ الصلب هو عظام الظهر، والترائب هي عظام الصدر، ومن المعلوم أنّ العنصر الذي يتكون الإنسان منه وهو السائل المنويّ لا يخرج من بين هذين النوعين من العظام، بل إنّه يخرج من الأعضاء التناسلية، ما يعني وجود خطأ في القرآن الكريم عند حديثه عن منشأ تكون الإنسان.

ويرد الإشكال المذكور لو كان القرآن الكريم بصدد الحديث عن مصدر تكوّن الإنسان، أمّا لو كان الحديث فيه عن أصل منشأ تكوّنه، فلا يرد، توضيح ذلك: بالرجوع للبحوث التخصّصية وما يرتبط بعلم التشريح، نجد أنّهم يذكرون أنّ الإنسان مخلوق يتكوّن من التقاء الحويمن الحاصل من الرجل مع البويضة المفرزة من الأُنثى، ويقرّر هؤلاء أنّ مصدر المادة المنويّة التي هي الحويمن والبويضة هما الخصية في الرجل، والمبيض في المرأة، وهذان العنصران عندما تكوّنا في أصل تكوّنهما كانا قريبين من الكلى، وهذا ما يشير إليه القرآن الكريم بقوله:

---

(١) الطارق (٨٦): ٥-٧.

﴿مِنْ ماءٍ دافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرائِبِ﴾ لأنّ الخصية والمبيض في أوّل تكوّنهما كانا واقعين بين عظام الصدر والظهر، أي بين الصلب والترائب.

الصنف الثاني: الأخطاء المتعلّقة بخلق السماء:

منها: قوله تعالى: ﴿**الَّذي خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ طِباقاً ما تَرى في خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرى مِنْ فُطُورٍ**﴾[1]. فإنّها تتضمّن خطأين:

الأول: نصهّا على أنّ السماوات سبع، وليس لذلك حقيقة خارجية، فإنّه قد صعد إلى الأعلى، ولم يجد الصاعدون إلّا سماء واحدة.

الثاني: التعبير بكلمة طباق، فإنّه لا يوجد طبقات في السماء، بحيث تكون طبقة فوق طبقة.

ولا يذهب عليك أنّ منشأ الإشكال الأوّل، قائم على أنّ المقصود من السماء في الآية الشريفة، هو العلوّ والارتفاع، أي المعنى العرفيّ للسماء، أمّا لو كان هناك معنى آخر لها، فلن يكون له وجه حينئذٍ.

والصحيح أنّ من يرجع للقرآن الكريم، يجد أنّ هناك استعمالات لمفردة السماء فيه، أحدها أنّ المقصود من السماء عبارة عن الفضاء، وهذا يعني أنّ المقصود بالآية عبارة عن سبعة فضاوات، لا حدّ لأيّ واحد من هذه الفضاءات السبعة. وعدم قدرة العلم الحديث عن الإحاطة بحقيقة هذه الفضاءات السبعة، لا يوجب القول بالخطأ، بل يلزم القبول به حتّى يمكن للعلم الوقوف على حقيقة ذلك.

وأمّا الإشكال الثاني، فإنّه يتمّ لو كان المقصود منه ما ذكر، أمّا لو كان المقصود من التطابق، التطابق في النظم والنسق، بحيث يكون النظام في السبعة واحداً، ولا

---

(١) الملك (٦٧): ٣.

يوجد بينها اختلاف، فلن يرد عندها. وهذا هو المقصود، فإنّه سبحانه وتعالى بصدد الإخبار بأنّ النظام في السماوات السبع واحد.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَ لَقَدْ زَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنْيا بِمَصابيحَ وَ جَعَلْناها رُجُوماً لِلشَّياطينِ**﴾[1]، وقد قرّب الإشكال في الآية بأنّها تضمّنت رجم الشياطين بواسطة المصابيح، والمقصود بالمصابيح فيها هو النجوم، ولم يعهد أن تقوم النجوم برجم الشياطين، بسبب كبر حجمها كما هو واضح. نعم، لو قال القرآن أنّ الرجم للشياطين يتمّ بواسطة الشهب كان ذلك صحيحاً.

وعند الرجوع للآيات القرآنية، والجمع بينها، نجد أنّ القرآن يصرّح بأنّ للنجوم وظيفتين مختلفتين، فوظيفتها بالنسبة لأهل الأرض أنّها زينة لهم، أمّا وظيفتها بالنسبة لأهل السماء، فهي الحفظ. نعم، يبقى كيف نتصوّر قيام هذه النجوم بعملية الرجم، فإنّ المستشكل لم يقدّم دليلاً على عدم صحّة ذلك، بل نصّ على أنّ الرجم يتمّ بواسطة الشهب، وهذا لا ينفي قيام المصابيح التي هي النجوم بذلك، فإنّ العلم الحديث لم يتوصّل لمعرفة ذلك، وشتّان بين عدم الإحاطة بالحقيقة، والوصول للمقصود بها، وبين الجزم بالخطأ، وهذا يعني أنّه لا يصحّ لأمثال هؤلاء القول بالخطأ لأنّهم بعدُ لم يعرفوا المقصود مما تضمّنته الآية الشريفة.

على أنّ التأمّل في الآيات الشريفة، يفيد أنّ عملية الرجم لا تكون بنفس الكواكب، وإنّما تحصل عملية الرجم من الكواكب، وهذا يشير إلى صدور شيء منها، وهو الشهاب الذي يقوم بعملية الرجم، فلاحظ قوله تعالى: ﴿**وَ حَفِظْناها مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ رَجيمٍ * إِلاَّ مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهابٌ مُبينٌ**﴾[2].

---

(١) الملك (٦٧): ٥.

(٢) الحجر (١٥): ١٧و١٨.

وهناك آيات قرآنية أُخرى استند لها هؤلاء، نعرض عنها حذراً من طـول المقـام، مع أنّه يمكن للقارئ العزيز ملاحظتها، والوقوف على الإجابة عليها.

شوّال المكرّم

كتاب الأعمال

أسد الله وأسد رسوله، الحمزة بن عبد المطّلب

كتاب الأعمال

يتفّق المسلمون جميعاً، طبقاً لآيات القرآن الكريم أنّ هناك كتاباً سوف يعطى للإنسان في يوم القيامة، ولم ينكر ذلك أحد منهم، بل هو من المسلّمات عندهم. نعم، ربّما وقع الخلاف بينهم في هذا الكتاب، وما هو، وهل هو مثل هذه الكتب المؤلّفة من قبل البشر، أو أنّه يختلف عنها، أو غير ذلك؟

وتتوقّف الإجابة على ذلك على الإحاطة بقاعدة تفسيرية مهمّة، لأنّ التدبّر في القرآن الكريم يشابه كثيراً البحوث الفقهيّة، فكما أنّها تحتاج جملة من القواعد الفقهية والأُصولية لفهم مسائل الفقه، كذلك التدبّر في القرآن الكريم، وآياته الشريفة يحتاج قواعد تعرف بأُصول التفسير، تمثّل المفاتيح للإحاطة بمعانيه ومضامينه.

ويعتبر البحث عن كتاب أعمال الإنسان يوم القيامة من أهمّ أبحاث القرآن المرتبطة بالمعاد، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿**وَ كُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ في عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً * اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسيباً**﴾[1]، فإنّه ما لم يتمّ الوقوف على هذا الأصل القرآنيّ، لن يمكن فهم

(١) الإسراء (١٧): ١٣و١٤.

المقصود من أنّ الله سبحانه وتعالى يخرج للإنسان ﴿**كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً**﴾.

حقيقة إنسانيّة:

من المعلوم أنّ الإنسان يولد في هذه النشأة وهو لا يعلم شيئاً، فهو قد ولد لا يملك شيئاً من العلوم المعارف والمعلومات الحصولية، قال تعالى: ﴿**وَ اللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً**﴾[1]، فهي تشير إلى العلم الكسبيّ الذي يحصل من خلال التعلّم بواسطة أدوات العلم والتعلّم، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿**وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ**﴾[2]، ولذا ورد في كلمات الفلاسفة أنّ من فقد حسّاً، فقد فقد علماً، فمن فقد حسّ البصر، يفقد تلك المعلومات التي تصله منه، وهكذا.

نعم، عندما يكبر الإنسان، فإنّه يتعلّم، ويبدأ بفهم الحقائق من خلال ما يمارسه ويعيشه في هذه النشأة الدنيوية. وبسبب العلم الكسبيّ الموجود عند الإنسان صار ذهنه مشوباً بالقضايا المادّية، فبمجرّد أن يسمع مفهوماً ينتقل ذهنه إلى صورته المادّية الموجودة خارجاً. فالمتبادر إلى ذهن الإنسان حال سماع شيء من آيات القرآن أو قراءتها، هي الأُمور المادّية، فعندما يسمع قوله تعالى: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ**﴾[3]، ينتقل ذهنه إلى الكرسيّ المألوف. وكذا في العرش، كما في قوله تعالى: ﴿**عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى**﴾[4]، ينتقل ذهنه إلى المصداق المادي وهو العرش الموجود عند الملوك والحكّام والسلاطين. وكذا الوجه في قوله تعالى: ﴿**وَ**

---

(١) النحل (١٦): ٧٨.
(٢) النحل (١٦): ٧٨.
(٣) البقرة (٢): ٢٥٥.
(٤) طه (٢٠): ٥.

يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ﴾[١]، فإنّه يتبادر إلى الذهن أنّ المقصود منه هو الوجه المتعارف، وكذا قوله سبحانه: ﴿**بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ**﴾[٢]، و: ﴿**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْديهِمْ**﴾[٣]، فإنّه يتبادر من اللفظ أنّها اليد المادية الجارحة. وأيضاً قوله تعالى: ﴿**وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾[٤]، على أن يكون المقصود من الخزائن فيها هو الخزائن الموجودة عند الملوك والسلاطين، وهكذا.

وعليه سوف يفهم الكتاب الذي قد ورد ذكره في غير واحدة من الآيات بالمصداق المادّي، مثل: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَريمٌ * في كِتابٍ مَكْنُونٍ**﴾[٥]، و: ﴿**إِنَّهُ في أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكيمٌ**﴾[٦].

وقد تبنّى هذه الرؤية المادّية بعض علماء المسلمين جرّاء البناء على فصل الكتاب الكريم عن العترة الطاهرة، والاعتماد على مبدأ (حسبنا كتاب الله)، فالتزموا بأخذ هذه المعارف على ما هي عليه ملتزمين بخصوص ما جاء في الكتاب الكريم فقط، ولا علاقة لهم بغيره، فلا حاجة لمراجعة العترة الطاهرة، وإن كان الاقتصار على ظاهر القرآن الكريم يوجب مخالفة صريحة لأوامر النبيّ محمّد ﷺ، فإنّه قد جعل العترة عدلاً للقرآن الكريم كما في حديث الثقلين. وقد ترتّب على هذا المنحى وجود نظريات التجسيم وغيرها من النظريات الغريبة والبعيدة عن أُصول الفكر الإسلامي.

---

(١) الرحمن (٥٥): ٢٧.
(٢) المائدة (٥): ٦٤.
(٣) الفتح (٤٨): ١٠.
(٤) الحجر (١٥): ٢١.
(٥) الواقعة (٥٦): ٧٧و ٧٨.
(٦) الزخرف (٤٣): ٤.

والصحيح أنّ هناك مصاديق لهذه المفاهيم المستعملة في القرآن الكريم، كالقلم والعرش، والكرسيّ، لكنّها ليست على نحو واحد، وإنّما تختلف من ظرف إلى آخر، ومن نشأة إلى أُخرى، ولكلّ واحد من هذه العوالم مصداقها الخاصّ بها، فمفاهيم العرش والكرسيّ، والكتاب، والقلم، واللوح، وغيرها يمكن أن تكون مختلفة من حيث التجرّد والمادّية، أي أنّ المفهوم واحد، لكنّ المصاديق تتنوّع لتشمل بالإضافة للمصداق المتداول في الحياة الحسّية، مصاديق أُخرى فوق العالم المشهود، مع أنّ الاستعمال في الجميع حقيقيّ.

كتاب الأعمال:

لا ريب أنّ القرآن الكريم، هو الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأنّه يتضمّن تبيان كلّ شيء، وفيه أخبار الغيب، بما كان وما سيكون، ولا يحيط بما فيه من علوم ومعارف وتأويل، وتفسير، وباطن وظاهر، ومحكم ومتشابه إلّا المعصومون.

وللقرآن الكريم مراتب:

منها: مرتبة الغيب، وهي التي عبّر عنها القرآن الكريم، بأُمّ الكتاب في قوله تعالى: ﴿**وَ إِنَّهُ في أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكيمٌ**﴾[1].

ومنها: مرتبة الشهادة، وقد أُشير إليها في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا**﴾[2]، فإنّ التعبير المذكور يشير إلى أنّ له ظاهراً وباطناً، وأنّ له غيباً وشهادة، وله ملك وملكوت.

وقد عبّر القرآن عمّا يوصل للباطن بالبصيرة، وما يوصل للظاهر بالبصر، وجعل

---

(١) الزخرف (٤٣): ٤.

(٢) الزخرف (٤٣): ٣.

الطريق للوصول إلى الباطن هو الرؤية القلبية، والظاهر هو الرؤية بالعين الباصرة، وهذا يعني أنّه لا مجال لحصر درجات وجوده في خصوص العبارات الواردة بين الدفّتين، بل هذا هو وجوده الكتبيّ، وله وجود آخر تكوينيّ.

والمهمّ هو ما ورد فيه من ألفاظ، من قبيل: الكتاب المبين، اللوح المحفوظ، أُمّ الكتاب، الخزائن الإلهية، فإنّها جميعها ألفاظ تشير إلى مفاهيم مختلفة حسب البيانات الإلهيّة، توضيح ذلك:

الكتاب المبين:

فإنّه يراد منه أنّ الله سبحانه وتعالى قد كتب في هذا الكتاب كلّ ما يريد أن يخلقه من قبل أن يخلق السماوات والأرض، وقد يقرّب ذلك بالمهندس الذي يودّ البناء، فإنّه يعمد قبل الإقدام على ذلك إلى رسم خريطة تمثّل الكيفيّة التي يودّ تطبيقها وإيجادها على أرض الواقع ليسير على وفقها. فالله سبحانه وتعالى قد كتب كلّ شيء قبل خلقه، ثمّ بعد ذلك خلق العالم على أساس ذلك الكتاب الذي كتبه هو بنفسه، وهذا ما يعبّر عنه بالعالم التكوينيّ.

الخزائن الالهية:

وهي شيء آخر غير الكتاب المبين، واللوح المحفوظ، ويدلّ على ذلك أنّ القرآن الكريم عندما يصف الكتاب المبين واللوح المحفوظ، يذكر الأشياء فيها على نحو التفصيل والتقدير، فهي مقدّرة وموجودة بتفاصيلها، من حيث الطول والعرض، وهكذا. أمّا الخزائن فليس فيها قدر، كما في قوله تعالى: ﴿**وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾[1]، فالقدر المعلوم يكون بعدد التنزّل من الخزائن.

---

(١) الحجر (١٥): ٢١.

وبالجملة، يمكن التفريق بين الخزائن الإلهية، وبين الكتاب، ما يجعلهما مختلفين، أنّ الخزائن وما فيها من الأشياء ليس لها قدر، بخلاف الكتاب المبين، فإنّ كلّ شيء فيه قدر.

كتاب الأعمال:

ويعتبر قوله تعالى: ﴿**وَ كُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ في عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً * اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسيباً**﴾[1]، من أهم الآيات التي تعرّضت للحديث حول كتاب أعمال الإنسان يوم القيامة، وهما ناظرتان لكتاب الإنسان الخاصّ، وليس إلى الكتاب الخاصّ بالأُمّة.

وقد عبّرت الآية الأُولى عن عمل كلّ إنسان بالطائر، وقد ذكر الشيخ الطبرسيّ رحمه الله أنّ منشأ ذلك يعود لما هو المعروف عند العرب، فإنّهم يقولون: جرى طائره بكذا، وقيل: طائره يمنه وشؤمه، وهو ما يتطيّر به، وقيل: طائره حظّه من الخير والشر[2].

كما أنّها جعلت موضع هذا الطائر عنق الإنسان وليس يده أو رجله، وقد برّر ذلك بأمرين:

أحدهما: إنّ قوام الحياة الإنسانية بالعنق، فإنّه لو فصل أيّ جزء من أجزاء الإنسان الأُخرى كاليد أو الرجل، لم يكن ذلك مانعاً من بقائه حيّاً، بخلاف عنقه، فإنّ فصله يوجب انتفاء حياته.

ثانيهما: إمكانية رؤية الإنسان للكتاب حال وجوده في عنقه، وعدم تمكّنه من رؤيته لو كان في شيء آخر[3].

---

(١) الإسراء (١٧): ١٣و١٤.

(٢) مجمع البيان: ٦: ٢٣٠.

(٣) المعاد: ١: ٣٤٣.

ولا يخفى أنّ الأمرين المذكورين لا يخرجان عن الاستحسان وهما أبعد ما يكون للدلالة على بيان النكتة الموجبة للتعبير المذكور، فإنّ وجود الكتاب في العنق، لا يختلف عما لو كان في اليد أو في الرجل، فإنّه يمكنه رؤيته، إلّا أن يكون قصد القائل أنّه يراه دون حاجة منه لتكلّف ونظر، بأن يرفع رجله أو ينزل ليرى ما وجد فيها، وما شابه، ذلك.

وبالجملة، يبقى أنّ جعل الكتاب في العنق دون غيره من بقية الأعضاء الأُخرى أمراً يحتاج تأمّلاً وتدبّراً.

ومقتضى قوله تعالى: ﴿**أَلْزَمْناهُ**﴾، أنّ العمل الصادر من الإنسان ملازم له غير مفارق، ما يعني أنّ أثره يكون مرتبطاً بالإنسان أيضاً ولا يتجاوزه إلى غيره. وهذا يشير إلى خصيصة من خصائص يوم القيامة.

ولا يخفى أنّه لا يقصد من العمل الذي يكون ملازماً للإنسان يوم القيامة العمل الظاهريّ، بل المقصود منه الأعمّ منه ومن الباطنيّ الذي يكون مشتملاً على النوايا والاعتقادات والأخلاق، بالإضافة إلى الأعمال الجوارحيّة الظاهريّة.

وكيفما كان، فإنّ المقصود من الكتاب الذي تتحدّث عنه الآية الشريفة، وهو يمثّل كتاب الأعمال للإنسان، عبارة عن مجمع صحائف الأعمال، ولا يمكن رؤيته بالعين المجرّدة، وإنّما ينكشف عند كشف الغطاء بالموت، ورفع شواغل ما يورده الحواسّ، عندما يصبح الغيب شهادة، والسرّ علانية. ويساعد على ما ذكر قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَها وَ بَيْنَهُ أَمَداً بَعيداً وَ يُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَ اللهُ رَؤُفٌ بِالْعِبادِ**﴾[1]، فإنّ المستفاد منها أنّ نفس العمل يكون موجوداً وحاضراً، ما يعني أنّ كتاب الأعمال معنى أوسع من دائرة الكتاب الذي يكون مألوفاً ومعروفاً في عالم الدنيا.

---

(١) آل عمران (٣): ٣٠.

وقد ذكر بعض الأساتذة (وفّقه الله) قرائن ثلاث على أنّ المقصود من الكتاب الوارد ذكره في الآيات الشريفة والمعروف بكتاب الأعمال، ليس كتاباً عادياً كبقيّة الكتب الموجودة في عالم الدنيا:

الأولى: النصوص التي تضمّنت أنّ الكتاب الذي يعرض على الإنسان يوم القيامة سوف يكون مشتملاً على جميع ما صدر من الإنسان من أفعال وتصرّفات وحركات وسكنات، ومن المستبعد أن تسجّل هذه الأُمور في كتاب ويقدّم للإنسان، لأنّ حجمه سوف يكون كبيراً، ويحتاج مجلّدات عديدة.

الثانية: إنّ قوله تعالى: ﴿**اقْرَأْ كِتابَكَ**﴾، يساعد على ما ذكرنا، لأنّ جملة من الناس أُمّيين لا يملكون القدرة على القراءة والكتابة، فكيف سوف يقرأون؟ كما أنّ الكتاب سوف يكون مكتوباً بأيّ لغة، وهل سيتوفّر هناك مترجمون للّغات المختلفة التي سوف تكون الكتب مكتوبة بها؟

الثالثة: إنّ المستفاد من الآيات الشريفة أنّ كتاب الأعمال الذي سيعرض يوم القيامة لا يحتاج إثبات ما جاء فيه إلى شهود، ولا يمكن إنكار ما تضمّنه، بينما الكتب التي في عالم الدنيا تقبل الإنكار والتشكيك[1].

ويختص الكتاب المذكور أنّه لا يمكن أن يطّلع عليه إلّا شهداء الأعمال كالنبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، والأئمة الأطهار عليهم السلام، سيّما وليّ النعمة صاحب الزمان (روحي لتراب حافر جواده الفداء)، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿**كَلاَّ إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفي عِلِّيِّينَ * وَ ما أَدْراكَ ما عِلِّيُّونَ * كِتابٌ مَرْقُومٌ**﴾[2]، وقد خصّت، الاطّلاع على الكتاب بخصوص من كان مقرّباً لا مطلق الناس.

---

(١) المعاد: ١: ٣٤٦.

(٢) المطففين (٨٣): ١٨ ـ ٢٠.

اختلاف الناس في استلام الكتب[١]:

ويظهر من الآيات القرآنية المباركة اختلاف الناس في استلامهم كتبهم في عرصة القيامة، ومنشأ التقسيم يعود لاختلاف كتبهم التي سوف يستلمونها، يقول الفيض الكاشاني رحمه الله[٢]: فمن كان من أهل السعادة وأصحاب اليمين وكانت عقائده حقّة وأعماله صالحة، فقد أُوتي كتابه بيمينه من جهة علّيين: ﴿**إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفي عِلِّيِّينَ * وَ ما أَدْراكَ ما عِلِّيُّونَ * كِتابٌ مَرْقُومٌ * يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ**﴾[٣]. وذلك لأنّ كتابه من جنس الألواح العالية والصحف المكرّمة المرفوعة المطهّرة، بأيدي سفرة كرام بررة، فليس عليه سوى العرض، كما قال عزّ وجلّ: ﴿**فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمينِهِ فَيَقُولُ هاؤُمُ اقْرَؤُا كِتابِيَهْ * إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلاقٍ حِسابِيَهْ**﴾ ـ إلى قوله تعالى: ـ ﴿**فِي الْأَيَّامِ الْخالِيَةِ**﴾[٤]. وقال تعالى: ـ ﴿**فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمينِهِ * فَسَوْفَ يُحاسَبُ حِساباً يَسيراً * وَ يَنْقَلِبُ إِلى أَهْلِهِ مَسْرُوراً**﴾[٥].

وفي الحديث: إنّ: «**ذلِكَ الْعَرْضُ، فَإِنَّ مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابِ عُذِّبَ**»[٦].

ومن كان من الأشقياء المردودين، وكانت عقائده باطلة وأعماله خبيثة فقد أوتي كتابه بشماله من جهة سجّين: ﴿**كَلاَّ إِنَّ كِتابَ الفُجَّارِ لَفي سِجِّينٍ * وَ ما أَدْراكَ ما سِجِّينٌ * كِتابٌ مَرْقُومٌ * وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبينَ**﴾[٧]. وذلك لأنّ كتابه من جنس

---

(١) المعاد: ١: ٣٤٧.
(٢) علم اليقين: ٢: ٩٤٠-٩٤٢.
(٣) المطففين (٨٣): ١٨-٢١.
(٤) الحاقة (٦٩): ١٩ـ ٢٤.
(٥) الانشقاق (٨٤): ٧ ـ ٩.
(٦) نور الثقلين: ٢: ٤٩٣، الحديث٧٦، و ٥: ٥٣٧، الحديث١٠و١٤ . جامع البيان: ٥: ٣٩٩، و ٣٠: ١٤٦. تفسير الثعلبي: ١٠: ١٥٩.
(٧) المطففين (٨٣): ٧ ـ ١٠.

الأوراق السفلية والصحائف الحسّية القابلة للاحتراق، فلذلك يعذّب بالنار كما قال عزّ وجلّ: ﴿**وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِشِمالِهِ فَيَقُولُ يا لَيْتَني لَمْ أُوتَ كِتابِيَهْ * وَ لَمْ أَدْرِ ما حِسابِيَهْ * يا لَيْتَها كانَتِ الْقاضِيَةَ * ما أَغْنى عَنِّي مالِيَهْ * هَلَكَ عَنِّي سُلْطانِيَهْ ... لا يَأْكُلُهُ إِلاَّ الْخاطِؤُنَ**﴾[1].

وأمّا من أُوتي كتابه وراء ظهره، فهم الذين أُوتوا الكتاب فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً، فإذا كان يوم القيامة قيل له خذ وراء ظهرك ـ أي من حيث نبذته في حياتك الدنيا ـ: ﴿**قيلَ ارْجِعُوا وَراءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُوراً**﴾[2]، وهو كتابه المنزل عليه، لا كتاب الأعمال، فإنّه حين نبذه وراء ظهره: ﴿**ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ**﴾[3]، ﴿**فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُوراً * وَ يَصْلى سَعيراً**﴾[4].

وفي كتاب الحسين بن سعيد، عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**إِنَّ الْمُؤْمِنَ يُعْطَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً مَنْشُوراً، مَكْتُوباً فِيهِ: كِتَابٌ مِنَ اللهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ، أَدْخِلُوا فُلَاناً الْجَنَّةَ**»[5].

---

(١) الحاقة (٦٩): ٢٥ـ٣٧.

(٢) الحديد (٥٧): ١٣.

(٣) الإنشقاق (٨٤): ١٤.

(٤) الانشقاق (٨٤): ١١و١٢.

(٥) كتاب الزهد: ٩٢، الحديث٢٤٧. بحارالأنوار: ٧: ٣٢٥، الحديث١٨. المعاد: ١: ٣٣ ـ ٣٣٨ (بتصرّف).

أسد اللّه وأسد رسوله
الحمزة بن عبد المطّلب عليه السلام

أسد الله وأسد رسوله الحمزة بن عبد المطّلب عليه السلام

هو حمزة بن عبد المطّلب بن هاشم بن عبد مناف. أُمّه هالة بنت أُهيب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرّة، وهي إبنة عمّ آمنة بنت وهب أُمّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وقد قيل أنّه أخو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الرضاعة. وربما منع ذلك، لأمور:

أحدها: تناقض الروايات الواردة في ذلك.

ثانيها: إنّ المستفاد من المصادر التاريخية التي تعرّضت للحديث عنه، أنّه كان أكبر من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعشر سنوات، ويساعد على ذلك قصّة نذر عبد المطّلب مع التسليم بها، وقد قيل أنّ عبد الله عليه السلام والد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم هو أصغر إخوانه.

ثالثها: إنّه لو سلّم أنّه قد ارتضع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإياه وقد بلغ هذا المقدار من العمر، فإنّه لا يترتّب عليه الأثر الشرعي للرضاع عادة. وقد أشار لهذا ابن عبد البرّ في (الاستيعاب) حيث قال تعقيباً على أنّه قد أرضعته ثويبة مولاة أبي لهب بلبن إبنها مسروح: هذا يردّ عليه ما ذكر من تقييد رضاعة ثويبة بلبن إبنها مسروح إذ لا رضاع إلّا في حولين. ولولا التقييد بذلك لأمكن حمل الرضاع على زمانين مختلفين.

وأُجيب بإمكان إرضاعها حمزة في آخر سنته في أوّل إرضاعها إبنها وإرضاعها

النبيّ ﷺ في أول سنته في آخر إرضاعها إبنها فيكون أكبر بأربع سنين، وقيل أكبر بسنتين.

وقد ذكر أنّه (رض) كان أسنّ من رسول الله ﷺ بسنتين[1]، ويمكن التحفّظ على ذلك بلحاظ نذر سيّدنا عبد المطلّب (رض) لو قبلنا به، وسلّمنا بصدوره منه.

وإسمه حمزة، وقد ذكر أنّ منشأه أحد أمرين:

الأول: ما تضمّنته كتب اللغة، من أنّ الحمزة من أسماء الأسد، ويقال أنّه لحموز لما حمزه أي ضابط لما ضمه، ومنه اشتقاق حمزة[2].

الثاني: إنّه مشتقّ من الحمازة، وهي الشدّة.

ويمكن التوفيق بينهما في الدلالة على شدّة البأس وصعوبة المراس، فيكون المقصود من إسمه (رض) التأكيد على كونه سوف يملك قوّة البأس وشدّة المراس.

وكنيته أبو عمارة، وقيل أنّ كنيته أبو يعلى، وقد ذكر في وصفه (رض) أنّه كان رجلاً ليس بالطويل ولا بالقصير[3].

وقد أسلم في السنة الثانية من البعثة الشريفة، وقد كشف عن إسلامه حادثة ذكرها المؤرّخون، فقد قال ابن إسحاق: حدّثني رجل من أسلم كان واعية، أنّ أبا جهل مرّ برسول الله ﷺ عند الصفا فآذاه وشتمه، ونال منه بعض ما يكره من العيب لدينه والتضعيف لأمره، فلم يكلّمه رسول الله ﷺ، وقد كانت هناك مولاة لعبد الله بن جدعان في مسكن لها تسمع ذلك، ثمّ انصرف عنه فعمد إلى نادٍ من قريش عند الكعبة فجلس معهم، فلم يلبث حمزة بن عبدالمطلّب (رض) أن أقبل متوشّحاً قوسه راجعاً من قنص له وكان صاحب قنص، وكان إذا رجع من قنصه لم يصل إلى

---

(١) الاستيعاب: ١: ٣٧٠. عمدة القاري: ١٣: ٢٠٣، و ٢٠: ٩٣.

(٢) لسان العرب: ٥: ٣٣٩. تاج العروس: ٨: ٥٣.

(٣) الطبقات الكبرى لابن سعد: ٣: ٨ و ١٠.

أهله حتّى يطوف بالكعبة، وكان إذا فعل ذلك لم يمرّ على نادٍ من قريش إلّا وقف وسلّم وتحدّث معهم، وكان أعزّ فتى في قريش وأشدّ شكيمة، فلما مرّ بمولاة ابن جدعان، وقد رجع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى بيته، قالت له: يا أبا عمارة لو رأيت ما لقي ابن أخيك محمّد آنفاً من أبي الحكم بن هشام، وجده ههنا جالساً فآذاه وسبّه وبلغ منه ما يكره، ثمّ انصرف عنه ولم يكلّمه محمّد، فاحتمل حمزة الغضب، وخرج يسعى لم يقف على أحد حتّى قام على رأس أبي جهل جالساً في القوم، فرفع قوسه وضربه بها وشجّه شجّة منكرة، وقال له: أتشتمه، فأنا على دينه، أقول ما يقول، فردّ عليّ ذلك إن استطعت. وقامت بنو مخزوم إلى حمزة لينصروا أبا جهل، فقال لهم: دعوا أبا عمارة فإنّي والله قد سببت ابن أخيه سبّاً قبيحاً[1].

وقد كان إظهاره (رض) لإسلامه على الملأ من قريش سبباً لعزّة الإسلام، وقد عزّ به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والمسلمون، حتّى أنّ قريشاً قد كفّوا عنهم شيئاً مما كانوا يلاقونه منهم.

وقد أنشد أبياتاً بعد إسلامه، فقال (رض):

حمدت الله حين هدى فؤادي ... إلى الإسلام والدين الحنيف
لدينٍ جاء من ربٍّ عزيزٍ ... خبيرٍ بالعبادِ بهم لطيف
إذا تليت رسائله علينا ... تحدّر دمعُ ذي اللبّ الحصيف
رسائل جاء أحمد من هداها ... بآياتٍ مبيّنةِ الحروف
وأحمد مصطفى فينا مطاع ... فلا تغشوه بالقول العنيف
فلا والله نسلمه لقومٍ ... ولمّا نقضِ منه بالسيوف[2]

وقد كان من المهاجرين الأوائل إلى المدينة المنوّرة، وهو صاحب أوّل لواء عقده

---

(١) السيرة النبوية لابن هشام: ١: ١٨٩. ذخائر العقبىٰ: ١٧٣. تاريخ الطبري: ٢: ٧٢.
(٢) سيرة ابن اسحاق: ٢: ١٥٣. أعيان الشيعة: ٦: ٢٤٤.

رسول الله ﷺ عندما جاء إلى المدينة المنوّرة. وقد آخى رسول الله ﷺ بينه وبين زيد بن حارثة.

شهد بدراً وأبلى فيها بلاءً عظيماً مشهوراً، وشهد أُحداً ونال فيها الشهادة، ولم يكتف الأعداء بقتله عليه السلام، بل عمدوا إلى التمثيل والتنكيل به، فبقرت هند بطنه وأخرجت كبده، وجعلت تلوكها. وقد اشتدّ وجع رسول الله ﷺ لما رآه وقد مثّل به، فلم ير منظراً كان أوجع لقلبه عليه منه، وقد أبنّه ﷺ، قائلاً: «**رَحِمكَ اللهُ أيْ عَمّ، لَقَدْ كُنتَ وَصُولاً لِلرَّحِمِ فَعُولاً لِلْخَيْراتِ**»[1]. وقد روى جابر أنّه لما رآه رسول الله ﷺ قتيلاً بكى فلما رأى ما مثّل به شهق[2].

وقد لقّبه رسول الله ﷺ بأسد الله وأسد رسوله ﷺ، وعبّر عنه يوم شهادته بسيّد الشهداء[3].

وقد ذكر السيّد الأمين رحمه الله في الأعيان أنّ عمره يوم شهادته تسعة وخمسون سنة، وقد كان ذلك في النصف من شهر شوّال في السنة الثالثة من الهجرة على رأس اثنين وثلاثين شهراً من الهجرة[4].

أولاده:

وقد ذكر أنّ له ولدين، عمارة ويعلى، ولم يعقّب أحدهما، مع أنّ يعلى قد أنجب خمسة رجال إلّا أنّهم ماتوا بأكملهم من غير عقب. كما ذكر أنّ له ابنة، وقد اختلفوا

---

(١) ذخائر العقبىٰ: ١٨٠. المستدرك على الصحيحين: ٣: ١٩٧. المعجم الكبير للطبراني: ٣: ١٤٣، الحديث٢٩٣٧.

(٢) ذخائر العقبىٰ: ١٨٠. المستدرك على الصحيحين: ٣: ١٩٩. الاستيعاب: ١: ٣٧٣.

(٣) ذخائر العقبىٰ: ١٧٦. العقد النضيد: ٢٨. المستدرك على الصحيحين: ٢: ١٢٠.

(٤) أعيان الشيعة: ٦: ٢٤٢.

في إسمها وفي زوجها، فذكرت لها أسماء، وهي: آمنة، وأُمّ أبيها، وفاطمة، وأمامة.

وقد ذكر بعضهم أنّ إسمها فاطمة، بقرينة أنّها واحدة من الفواطم اللاتي حملهنّ أمير المؤمنين عليه السلام يوم هجرته من مكّة، وأمّا أمامة، فإنّما هو لقب لها.

وأمّا زوجها، فقيل: إنها كانت تحت عمران بن أبي سلمة المخزومي، ربيب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وقيل أنّ زوجها هو سلمة بن أبي سلمة بن عبد الأسد المخزومي[1].

والظاهر عدم وجود الخلاف في زوجها، وإنّما الخلاف في إسمه، وأنّه سلمة، أو عمران.

قاتله:

اتفقت المصادر التاريخية على أنّ قاتله يوم أحد هو عبد حبشيّ يسمّى وحشيّ بن حرب، وقد وقع الخلاف في مالكه، فذكر في ذلك قولان، أحدهما أنّه كان ملكاً لإبنة الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف، وقيل أنّ مالكه هو جبير بن مطعم بن عديّ بن نوفل بن عبد مناف.

وقد جاء في وصفه أنّه كان عبداً مميزاً في رمي الحربة قلّما يخطئ، وهذا فنّ لم تكن العرب محيطة به، وإنّما كان يتميّز به أهل الحبشة[2].

وقد ذكر في سبب إقدامه على اغتياله (رض) أنّ ابنة الحارث طلبت منه قتل واحد من ثلاثة وهم محمّد، وعليّ بن أبي طالب، والحمزة بن عبد المطّلب، لأنّ أباها قد قتل يوم بدر، ولا تجد في القوم كفؤاً لأبيها غير واحد من هؤلاء الثلاثة. وقد ذكر لها أنّه سوف يجعل هدفه أمير المؤمنين عليه السلام، وأنّه سوف يقوم بقتله، وبرّر عدم قدرته على قتل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، بأنّ أصحابه لن يسلموه، وأمّا مانعه من الإقدام على قتل الحمزة (رض)، فذلك بسبب هيبته، حتى أنه قال أنه لو وجده نائماً لم يوقظه من نومه بسبب هيبته.

---

(١) أعيان الشيعة: ٦: ٢٤٢.

(٢) الاستيعاب: ٤: ١٥٦٤.

ولما كان يوم أُحد، جاء وحشي يطلب هدفه وبغيته أمير المؤمنين عليه السلام، فتفاجأ بما رأى، يقول: فكنت يوم أحد ألتمسه فبينا أنا في طلبه طلع عليّ فطلع رجل حذر مرس كثير الالتفات، فقلت: ما هذا بصاحبي الذي ألتمس، إذ رأيت حمزة يفري الناس فرياً، فكمنت له إلى صخرة، فاعترض له سباع بن أنمار، وبعدما تمكّن منه (رض) وقتله، رأى وحشياً وجاء يطلبه، وزلّت قدمه في طريقه فاستغلّ وحشيّ الفرصة وضربه بحربته في خاصرته حتّى خرجت من أسفله، فسقط شهيداً (رض). وجاء وحشيّ وشقّ بطنه واستخرج كبده، وجاء بها إلى هند بنت عتبة، فمضغتها وأعطته سلبها من ثياب وحلي، وعشرة دنانير بعد العودة إلى مكة. وجاءت معه إلى مصرعه، وقامت بالتمثيل به، فقطّعت أجزاء من بدنه الشريف، واتّخذتها لها مقالد ومعاضد وأسوار[1].

ولم تكن خاتمة وحشيّ إلى خير، فقد ضرب غير مرّة على شربه للخمر، وقد كانت وفاته في خلافة عثمان بن عفّان، وقد ذكر في سبب موته شربه الخمر.

المقامات السامية للحمزة:

وعند التأمّل في السيرة العطرة لهذه الشخصية الشريفة يتجلّى للقارئ شيء من مناشئ الاهتمام ودواعيه التي أحاطه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بها، حتى أنّها قد ميّزت على بقية الشخصيات الهاشمية ما عدا من خصّ بالتمييز كعبد المطّلب وأبي طالب، وعبد الله، وجعفر الطيّار عليهما السلام، وذلك لوجود مجموعة من السمات والمقامات التي ميّزتها، ومن المعلوم أنّ الإحاطة بذلك تكون من خلال ملاحظة ما صدر فيه، سيّما

---

(١) اشتملت المصادر التاريخية على ذكر التفاصيل للجريمة البشعة التي وقعت على سيّدنا الحمزة (رض) من قبل هند، وقد آثرنا الإعراض عن ذكر التفاصيل، شرح نهج البلاغة: ١٥: ١٢. الدرجات الرفيعة: ٦٧.

وأنّ الصادر فيه (رض) ليس عادياً، فهو ليس مجرّد كلام قد صدر عن المؤرّخين والمحدّثين، بل إنّ الصادر أبعد من ذلك، فقد ورد أنّه قد نزلت في شأنه جملة من الآيات القرآنية، كما قد صدرت عن المعصومين عليهم السلام نصوص في حقّه، بل تضمّنت النصوص الإشارة إلى شيء من مقاماته.

الآيات القرآنية في شأنه:

منها: قوله تعالى: ﴿**مِنَ الْمُؤْمِنينَ رِجالٌ صَدَقُوا ما عاهَدُوا اللهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضى نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَ ما بَدَّلُوا تَبْديلاً**﴾[1]، فقد ورد عن ابن عبّاس أنّ المقصود بقوله تعالى: ﴿**فَمِنْهُمْ مَنْ قَضى نَحْبَهُ**﴾ حمزة بن عبد المطّلب، ومن قتل معه[2].

ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَ بَشِّرِ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ كُلَّما رُزِقُوا مِنْها مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قالُوا هذَا الَّذي رُزِقْنا مِنْ قَبْلُ**﴾[3]، فقد روى ابن عباس أنّها نزلت في عليّ وحمزة وجعفر وعبيدة بن الحارث ابن عبد المطلب[4].

ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنينَ الَّذينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً كَبيراً**﴾[5]، فقد ورد في تفسيرها يعني يبشّر محمدٌ صلى الله عليه وآله وسلم بالجنّة عليّاً وجعفراً وعقيلاً وحمزة وفاطمة والحسنين عليهم السلام[6].

---

(١) الأحزاب (٣٣): ٢٣.

(٢) مجمع البيان: ٨: ١٤٥. جوامع الجامع: ٣: ٥٧.

(٣) البقرة (٢): ٢٥.

(٤) تفسير فرات: ٥٤، الحديث ١١. شواهد التنزيل: ١: ٩٧، الحديث ١١٣.

(٥) الإسراء (١٧): ٩.

(٦) مناقب آل أبي طالب: ١: ٣٨٨. بحارالأنوار: ٤١: ١٧، الحديث ١٠.

ومنها: قوله تعالى : ﴿**أَ فَمَنْ وَعَدْناهُ وَعْداً حَسَناً فَهُوَ لاقيهِ كَمَنْ مَتَّعْناهُ مَتاعَ الْحَياةِ الدُّنْيا**﴾[١]، حيث ورد أنّها قد نزلت في عليّ والحمزة عليهما السلام[٢].

ولا يذهب عليك أنّ أسباب النزول التي ذكرت لها ليست من باب الجري والتطبيق بالمعنى الخاصّ، بل هي ناظرة للجري والتطبيق بالمعنى العامّ، وهذا يعني أنّ المورد من صغريات تطبيق المصداق على المفهوم. نعم، هذا لا يمنع من استفادة مكانة سيّدنا الحمزة (رض) منها، فإنّ اتّصافه بالصفات الواردة فيها يكشف عمّا هو عليه من الفضل والمكانة، ولتوضيح ذلك نسلّط الضوء بصورة موجزة على دلالة آيتين من الآيات التي ورد نزولها فيه عليه السلام:

الأُولى: قوله تعالى : ﴿**مِنَ الْمُؤْمِنينَ رِجالٌ صَدَقُوا ما عاهَدُوا اللهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضى نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَ ما بَدَّلُوا تَبْديلاً**﴾[٣]. فإنّ المستفاد منها دلالتها على الحديث عن مجموعة من المؤمنين، قد تأسّوا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وثبتوا على عهدهم الذي عاهدوا الله عليه وهو التضحية في سبيل دينه حتّى النفس الأخير وإلى آخر قطرة دم، فلم ينحرفوا قيد أنملة عن خطّهم، ولم يتزلزلوا لحظة، ولم يألوا جهداً في سبيل الله سبحانه وتعالى.

الثانية: قوله تعالى : ﴿**أَ فَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ فَهُوَ عَلى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللهِ**﴾[٤].

من المعلوم وجود تفاوت في القلوب واختلاف من حيث الاستعداد، وهذا يعني أنّ أيّ قلب منها تتوقّف استفادته من آيات الله سبحانه وتعالى على ما يكون له من

---

(١) القصص (٢٨): ٦١.

(٢) مناقب آل أبي طالب: ٣: ٦٢. ذخائر العقبىٰ: ٨٨. بحارالأنوار: ٢٤: ١٦٣، الحديث ١.

(٣) الأحزاب (٣٣): ٢٣.

(٤) الزمر (٣٩): ٢٢.

الاستعداد، فهو كالأرض ما لم يكن لها استعداد فلن تستفيد من قطرات المطر، واستفادة الحمزة عليه السلام من آيات الله سبحانه وتعالى يكشف عن وجود استعداد له عليه السلام، جعلته في المقام العالي والمنصب الشامخ.

الحمزة في النصوص:

ويمكن تصنيف النصوص التي تضمّنت الحديث عن الحمزة عليه السلام، بلحاظ ما جاء فيها من عناوين تكشف تارةً عن مقام له (رض) في عالم الدنيا، وأُخرى عن مقام له في عالم الآخرة.

فمن الأول، ما جاء عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «**عَلَى قَائِمَةِ الْعَرْشِ مَكْتُوبٌ: حَمْزَةُ أَسَدُ اللهِ وَ أَسَدُ رَسُولِهِ وَ سَيِّدُ الشُّهَدَاءِ**»[1].

وقد دلّ النصّ المذكور على وصف الحمزة عليه السلام بصفات ثلاث:

الأُولى: أسد الله سبحانه وتعالى.

الثانية: أسد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

الثالثة: أنّه سيّد الشهداء.

ومنها: ما جاء عن الإمام الباقر عليه السلام في ذكر شجرة النبوّة، أنّه قال: «**وَ مِنْهُمُ الْمَلِكُ الْأَزْهَرُ، وَ الْأَسَدُ الْبَاسِلُ حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ**»[2].

ومنها: حديث الوزارة، الوارد عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «**مَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا وَ قَدْ خَصَّهُ اللهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بِوَزِيرٍ، وَ قَدْ خَصَّنِي اللهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بِأَرْبَعَةٍ: اثْنَيْنِ فِي**

---

(١) بصائر الدرجات: ١٤١، الحديث٣. الكافي: ١: ٢٢٤، الحديث٢. بحارالأنوار: ٢٢: ٢٨٠، الحديث٣٥.

(٢) اليقين لابن طاووس: ٣٢٠. تفسير فرات: ٣٩٧، الحديث٥٢٧. بحارالأنوار: ٢٣: ٢٤٦، الحديث١٦.

السَّمَاءِ، وَ اثْنَيْنِ فِي الْأَرْضِ، فَأَمَّا اللَّذَانِ فِي السَّمَاءِ: فَجَبْرَئِيلُ وَ مِيكَائِيلُ، وَ أَمَّا اللَّذَانِ فِي الْأَرْضِ فَعَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَ عَمِّي حَمْزَةُ» [١] . ومن الواضح أنّ منصب الوزارة الذي يجعل لأحد الأنبياء، لا يكون لكلّ أحد، فإنّه وإن لم يكن معصوماً[٢] إلّا أنّه يكشف عن قوّة إيمان، وعمق في الانتماء، والتضحية للدفاع عن الرسول الكريم، ونصرة الدين الحنيف.

ومنها: ما جاء عن الإمام الصادق عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**أَحَبُّ إِخْوَانِي إِلَيَّ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، وَ أَحَبُّ أَعْمَامِي إِلَيَّ حَمْزَةُ**» [٣] . فإذا ضمننا إلى هذا النصّ ما تضمّنته الآيات الشريفة من أنّه صلى الله عليه وآله وسلم لا ينطق عن الهوى، فمن الطبيعيّ أن لا يكون حبّه صلى الله عليه وآله وسلم حبّاً عاطفياً بحتاً، وإنّما سوف يكون ناشئاً من ملاحظة الجوانب الإيمانية الموجودة عنده، والبعد المتضمّن لارتباطه بالله سبحانه وتعالى.

ومنها: ما جاء في شأن زيارته عليه السلام والحثّ عليها، فقد ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «**مَنْ زَارَنِي وَ لَمْ يَزُرْ قِبر عَمِّي حَمْزَةَ فَقَدْ جَفَانِي**» [٤] . ويجري في هذا النصّ ما سبق ذكره حول الرواية السابقة، وأنّ حصول الجفوة له صلى الله عليه وآله وسلم ليس من منظور عاطفي بحت، بل بلحاظ الجوانب الدينية.

ويمكن أن يجعل من هذا الصنف، دوره عليه السلام عند الظهور المبارك لوليّ النعمة (روحي لتراب حافر جواده الفداء).

---

(١) بشارة المصطفىٰ: ١٣٩، الحديث٨٩ . بحارالأنوار: ٣٩: ١٢٩، الحديث١٦.

(٢) لا يذهب عليك أنّ الحديث عن سيّدنا الحمزة عليه السلام، لأنّ أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام قد ثبتت عصمته، وإمامته وخلافته.

(٣) الأمالي للصدوق: ٦٤٨، الحديث٨٧٩ . بحارالأنوار: ٢٢: ٢٧٥، الحديث٢٣.

(٤) مستدرك الوسائل: ١٠: ١٩٨، الحديث١١٨٣٩.

مقامه في الآخرة:

وأمّا الثاني، وهو النصوص المتضمّنة لبيان مقامه في عالم الآخرة:

فمنها: حمله لواء التكبير في عرصة القيامة، فقد ورد في (تفسير فرات الكوفي)، أنّه إذا كان يوم القيامة دفع لواء التهليل إلى مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، ودفع لواء التكبير إلى سيّدنا الحمزة عليه السلام، وكان لواء التسبيح بيد سيدنا جعفر بن أبي طالب عليه السلام [(١)]. ومن الواضح جدّاً أنّ هذا التمايز من خلال هذه الألوية المدفوعة لكلّ واحد منهم تكشف عمّا لكلّ واحد منهم من عظيم المنزلة، والمكانة، خصوصاً بملاحظة أنّ الموضع هو عرصة القيامة، وهو الموقع الذي لا يكون فيه نسب ولا قرابة، وإنّما الميزان والمدار على العمل، والطاعة، فكيف إذا وجدنا شخصاً لم يكتف فيه بالنجاة في ذلك الموقف، بل هو من الممتازين بأُمور لا تكون إلّا للأنبياء، والأوصياء، فإنّ هذا يكشف عمّا له من المقام، والشأن الجليل.

ومنها: ما تضمّنته بعض النصوص من أنّه يقوم يوم القيامة بذود جهنّم عن المؤمنين، ففي (التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام) أنّه «**فَيَأْتِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام بِالرُّمْحِ الَّذِي كَانَ يُقَاتِلُ بِهِ حَمْزَةُ أَعْدَاءَ اللهِ فِي الدُّنْيَا، فَيُنَاوِلُهُ إِيَّاهُ وَ يَقُولُ: يَا عَمَّ رَسُولِ اللهِ، وَ عَمَّ أَخِي رَسُولِ اللهِ، ذُدِ الْجَحِيمَ عَنْ أُولَئِكَ بِرُمْحِكَ هَذَا، كَمَا كُنْتَ تَذُودُ بِهِ عَنْ أَوْلِيَاءِ اللهِ فِي الدُّنْيَا أَعْدَاءَ اللهِ**» [(٢)]. ولا ريب أنّ إعطاءه هذا الدور في ذلك الموقف العظيم يرجع لرفعة مقام وعلوّ شأن له عند الله سبحانه وتعالى، وإلّا لم يعط ذلك، خصوصاً وأنّ هذا المنصب لا يكشف فقط عن كونه من الناجين في ذلك الموقف العظيم، بل يشير إلى أنّه من الفائزين.

---

(١) تفسير فرات: ٥٤٨، الحديث٧٠٣. بحارالأنوار: ٨: ٧، الحديث١١، و ٤٠: ٦٥، الحديث٩٩.
(٢) بحارالأنوار: ٨: ٦٨، الحديث١٣، و١٧: ٢٤٥، الحديث٢.

معرفته للحقّ:

ومما يلفت النظر في سيرة سيّدنا الحمزة بن عبد المطّلب (رض) ما تضمّنته النصوص من أنّه كان عارفاً بهذا الأمر، وأنّه كان معتقداً بأنّ أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام خليفة النبيّ صلى الله عليه وآله من بعده، قد جعله الله سبحانه وتعالى في هذا المنصب، وأمر الرسول صلى الله عليه وآله بإبلاغ ذلك في غير موضع وموطن، فمن ذلك ما رواه سدير الصيرفي، قال: كنّا عند أبي جعفر عليه السلام، فذكرنا ما جرى على أمير المؤمنين عليه السلام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله، فقال رجل من القوم: أصلحك الله فأين كان عزّ بني هاشم، وما كانوا فيه من العدد؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «**وَ مَنْ كَانَ بَقِيَ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ؟ إِنَّمَا كَانَ جَعْفَرٌ وَ حَمْزَةُ، فَمَضَيَا، وَ بَقِيَ مَعَهُ رَجُلَانِ ضَعِيفَانِ، عَبَّاسٌ وَ عَقِيلٌ، أَمَا وَ اللهِ لَوْ أَنَّ حَمْزَةَ وَ جَعْفَراً كَانَا بِحَضْرَتِهِمَا مَا وَصَلَا إِلَى مَا وَصَلَا إِلَيْهِ، وَ لَوْ كَانَا شَاهِدَيْهِمَا لَأَتْلَفَا نَفْسَيْهِمَا**»[1].

وإلى هذا المعنى يشير أيضاً ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام من أنّه قال: «**كَانَ أَمِيرُ المؤمنين عليه السلام دَائِماً يَقُولُ: وَ اللهِ لَوْ كَانَ حَمْزَةُ وَ جَعْفَرُ حَيَّينِ مَا طَمِعَ فِيهَا فُلَانٌ، وَ لَكِنَّنِي ابْتُلِيتُ بِعَقِيلٍ وَ الْعَبَّاسِ**»[2].

وقد جاء في (شرح النهج) لابن أبي الحديد المعتزلي ما يساعد على ذلك أيضاً، حيث قال: قد روى كثير من المحدّثين أنّ علياً عليه السلام عقيب يوم السقيفة قال: «**وَا جَعْفَرَاهْ! وَ لَا جَعْفَرَ لِيَ الْيَوْمَ، وَا حَمْزَتَاهْ! وَ لَا حَمْزَةَ لِيَ الْيَوْمَ**»[3].

وجاء في المناقب للخوارزمي، بإسناده عن أبي علقمة مولى بني هاشم، قال:

---

(١) الدرجات الرفيعة: ٦٥. أعيان الشيعة: ٤: ١٢٠.

(٢) الدرجات الرفيعة: ٦٥، أعيان الشيعة: ٤: ١٢٠، و ٦: ٢٤٤.

(٣) شرح نهج البلاغة: ١١: ١١١.

صلّى بنا النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم الصبح، ثمّ التفت إلينا، فقال: «**مَعَاشِرَ أَصْحَابِي رَأَيْتُ الْبَارِحَةَ عَمِّي حَمْزَةَ بْنَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَ أَخِي جَعْفَرَ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، وَ بَيْنَ أَيْدِيهِمَا طَبَقٌ مِنْ نَبِقٍ فَأَكَلَا سَاعَةً، ثُمَّ تَحَوَّلَ النَّبِقُ عِنَباً فَأَكَلَا سَاعَةً، ثُمَّ تَحَوَّلَ الْعِنَبُ رُطَباً، فَأَكَلَا سَاعَةً، فَدَنَوْتُ مِنْهُمَا وَ قُلْتُ: بِأَبِي أَنْتُمَا أَيُّ الْأَعْمَالِ وَجَدْتُمَا أَفْضَلَ؟ قَالا: فَدَيْنَاكَ بِالْآبَاءِ وَ الْأُمَّهَاتِ، وَجَدْنَا أَفْضَلَ الْأَعْمَالِ: الصَّلَاةَ عَلَيْكَ، وَ سَقْيَ الْمَاءِ، وَ حُبَّ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ**»[1].

وقد جاء هذا الخبر أيضاً عن ابن عبّاس، فقد نقله المحدّث النوري رحمه الله في كتابه (مستدرك الوسائل)[2].

زيارته:

تضمّنت النصوص أنّ النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، قد أمر بزيارة قبره الشريف، وقد ورد أنّه صلى الله عليه وآله وسلم أمر بزيارة قبره (رض) بزيارة خاصّة، وزيارة شهداء أُحد زيارة عامّة.

وقد كانت السيّدة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام مداومة على زيارة قبره الشريف في كلّ جمعة، وقد عمدت إلى تمييز قبره وتعليمه بصخرة[3].

رجعته مع الراجعين:

تضمّنت بعض النصوص أنّ من ضمن الراجعين مع الإمام الحسين عليه السلام سيّدنا الحمزة بن عبد المطّلب (رض)، نعم، الكلام في أنّ عودته للحياة هل يكون في الكرّة، وهذا يعني أنّ عودته للحياة يكون حال حياة مولانا وليّ النعمة (روحي لتراب

---

(١) المناقب للخوارزمي: ٧٤، الحديث٥٣. بحارالأنوار: ٣٩: ٢٧٤، الحديث٥٢.

(٢) مستدرك الوسائل: ٥: ٣٣٢، الحديث٦٠١٦.

(٣) التمهيد لابن عبد البر: ٣: ٢٣٤.

حافر جواده الفداء)، أو بعد خروجه من عالم الدنيا، ويكون ذلك في الرجعة مع الإمام الحسين عليه السلام؟ وتفصيل ذلك يحتاج مزيد تأمّل ومتابعة في النصوص المرتبطة بكلا الموضوعين، وهذا لا يسعه هذا المختصر، ويحال الحديث عنه إلى بحث آخر.

شبهات حول الحمزة:

لم يختلف حال شخصية سيّدنا الحمزة عليه السلام عن بقية الشخصيّات المرتبطة بالنبيّ محمّد آله عليه السلام، حيث وجّهت له سهام النقد وإثارة الشبه حوله، كما جرى ذلك في شأن غيره، ولعلّ أبرز شبهتين تثار حول شخصيته المباركة، مسألة إسلامه، ودعوى شربه للخمر، وتوضيح ذلك:

إيمانه عن عصبيّة جاهلية:

من الإشكالات المثارة حول هذه الشخصيّة العظيمة، أنّه لم يكن إسلامه عليه السلام، ناجماً عن قناعة وقبول ورضا، واعتقاد، وإنّما حصل ذلك نتيجة عصبيّة جاهلية نتجت من غيرته وحميّته لابن أخيه، لما تجرّأ عليه أبو جهل ونال منه، وقد أسقط في يده بعدما أعلن أمام ملأ قريش أنّه على دينه، لن يتراجع عن ذلك.

ولا ريب في ضعف هذه الشبهة، ووهنها، فمع أنّنا نعتقد أنّ الأصل في بيت سيّدنا عبد المطّلب عليه السلام كان الطهارة والنقاء والالتزام بدين إبراهيم الخليل عليه السلام، لم يشذّ من ذلك إلّا أبو لهب، ما يعني أنّ الحمزة عليه السلام كان من الموحّدين، ولم يكن من المشركين، فضلاً عن الكفّار، فإنّه لا يوجد ما يثبت هذه الدعوى، فإنّ من المحتمل جدّاً أنّ الحمزة عليه السلام كان مؤمناً برسالة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، شأنه شأن أبي طالب عليه السلام، لكنّه كان يكتم إيمانه لبعض الحيثيات، ولما حانت الفرصة المناسبة، أعلن عن ذلك، وأظهره على الملأ.

وإلّا فإنّ التأمّل في مواقفه التي كانت منه بعد الإسلام حتّى يوم شهادته، لا

تنسجم أبداً مع شخص دخل في هذا الدين الجديد عن حميّة وعصبيّة، حتّى أنّه قبل أن يخلف الدنيا بكلّ ما فيها من ملذّات وزخرف، ويهاجر مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى المدينة لعيش الغربة، والفقر وفراق الأهل والأحبّة. فإنّ التأمّل في هذا وأضرابه يمنع من أن يكون دخول الإسلام عن غير قناعة ومعرفة.

شربه الخمر:

ومن التهم التي وجهّت لسيّدنا الحمزة (رض) تهمة أنّه كان يشرب الخمر في المدينة المنوّرة، وقد استند القائلون بذلك لرواية يرووها عن الإمام زين العابدين عليه السلام، عن أبيه، عن علي عليه السلام، أنّه بينما كان يستعدّ لنقل فاطمة عليها السلام، وعنده شارفان من الإبل، كان أخذهما من خمس غنائم بدر، قد أناخهما إلى جانب حجرة لبعض الأنصار، وإذا بحمزة بن عبد المطّلب قد خرج عليهما من بيت كان يشرب فيه، وعنده قينة تغنّيه: ألا يا حمز للشرف النواء، خرج عليهما وهو سكران، فجبّ أسنمتهما، وبقر خاصرتيهما، وأخرج كبدهما، ومضى لسبيله. فشكاه عليّ إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فجاء معه الرسول ورأى ما رأى، فنظر إلى حمزة، وصعد النظر إليه، وقال: وهل أنتم إلّا عبيد لأبي؟ فتركه صلى الله عليه وآله وسلم وانصرف، وذلك قبل تحريم الخمر[1].

وقد نقل أنّ الفعل المذكور قد صدر منه في واقعة أُحد، حتّى أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يرض عنه إلّا في وسط المعركة، وبعد أن حمل عدّة حملات صاعقة على العدوّ.

وقد منع بعض الباحثين (حفظه الله) صحّة هذه القضية، وذلك لأُمور:

أولاً: مخالفة ما تضمّنته القضيّة المذكورة لما هو الثابت والمعروف تاريخياً من

---

(١) مسند أحمد: ١: ١٤٢. صحيح البخاري: ٤: ٤٢، و ٦: ١٦٨. صحيح مسلم: ٦: ٨٥-٨٧. البداية والنهاية: ٣: ٤١٧.

أنّ أمير المؤمنين عليه السلام، يوم زواجه لم يكن يملك شيئاً إلّا درعه الحطميّة، وقد باعها وأنفق ثمنها على الزفاف. نعم، قد تضمّنت بعض النصوص أنّه كان يملك فرسه أيضاً بالإضافة لدرعه. فلو كان عنده شارفان من الإبل، كما يفيد الخبر الأول، لكان عليه أن يذكرهما لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، عندما سأله عمّا يملك حتّى يقدّم مهراً للسيّدة الزهراء عليها السلام. ولا ريب أنّه حال حصول المعارضة بين الخبرين، يكون التقديم للخبر المشهور وهو أنّه عليه السلام لم يكن يملك إلّا درعه الحطميّة.

ثانياً: إنّ هناك معارضة في تحديد وقت حصول الحادثة بين الروايتين، فإنّ الأُولى منهما حدّدت ذلك بما قبل زفاف أمير المؤمنين والسيّدة الزهراء عليهما السلام، وقد كان ذلك قبل واقعة أُحد بعدة أشهر، بينما تحدّد الرواية الثانية صدور هذا الفعل في واقعة أُحد نفسها، ولا أقلّ أنّه قريب منها جدّاً، فكيف يوفّق بين الأمرين؟ مع أنّ جملة من المصادر التاريخية قد ذكرت في شأن سيّدنا الحمزة عليه السلام أنّه كان يوم أُحد صائماً[1]، فكيف يكون قد شرب الخمر، وفعل ما فعل في ذلك اليوم، أو في اليوم الذي قبله؟!

ثالثاً: إنّ المحكيّ أنّ الخمر لم تكن حسنة السمعة عند العرب، لما أدركوه من سوئها، ولهذا عمد جملة منهم إلى تحريمها على أنفسهم قبل مجيء الإسلام، كعبد المطّلب، وأبي طالب[2]، وجعفر بن أبي طالب، وعثمان بن مظعون، وعباس بن مرداس، وغيرهم ممن تضمّنت ذكرهم كتب السير والتاريخ.

ومن الواضح، أنّه ما حرّمها هؤلاء على أنفسهم إلّا لأنّهم قد رأوا أنّها لا تناسب كرامتهم وسؤددهم.

---

(١) المغازي للواقدي: ١: ٢١١. شرح نهج البلاغة: ١٤: ٢٢٤.
(٢) السيرة الحلبية: ١: ٤ و١١٣.

ومن عرف سيّدنا الحمزة عليه السلام، واطّلع على سمّو نفسه، وعزّته، وأنفته، وسجاياه، فإنّه يرى أنّه لا يقصر عن هؤلاء ولا عن غيرهم ممّن حرّمها على نفسه، لو لم يكن يزيد عليهم في كثير من الخصال والسجايا التي تجعله يربأ بنفسه عن أمر كشرب الخمر.

وهذا يدلّل على أنّ القضية المذكورة مكذوبة وضعها الحاقدون على البيت الهاشميّ، والذين لم تكن لهم من غاية إلّا الإساءة لأفراد ذلك البيت، وكلّ من ينتسب إليهم ولو بالكذب والافتراء والدجل والتزوير.

رابعاً: إنّ الرواية المذكورة تفيد أنّ تحريم الخمر كان حين زفاف السيّدة الزهراء عليها السلام، مع أنّ الأقوال والنصوص تتّفق على خلاف ذلك[1].

---

(١) الصحيح من سيرة الرسول الأعظم: ٥: ٢٨٩.

ذو القعدة

سيّدة عشّ آل محمّد عليهم السلام

قراءة في بحار الأنوار

سيّدة عشّ آل محمّد عليهم السلام

لم يختلف حال سيّدة عشّ آل محمّد عليهم السلام السيّدة الجليلة وليّة النعمة فاطمة المعصومة عليها السلام عن بقية أفراد البيت العلوي عليهم السلام، ومن ارتبط به من الشخصيات في ظلامة التأريخ لهم، بعدم توفّر إلّا النزر اليسير من سيرتهم في ضمن صفحاته، بل يزداد الأمر صعوبة حال كون الشخصية المراد البحث عنها إمرأة، وليس ذلك استنكافاً من المرأة أو تبعيّة لسيرة جاهلية، وإنّما لما عرف عن البيت العلويّ من زيادة المحافظة على المرأة ستراً وعفافاً وصوناً، وهذا يفسّر لنا الخلاف الموجود عادة في معرفة عدد بنات المعصوم عليه السلام، وكذا معرفة أسمائهن، إذ جرت العادة أن لا تدخل القوابل عادة على الهاشميات حال الولادة، ولو دخلن فإنّهن قوابل مخصوصة.

وبالجملة، إنّ الحديث عن سيّدة عشّ آل محمّد عليهم السلام، ينطوي على محطّات تستدعي الوقوف عندها، مثل: مدينة قم وفضلها، وما تضمّنته النصوص حول ذلك، وهل أنّ فضلها ذاتيّ، أم أنّه نشأ من خلال وجود قبرها الشريف فيها؟ ولماذا أصبحت مفزعاً يلجأ إليه حال انتشار الفتن، وأنّها المقصد الذي ينبغي أن يسكن في آخر الزمان. وما هي المقامات الثابتة لهذه السيّدة الجليلة التي تضمّنتها النصوص الشريفة التي تحدّثت عنها.

قم المقدّسة في النصوص:

اشتملت النصوص الشريفة على الحديث عن بلدة قم، وأحاطتها بقدسيّة خاصّة، وبيّنت أنّ لها فضلاً ومكانةً مرموقة، وقد اتّخذت النصوص التي تحدثّت عنها ألسنة مختلفة، كما أنّ الموضوعات التي تضمّنتها تلك النصوص لم تكن موضوعاً واحداً.

منشأ التسمية وسببها:

فمن الموضوعات التي تضمّنتها النصوص المتحدّثة عن فضل قم، وما لها من مكانة، النصوص التي بيّنت منشأ تسميتها بهذا الإسم، وهي على طوائف ثلاث:

الأُولى: ما تضمّنت أنّ منشأ تسميتها بذلك يعود، لكونها النقطة التي أُقيمت عليها سفينة نوح عليه السلام، فقد ورد عن أبي مقاتل الديلمي، نقيب الريّ، قال: سمعت أبا الحسن عليّ بن محمّد عليهما السلام يقول: «**إِنَّمَا سُمِّيَ قُمَّ بِهِ، لِأَنَّهُ لَمَّا وَصَلَتِ السَّفِينَةُ إِلَيْهِ فِي طُوفَانِ نُوحٍ عليه السلام قَامَتْ، وَ هُوَ قِطْعَةٌ مِنْ بَيْتِ الْمَقْدِسِ**»[1].

وقد تضمنّ النصّ المذكور أمرين:

الأول: إنّ قماً كانت موضعاً لقيام سفينة نوح فيه عندما وصلت إليه.

الثاني: إنّ قماً قطعة من بيت المقدس.

والظاهر أنّ المقصود من كون قم موضعاً لقيام سفينة نوح فيها أنّها رست فيها في نهاية الطوفان، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وَ غِيضَ الْمَاءُ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ**﴾[2]، لعدم تصوّر فضل إليها لو بني على أنّ المقصود بقيامها فيها هو مجرّد مرورها عليها، لأنّها قد مرّت على العديد من الأماكن

---

(١) بحارالأنوار: ٥٧ : ٢١٣، الحديث ٢٤.

(٢) هود (١١): ٤٤.

الأُخرى قبل قيامها واستوائها، ولم يذكر لتلك الأماكن التي مرّت عليها فضل كما ذكر لها، وهذا يساعد على أنّ المقصود من قيامها هو ما ذكرناه.

ويعارض هذا المضمون المستفاد من النصّ، نصوص تضمّنت أنّ الموضع الذي قامت عليه سفينة نوح واستوت فيه على الجوديّ ليس في قم، وإنّما في الموصل، حيث قامت هناك على جبل عظيم، كما جاء ذلك في كتاب (التفسير المنسوب لعليّ بن إبراهيم) بسند معتبر عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «**وَ اسْتَوَتِ السَّفِينَةُ عَلَى جَبَلِ الْجُودِيِّ وَ هُوَ بِالْمَوْصِلِ جَبَلٌ عَظِيمٌ، فَبَعَثَ اللهُ جَبْرَئِيلَ فَسَاقَ الْمَاءَ إِلَى الْبِحَارِ حَوْلَ الدُّنْيَا**»[1].

وقد ورد هذا المعنى أيضاً عن الإمامين أبي الحسن الأوّل موسى عليه السلام، وأبي الحسن الرضا عليه السلام[2].

كما تضمّنت بعض النصوص تحديد الموضع الذي قامت عليه سفينة نوح وهو الجوديّ، بالكوفة، فقد ورد عن الفضل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث طويل ـ أنّه قال: «**ثُمَ وَرَدَ إِلَى بَابِ الْكُوفَةِ فِي وَسَطِ مَسْجِدِهَا، فَفِيهَا قَالَ اللهُ تَعَالَى لِلْأَرْضِ: ﴿ابْلَعِي ماءَكِ﴾**[3] **فَبَلَعَتْ مَاءَهَا مِنْ مَسْجِدِ الْكُوفَةِ كَمَا بَدَأَ الْمَاءُ مِنْهُ، وَ تَفَرَّقَ الْجَمْعُ الَّذِي كَانَ مَعَ نُوحٍ عليه السلام فِي السَّفِينَةِ**»[4].

ولا يخفى أنّ المعارضة فرع الحجّية، وهذا يقضي عدم صلوح الطائفة الأُولى

---

(١) تفسير القمّي: ١: ٣٢٨. نورالثقلين: ٢: ٣٦٤، الحديث١١٨. بحارالأنوار: ١١: ٣١٣، الحديث ٦.

(٢) نورالثقلين: ٣: ٣٦٥، الحديث١٢٣و١٢٤.

(٣) هود (١١): ٤٤.

(٤) كامل الزيارات: ٩٠، الحديث٩١. تهذيب الأحكام: ٦: ٢٣، الحديث٥١. مستدرك الوسائل: ٢: ٣١٠، الحديث٢٠٥٤.

التي تضمنت أنّ موضع قيام سفينة نوح هي قم المقدّسة، ولا الثالثة التي تضمّنت أنّ موضع قيامها وتحديد الجوديّ بالكوفة، لعدم تمامية نصوص الطائفتين، وضعفها سنداً، بخلاف الطائفة الثانية التي تضمّنت تحديد جبل الجوديّ بالموصل، وأنّه الموضع الذي قامت عليه السفينة.

وعليه، لزم رفع اليد عن هذا المنشأ الأوّل لتسمية قم المقدّسة بهذا الإسم، لما عرفت من عدم تمامية الخبر المذكور سنداً من جهة، ولمعارضته بغيره الدال على خلافه، الموجب لترجّحه عليه، من جهة أُخرى، فتأمّل.

نعم لو بني كما هو ليس بعيداً، أنّ النصوص محلّ البحث التي تضمّنت تحديد موضوع الجوديّ، وأين توقّفت السفينة، من النصوص التي لا يعتبر فيها إحراز أصالة الصدور، وإنّما يكتفى فيها عدم إحراز وضعها وكذبها على المعصوم عليه السلام، فعندها لن ترفع اليد عن نصوص الطائفتين الأُولى والثالثة، وبالتالي لابدّ من العمد لترجّح أحد هذه الطوائف الثلاث على بعضها.

ولا ريب في تقدّم الطائفة الثانية عليهما، لدلالتها على تحديد موضع الجودي بالنصّ، ودلالة الأُخريين على ذلك بالظاهر، ومن الطبيعي أن يكون النصّ مقدّماً على الظاهر.

ومع البناء على ترجّح أحد الطوائف الثلاث الدالّة على تحديد موضع قيام السفينة ومكان الجوديّ، لا يمكن البناء على نصوص المقام لتحديد منشأ تسمية قم المقدّسة بهذا الإسم، لأنّ المفروض سقوطها عن الحجّية في خصوص ما هو مربوط بمحلّ البحث من تحديد منشأ التسمية.

الثانية: ما ورد من أنّ منشأ تسميتها يعود لما ورد على لسان النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم عندما جاء يطرد إبليس منها، فقد روى الصدوق رحمه الله بأسانيد متعدّدة، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ رجلاً دخل عليه فقال: يا ابن رسول الله إنّي أُريد أن أسألك عن

مسألة لم يسألك أحد قبلي ولا يسألك أحد بعدي، فقال: «**عَسَاكَ تَسْأَلُنِي عَنِ الْحَشْرِ وَ النَّشْرِ**»؟ فقال الرجل: إي والذي بعث محمّداً بالحقّ بشيراً ونذيراً ما أسألك إلّا عنه. فقال: «**مَحْشَرُ النَّاسِ كُلُّهُمْ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ، إِلَّا بُقْعَةٌ بِأَرْضِ الْجَبَلِ يُقَالُ لَهَا قُمٌّ، فَإِنَّهُمْ يُحَاسَبُونَ فِي حُفَرِهِمْ وَ يُحْشَرُونَ مِنْ حُفَرِهِمْ إِلَى الْجَنَّةِ. - ثُمَّ قَالَ -: أَهْلُ قُمٍّ مَغْفُورٌ لَهُمْ**». **قَالَ: فَوَثَبَ الرَّجُلُ عَلَى رِجْلَيْهِ وَ قَالَ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللهِ هَذَا خَاصَّةٌ لِأَهْلِ قُمَّ؟ قَالَ: «نَعَمْ، وَ مَنْ يَقُولُ بِمَقَالَتِهِمْ». ثُمَّ قَالَ: «أَزِيدُكَ؟» قَالَ: نَعَمْ**[1]، «**حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عليهم السلام، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم: نَظَرْتُ إِلَى بُقْعَةٍ بِأَرْضِ الْجَبَلِ خَضْرَاءَ أَحْسَنَ لَوْناً مِنَ الزَّعْفَرَانِ، وَ أَطْيَبَ رَائِحَةً مِنَ الْمِسْكِ، وَ إِذَا فِيهَا شَيْخٌ بَارِكٌ، عَلَى رَأْسِهِ بُرْنُسٌ، فَقُلْتُ: حَبِيبِي جَبْرَئِيلُ مَا هَذِهِ الْبُقْعَةُ؟ قَالَ: فِيهَا شِيعَةُ وَصِيِّكَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ. قُلْتُ: فَمَنِ الشَّيْخُ الْبَارِكُ فِيهَا؟ قَالَ: ذَلِكَ إِبْلِيسُ اللَّعِينُ - عَلَيْهِ اللَّعْنَةُ - قُلْتُ: فَمَا يُرِيدُ مِنْهُمْ؟ قَالَ: يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّهُمْ عَنْ وَلَايَةِ وَصِيِّكَ عَلِيٍّ وَ يَدْعُوَهُمْ إِلَى الْفِسْقِ وَ الْفُجُورِ. فَقُلْتُ: يَا جَبْرَئِيلُ اهْوِ بِنَا إِلَيْهِ، فَأَهْوَى بِنَا إِلَيْهِ فِي أَسْرَعَ مِنْ بَرْقٍ خَاطِفٍ. فَقُلْتُ لَهُ: قُمْ يَا مَلْعُونُ فَشَارِكِ الْمُرْجِئَةَ فِي نِسَائِهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ، لِأَنَّ أَهْلَ قُمّ شِيعَتِي وَ شِيعَةُ وَصِيِّي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ**»[2].

ومقتضى النصّ المذكور أنّها لم تكن تعرف بهذا الإسم من قبل، وإنّما اكتسبته من قوله صلى الله عليه وآله وسلم لإبليس: «**قُمْ يَا مَلْعُونُ**»، فسميّت بذلك من باب المناسبة، لأنّها الموضع الذي قام منه إبليس. وعليه، لن يكون الإسم علماً وإنّما كان فعل أمر، ثمّ أصبح علماً مع مرور الأيام.

---

(١) بحارالأنوار: ٥٧: ٢١٨، الحديث٤٨، عن الحسن بن عليّ بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه، وليس الشيخ الصدوق.

(٢) علل الشرائع: ٢: ٥٧٢، الحديث١. نورالثقلين: ٣: ١٠٢، الحديث١٨. بحارالأنوار: ٥٧: ٢٠٧، الحديث٦، و ٦٠: ٢٣٨، الحديث٨٢.

الثالثة: ما ورد من أنّ منشأ تسميتها يعود لكون أهلها يقومون مع وليّ النعمة مولاي صاحب الناحية (روحي لتراب حافر جواده الفداء)، فعن عفّان البصري، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال لي: «**أَ تَدْرِي لِمَ سُمِّيَ قُمَّ؟**» قلت: الله ورسوله وأنت أعلم؟ قال: «**إِنَّمَا سُمِّيَ قُمَ، لِأَنَّ أَهْلَهُ يَجْتَمِعُونَ مَعَ قَائِمِ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِ، وَ يَقُومُونَ مَعَهُ، وَ يَسْتَقِيمُونَ عَلَيْهِ وَ يَنْصُرُونَهُ**»[1].

ودلالته على أنّ منشأ التسمية بلحاظ ما يملكه أهل هذا البدل من استعداد وقابلية للقيام مع وليّ النعمة (روحي لتراب حافر جواده الفداء)، فهم في حالة من الترقّب والانتظار الدائم لذلك. وهذا يجعلهم بمثابة الإنسان القائم والمتوثّب لعملية القيام.

ومجهولية الراوي تمنع من الاستناد للخبر المذكور، إلّا بناء على ما ذكرناه في الحديث عن الجوديّ، من أنّه لا يعتبر في مثل هذه النصوص إحراز أصالة صدورها، وإنّما يكفي عدم وضعها، والمقام من هذا القبيل، فيقرّر أنّه لا يعتبر ذلك أيضاً في النصوص المتعرّضة للحديث عن البلدان وفضلها. وإنّما يكفي عدم إحراز وضعها، وهو غير بعيد، كما سمعت.

وعليه، سوف تقع المعارضة بين نصوص الطائفة الثانية ونصوص الطائفة الثالثة، فإنّ مدلول الطائفة الثانية، هو البناء على وجود التسمية من عصر النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، وهو منشأها عندما أمر إبليس بالقيام، فعرفت بذلك، بينما تفيد الطائفة الثالثة أنّ التسمية أخذت بلحاظ الاستعداد الحاصل عند سكّان هذه البلدة ليوم ظهور وليّ النعمة (روحي فداه)، وهذا ينفي أن تكون التسمية معروفة منذ عصر النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، وإنّما هي مستوحاة من حالة الترقّب والانتظار الموجودة عندهم.

---

(١) بحارالأنوار: ٥٧: ٢١٦، الحديث٣٨.

وقد يبنى على عدم وجود المنافاة بينهما، فيلتزم بالطائفتين، على أساس أنّ الطائفة الثالثة لم تنف وجود التسمية في عصره صلى الله عليه وآله وسلم، وإنّما أشارت إلى وجود منشأ آخر لتسميتها بذلك، وهو بهذا بصدد مدح أهلها.

والإنصاف، بُعد هذا المعنى، فإنّ قوله عليه السلام: «**أَ تَدْرِي لِمَ سُمِّيَ قُمَّ**»...إلخ...، بصدد الإخبار بشيء لم يكن معروفاً ولا معهوداً، لمنشأ التسمية، وهذا ينفي أن يكون لها منشأ آخر غير هذا.

ومثل ذلك يصعّب البناء على الاشتراك اللفظي للمفردة، فيكون لها أكثر من معنى، وبالتالي لابدّ من ترجيح إحدى الطائفتين على الأُخرى.

وقد يكون تعدّد أسناد الطائفة الثانية، واعتبارها، موجباً لترجّحها على الطائفة الثالثة، وتحقيق ذلك يحتاج تتبّعاً أكثر، وبحثاً مفصّلاً لا يحتمله هذا المختصر.

فضل قم في النصوص:

قد سمعت أنّ النصوص قد أحاطت هذه المدينة المباركة بقدسيّة خاصّة، وأولتها عناية مميّزة، وذكرت لها فضلاً، فمن النصوص، ما روي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إِنَّ لَعَلَى قُمَّ مَلَكاً رَفْرَفَ عَلَيْهَا بِجَنَاحَيْهِ، لَا يُرِيدُهَا جَبَّارٌ بِسُوءٍ إِلَّا أَذَابَهُ اللهُ كَذَوْبِ الْمِلْحِ فِي الْمَاءِ**». **ثُمَّ أَشَارَ إِلَى عِيسَى بْنِ عَبْدِ اللهِ، فَقَالَ: «سَلَامُ اللهِ عَلَى أَهْلِ قُمَّ، يَسْقِي اللهُ بِلَادَهُمُ الْغَيْثَ، وَ يُنْزِلُ اللهُ عَلَيْهِمُ الْبَرَكَاتِ، وَ ﴿يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾، هُمْ أَهْلُ رُكُوعٍ وَ سُجُودٍ وَ قِيَامٍ وَ قُعُودٍ، هُمُ الْفُقَهَاءُ الْعُلَمَاءُ الْفُهَمَاءُ، هُمْ أَهْلُ الدِّرَايَةِ وَ الرِّوَايَةِ وَ حُسْنِ الْعِبَادَةِ**»[1].

وقد تضمّن الحديث أمرين:

---

(١) بحارالأنوار: ٥٧: ٢١٧، الحديث٤٦.

الأول: حماية قم من كلّ من يريد بها سوءاً، وذلك لوجود ملك يرفرف عليها بجناحيه يقوم بحمايتها من ذلك.

نعم، هل أنّ التعبير بالملك الوارد في النصّ، تعبير حقيقيّ، بمعنى أنّ الله سبحانه وتعالى وكّل بها ملكاً يتولّى عملية حمايتها، لتكون عملية الحماية من العناوين الجعلية، أم أنّ التعبير المذكور تعبير كنائيّ، استخدمه عليه السلام تقريباً للعقول، فيكون نظير جعله سبحانه وتعالى البيت الحرام مكاناً آمناً، وجعله عزّ وجلّ مكّة بلداً آمناً؟ احتمالان، ومقتضى حمل اللفظ على ظاهره هو البناء على أوّلهما.

الثاني: ما يناله أهل قم من خير وبركة، وقد ذكر الخبر أُموراً ثلاثة:

١- سقيهم الغيث.

٢- نزول البركات.

٣- تبديل سيّئاتهم حسنات.

وهل أنّ ذلك يعود لقم، فيكون منشأ ذلك هو فضلها، أم أنّ ذلك يعود لسكّانها؟ ربّما بني على الثاني بقرينة ما جاء في ذيل الخبر من قوله عليه السلام: «**هُمْ أَهْلُ رُكُوعٍ وَ سُجُودٍ، وَ قِيَامٍ وَ قُعُودٍ، هُمُ الْفُقَهَاءُ الْعُلَمَاءُ الْفُهَمَاءُ، هُمْ أَهْلُ الدِّرَايَةِ وَ الرِّوَايَةِ وَ حُسْنِ الْعِبَادَةِ**». إلا أنّ الظاهر هو الأول، ذلك أنّ الخبر بصدد الحديث عن فضل قم، وذكر هذه الصفات لأهلها، لا يعني أنّهم منشأ ما يكون فيها ولها من فضل، فتأمّل.

ومنها: خبر إسحاق الناصح مولى جعفر، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: «**قُمُّ عُشُّ آلِ مُحَمَّدٍ وَ مَأْوَى شِيعَتِهِمْ، وَ لَكِنْ سَيَهْلِكُ جَمَاعَةٌ مِنْ شَبَابِهِمْ بِمَعْصِيَةِ آبَائِهِمْ وَ الِاسْتِخْفَافِ وَ السُّخْرِيَّةِ بِكُبَرَائِهِمْ وَ مَشَايِخِهِمْ وَ مَعَ ذَلِكَ يَدْفَعُ اللهُ عَنْهُمْ شَرَّ الْأَعَادِي وَ كُلَّ سُوءٍ**»[1]. فإنّ التوصيف بكونها عشّ آل محمّد عليه السلام يشير إلى فضل خاصّ لها،

---

(١) بحارالأنوار: ٥٧: ٢١٤، الحديث ٣١.

كما أنّ قوله عليه السلام أنّها «**مَأْوَى شِيعَتِهِمْ**» يدلّ على ذلك أيضاً ويؤكّده. كما أنّه قد تضمّن أمراً ثالثاً أُشير إليه في الخبر السابق، وهو حمايتها من شرّ الأعداء، ومن كلّ سوء.

ومنها: خبر محمّد بن جعفر، عن أبيه الإمام الصادق عليه السلام قال: «**إِذَا أَصَابَتْكُمْ بَلِيَّةٌ وَ عَنَاءٌ فَعَلَيْكُمْ بِقُمَّ، فَإِنَّهُ مَأْوَى الْفَاطِمِيِّينَ، وَ مُسْتَرَاحُ الْمُؤْمِنِينَ وَ سَيَأْتِي زَمَانٌ يُنَفَّرُ أَوْلِيَاؤُنَا وَ مُحِبُّونَا عَنَّا وَ يُبَعَّدُونَ مِنَّا، وَ ذَلِكَ مَصْلَحَةٌ لَهُمْ لِكَيْلَا يُعْرَفُوا بِوَلَايَتِنَا، وَ يُحْقَنُوا بِذَلِكَ دِمَاؤُهُمْ وَ أَمْوَالُهُمْ، وَ مَا أَرَادَ أَحَدٌ بِقُمَّ وَ أَهْلِهِ سُوءاً إِلَّا أَذَلَّهُ اللهُ وَ أَبْعَدَهُ مِنْ رَحْمَتِهِ**»[1]. وقد تضمّن هذا الخبر مجموعة من الأُمور:

أحدها: إنّ قم هي المفزع الذي يلتجأ له حال نزول بليّة أو حصول عناء عند الناس، وذلك لأنّها مأوى الفاطميّين، ومستراح المؤمنين. ولعلّه عليه السلام يشير بكونها مأوى الفاطميين أنّها المنطقة التي يجتمع فيها الفاطميّون قبل قيام وليّ النعمة عجّل الله تعالى فرجه الشريف.

ثانيها: إنّها مقصد أصحاب أهل البيت عليهم السلام، ليحقن بذلك دماءهم وأموالهم.

ثالثها: دفع السوء والبلاء عنها، فإنّ من أرادها وأهلها بسوء، أذلّه الله سبحانه وتعالى، وأبعده من رحمته.

ومنها: خبر واسط بن سليمان، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «**إِنَ لِلْجَنَّةِ ثَمَانِيَةَ أَبْوَابٍ، وَ لِأَهْلِ قُمَّ وَاحِدٌ مِنْهَا، فَطُوبَى لَهُمْ، ثُمَّ طُوبَى لَهُمْ، ثُمَّ طُوبَى لَهُمْ**»[2]. ودلالته على المدّعى بناءاً على أنّ جعل باب لأهل قم لا لخصوصية فيهم، وإنّما بلحاظ وصفهم بأنّهم قمّيون، فيكون ذلك ناشئاً من انتسابهم وارتباطهم بقم نفسها.

ومنها: خبر محمّد بن خالد، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كنّا

---

(١) بحارالأنوار: ٥٧: ٢١٤و٢١٥، الحديث٣٢.

(٢) بحارالأنوار: ٥٧: ٢١٥، الحديث٣٣.

عنده جالسين إذ قال مبتدئاً: «**خُرَاسَانُ! خُرَاسَانُ! سِجِسْتَانُ! سِجِسْتَانُ!، كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَهْلِهِمَا رَاكِبِينَ عَلَى الْجِمَالِ مُسْرِعِينَ إِلَى، قُمَّ**»(١).

ومنها: خبر أبي مسلم العبدي، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «**تُرْبَةُ قُمٍّ مُقَدَّسَةٌ، وَ أَهْلُهَا مِنَّا وَ نَحْنُ مِنْهُمْ، لَا يُرِيدُهُمْ جَبَّارٌ بِسُوءٍ إِلَّا عُجِّلَتْ عُقُوبَتُهُ مَا لَمْ يَخُونُوا إِخْوَانَهُمْ! فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ سَلَّطَ اللهُ عَلَيْهِمْ جَبَابِرَةَ سَوْءٍ! أَمَا إِنَّهُمْ أَنْصَارُ قَائِمِنَا وَ دُعَاةُ حَقِّنَا**». **ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ، وَ قَالَ: «اللَّهُمَ اعْصِمْهُمْ مِنْ كُلِ فِتْنَةٍ وَ نَجِّهِمْ مِنْ كُلِ هَلَكَةٍ»**(٢).

ولم يختلف هذا الخبر عمّا تقدّمه من أخبار، إلّا بالنصّ على كون تربة قم تربة مقدّسة.

فضل قم، ذاتيّ:

ثمّ إنّ الفضل الذي تضمّنته النصوص المتقدّمة لقم، هل هو ذاتيّ لها من دون دخالة لشيء آخر، أم أنّ الفضل المذكور لها نشأ من كونها مرقداً طاهراً لوليّة النعمة الطاهرة السيّدة الجليلة المعصومة عليها السلام؟

لا يخفى أنّ الفضل قد يكون للزمان وقد يكون للمكان، وهذا الفضل قد يكون ذاتياً من دون دخالة لشيء في ذلك، وقد يكون بلحاظ أمر ما، فمن الفضل الذاتيّ للزمان، فضل ليلة القدر، فإنّ لهذه الليلة فضلاً من دون ملاحظة لكونها واقعة في شهر رمضان المبارك، وأنّ القرآن الكريم قد نزل فيها، ومن الفضل الذاتي للأماكن، كربلاء المقدّسة، فإنّ المستفاد من النصوص أنّ فضلها لذاتها من دون مدخلية لوجود المرقد الشريف للإمام الحسين عليه السلام فيها.

---

(١) بحارالأنوار: ٥٧: ٢١٥، الحديث ٣٤.

(٢) بحارالأنوار: ٥٧: ٢١٨، الحديث ٤٩.

والظاهر من النصوص الواردة في الحديث عن قم وفضلها، أنّ فضلها ذاتيّ، وليس لكونها مرقداً مقدّساً للسيّدة الجليلة فاطمة المعصومة عليها السلام، وهذا يتّضح بملاحظة ألسنة النصوص المتقدّمة. فإنّ قوله عليه السلام: «**إِنَّ تُرْبَةَ قُمّ مُقَدَّسَةً**»، ظاهر في أنّ الفضل لذات التربة حتى قبل أن تكون مرقداً. ومثل ذلك قوله عليه السلام: «**عُشّ آلِ مُحَمَّدٍ**»، وهكذا.

دار السكنى في آخر الزمان:

يظهر من جملة النصوص أنّ قم تعتبر دار السكنى التي ينبغي اتّخاذها في آخر الزمان، ففي الخبر عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: «**قُمُّ عُشُّ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ مَأْوَى شِيعَتِهِمْ**»[1]. والتعبير المذكور وإن كان مطلقاً، إلّا أنّه بملاحظة بقيّة النصوص الأُخرى قد يستظهر أنّ المقصود بكونها مأوى الشيعة في آخر الزمان عندما تنتشر الفتن، فتأمّل.

ومنها: ما روي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إِذَا أَصَابَتْكُمْ بَلِيَّةٌ وَ عَنَاءٌ، فَعَلَيْكُمْ بِقُمَّ، فَإِنَّهُ مَأْوَى الْفَاطِمِيِّينَ، وَ مُسْتَرَاحُ الْمُؤْمِنِينَ، وَ سَيَأْتِي زَمَانٌ يُنَفَّرُ أَوْلِيَاؤُنَا وَ مُحِبُّونَا عَنَّا وَ يُبَعَّدُونَ مِنَّا، وَ ذَلِكَ مَصْلَحَةٌ لَهُمْ لِكَيْلَا يُعْرَفُوا بِوَلَايَتِنَا، وَ يُحْقَنُوا بِذَلِكَ دِمَاؤُهُمْ وَ أَمْوَالُهُمْ، وَ مَا أَرَادَ أَحَدٌ بِقُمَّ وَ أَهْلِهِ سُوءاً إِلَّا أَذَلَّهُ اللهُ وَ أَبْعَدَهُ مِنْ رَحْمَتِهِ**»[2]. ودلالته واضحة في كونه المكان الذي يلجأ إليه عند حلول المحن والمصائب، والمكان الذي يقصد حال وقوع البليّات والنوائب، نعم، يكون ذلك كما هو واضح من الذيل في زمان من الأزمنة، وهو بهذا يشير إلى الزمان الذي تنتشر فيه الفتن، ويكون فيه القابض علىٰ دينه كالقابض على الجمر.

ومنها: ما روي عن أبي الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام أنّه قال: «**إِذَا عَمَّتِ**

---

(١) بحارالأنوار: ٥٧: ٢١٤، الحديث ٣١.

(٢) بحارالأنوار: ٥٧: ٢١٥، الحديث ٣٢.

الْبُلْدَانَ الْفِتَنُ، فَعَلَيْكُمْ بِقُمَّ وَ حَوَالَيْهَا، فَإِنَّ الْبَلَاءَ مَدْفُوعٌ عَنْهَا» [١]. وهو أوضح النصوص دلالة في المطلوب، لكونه نصّاً في المطلوب.

ولم يتّضح السبب في كونها دار سكنى في آخر الزمان عند انتشار الفتن، لعدم تضمّن النصوص شيئاً حول ذلك، فإنّها خالية من الإشارة لذلك، كما سمعت. نعم، يحتمل في المقام أمران:

الأول: أن تكون النصوص مشيرة إلى قضيّة تكوينية، وهذا يظهر من بعض النصوص المذكورة، بحيث يحكم بأنّ الوضع الجغرافي مثلاً يساعد على أن تكون ملجأ يقصد من قبل المؤمنين حتّى يتسنّى لهم الاحتماء بها، والاختفاء فيها من الأعداء الذين سوف يلاحقون الشيعة ليقضوا عليهم. كما يحتمل أنّ ذلك يعود لكونها تمثّل معقلاً لمحبّي أهل البيت عليهم السلام، فيلوذ بعضهم ببعض، ليقووا ببعضهم على أعدائهم، ويحتموا بهم.

الثاني: أن تكون النصوص مشيرة إلى قضية تشريعيّة، وهذا نظير ما ورد في جعل البيت الحرام زاده الله عزّةً وشرفاً، آمناً وأماناً لكلّ من دخله، وهذا الاحتمال يظهر من جملة من النصوص، فلاحظ مثلاً ما ورد عنهم عليهم السلام: «**لَوْ لَا الْقُمِّيُّونَ لَضَاعَ الدِّين**» [٢].

والجزم بأحد المحتملين دون الآخر فيه صعوبة، وإن كان البناء على الثاني أوضح منه على الأول، ولعلّ أغلب النصوص تساعد عليه، فتأمّل جيّداً.

من مقامات سيّدة عشّ آل محمّد:

وقد ازدادت قم عظمة إلى عظمتها وقدسيّة إلى قدسيّتها، عندما حلّت فيها كريمة أهل بيت العصمة، وسليلة آل بيت الطهارة، وليدة أهل العلم والتقى، وليّة

---

(١) بحارالأنوار: ٥٧: ٢١٧، الحديث ٤٤.

(٢) بحارالأنوار: ٥٧: ٢١٧، الحديث ٤٣.

النعمة، السيّدة الجليلة، مولاتي فاطمة المعصومة بنت الإمام موسى الكاظم عليه السلام، فزادتها شرفاً إلى شرفها وقداسة إلى قداستها، وعظمة إلى عظمتها.

والحديث عن السيّدة فاطمة المعصومة عليها السلام، حديث شيّق لما يحمل في طيّاته وجوانبه كثيراً من المعاني والكلمات الرائعة، خصوصاً لمن عاش في كنفها، وحظي بجوارها، ولمس بركاتها وخيراتها، فكيف إذا كان قد حظي بكراماتها، وحصل على شيء من عطاءاتها، وشملته (بأبي وأُمّي) بعنايتها وألطافها.

وكيفما كان، فإنّ لوليّة النعمة مولاتي السيّدة الجليلة، مقامات متعدّدة، لم يسلّط الضوء على شيء منها، وذلك لما سمعت في مطلع الحديث من استمرار الظلامة التاريخية لأهل هذا البيت عليهم السلام، ولنشر لشيء من تلك المقامات بالمقدار الذي يسعه المجال، ويمكن للقارئ العزيز متابعة ذلك:

مقام الشفاعة:

من المقامات الثابتة للسيّدة المعصومة عليها السلام مقام الشفاعة، وقد أُشير لهذا المقام في نصّين من النصوص المتحدّثة عنها عليها السلام:

الأول: ما جاء على لسان الإمام الصادق عليه السلام حيث قال: «**أَلَا إِنَّ قُمّ الْكُوفَةُ الصَّغِيرَةُ، أَلَا إِنَّ لِلْجَنَّةِ ثَمَانِيَةَ أَبْوَابٍ، ثَلَاثَةٌ مِنْهَا إِلَى قُمَّ، تُقْبَضُ فِيهَا امْرَأَةٌ مِنْ وُلْدِي اسْمُهَا فَاطِمَةَ بِنْتِ مُوسى، تَدْخُلُ بِشَفَاعَتِهَا شِيعَتِي الْجَنَّةَ بِأَجْمَعِهِمْ**»[1].

الثاني: ما جاء في زيارتها المرويّة عن الإمام الرضا عليه السلام، حيث قال عليه السلام: «**يَا فَاطِمَةُ اشْفَعِي لِي فِي الْجَنَّةِ فَإِنَ لَكِ عِنْدَ اللهِ شَأْناً مِنَ الشَّأْنِ**»[2].

وتتوقّف الإحاطة بعظمة مقام الشفاعة الثابت لها عليها السلام، وتميّزها به عمّن ثبت لهم

---

(١) بحارالأنوار: ٥٧ : ٢٨٨، الحديث ٥٩.

(٢) بحارالأنوار: ٩٩: ٢٦٧، الحديث ٤.

هذا المقام، حال الإحاطة بفعل الشفيع في الشفاعة، وكيف تتمّ تلك العملية، إذ أنّ هناك أفعالاً ثلاثة يقوم بها الشفيع حال شفاعته:

١ـ الاعتماد على صفات المولى والحاكم سبحانه وتعالى، التي يستفاد منها في استنزال رحماته، وعطفه وعفوه ومغفرته، من شرافة المحتد، وما شابه. وقد أُشير إلى هذا المعنى في العديد من الأدعية الصادرة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، فلاحظ على سبيل المثال ما جاء في دعاء أبي حمزة الثمالي، المرويّ عن الإمام زين العابدين عليه السلام، حيث يقول عليه السلام: «**يَا حَلِيمُ يَا كَرِيمُ يَا حَيُّ يَا قَيُّومُ يَا غَافِرَ الذَّنْبِ، يَا قَابِلَ التَّوْبِ، يَا عَظِيمَ الْمَنِّ، يَا قَدِيمَ الْإِحْسَانِ**»[(١)].

٢ـ الاستناد إلى حال العبد، من خلال عرض صفاته التي تدعو للعطف عليه، والإحسان إليه، لكونه ضعيفاً ذليلاً مسكيناً، وما شابه ذلك. وقد ذكر هذا المعنى الإمام زين العابدين عليه السلام في الدعاء المعروف بدعاء أبي حمزة، بقوله عليه السلام: «**سَيِّدِي أَنَا الصَّغِيرُ الَّذِي رَبَّيْتَهُ، وَ أَنَا الْجاهِلُ الَّذِي عَلَّمْتَهُ، وَ أَنَا الضّالُّ الَّذِي هَدَيْتَهُ، وَ أَنَا الْوَضِيعُ الَّذِي رَفَعْتَهُ، وَ أَنَا الفَقِيرُ الَّذِي أَغْنَيْتَهُ، وَ الضَّعِيفُ الَّذِي قَوَّيْتَهُ، وَ الذَّلِيلُ الَّذِي أَعْزَزْتَهُ، وَ السَّائِلُ الَّذِي أَعْطَيْتَهُ**»[(٢)].

ونجد الإشارة لهذين الطريقين أيضاً في دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة جليّاً واضحاً، فإنّ قوله عليه السلام: «**أَنَا الْفَقِيرُ فِي غِنَايَ فَكَيْفَ لَا أَكُونُ فَقِيراً فِي فَقْرِي**»[(٣)]، واضح في الإشارة إلى الطريق الثاني.

ولو أنّ القارئ لدعاء كميل المرويّ عن أمير المؤمنين عليه السلام يقرأه بشيء من التأمّل والتدبّر، لوجد الطريقين جليّين فيه أيضاً، فلاحظ قوله عليه السلام: «**اللَّهُمَّ إِنِّي**

---

(١) مصباح المتهجّد: ٥٨٥. إقبال الأعمال: ١: ١٦٠. بحارالأنوار: ٩٥: ٨٤، الحديث ٢.

(٢) بحارالأنوار: ٩٥: ٨٤، الحديث ٢.

(٣) بحارالأنوار: ٩٥: ٢٢٥.

أَسْأَلُكَ بِرَحْمَتِكَ الَّتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» [١]، فإنه يشير إلى الطريق الأوّل، كما لا يخفى.

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

ولا يذهب عليك، أنّ البناء على أنّ مقام الشفاعة الثابت لها لو كان هو أحد الأمرين الأوّلين، لن يكون لها أيّ امتياز على الآخرين، ضرورة أنّ الشفاعة فيهما بلحاظ المشفوع لديه، والمشفوع فيه، وهذا لا يشير إلى مقام الشافع أصلاً، فيتعيّن أن يكون المقصود من مقام الشفاعة الثابت لها منظور فيه للأمر الثالث.

ومن الواضح أنّ الأمر الثالث من الشفاعة يشير إلى خصوصيّة في الشافع الذي قد أُعطي هذه المنزلة دون غيره، ولا تكون هذه الخصوصية له إلّا لوجود منزلة ومكانة وسمة أوجبت ذلك، فلو لم يكن ذا حظوة خاصّة ومكانة شامخة عند الله سبحانه، فإنّه لن يعطى هذه الخصوصية، كما لا يخفى.

ومع ثبوت هذه الصفة للسيّدة وليّة النعمة المعصومة عليها السلام، يتّضح ما لها من منزلة ومكانة عند الله سبحانه وتعالى. ويساعد على هذا المعنى ما تضمنته زيارتها عليها السلام، حيث جاء فيها: «**فَإِنَّ لَكِ عِنْدَ اللهِ شَأْناً مِنَ الشَّأْنِ**».

موضع شفاعتها:

ثمّ إنّ التأمّل في مقطع الزيارة المباركة الواردة لها عليها السلام، يظهر تضمّنها أمراً آخر غير ثبوت منصب الشفاعة لها، وهو موضع شفاعتها، حيث يقول عليها السلام: «**يَا فَاطِمَةُ اشْفَعِي لَنَا فِي الْجَنَّةِ**». وهذه العبارة تحتمل أمرين:

---

(١) مصباح المتهجّد: ٨٤٤، الحديث ٩١٠. إقبال الأعمال: ٣: ٣٣١.

الأول: أن تكون (في) فيها بمعنى إلى، فيكون معنى العبارة اشفعي لنا إلى الجنّة، أي إلى دخولها، وهذا أمر طبيعيّ واعتياديّ، ويكون وفق ما لها عليها السلام من منصب الشفاعة، كما سمعت.

الثاني: أن تكون (في) بمعنى الظرفية، ولا تحمل على معنى آخر يغاير هذا المعنى، وعندها لن يكون المقصود من العبارة طلب الدخول في الجنّة، وإنّما تكون شفاعتها بعد أن يدخل المؤمن إلى الجنّة، وهذا يشير إلى أنّ شفاعتها تكون للخاصّة من أهل الإيمان، بأن تزداد درجاتهم في الجنّة، فينالون شيئاً إضافيّاً لم يكن مكتوباً لهم من قبل، يحظون به جرّاء شفاعة السيّدة المعصومة عليها السلام. وهذا المعنى ينسجم تماماً مع البناء على أنّ الشفاعة لا تختصّ فقط بدفع العقاب ورفعه، بل تشمل أيضاً زيادة الحسنات.

وعند محاكمة المحتملين المذكورين في العبارة، يترجّح الثاني منهما، لأنّ حمل اللفظ على خلاف ظاهره يحتاج قرينة جليّة واضحة، وهي غير موجودة في المقام.

ومع ترجّح الاحتمال الثاني، يتّضح ما ذكرناه في مقام الشفاعة الثابت لها، فإنّ كون شفاعتها في الجنّة، تكشف عن خصوصية للشافع فليس كلّ أحد يعطى هذا الأمر، كما أنّ نوعيّة المشفّع فيهم أيضاً، تدلّل على ذلك.

وبالجملة، إنّ منصب الشفاعة الثابت لها عليها السلام، يبرز مدى ما لها من منزلة عظيمة، ومقام شامخ، ومنصب مرموق عليها السلام.

ضمان الجنّة لمن زارها:

اشتملت النصوص على ضمان الجنّة لمن زارها عليها السلام، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إِنَ لِلّهِ حَرَماً وَ هُوَ مَكَّةُ، وَ لِرَسُولِهِ حَرَماً وَ هُوَ الْمَدِينَةُ، وَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَرَماً وَ هُوَ الْكُوفَةُ، وَ لَنَا حَرَماً وَ هُوَ قُمٌّ، وَ سَتُدْفَنُ فِيهِ امْرَأَةٌ مِنْ وُلْدِي**

تُسَمَّى فَاطِمَةَ، مَنْ زَارَهَا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ» (١).

وجاء بسند آخر عنه عليه السلام، قال: «**إِنَّ زِيَارَتَهَا تَعْدِلُ الْجَنَّةَ**» (٢).

وقد سأل سعد بن سعد الإمام الرضا عليه السلام عن فاطمة بنت موسى بن جعفر عليهما السلام، فقال عليه السلام: «**مَنْ زَارَهَا فَلَهُ الْجَنَّةُ**» (٣).

وفي مرسل العمركي، عن ابن الرضا عليه السلام قال: «**مَنْ زَارَ قَبْرَ عَمَّتِي بِقُمَّ فَلَهُ الْجَنَّة**» (٤).

ومع أنّ ظاهر النصوص المذكورة البناء على عليّة زيارتها عليها السلام لضمان الجنّة، إلّا أنّه يصعب الجزم بذلك، فيلزم تقييد الإطلاق الوارد فيها بلزوم امتثال المكلّف التكاليف الإلزامية المطلوبة منه بفعل ما يلزمه فعله، واجتناب ما يلزمه اجتنابه. وهذا يجعلها مأخوذة بنحو المقتضي، فتأمّل.

المعصومة:

عرفت السيدة الجليلة فاطمة بنت الإمام موسى عليه السلام بالمعصومة، وقد أوجب هذا التوصيف تساؤلاً على أساس أنّه لا يطلق إلّا على المعصوم عصمةً ذاتية، وهو منصب إلهيّ يعطيه سبحانه وتعالى لمن ينتخبه وينتجبه من عباده وأوليائه الصالحين، أنبياء ومرسلين وأوصياء لهم عليهم السلام. فهل يكشف التوصيف المذكور عن ثبوت منصب العصمة الذاتيّة لها عليها السلام، أم أنّه يكشف عن كونها تملك عصمة اكتسابيّة نجمت من مجاهدة النفس ومزيد الورع والتقوى، والقرب من الله سبحانه وتعالى.

---

(١) بحارالأنوار: ٩٩: ٢٦٧، الحديث ٥.

(٢) بحارالأنوار: ٩٩: ٢٦٧، الحديث ٦.

(٣) بحارالأنوار: ٩٩: ٢٦٥، الحديث ١.

(٤) بحارالأنوار: ٩٩: ٢٦٥، الحديث ٣.

ولا يخفى مدى البعد بين المعنيين، فإنّ مقتضى كون العصمة الثابتة لها عصمة ذاتيّة يضفي لها شرفاً إضافياً على ما هي فيه من مقامات شامخة، أمّا لو كانت عصمتها عصمة كسبيّة، فلن يكون ذلك موجباً لزيادة المكانة ورفعتها، بل سوف يكون كاشفاً عن مزيد علاقة بالله سبحانه وقرب منه عزّ وجلّ، وعلوّ كعبٍ في منصب الورع والتقوى، وهذا وإن لم يكن شيئاً سهلاً، لكنّه لا يبلغ مقام العصمة الذاتية، كما لا يخفى.

وقد ورد أنّ منشأ التسمية هو الإمام الرضا عليه السلام، فقد نقل أنّه عليه السلام قال: «**مَنْ زَارَ المَعْصُومَةَ بِقُمٍّ كَمَنْ زَارَ نِي**»[1]. ومقتضى ورود التسمية من المعصوم عليه السلام تستوجب حمل اللفظ على ظاهره، والمتبادر من لفظ العصمة عند إطلاقه هو العصمة الذاتية ما لم يكن هناك قرينة صارفة للّفظ عن ظاهره، والظاهر عدم وجود ما يوجب صرفه عن ذلك، خصوصاً وأنّه لا يلزم أن يكون المعصوم بالعصمة الذاتية محلّاً لمنصب الخلافة الإلهيّة عن الله تعالى في الأرض، كما في السيّدة الزهراء عليها السلام، والسيّدة مريم العذراء عليها السلام، وكما هو الظاهر في شأن السيّدة خديجة عليها السلام، فلا يوجد ما يمنع أن تكون السيّدة المعصومة عليها السلام ممتلكة لهذا المنصب، وهو العصمة الذاتية.

وقد يمنع من القبول بثبوت ما ذكر، عدم وجود الرواية المذكورة في شيء من المصادر المعتبرة، ولا غير المعتبرة قبل مصدر الرواية الأول وهو كتاب (رياحين الشيعة) للشيخ ذبيح الله المحلّاتي رحمه الله، ولم يعرف للنصّ المذكور مصدر قبله.

كما أنّ بعضهم احتمل أن يكون في البين اشتباه قد حصل من الشيخ المذكور، على أساس أنّه كان بصدد نقل رواية، وعوضاً عن أن يعبّر بفاطمة، عبّر بالمعصومة، جرياً على ما هو المتداول في الأوساط خارجاً.

---

(١) ناسخ التواريخ: ٧: ٣٣٧.

وللتأمّل في كليهما مجال، أمّا الأوّل، فإنّ انحصار نقل رواية في مصدر من المصادر وخلوّ بقيّتها عنها لا يوجب رفع اليد عنها، وإلّا لزم رفع اليد عن كثير من متفرّدات الشيخ رحمه الله، فإنّها لم ترد في غير (التهذيبين)، وخلا منها (الكافي) و(الفقيه).

وأمّا الثاني، فإنّه موجب لاتّهام الشيخ المذكور، بأنّه شخص غير ضابط، وهذا لا يليق أن ينسب لواحد من علماء الطائفة. خصوصاً وأنّه لا يوجد في البين نصّ يتضمّن التعبير بفاطمة بهذا اللسان حتّى يقال عندها بأنّه من موار الاشتباه.

نعم، يبقى احتمال صدور النصّ بهذا اللسان وارداً، واحتمال التشكيك في صدوره كذلك، فيلزم البحث عن موجبات رفع احتمال الصدور، أو موجبات رفع احتمال عدم الصدور، ولعلّ القائل المذكور أراد ممّا ذكرهما من المانعين بالقبول، هو الإشارة إلى أنّهما يمثّلان عنصران يرفعان نسبة احتمال عدم صدور الحديث، والوثوق بذلك، فتأمّل.

والحاصل، إنّ الجزم بعدم صدور مثل هذا النصّ عن المعصوم من الصعوبة بمكان، كما أنّ التعويل عليه منفرداً للبناء على كون التوصيف لها صادراً من المعصوم عليه السلام أيضاً لا يخلو عن صعوبة، والمسألة تحتاج مزيد تتبّع وتأمّل، لا يسعه هذا المختصر.

ثمّ إنّه يمكن البناء على ثبوت عصمتها عصمة ذاتية من طريق آخر، وهو بلحاظ ما لديها من العلم، وفقاً لما هو قول كثيرين من الأعلام في تفسير العصمة بالعلم، ولا أظنّ أنّ هناك من يناقش في غزارة علمها وسعته، ما يجعلها جديرة بالمنصب حينئذٍ بهذا اللحاظ.

قراءة في بحار الأنوار

واحد من مصادر التشريع الإسلاميّ، السنّة، وهو محطّ اتّفاق بين المسلمين، فلا خلاف بينهم في كونه مصدراً في ذلك، نعم، اختلفوا في تحديده وسعته، فالجمهور على حصره في خصوص الصادر عن النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، وربّما وسعه بعضهم ليشمل الصادر عن الصحابة أيضاً.

وأمّا الشيعة الإمامية، فإنّهم يلتزمون أنّ السنّة التي تعدّ مصدراً من مصادر التشريع، هي كلّ ما صدر عن المعصوم عليه السلام، من قول أو فعل أو إقرار، ونقطة الخلاف بينهم وبين الجمهور في سعة الدائرة لتشمل الصادر من المعصوم عليه السلام، فلا يختصّ ذلك بما صدر عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وعدم شمول السنّة لما صدر عن الصحابة.

وقد كان وصول السنّة، من خلال التدوين، فكتب ما صدر عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وما صدر عن المعصوم عليه السلام، وقد كان تدوينها من قبل الجمهور متأخّراً، وقد سبق الشيعة غيرهم في ذلك، حيث دوّنت السنّة منذ عصر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من قبلهم، لحثّ المعصومين عليهم السلام على ذلك. فكانت المصادر الحديثية، والأصول.

وقد عرف عندنا من المصادر الحديثيّة، كتب عديدة، من أهمّها الكتب الأربعة، وهي:

١ ـ كتاب (الكافي) للشيخ محمّد بن يعقوب الكليني.

٢ ـ كتاب (من لا يحضره الفقيه)، للشيخ محمّد بن عليّ بن بابويه الصدوق.

٣ ـ كتاب (التهذيب)

٤ ـ كتاب (الاستبصار)، وهما لشيخ الطائفة الشيخ محمّد بن الحسن الطوسيّ.

الكتب الأربعة:

وقد اختلف في نصوص هذه الكتب، فوجد مسلكان في التعامل معها:

الأوّل: البناء على صحّة جميع ما ورد فيها من نصوص، والجزم بصدورها عن المعصوم عليه السلام.

الثاني: عدم الفرق بينها وبين غيرها من المصادر الحديثية الأُخرى، فتحتاج إلى ملاحظة ودراسة سندية نقدية، للبناء على صدورها عن المعصوم عليه السلام، من عدمه.

وقد استند أصحاب المسلك الأول في ذلك إلى ما تضمّنته مقدّمات الكتب الأربعة، من عبارات صادرة عن مؤلّفيها، بدعوى تضمّنها الشهادة منهم بصحّتها وصدورها عن المعصومين عليهم السلام، فقد قال الشيخ الكليني رحمه الله في مقدّمة كتابه: وقلت أنّك تحبّ أن يكون عندك كتاب كافٍ يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلّم ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام، والسنن القائمة التي عليها العمل، وبها تؤدّى فرائض الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم ـ إلى أن قال ـ وقد يسّر الله وله الحمد تأليف ما سألت[1].

وقال الشيخ الصدوق رحمه الله في المقدمة من كتاب من لا يحضره الفقيه: ولم اقصد فيه قصد المصنفين إلى ايراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى ايراد ما افتى به احكم

---

(١) الكافي: ١: ٨.

بصحته، واعتقد أنه حجة بيني وبين ربي جل ذكره، وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعول إليها المرجع[١].

والإنصاف، عدم خلوّ عبارة الشيخ الكليني رحمه الله من اقتضاء للبناء على تمامية الشهادة، والحكم بصحّة النصوص الواقعة في كتابه، إلّا أنّ هناك موانع تمنع من الالتزام بذلك، ومن تلك الموانع، وتفصيل ذلك يطلب من محلّه.

مصادر حديثية أُخرى:

قد عرف من بعد الكتب الأربعة، مصادر حديثية أُخرى، من أبرزها:

١- كتاب (الوافي)، لمؤلّفه الشيخ محمّد محسن المعروف بالفيض الكاشاني.

٢- كتاب (وسائل الشيعة)، ومؤلّفه هو الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي.

٣- كتاب (بحار الأنوار)، ومؤلّفه هو الشيخ محمّد باقر المجلسي.

ولا يخفى أنّ لكلّ واحد من هذه المصادر منهجه الخاصّ المتّبع في كتابته للكتاب، والتعاطي مع النصوص.

موسوعة بحار الأنوار:

وقد وقع كتاب (بحار الأنوار) لمؤلّفه الشيخ المجلسيّ رحمه الله موضع نقض وابرام وأخذ وردّ، لكونه موسوعة شمولية تميّزت على الكتابين الآخرين، ذلك أنّ الكتابين الآخرين اللذين ذكرناهما في عرضه، انحصر موضوعهما في خصوص الأحكام الشرعيّة، والفروع الفقهيّة، حتّى عرف في الوسط الحوزويّ، أنّ كتاب (وسائل الشيعة) يمثّل رسالة عملية للشيخ الحرّ العاملي رحمه الله.

فكتب بعض الأعلام المعاصرين (حفظه الله)، كتاباً أسماه (مشرعة بحار

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١: ٣.

الأنوار)، عمد فيه إلى مناقشة النصوص التي أوردها الشيخ المجلسي (رض) في كتابه، مناقشة سنديّة، وقد نتج عن ذلك بناؤه على ضعف أغلب النصوص المذكورة في الموسوعة، وأنّه لا يسلم منه إلّا نزر يسير جدّاً.

كما أنّ بعض الأساتذة (زيد في توفيقه) قد سلّط الضوء على الموسوعة المذكورة في دروسه الخارج في غير واحد منها، وركّز كثيراً على أنّ الكتاب المذكور ليس بالمستوى الذي ينبغي أن يعطى، وأنّه دون المكانة المجعولة له، وقد تناوله من جوانب متعدّدة، أهمّها، رؤية الشيخ المجلسي رحمه الله لنصوص كتابه، وأنّه يلتزم باعتبارها وصدروها وصحّتها أو لا.

التعريف بموسوعة البحار:

كتاب (بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام)، يعتبر من أكبر الموسوعات الروائيّة الجامعة للحديث عن الشيعة، بل عند المسلمين، وقد تنوّعت موضوعاته ومباحثه، بحيث يمكن عدّه موسوعة ودائرة معارف قائمة بحدّ ذاتها.

وقد تضمّن موضوعات متعدّدة، كلاميّة، فقهيّة، تفسيريّة، تاريخيّة، أخلاقيّة، حديثيّة، وهكذا.

وقد أبدع مؤلّفه في تبويبه إجمالاً للموضوعات وتصنيفها، ومن ميزه توفرّه على مصادر حديثية لقدماء علماء الطائفة، كانت مفقودة.

وقد حظي الكتاب بمكانة خاصّة عند الأعلام، فكتبت عليه العديد من الحواشي والتعليقات، كما قام بعضهم بإعداد فهارس لموضوعاته، وقام آخرون ببيان آراء المؤلّف، كما قام جماعة بنقد بعض ما جاء فيه، وهكذا.

وعلى أيّ حال، فقد كان الكتاب ولا زال محطّ عناية العلماء واهتمامهم، وله عندهم مكانة خاصّة ومرموقة.

دوافع المجلسيّ لتأليف الكتاب:

لقد ذكر العلّامة المجلسيّ رحمه الله الدوافع التي دعته للإقدام على تأليف موسوعة (بحار الأنوار) في مقدّمة الكتاب، ويمكن تلخيص ذلك في أُمور:

أحدها: اعتقاده أنّ العلم النافع هو ما يستقى من نبع الوحي، وما يقتبس من أنواره، وهذا كامن في القرآن الكريم، وأحاديث العترة الطاهرة عليهم السلام.

ثانيها: لقد أوجب فقدان بعض مؤلّفات علماء الشيعة الإمامية، أو عدم كون بعضها في متناول الأيدي، جمعها في مصدر واحد، يرجع إليه كلّ من يحتاجه.

وبكلمة ثانية، إنّ هناك ضرورة ملحّة في وجود مصدر حديثي جامع للتراث الإماميّ، يمكن لكلّ أحد أن يتناوله، وذلك بعدما فقد جزء من مصادر حديث علمائنا، وكان الجزء الآخر مختصّاً، وليس في متناول كلّ أحد.

ثالثها: إنّ الخوف من ضياع مؤلّفات الأصحاب، أو فقدها وتلفها، استلزم كتابة كتاب جامع لما تضمّنته من علوم ومعارف.

وهذا يشير إلى مجهوده رحمه الله، فإنّه قدس سره قد حفظ التراث الإماميّ بهذا العمل الذي قام به، لأنّ العادة أن يعمد كلّ مؤلف إلى انتخاب ما يراه من النصوص وفق متبنّياته الخاصّة، ويعرض عما لا يراه، فلم يورد الكليني رحمه الله في كتابه إلّا خصوص ما يراه، وأعرض عن غير ذلك.

ومن الطبيعي أنّ هذا يوجب فقدان النصوص في الأزمنة المتأخّرة، لأنّ الناس سيتناولون كتابه، وسوف يشتهر بينهم، وسوف يتركون بقيّة المصادر حتّى أنّها سوف تندثر، وهكذا.

وقد بذل غوّاص بحار الأنوار رحمه الله جهوداً كبيرة جدّاً في التأليف، فعمد إلى الاستعانة بجماعة للقيام بالسفر في الأقطار من أجل البحث عن الكتب والمصادر، وإحضارها.

كما أنّه استعان ببعض تلامذته ليساعدوه في عملية الكتابة، ومنهم:

١ - الشيخ عبد الله الأفندي .

٢ - الشيخ ذو الفقار الأصفهاني .

٣- الشيخ عبد الله البحراني .

٤ - السيّد نعمة الله الجزائري .

والظاهر أنّه لم تكن في البداية غايته القيام بتأليف كتاب ، بل كان يرغب أن يكتب فهرستاً يجمع المضامين ، ويكون مساعداً على الاستفادة ، إلّا أنّه بعد ذلك أعرض عن ذلك وقام بتأليف الكتاب .

ويمتاز كتاب البحار بميز عديدة ، فمضافاً إلى سعته وشموليته ، فإنّه يشتمل على عناوين أبواب لم توجد في المصادر قبله ، مثل : كتاب العدل والمعاد ، وكتاب السماء والعالم ، وتاريخ الأنبياء والأئمة عليهم السلام .

وقد كانت طريقة العلّامة المجلسي رحمه الله في كلّ باب أن يبدأ أوّلاً بذكر ما يناسبه من آيات قرآنية ، ثمّ يعمد إلى ذكر بعض أقوال المفسّرين لتلك الآيات ، من دون فرق بين مفسّري الجمهور ، ومفسّري الخاصّة . ثمّ بعد ذلك يستعرض النصوص ذات الارتباط بالباب .

وقد يعمد أحياناً إلى التعقيب على بعض النصوص تحت عنوان بيان ، وهو يحوي بياناً وإيضاحاً لما يلتبس في الحديث .

ولقد كان رحمه الله عازماً على أمرين بعد فراغه من تأليفه لكتاب بحار الأنوار ، وهما :

الأول : القيام بكتابة شرح كامل ومبتكر للكتاب .

الثاني : العمد إلى كتابة مستدرك للبحار .

وعلى أيّ حال ، فقد رتّب رحمه الله كتابه على أساس عناوين وترتيب كتب الحديث والكلام والفقه والتاريخ ، وبعض المؤلّفات العلميّة ، كالكتب الطبّية ، وكتب علوم الحيوان .

ولما كانت المادّة الأساسية للكتاب هي الحديث والرواية، فقد فتح آفاقاً جديدة للتحقيق، فعلى سبيل المثال، في مجال المباحث الكلامية، كالإحباط والتكفير، والأرزاق والآجال التي جاءت في كتاب العدل، والمعاد، أو ما تضمّنه كتاب السماء والعالم من أبواب متنوّعة، وأحاديث درست، فإنها تتيح للقارئ الاطّلاع على النظريّات الكلاميّة المستندة لمصادر البحث الدينية، القرآن الكريم، والحديث خاصّة.

كما أنّ الكثير من مواضيع الكتاب قد اقترنت بنقل الآراء الكلاميّة ممّا وفّر الأرضيّة للدراسة النقديّة والمقارنة التطبيقية لها مع النظريّات الدينيّة.

بعض ما قيل فيه من كلمات:

اختلفت الآراء حول كتاب (بحار الأنوار)، فلم تتّفق كلمة الأعلام حوله بنحو واحد، فوجدت رؤيتان متفاوتتان حوله، مثّلت الرؤية الأُولى منهما، الإشارة إلى عظمة الكتاب وأهميّته، وعلى العكس تماماً كانت الرؤية الثانية.

فمن أصحاب الرؤية الأُولى، الأردبيلي، حيث قال عن الكتاب: لم يكتب مثلها (موسوعة أحاديث وروايات) بعدُ، ولم يؤلّف كتاب من مستواها ونمطها، وفي الحقيقة أنّه يوصف بدائرة معارف الشيعة، أو موسوعة التشيع[1].

وقال المحدّث النوري رحمه الله: إنّ كثيراً من النكات والأُمور المذكورة في البحار لا توجد في غيره من الكتب[2].

وهو يشير إلى البيانات التي يعقّب العلّامة المجلسي رحمه الله بعض النصوص بها، لبيان ما تحويه من غموض، وشرح ما يحتاج منها شرحاً. وهو بهذا يشير إلى أهميّة الكتاب، وامتلاكه ميزة تفتقر إليها العديد من المصادر الروائية، لأنّها تقتصر على نقل

---

(١) جامع الرواة: ٢: ٥٥٠.

(٢) دار السلام: ٢: ٢٣٧.

النصوص، دون أن تتضمّن شرحاً وبياناً لها.

وقد كتب إليه تلميذه الميرزا عبد الله الأفندي رحمه الله: ومن خصائص (كتاب بحار الأنوار) أنّه تزداد شهرته واعتباره، ويظهر قدره وعظمته، إذا قام القائم من آل محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، بعدما ينظر فيه، ويحكم بصحّته من الأوّل إلى الآخر، بل تنفع مضامينها في عالم البرزخ، ومعقبّات الآخرة، وفي أجنان الجنان، ووسطها، وخير بقاعها أيضاً لمن كان يلتذّ في ضمن اللذّات الجسمانية فيها بالملاذ الروحانية بحول الله وقوّته تعالى[1].

وممّن مدح الكتاب وأشار إلى منزلته وفضله، الشيخ يوسف البحراني رحمه الله في مقدّمة حدائقه، فقد قال رحمه الله: ولقد وفّق الله تعالى شيخنا غواصّ بحار الأنوار إلى استخراج كنوز تلك الآثار فجمعها في جامعه المشهور بـ(البحار)بعد التقاطها من جميع الأقطار، جزاه الله تعالى عن علماء الفرقة المحقّة أفضل جزاء الأبرار[2].

ويظهر التبجيل والاحترام للكتاب من كلمات المحقّق الطهراني رحمه الله، عندما يشير إلى أنّ أحد بركاته ومنافعه أنّه صار مصدراً للعديد من المؤلّفات، وأنّ كثيراً من المؤلّفين صاروا يقتبسون منه[3].

وفي مقابل هذه الرؤية، كانت الرؤية الثانية، وهي التي قرّر أصحابها، أنّ كتاب البحار لا يختلف عن بقيّة الكتب الأُخرى، بل إنّه كتاب مشتمل على ما هو غثّ وسمين، وهذا يستوجب العمد إلى تهذيبه، وإزالة الغثّ منه، ومن أصحاب هذه الرؤية السيّد محسن الأمين رحمه الله، فقد كان يشير إلى وجود إشكالين في الكتاب، وهما:

---

(١) بحارالأنوار: ١٠٧: ١٧٩.

(٢) الحدائق الناضرة: ١: ٢٥.

(٣) الذريعة: ٣: ٢٦.

الأول: تضمّن الكتاب لنصوص غير صالحة للاعتماد، وهو ما كان يعبّر عنه بالغثّ.

الثاني: إنّ ما عدّ ميزة يمتاز بها البحار عن غيره من الكتب، وهي التعقيبات والشروحات التي كان يذيّل بها بعض النصوص، لا يصلح بعضها للاعتماد، بسبب خلوّها من الفائدة، لأنّها كتبت غالباً على سبيل الاستعجال[١].

ومن القائلين بهذه الرؤية أيضاً السيّد العلامة الطباطبائي رحمه الله، فإنّه وإن كان يمجّد صاحب البحار رحمه الله في سعة اطّلاعه، وأنّه صاحب دراية ومعرفة وبصيرة بفنّ الحديث والروايات، إلّا أنّه يفتقر للإحاطة بالعلوم الفلسفية، وقد أوجب هذا ارتكابه مجموعة من الأخطاء والاشتباهات في بعض الشروح والبيانات التي قدّمها في الكتاب، مما قلّل من قيمة واعتبار كتابه[٢].

والحاصل، تنشأ الرؤية الثانية من أمرين أساسين:

الأول: اشتمال الكتاب على مجموعة من النصوص الضعيفة التي لا تصلح للاعتماد والاستناد.

الثاني: عدم دقّة الشروح والتعليقات التي عقّبها النصوص.

وقد يجد المتابع رؤية ثالثة وسطيّة بين الرؤيتين السابقتين، وهي التي تقرّر عدم القبول بالرؤية الأُولى، والتي تفيد تقديس كتاب البحار، وظاهرها البناء على القبول بكلّ ما جاء فيه، كما أنّها لا تقبل بالرؤية الثانية، والتي تحوي التقليل من قيمة الكتاب، وإبراز أنّه كتاب عادي، ليس له تلك القيمة العلمية. وتقوم هذه الرؤية على ملاحظة الهدف الذي دعا الشيخ المجلسي رحمه الله لتأليف الكتاب، وأنّه حفظ تراث

---

(١) أعيان الشيعة: ٩: ١٨٣.

(٢) أعيان الشيعة: ٩: ١٨٣.

الشيعة، وتوفير مصدر شمولي جامع يمكن لكلّ أحد الرجوع إليه وقت الحاجة وأخذ ما يحتاج إليه. فلم يكن هدفه دراسة النصوص وملاحظة الصحيح منها من السقيم، وتنقية الغثّ من السمين.

وعلى أيّ حال، لا مانع من القبول بالرؤية الثالثة، خصوصاً وأنّها تنسجم مع المختار لعلماء الطائفة، من حاجة كلّ مصدر روائي للدراسة، وأنّه لا يوجد عندنا كتاب صحيح، بكلّ ما جاء فيه، بل تخضع نصوص كلّ كتاب لملاحظة توفّر أصالة الصدور فيها، ووجود أصالة الجهة أيضاً. إلّا أنّ اشتمال كتاب ما على نصوص ضعيفة الأسناد، لا يعني عدم قيمته، وفقدانه للأهمّية، لأنّ النصوص الضعيفة يستفاد منها في موارد عديدة، كما قرّر ذلك في محلّه. على أنّ ما يكون ضعيفاً عند شخص، قد يكون معتبراً عند شخص آخر، بسبب اختلاف المباني الرجالية.

منهج المجلسي في تصنيف الكتاب وتأليفه:

قد عرفت من خلال عرض دوافع الشيخ المجلسي رحمه الله في تصنيفه لكتابه (بحار الأنوار)، أنّ غايته قدس سره هي جمع التراث الحديثي للطائفة، إلّا أنّ ذلك لا يعني قيامه بنقل أيّ نصّ من النصوص دون ملاحظة وتدقيق بحيث يتوهّم اشتمال كتابه على كلّ نصّ، وأنّه نقل فيه كلّ ما اتّفق وقوعه في يده، وحصوله عليه. بل الصحيح أنّه قد اتّخذ منهجاً محدّداً عمد من خلاله لنقل النصوص، بعد قيامه بفرزها، وتشخيص ما يمكن نقله، وما لا يمكن نقله، وهذا لا يوجب بناءه على قبول كافّة ما نقله في كتابه من نصوص، وبناءه على اعتباره وحجّيته، فإنّ نقله له وفق المنهج المتّبع، لا يوجب تسليمه بصدوره، وصحّته، ليقرّر أنّه قائل بصحّة كلّ ما تضمّنه الكتاب، كما ستسمع دعوى ذلك، بل إنّ ما أفاده السيّد الأمين رحمه الله من تضمّن الكتاب لشيء من الغثّ لا يمكن إنكاره.

وعلى أيّ حال، فإنّ جميع من ترجم للعلّامة المجلسيّ رحمه الله يحكم بكونه خبيراً بعلم الحديث، ومتضلّع بالمصادر الحديثية، مطّلع على المصادر ومحيط بالنسخ المختلفة للكتب، ويظهر هذا لكلّ من رجع إلى مقدّمة كتاب البحار. حيث ذكر مصادر الكتاب، وأشار إلى كلّ واحد منها، مما يؤكّد أنّه من أهل المعرفة بعلم الحديث، وليس شخصاً عادياً.

وهذا يمنع من توهّم أن تكون مهمّته قدس سره منحصرة فقط في جمع الروايات كيفما اتّفق، بل كان قدس سره يعمد إلى التدقيق والتنقيب، فلا ينقل كلّ ما وقع في يده، بل كان له قواعد وأُسس ينقل على وفقها النصوص، نعم، قد تكون تلك القواعد التي اعتمدها ليست محطّ قبول عند الباحثين والعلماء من بعده، إلّا أنّ ذلك أمر آخر.

ويظهر منهجه رحمه الله من خلال ملاحظة موارد متعدّدة في كتابه البحار، نشير إلى اثنين منها:

الأول: ما جاء في ترجمة الإمام زين العابدين عليه السلام، عند حديثه عنه وترجمته له، فإنّه قد وقف عند المشهور، من أنّ أُمّه هي السيّدة شهربانويه، بنت يزدجر، على أساس أنّ تاريخ اقتران الإمام الحسين عليه السلام بها، ينبغي أن يكون أيام خلافة الرجل الثاني، لأنّ فارس قد فتحت خلال تلك الفترة، والمفروض أنّ بناته قد سبين حينها، مع أنّ ولادة الإمام زين العابدين عليه السلام، كانت في السنة الثامنة والثلاثين بعد الهجرة النبويّة، في أيام خلافة أمير المؤمنين عليه السلام، واللازم من ذلك أنّ السيّدة شهربانويه، لم تعقّب خلال مدّة عشرين سنة، وهي المدّة من حين سبيها واقتران الإمام الحسين عليه السلام بها، وزمان ولادة الإمام زين العابدين عليه السلام. وهذا وإن لم يكن مستبعداً، إلّا أنّه خلاف الظواهر الطبيعة.

ولذا نجد أنّ العلّامة المجلسي رحمه الله، حاول أن يتغلّب على هذا الإشكال، من خلال القول بأنّ النصّ المتضمّن لزمان سبي بنات يزدجر، قد تعرّض للتصحيف،

والصحيح أنّهنّ قد سبين في أيام الرجل الثالث، وليس في أيام الرجل الثاني، وجعل القرينة على ذلك مقاربة الرسم بين اسم الرجل الثالث واسم الرجل الثاني، وحصول الخطأ بينهما غير بعيد، وبناءً على هذا عالج ما يتصوّر من إشكال في النصّ[1].

وهذا يؤكّد أنّه ليس مجرّد جامع للنصوص، وإلّا لم يعتن بمثل هكذا اشكال، فإنّ مقتضى ملاحظته لوجود هذا الإشكال التاريخي، وعمده لمحاولة علاجه، وجعله منسجماً مع النصوص موضع البحث، شاهد على أنّ له منهجاً يتعامل به في جمع النصوص.

الثاني: ما ذكره عند نقله لدعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة، من إشارته إلى وجود اختلاف بين كتاب (الإقبال) للسيّد ابن طاووس رحمه الله، وبين ما جاء في كتابي (البلد الأمين)، و(مصباح الزائر)، إذ أنّ المقطع الأخير من الدعاء، وهو قوله عليه السلام: «**إِلَهِي أَنَا الْفَقِيرُ فِي غِنَايَ، فَكَيْفَ لَا أَكُونُ فَقِيراً فِي فَقْرِي**»...إلخ...، لم يرد إلّا في خصوص (الإقبال)، ولم يرد في غيره من المصادر، بل قد خلت منه بعض نسخ الإقبال القديمة.

ولم يكتف رحمه الله بمجرّد الإشارة إلى اختلاف المصادر الناقلة للدعاء، زيادة ونقيصة، بل عمد إلى محاولة التأمّل، في صحّة صدور هذا المقطع من الإمام عليه السلام، وعدمه، فذكر أنّ هذا التعبير لا ينسجم مع التعبيرات الصادرة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، بل إنّه يتطابق مع مذاق أهل التصوّف[2]، ولذا من المحتمل جدّاً أن يكون هذا صادراً عن عطاء الاسكندراني الصوفي، المعاصر للسيّد ابن طاووس رحمه الله.

---

(١) بحارالأنوار: ٤٦: ١٠، ذيل الحديث ٢٠.

(٢) بحارالأنوار: ٩٥: ٢٢٧، ذيل الحديث ٤.

وبالجملة، إنّ المنهج الذي يعتمده في القبول بنصّ، يقوم على أن يعمد إلى دراسة النصّ موضع البحث، وملاحظة كلّ ما يرتبط به، سواء ما يكون موجباً للقبول به، أم ما يكون مانعاً من القبول به، والقيام بمحاولة التوفيق وإيجاد العلاج لو كان النصّ ممّا يمكن أن يعالج، بدفع ما يتصوّر مانعاً من قبوله.

والحاصل، يتّضح من خلال ما قدّم أنّه ناقل للنصوص بعناية ودقّة، وليس مجرّد ناقل كيفما اتّفق.

ولا مجال لأن يقال: إنّ الشيخ المجلسيّ، ينقل عن بعض المصادر التي لا يعرف لها اسم، ولا يعرف لها مؤلّف، فكيف تقرّرون أنّ له منهجاً علميّاً متّبعاً في نقل النصوص.

فإنّه يقال: إنّ الرجوع لمقدّمة الكتاب، يفيد أنّ أحد الطرق التي يعتمدها في النقل هي الوجادة، وقد ذكر هناك الضابطة التي يستند إليها في الوجادة، وهذا يعني أنّ نقله من كتاب غير معروف الإسم ولا المؤلّف، ليس اعتباطاً، بل ناشئ من وجود جملة من القرائن الموجبة للوثوق بالصدور.

والحاصل، إنّ منهجه يقوم على التدقيق والتحقيق، وليس مجرّد النقل بأيّ كيفية كانت، بل وفق ضوابط محدّدة.

رأي المجلسي في نصوص كتابه:

ثمّ إنّه بعد الإحاطة بالمنهج المتّبع من قبل غوّاص بحار الأنوار في التعاطي مع النصوص التي ضمّنها كتابه، يتبادر إلى الأذهان، أنّ ذلك يوجب أن يكون العلّامة المجلسي بانياً على صحّة جميع ما تضمّنه كتابه من النصوص والأخبار، وأنّه جازم بصدورها، ولعلّ هذا ما أوجب وجود رؤيتين حول ذلك:

الأولى: ما عليه مشهور الأعلام (رض)، بل لا يبعد أنّه موضع اتّفاق بينهم، من

أنّ العلّامة المجلسيّ ﷺ لا يتبنّى صحّة جميع ما تضمّنه كتاب (بحار الأنوار)، بل هو كتاب جامع للنصوص، بينه ما هو مقبول وما ليس مقبولاً.

قال العلّامة الشعراني ﷺ في مقدّمة المجلّد الثالث والخمسين: ولو كان غرضه الاكتفاء بنقل السمين وترك الغثّ لفعل، لكّنه لم يفعل لأغراض لعلّ منها قصر الوقت ـ إلى أن قال ـ أو فتح باب الاجتهاد، ودفع توهّم من يظنّ أنّ المحدّثين يتركون ما يخالف غرضهم ـ إلى أن قال ـ فجمع كلّ شيء وجده، وترك البحث فيها لمن بعده.

وقريب من هذا المعنى قال بعض الأعيان ﷺ في كتابه (كشف الأسرار)[1].

الثانية: ما تبنّاه بعض الأساتذة (حفظه الله)، من البناء على أنّ العلّامة المجلسي ﷺ ملتزم بصحّة جميع ما جاء في كتابه (بحار الأنوار)، وقد ذكر لمختاره قرينتين، كما يظهر ذلك من بعض بحوثه.

أدلّة الرؤية الأُولى:

ويمكن الاستدلال لأصحاب الرؤية الأُولى، بأُمور:

أحدها: إنّ معرفة دوافع المجلسيّ ﷺ لتأليفه كتابه وهي الأُمور الثلاثة التي قدّمنا ذكرها، تساعد على أنه لم تكن غايته تصنيف كتاب صحيح، وإنّما تأليف كتاب جامع للتراث الروائي.

إن قلت: إنّ هذا يناقض ما تقدّم ذكره من أنّ له ﷺ منهجاً علمياً تدقيقياً في نقل النصوص.

قلت: لا منافاة في المقام، لأنّ منهج التدقيق بملاحظة المصادر الروائية، إذ أنّ علماءنا لا يقبلون النقل من كلّ مصدر، بل لابدّ أن تتوفّر فيه شروط وضوابط حتّى ينقل

---

(١) كشف الأسرار: ٢٨٦.

منه، أوّلها نسبة الكتاب لمؤلّفه، ومدى ضبط المؤلّف، وملاحظة مصادره التي اعتمدها ونقل منها، والنسخ التي كانت بين يديه، وكيفية وجود الكتاب عنده، وهكذا.

ثانيها: إنّ كلّ من يقرأ كتاب (بحار الأنوار)، يجده متضمّناً لبعض النصوص المتناقضة[1]، فتراه ينقل قضية من القضايا في سيرة أحد المعصومين، كالإمام الكاظم عليه السلام مثلاً، ثمّ نراه ينقل نفس الكرامة للإمام الرضا عليه السلام، وكذا ينقلها أيضاً في حديثه حول سيرة الإمام الجواد عليه السلام.

والبناء على تكرّر نفس الحادثة بكلّ حيثياتها في سيرة ثلاثة من الأئمة عليهم السلام، مستبعد جدّاً، ما يعني أنها حادثة واحدة، لكن تعدّد نقلها، وواحد من النقولات المذكورة صحيح، دون الآخرين. فلو كانت غاية المصنّف رحمه الله نقل خصوص الصحيح من النصوص، لاقتصر على نقل واحد من النقولات الثلاثة، إلّا أنّ نقله الثلاثة، يشير إلى أنّه يعمد إلى النقل من المصادر كما هو موجود فيها، ثمّ يفتح المجال للمحقّقين بعد ذلك.

ثالثها: إنّ اشتمال كتاب البحار على كلمات العامة، وعلى مرويّاتهم الواردة في مصادرهم الروائية، يعدّ شاهداً على عدم بنائه رحمه الله على صحّة جميع ما جاء فيه، فإنّه لا يعقل أن يكون رحمه الله متبنّياً لتلك النصوص.

ويساعد هذا أيضاً، بل يدلّ عليه ما ذكره رحمه الله في توجيه إعراضه عن نقل بعض نصوص الكتب، كالكتب الأربعة، حيث قال رحمه الله: ثمّ اعلم أنّنا إنّما تركنا إيراد أخبار بعض الكتب المتواترة في كتابنا هذا كالكتب الأربعة، لكونها متواترة مضبوطة[2].

---

(١) اعتبر بعض الباحثين وجود هكذا أُمور أحد شواهد ضعف الكتاب، وعدم استحقاقه العناية والاهتمام، بينما جعله آخر شاهداً على أهميّة الكتاب، ومدى قيمته العلمية.

(٢) بحارالأنوار، مقدمة الكتاب: ١: ٤٨.

وهذا يشعر أنّ ما تضمّنه البحار ليس مضبوطاً، وهذا ما فهمه الأعلام، ولذا شاع قولهم: أنّ الكتاب يتضمّن الغثّ والسمين.

وقد يذكر أمر رابع أُشير إليه في كلمات بعض الأساتذة (وفّقه الله)، حكاية عن بعض المؤلّفين، من أنّ تسمية الكتاب ببحار الأنوار كاشفة عن عدم تبنّيه ﷺ لصحّة جميع ما جاء فيه، وذلك لأنّ البحر يشمل الحجر، كما يشمل المدر، ويشمل اللؤلؤ كما يشمل غيره، فيكون نظره ﷺ إلى أنّ كتابه شامل لكلا الأمرين، الغثّ والسمين.

وقد أجاب عنه بعض الأساتذة، بأنّ الكتاب قد سمّي ببحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار، وهذا يعني أنّه قد خصّص ما تضمّنه الكتاب لخصوص الدرر، وهذا يكشف عن البناء على اعتباره.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ قوله ﷺ الجامع لدرر الأخبار، لا يعني أنّه لا يتضمّن غثّاً، بل هو يشير إلى بيان أبرز ما فيه، وهو الدرر، لكن ذلك لا ينفي أن يكون فيه غيره.

كلام بعض الأساتذة:

وقد تمسّك بعض الأساتذة (حفظه الله) لمختاره من البناء على قول المجلسيّ ﷺ بصحّة جميع ما تضمّنه كتابه من نصوص بقرينتين، تستفادان من كلام العلّامة المجلسي ﷺ:

القرينة الأُولى: ما جاء في المجلّد الأول من البحار في مواضع متعدّدة:

أحدها: ما جاء في مقدّمة الكتاب، قال ﷺ: فيا معشر إخوان الدين المدّعين لولاء أئمة المؤمنين، أقبلوا نحو مأدبتي هذه مسرعين، وخذوها بأيدي الإذعان واليقين، فتمسّكوا بها واثقين - إلى أن قال - ولا تكونوا من الذين يقولوا بأفواههم ما ليس في قلوبهم، ويترشّح من فحاوى كلامهم مطاوي جنوبهم، ولا من الذين أشربوا قلوبهم حبّ البدع والأهواء بجهلهم وضلالهم.

وجاء فيها أيضاً قوله ﷺ: فيا بشر لكم يا أخواني .....طريفة الفرائد لم تأت الدهور بمثله حسناً وبهاء[١].

وقد قرّب (دام موفّقاً) مختاره من العبارة المذكورة، بلحاظ أنّ من يتحدّث عن كتابه بهذه الأوصاف، من التعبير بالمأدبة، يظهر منه الاعتقاد بصحّة كلّ ما جاء في الكتاب، واعتباره.

ثانيها: ما جاء في أوّل الفصل الثاني في بيان الوثوق على الكتب المذكور واختلافها في ذلك، فإنّه لا يتصوّر أن يكون الكتاب موثوقاً ولا تكون الرواية موثوقة، فتصريحه بالوثوق بالكتاب، يكشف بطريق الإن بناءه على الوثوق بالرواية، وهذا يعني بناءه على صحّتها، وصدورها. نعم، لو صرّح بعدم الوثوق بالرواية، فلا مجال للبناء على الوثوق بها حينئذٍ[٢].

وبالجملة، ما دام يحكم ﷺ بالوثوق بالمصدر، فإنّه لابدّ وأن يحكم بصحّة مرويّاته، لأنّه لا معنى للوثوق بالمصدر دون نصوصه.

ثالثها: ما جاء في أوائل الفصل الأوّل، حيث قال: لئلّا يترك في كتابنا شيء من فوائد الأُصول فيسقط بذلك عن موارد القبول[٣]. فإنّ تصريحه بأن ما تضمّنه كتابه مورد قبول، لا ينسجم مع كونه مشتملاً على الغثّ والسمين، وهذا يعني أنّه يقرّر صحّة كلّ ما جاء فيه، وإلّا لم يصرّح بكونه موضع قبول.

القرينة الثانية: ما صدر منه ﷺ من التعليق على جملة من النصوص سواء برفضها، وعدم القبول بها، فإنّ مقتضى المدلول الالتزامي لما ذكر هو بناؤه على صحّة جميع ما جاء في كتابه، والتزامه بقبول كلّ خبر لم يعلّق عليه بالرفض،

---

(١) بحارالأنوار، مقدمة الكتاب: ١: ٢٦١.

(٢) بحارالأنوار: ١: ٢٦.

(٣) بحارالأنوار: ١: ٤٨.

بقبولها، لعدم وجود ما يمنع من الاستناد إليها من جهة الصدور، فمن تلك الموارد ما قاله في التعليق على خبر الإمام الكاظم عليه السلام، أنّه قال: «**كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ وَكَانَ لَهُ جَارٌ كَافِرٌ فَكَانَ يَرْفُقُ بِالْمُؤْمِنِ وَيُوْلِيهِ الْمَعْرُوفَ فِي الدُّنْيَا، فَلَمَّا أَنْ مَاتَ الْكَافِرُ بَنَى اللهُ لَهُ بَيْتاً فِي النَّارِ مِنْ طِينٍ، فَكَانَ يَقِيهِ حَرَّهَا، وَ يَأْتِيهِ الرِّزْقُ مِنْ غَيْرِهَا، وَ قِيلَ لَهُ: هَذَا بِمَا كُنْتَ تُدْخِلُ عَلَى جَارِكَ الْمُؤْمِنِ فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ مِنَ الرِّفْقِ، وَ تُوْلِيْهِ مِنَ الْمَعْرُوفِ فِي الدُّنْيَا**».

بيان: هذا الخبر الحسن الذي لا يقصر عن الصحيح، يدلّ على أنّ بعض أهل النار من الكفّار يرفع عنهم العذاب لبعض أعمالهم الحسنة، فلا يبعد أن يخصّص الآيات الدالّة على كونهم معذّبين فيها لا يخفّف عنهم العذاب، لتأيّده بأخبار أُخر[1].

فإنّ تعبيره عن النصّ بالحسن الذي لا يقصر عن الصحيح، صريح منه في البناء على صحّة صدوره، الكاشف عن أنّ كتابه ليس مجرّد حكاية للنصوص، وإنّما بناء على صدور ما تضمّنه فيه ممّا لم يعقّب عليه بالرفض.

وقال في مورد آخر تعقيباً على حديث:.... وأمّا غير الشيعة الإمامية من المخالفين وسائر فرق الشيعة ممّن لم ينكر شيئاً من ضروريات دين الإسلام فهم فرقتان: إحداهما المتعصّبون المعاندون منهم ممّن قد تمّت عليهم الحجّة فهم في النار خالدون، والأُخرى المستضعفون منهم وهم الضعفاء العقول مثل النساء العاجزات والبله وأمثالهم ومن لم يتمّ عليه الحجّة ممّن يموت في زمان الفترة، أو كان في موضع لم يأت إليه خبر الحجّة، فهم المرجون لأمر الله، إمّا يعذّبهم وإمّا يتوب عليهم فيرجى لهم النجاة من النار..إلخ..[2].

---

(١) بحارالأنوار: ٨: ٢٩٧، ذيل الحديث٤٨.

(٢) بحارالأنوار: ٨: ٣٦٣، ذيل الحديث٤١.

ويمكن منع كلتا القرينتين، أمّا الأُولى، فليس في شيء من العبائر التي تمسّك بها ظهور في بنائه على صحّة كلّ ما تضمّنه الكتاب إلّا خصوص ما استثناه بالنصّ على كونه ليس مقبولاً، فلو تأمّلنا العبارة الأُولى، فإنّ التعبير بكلمة المأدبة، لا يعني البناء على القبول بكلّ ما جاء فيه، لأنّ المتفاهم العرفي من هذا التعبير أن تكون المأدبة مشتملة على المحبوب والمطلوب لشخص، وليس محبوباً أو مطلوباً لشخص آخر، وهذا يعني أنّ القضية نسبيّة، فلا يعني عرض ما عليها، كون كلّ ما وضع عليها مقبولاً لصاحبها، فضلاً عمّن عرضت عليه.

وأمّا بناؤه (وفّقه الله) على الملازمة بين الوثوق بالمصدر والوثوق بما فيه، كما في القرينة الثانية، فغريب جدّاً، لأنّه قد تكون موجبات الوثوق بالكتاب متوفّرة، دون نصوصه، لأنّ دواعي الوثوق بالمصدر تختلف عادة عن دواعي الوثوق بالنصّ، وهذا يمنع من وجود الملازمة، نعم، لو عكس الأمر، بأن جعل الوثوق بنصوص الكتاب سبباً للوثوق به، كان متصوّراً.

وأمّا العبارة الثالثة، والتي تضمّنت الإشارة للقبول، فليس فيها ظهور في المطلوب من قريب أو بعيد.

وأما القرينة الثانية، فإنّه لا ملازمة بين ردّه لبعض النصوص، وبين قبوله بكلّ نصّ تضمّنه الكتاب، فإنّ من الممكن جدّاً أن يكون ردّه لبعض النصوص بلحاظ عدم تصوّر قبولها من أحد، وافتقارها لكلّ موجبات القبول على كافّة الوجوه والمباني، ولهذا عمد إلى رفضها، وأبقى النصوص التي يحتمل أن يكون هناك موجب للقبول بها على بعض المباني والوجوه، وهذا يعني عدم بنائه على القبول بكلّ خبر تضمّنه كتابه، لم يعلّق عليه.

وأمّا بناؤه على صحّة خبر، وحكمه عليه بكونه حسناً أو صحيحاً، فإنّه أعمّ من التزامه بصحّة كلّ خبر، لأنّه قد سكت عن كثير من النصوص، فلم يعقّب برفضها،

كما لم يعمد لوصفها بالتصحيح، وما شابه، ولا يمكن القول بكونه بانياً على إحراز صدورها، ولا أنّه رافض لها.

وبالجملة، إنّ ما تضمّنه كلامه (وفّقه الله) لا يصلح لإثبات مدّعاه، بل الشواهد كما سمعت على خلافه، ويمكن للمتتبّع أن يجد غير ما ذكرناه.

ذو الحجّة

القضيّة الحسينيّة والطائفيّة

القضيّة الحسينيّة والطائفيّة

مع حلول شهر محرّم الحرام، تحيي الطائفة الشيعية الذكرى الأليمة لفاجعة الطفّ التي استشهد فيها المولى الإمام الحسين عليه السلام، والفئة الصالحة من أهل بيته وأنصاره، وتأخذ عملية الإحياء صوراً متعدّدة، فقد يكون ذلك من خلال إقامة مجالس الحزن والعزاء، والتي تتضمّن البكاء والنوح واللطم، وقد يكون ذلك من خلال الإطعام على حبّ الإمام الحسين عليه السلام، كما يكون بغير ذلك، كما هو معروف.

وربّما أوجب ما يقوم به أبناء الطائفة الشيعية من عملية الإحياء والممارسة لشعيرة عاشوراء، أن يَسِمَ الآخر من أبناء المذاهب الإسلامية الأُخرى ما يقومون به من ممارسات بأنّها دعوة للطائفية وإثارة لنيرانها واذكاء لها.

ومع وجود هكذا احتمال، لابدّ من الوقوف على حقيقة الطائفية وتحديد المقصود منها، وهل ينطبق ذلك على الشعائر الحسينية أم لا.

حقيقة الطائفية:

الطائفية[1]: مفهوم مشتقّ من طاف يطوف، طوافاً، فهو طائف، وهي تعني انتماء

---

(١) موقع ويكيبيديا.

لطائفة معيّنة دينية أو اجتماعية من دون دخالة للعرق في ذلك، فقد تجتمع قوميات مختلفة في طائفة واحدة مع اختلاف لغاتهم وأوطانهم.

وهي بهذا المفهوم لا تمثّل مشكلة، لأنّها لا تتنافى مع أحد، ولا تعارضه.

نعم، مزج مع هذا المفهوم مفاهيم أُخرى ذات مضمون فكريّ، أو فلسفيّ، أو مذهبيّ، وصار يستخدم بديلاً لمفاهيم الملّة والدين والعرق.

وقد عرّف معجم أوكسفورد الشخص الطائفي بأنّه، الذي يتبع بشكل متعنّت طائفة معيّنة، فهو يرفض الطوائف الأُخرى ويغبنها حقوقها، أو يعطي حقوقها لطائفته تعالياً على بقية الطوائف، أو تجاهلاً لها وتعصّباً ضدّها.

أمّا مجرّد الانتماء لفرقة، أو مذهب لا يجعل الإنسان طائفياً، كما أنّ سعيه لتحسين وضع طائفته أو منطقته دون الإضرار بالآخرين لا يجعله كذلك.

ومقتضى التعريف المذكور للطائفيّ يتّضح أنّه يعتبر في مفهوم الطائفية أخذ حيثية الإقصاء، فلا يصدق على أيّ عمل أنّه طائفي ما لم يكن متضمّناً لهذا القيد، ويساعد على ذلك ما تضمّنه التعريف المذكور من أنّ المطالبة بالحقوق، ولو كانت لبلد ما، أو لفئة معيّنة، المُشعِر بأنّ هناك تمييزاً ووجوداً مغايراً للآخر، لا ينطبق عليه المفهوم ما لم يكن متضمّناً لذلك.

وهذا يعني أنّ الطائفية ليست مجرّد وجود مجموعة من الأُمور الكاشفة عن فئة معيّنة نتيجة انتمائها لجانب دينيّ أو سياسيّ، وإنّما هي ما يكون متضمّناً عملية الإلغاء للآخر إمّا بإقصائه، والتعدّي على حقوقه أيّاً ما كانت تلك الحقوق، أو بتهميشه، أو غير ذلك.

تقسيم الطائفية:

ثمّ إنّه يمكن ذكر قسمين للطائفية: أحدهما سياسيّ، والآخر دينيّ.

أمّا القسم الأوّل، وهو قسم الطائفية السياسية: فتنشأ من خلال اعتماد سياسة التمييز الطائفي بين المواطنين، وتشجيع حالات الصراع المذهبيّ، لأغراض سياسيّة.

وهو يعني العمد إلى تغذية الصراعات المذهبية لكن لا بلحاظ الأثر الدينيّ المترتّب عليها، وإنّما الغاية من ذلك إيجاد جنبة سياسيّة تعمد من خلالها السلطة الحاكمة إلى استقرار حكمها وعرشها، بحيث أنّها تشغل الفئات الإسلامية بمثل هذا الصراع حتى تنشغل عن ملاحظة الخلل السياسيّ والعيوب الموجودة في السلطة.

وأمّا القسم الثاني، وهو الطائفية الدينية: فقد يذكر في تعريفها أنّها تنشأ من نهج الخطاب الديني الذي يعتمد على التعبئة المذهبيّة من خلال التركيز على نقاط الخلاف والاستدعاء للتاريخ والتراث من أجل تغذية المشاعر المذهبيّة والتحريض ضدّ الآخر.

وهذا التعريف يشير إلى أنّ الحديث عن أيّة نقطة خلافيّة بين المذاهب الإسلامية مدعاة لتحقّق الطائفية، لأنّها توجب حصول صراع بين المذهبين، وهذا يستدعي العمد إلى ترك الحديث في المفردات الخلافية بين المسلمين، والاقتصار على عرض نقاط الاشتراك والاتّفاق بينهم.

وخالف الكثير من المفكّرين الإسلاميين، فلم يقبلوا بتعدّد في الطائفية، بل حصروها في خصوص الطائفية السياسيّة، فلا يوجد ما يسمّى بالطائفية الدينيّة، وبرّروا ذلك بأنّ وجود الخلافات بين المذاهب الإسلامية مثلاً ليس من صغريات المفهوم، لأنّ ذلك يوجب قوّة في الإسلام، وتطويراً في البحث العلميّ جرّاء فتح باب الاجتهاد.

على أنّه لو سلّم بالقبول بوجود طائفية دينية، فإنّه لن يكون مختلفاً مع التعريف الذي قدّم للطائفية، وهذا يعني أنّه يؤخذ في المفهوم المذكور حيثيّة الإقصاء وقيديّة الإلغاء للآخر، والتعدّي عليه، وسلب حقوقه، وهذا يظهر واضحاً من أخذ قيديّة

التعبئة المذهبيّة في التعريف، فإنّ هذا لا يكون إلّا بلحاظ إلغاء الآخر، كما لا يخفى.

وعليه، فلن يكون القيام بأيّ عمل من الأعمال التي تكشف عن مذهب معيّن، أو تشير إلى خصوصيّة فيه، عملاً طائفياً، أو دعوة للطائفيّة، إلّا إذا كان متضمّناً لإلغاء الآخر، كما لا يخفى.

القضيّة الحسينيّة والطائفيّة:

ثمّ إنّه بعد وضوح أخذ قيديّة الإلغاء والإقصاء للآخر في مفهوم الطائفية، يتّضح أنّه لن يكون مجرّد الإحياء للشعائر الحسينيّة عملاً طائفيّاً، ما دام لم يكن المقصود منه عملية الإلغاء للآخر، وإقصائه.

وبعبارة أُخرى: إنّ إحياء الشعائر الحسينيّة، لا يصلح أن يكون صغرى لكبرى الطائفية.

ومع ذلك ليبنى على عدم أخذ هذا القيد دخيلاً في حقيقة المفهوم، فلا يعتبر في صدق عنوان الطائفي والطائفيّة اعتبار الإقصاء للآخر، وليقتصر في تعريف المفهوم على ما يوجب الاستفزاز للآخر، من خلال عرض ما لا يرضيه ويوجب النفرة بين الأطراف والمباعدة بينها.

ومع ذلك، فإنّه يقرّر عدم انطباق عنوان الطائفيّة على عملية الإحياء للشعائر الحسينيّة، وذلك بملاحظة الأُمور التالية:

النظرة الطائفية للتأريخ:

من الواضح أنّ منشأ توهّم انطباق العمل الطائفيّ على ما يقوم به أبناء الشيعة من إحياء لشعائرهم المذهبيّة المتمثّلة في إحياء مصاب عاشوراء وفجائعه وما جرى فيه من جرائم نكراء، هو ضيق الأُفق الفكريّ عند بعضهم خلال قراءتهم التاريخ والشخصيّات التي تضمّنها، فيتدخّل العامل الفكريّ الذي يؤمنون به، والانتماء

المذهبيّ الذي ينتمون إليه في ذلك، فيعمدون لقراءة الشخصيّة من خلال هذه الزوايا المحدّدة، ولا ريب أنّ مثل ذلك يؤثّر تأثيراً كبيراً، ما يوجب افتقار القراءة التاريخية والأحداث للموضوعيّة والإنصاف، فلا يكون لأيّ شخصيّة ورد ذكرها في المصادر التاريخية قيمة أو منزلة فضلاً عن عناية، إلّا إذا كانت في دائرة المذهب الذي ينتمي إليه، ويهمل بقيّة الشخصيات الأُخرى ما دامت تصبّ في خانة المذهب الآخر، وهذا ما نراه من أبناء الجمهور في محاولتهم التقليل من شأن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، وفضائله، ومحاولة إبرازه بصورة عادية جدّاً، مع ما نقل له التاريخ من امتيازات على بقية الصحابة، وكلّ ذلك لا لشيء إلّا لأنّه يمثّل المذهب الآخر.

وهذا بنفسه يجري عندهم في شأن القضيّة الحسينيّة، إذ تجد أنّهم يعمدون لمحاولة التقليل من شأن ما جرى في يوم كربلاء ومحاولة التخفيف من حجم الفاجعة العظمى التي وقعت فيها، لا لشيء إلّا لأنّ الإمام الحسين عليه السلام في نظرهم يرتبط بالمذهب الآخر، وليس في حدود دائرة المذهب الذي ينتمون إليه. ولهذا نجدهم يتعاملون مع القضيّة الحسينيّة وكأنّها قضيّة مذهبيّة، أو موضوع يخصّ الشيعة فقط، وليس لبقية المسلمين علاقة به.

مع أنّ الأمر على خلاف ذلك، لأنّ الإمام الحسين عليه السلام ليس مختصّاً بالشيعة فقط، بل هو عامّ لكافّة المسلمين، لأنّ قضيّة الإمام الحسين عليه السلام، قضيّة سماوية لا تختلف عن قضيّة بقيّة الأنبياء عليهم السلام، فإنّه وإن لم يكن نبيّاً، لكنّه يحمل رسالتهم، ويسير على نفس النهج الذي ساروا عليه في الدعوة للتغيير والإصلاح. ويشهد لذلك أنّ الإمام عليه السلام موضع تقدير واحترام ومحبّة عند جميع الطوائف الإسلامية وليس عند الشيعة فقط. كما أنّهم يدينون ما جرى عليه عليه السلام يوم عاشوراء من عملية القتل بتلك الصورة الإجرامية البشعة، وما جرى على أهل بيته وأصحابه عليهم السلام، وكذا سلب وسبي عياله عليهم السلام.

ولهذا نجد أنّهم متّفقون على إدانة يزيد بن معاوية ومن تبعه في ذلك العمل الوحشيّ البشع، بل يلتزمون بجواز لعنه، وإن اختلفوا في كفره وعدمه.

إحياء المسلمين للشعائر الحسينيّة ينفي الطائفيّة عنها:

وممّا يساعد على عدم انطباق عنوان الطائفيّة على ما يقوم به أبناء الطائفة الشيعيّة في إحيائهم لمراسيمهم العاشورائية، إحياء المسلمين لهذه الشعائر، وهذا يؤكّد ما ذكرناه من أنّ الإمام الحسين عليه السلام ليس مختصّاً بمذهب معيّن، أو فرقة محدّدة.

فقد كانت تقام المراسم الحسينيّة مثلاً في أيّام الحكم العبّاسي، فشملت رقعة جغرافية واسعة امتدّت من بلاد فارس شرقاً وحتّى بلاد الأندلس غرباً.

وقد ذكر القزويني صاحب كتاب (نقض فضائح الرافضة)، أنّ أصحاب أبي حنيفة والشافعي، كانوا يقرأون مراثي شهداء كربلاء، وهي لا تحصى عدداً.

وقد كان قدوة المذهب السنّي في أصفهان في زمانه، يقيم مراسيم عاشوراء كلّ سنة مع النياحة والبكاء والعويل.

وكان الخواجة عليّ الغزنوي الحنفي في بغداد، يقيم هذه المراسم إلى درجة أنّه كان يبالغ في لعن السفيانيين يوم عاشوراء.

ومع كثرة المشبّهة في همدان، إلّا أنّ مجد الدين الواعظ الهمداني، كان يقيم العزاء يوم عاشوراء كلّ عام بشكل كان يعجب منه القمّيون.

وكان الخواجة الإمام نجم أبو المعالي بن أبي القاسم البزاري يقيم العزاء في أحسن صوره بنيسابور، مع أنّه كان حنفيّاً، وكان يأخذ المنديل وينوح، ينشر عليه التراب، ويصرخ عالياً خارجاً من طوره.

وأمّا الريّ فقد كان يقام العزاء فيها في المساجد الكبيرة وفي محطّ القوافل من قبل كلّ من الشيخ أبو الفتوح نصر آبادي، والخواجة محمود الحدّادي الحنفي،

وغيرهما، كما كانوا يعمدون إلى لعن الظالمين. ومثل ذلك كان الخواجة الإمام شرف الأئمة أبو نصر الهسنجاني يقيم مراسم العزاء يوم عاشوراء سنويّاً بحضور الأُمراء والأتراك والوجهاء والكبار، والأحناف المعروفين.

ورأى الناس الخواجة الإمام أبا منصور حفيده ـ وهو مقدّم بين أصحاب الشافعي عندما كان في الريّ ـ كيف كان يتلو قصّة عاشوراء في جامع سرهنك، ويفضّل الحسين على عثمان، ويسمّي معاوية باغياً، وكذلك كان يفعل القاضي عمدة ساوي حنيفي المتكلّم المعروف في جامع طغرل بحضور عشرين ألف من الناس، إذ يتلو قصّة عاشوراء، ويقيم العزاء برأس حاسر وثوب ممزّق.

وبالجملة، إنّ ملاحظة تاريخ المسلمين من أصحاب المذاهب الأُخرى، كالحنفيين، والشافعيين مثلاً، يكشف عن فعلهم مثل ما يفعله الشيعة في إقامة مجالس العزاء الحسينيّ.

وقد كان لبلاد الشام نصيب أيضاً في إقامة الشعائر الحسينية، فقد كان خطباؤها يقرأون في محرّم وينعون الإمام الحسين عليه السلام على منابرها، والظاهر أنّ القراءة فيها للفاجعة كانت مستمرّة منذ حصول واقعة الطفّ ودخول السبايا إلى الشام.

ولا يختلف أحد في إحياء الشعائر الحسينيّة في مصر، خصوصاً خلال مدّة حكم الفاطميين، ولم يقتصر الإحياء على الشيعة منهم، بل كان المصريّون بجميع فئاتهم يشاركون في ذلك.

والحاصل، إنّ المراجعة التاريخية لكيفية تعامل المسلمين مع القضية الحسينيّة، وقيامهم بعملية الإحياء لذكرى شهادته عليه السلام، تمنع أن يكون ما يمارسه الشيعة خلال أيام عاشوراء من صغريات العمل الطائفي[1].

---

(١) كتاب النقض للقزويني (بتصرّف).

زيارة الإمام الحسين عليه السلام:

ولم تنحصر عمليّة المشابهة بين المسلمين والشيعة في إحياء المجالس الحسينيّة والبكاء على المولى أبي عبد الله عليه السلام والنياحة، بل كانوا يشاركون الشيعة أيضاً في مراسيم الزيارة، فقد ذكر ابن الجوزي: اجتمع كلمة أهل السنّة والشيعة واختلطوا واصطلحوا وخرجوا إلى زيارة المشهدين: مشهد عليّ والحسين[1].

وتحدّث مرة أُخرى عن خروج المسلمين جميعاً إلى زيارة الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة، التي هي إحدى الزيارات المهمّة والخاصّة التي أكّد عليها الأئمّة الأطهار عليهم السلام.

وذكر ابن الأثير خروج عامّة المسلمين في بغداد شيعة وسنّة إلى زيارة الإمام الحسين عليه السلام في ليلة النصف من شعبان سنة (٥٠٢ هـ)[2].

ولم تقتصر زيارة القبر الشريف للإمام الحسين عليه السلام على خصوص عامّة الناس، بل قد كان الجهاز الحاكم يمارس هذه الشعيرة أيضاً، وقد كان الخلفاء من بني العبّاس، وكذا من جاء بعدهم، والوزراء والأُمراء يقومون بالزيارة، كما حظي الحرم الشريف للإمام عليه السلام بعناية خاصّة من بعضهم من حيث العمارة، وما شابه ذلك[3].

ثار الله:

على أنّه لو رفعت اليد عن ملاحظة رؤية المسلمين للقضيّة الحسينيّة، وما يرتبط بها من شعائر، وأنّها مرتبطة بهم جميعاً، وليست مختصّة بفئة الشيعة فقط، فإنّ النصوص الموجودة تساعد على هذا المعنى العامّ أيضاً، ولا نقصد بذلك النصوص

---

(١) المنتظم: ٩: ٣٥٣.

(٢) الكامل في التاريخ: ١٠: ٤٧٠.

(٣) الشعائر الحسينية في العصرين الأموي والعباسي: ٣٠٤-٣١٣(بتصرف).

التي دلّت على كونه إبناً لرسول الله ﷺ، وأنّه سبطه، وأنّه سيّد شباب أهل الجنّة، بل النصوص التي دلّت على أنّه عليه السلام ثار الله، فإنّ هذا التنصيص على هذا المعنى يعني عدم الاختصاص بجماعة دون أُخرى، بل هو قضيّة إلهيّة سماويّة، ومن الخطأ حصر نهضته المباركة عليه السلام، على فئة معيّنة، أو جماعة خاصّة.

ومن هنا ينبغي أن يكون العرض للقضيّة الحسينيّة عرضاً شمولياً بصورة إسلامية وليس عرضاً منحصراً في مذهب معيّن أو فئة خاصّة من المسلمين، كالشيعة مثلاً دون غيرهم.

إن قلت: إنّنا نسلّم بكلّ ما ذكرتموه من كون القضية الحسينيّة قضيّة إسلاميّة، وليست منحصرة في الطائفة الشيعيّة، وأنّه ينبغي أن يعمد المسلمون جميعاً إلى إحيائها، إلّا أنّ ما لا ينكر أنّ هناك جملة من الشعائر والممارسات التي تصدر من الشيعة حال إحيائهم لذكرى واقعة الطفّ الأليمة، مستفزّة للآخر، مثل شعار: يا لثارات الحسين، فإنّ الآخر يقرأ أنّه المقصود بهذا الشعار، وأنّه المعنيّ بأخذ الثأر منه. وكذا ما تضمّنته بعض النصوص، من أنّ صاحب الزمان عجّل الله تعالى فرجه الشريف، سوف يقوم بقتل ذراري أبناء قتلة الإمام الحسين عليه السلام بمجرّد خروجه، وظهوره، وانتهاء فترة الغيبة المظلمة. فلماذا لا يعمد إلى ترك هذه الأُمور، وعدم الحديث عنها رغبةً في وحدة الصفّ واتّحاد الكلمة.

قلت: من الواضح أنّ الغاية التي يرغبها المستشكل هي تحصيل وحدة الصفّ والكلمة بين المسلمين، الموجب لحصول التعايش بينهم، ولا ريب أنّ السعي لتحقيق ذلك أمر حسن لا يختلف عليه إثنان. إلّا أنّ هذا التقارب من أجل التعايش بين المسلمين، لا يوجب ترك البحث وإغلاق ملفّ الدراسة خصوصاً إذا تجرّد البحث عن الشخصنة، واتّخذ الناحية الموضوعية وامتاز بالنزاهة، لأنّه والحال هذه يكون مؤثّراً في تحقيق وحدة الصفّ، وتقريب الخطى بين الطوائف الإسلامية، لأنّ

كلّ طائفة سوف يتسنّى لها التعرّف على ما عند الطائفة الأُخرى من العقائد والأُصول، فيحقّق ذلك تقارباً بين الطائفتين، فلو أنّ أبناء المذاهب الإسلامية الأُخرى مثلاً حاولوا التعرّف على المذهب الشيعيّ، لوجدوا أنّهم لا يختلفون وإيّاهم في اعتبار أن يكون السجود على ما يكون متّخذاً من الأرض والشجر ممّا لا يؤكل ولا يلبس، وليست التربة الحسينية على مشرّفها آلاف التحيّات والصلوات، إلّا مصداق من مصاديق الأرض، نعم، هي أشرف بقاع الأرض، وأكثرها قدسيّة، ما أوجب أن تكون موضعاً للسجود حال أداء تلك العبادة، لكي تربطهم بالقيم والمبادئ التي خرج الإمام عليه السلام من أجلها. وهكذا بقيّة الأُمور الأُخرى.

وبالجملة، إنّ عرض كلّ مذهب ما لديه من مفاهيم، وإبرازه لما يتضمّنه من أُمور، وقيام أصحاب المذهب الآخر بالتعرّف على ذلك من المصدر المباشر، يوجب التقارب والتلاحم، لا التباعد.

وعلى العكس تماماً، فإنّ إغلاق الملفّات الخلافية بين الطوائف الإسلامية، ومحاولة التكتّم عليها، وعدم العمد إلى التعرّف عليها، موجب لبقاء شيء من الأمر في النفوس، وبالتالي تبقى النار تحت الرماد، يمكن أن تُحرّك في أيّة لحظة من اللحظات، لبقاء عنصر سوء الظنّ، متواجداً عندهم.

بعض الشعائر مسائل فقهية:

قد اتّضح ممّا تقدّم أنّ جملة من الشعائر الحسينية موضع اتّفاق بين المسلمين من حيث المشروعية، وجواز الفعل والممارسة، كالبكاء على الإمام الحسين عليه السلام، وزيارة قبره الشريف، وإقامة المأتم عليه، والنوح، وما شابه ذلك.

وأمّا بقية الشعائر الأُخرى، فهي لا تخرج عن كونها من صغريات المسائل الفقهيّة ذات البعد العقديّ، ومثل هذه المسائل موضع خلاف داخل المذهب

الشيعيّ نفسه، فبين من يبني على قبولها، وبين من يبني على رفضها.

ولا يتوهّم من أحد البناء على كـون ممارسـتها عمـلاً طائفيـاً يوجـب الـشحناء والبغضاء بين المسلمين أنفسهم، وهي لا تمثّل الطائفـة كافّـة، ولا تمثّـل المـذهب كاملاً، وإنّما تمثّل فئة منه، والأمثلة لذلك كثيرة لسنا بصدد التعرّض لذكرها، لكونهـا جليّة واضحة عند الجميع.

مصادر الكتاب

القرآن الكريم

نهج البلاغة

١ـ الإتقان في علوم القرآن

جلال الدين السيوطي (٩١١ هـ) دار الفكر/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٦ هـ .

٢ـ إثبات عذاب القبر

أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨ هـ) دار الفرقان / الاردن / الطبعة الثالثة/ ١٤١٣ هـ .

٣ـ الاحتجاج

أبو منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسي (٥٤٨ هـ) دار النعمان/ النجف الأشرف/ ١٣٨٦ هـ.

٤ـ الاختصاص

الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (٤١٣ هـ) / دار المفيد/ بيروت/ الطبعة الثانية / ١٤١٤ هـ .

٥ـ الأدب المفرد

محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦ هـ) مؤسّسة الكتب الثقافية/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ / ١٤٠٦ هـ.

٦ـ الأربعون حديثاً

السيد روح الله الخميني (١٤٠٩ هـ) / مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني/ طهران .

٧ـ الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد

الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (٤١٣ هـ) دار المفيد/ بيروت/ الطبعة الثانية/ ١٤١٤ هـ.

٨ـ الإستبصار

الشيخ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (٤٦٠ هـ) دار الكتب الإسلامية / الطبعة الرابعة/ طهران / ١٣٦٣ ش.

٩ـ الاستيعاب في معرفة الأصحاب

أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبدالبرّ النمري (٤٦٣ هـ) دار الجيل/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٢ هـ.

١٠ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة

أبو الحسن بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبدالواحد الشيباني المعروف بابن الأثير (٦٣٠ هـ) دار الكتاب العربي / بيروت.

١١ـ الأسرار الفاطمية

الشيخ محمد فاضل المسعودي (معاصر) مؤسّسة الزائر/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤٢٠ هـ.

١٢ـ إسعاف الراغبين:

الشيخ محمد الصبّان الشافعي/ مطبوع بهامش نور الأبصار للشبلخي / المطبعة السعيدية / القاهرة.

١٣ـ الإسلام في مرآة الغرب

كارين آرمسترونغ/ مكتبة المهتدين/ دمشق/ سوريا.

١٤ـ أُصول الفقه وقواعد الاستنباط

الشيخ علي غانم الشويلي (معاصر)/ المعهد التخصّصي لعلوم القرآن والحديث/ الطبعة الأُولىٰ / ١٤٣٩ هـ.

١٥ـ أُصول المحاضرات

السيد كامل الهاشمي (معاصر)/ مؤسّسة أُم القرىٰ / بيروت / الطبعة الأُلىٰ / ١٤٢٥ هـ.

١٦ـ الأصيلي في أنساب الطالبيين

صفيّ الدين محمّد بن تاج الدين علي، المعروف بابن الطقطقي الحسني (٧٠٩ هـ) مكتبة آية الله العظمي السيد المرعشي النجفي / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٨ هـ.

١٧ـ إعلام الورىٰ بأعلام الهدىٰ

الشيخ الطبرسي أبو علي الفضل بن الحسن (٥٤٨ هـ) مؤسّسة آل البيت عليهم السلام / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٧ هـ.

١٨ـ أعيان الشيعة

السيد حسن الأمين (١٣٧١ هـ) دار التعارف للمطبوعات/ بيروت.

١٩ـ الأغانى

أبو الفرج علي بن الحسين الإصفهاني (٣٥٦ هـ) دار الفكر/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٠٧ هـ.

٢٠ـ إقبال الأعمال

السيد رضي الدين علي بن موسىٰ بن جعفر بن طاووس (٦٦٤ هـ) مكتب الإعلام الإسلامي/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٤ هـ.

٢١ـ الأمالي

أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) مؤسّسة البعثة/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٧ هـ.

٢٢ـ الأمالي

أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ)/ مؤسّسة البعثة/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٤ هـ.

٢٣ ـ الأمالي

أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي، الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) مؤسّسة البعثة/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٧هـ.

٢٤ ـ الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام

أحمد الرحماني الهمداني (معاصر) / المنير للطباعة والنشر / طهران / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٧هـ.

٢٥ ـ الإمامة والسياسة

أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (٢٧٦ هـ) مؤسّسة الحلبي وشركاه / بيروت.

٢٦ ـ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل

الشيخ ناصر مكارم الشيرازي (معاصر) مدرسة الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام/ قمّ المقدّسة.

٢٧ ـ أنساب الأشراف

أحمد بن يحيىٰ بن جابر البلاذري (٢٧٩ هـ) مؤسّسة الأعلمي/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ / ١٣٩٤ هـ.

٢٨ ـ أوائل المقالات

الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي (٤١٣ هـ) دار المفيد/ بيروت / الطبعة الثانية / ١٤١٤ هـ.

٢٩ ـ بحارالأنوار

العلّامة المجلسي، محمدباقر بن محمد تقي (١١١١ هـ) مؤسّسة الوفاء/ بيروت/ الطبعة الثانية/ ١٤٠٣ هـ.

٣٠ ـ بدائع البحوث في علم الأصول

الشيخ علي أكبر السيفي المازندارني (معاصر) مؤسّسة النشر الإسلامي/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ.

٣١ ـ البداية والنهاية

أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (٧٧٤ هـ) دار إحياء التراث العربي / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٠٨ هـ.

٣٢ ـ البرهان في تفسير القرآن

السيد هاشم بن سليمان بن إسماعيل الحسيني البحراني (١١٠٧ هـ) مؤسّسة البعثة / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ.

٣٣ ـ البرهان في علوم القرآن

بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (٧٩٤ هـ) دار إحياء الكتب العربية / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٣٧٦ هـ.

٣٤ ـ بشارة المصطفىٰ

عماد الدين محمد بن أبي القاسم الطبري (٥٢٥ هـ) مؤسّسة النشر الإسلامي / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢٠ هـ.

٣٥ ـ بصائر الدرجات

أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار (٢٩٠ هـ) منشورات الأعلمي / طهران / ١٤٠٤ هـ.

٣٦ ـ بناء الشخصية في خطاب الإمام المهدى عجل الله تعالى فرجه الشريف

يوسف مدن (معاصر) / دار الهادي / بيروت / ٢٠٠٠م.

٣٧ ـ تاج العروس

أبو فيض السيد محمد مرتضىٰ الحسيني الواسطي الزبيدي (١٢٠٥ هـ) دار الفكر / بيروت / ١٤١٤ هـ.

٣٨ ـ تاج المواليد

الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي (٥٤٨ هـ) مكتبة آية الله العظمىٰ السيد المرعشي النجفي / قمّ المقدّسة / ١٤٠٦ هـ.

٣٩ـ تاريخ بغداد

أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (٤٦٣ هـ) دار الكتب العلمية / بيروت الطبعة الأُولي / ١٤١٧هـ.

٤٠ـ تاريخ الطبري

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٣١٠ هـ) مؤسّسة الأعلمي/ بيروت/ الطبعة الرابعة/ ١٤٠٣ هـ.

٤١ـ تاريخ مدينة دمشق

علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (٥٧١ هـ) دار الفكر/ بيروت/ ١٤١٥ هـ.

٤٢ـ تاريخ اليعقوبي

أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب اليعقوبي (٢٨٤ هـ) دار صادر / بيروت.

٤٣ـ تجديد الخطاب الديني بين الحقيقة والأوهام

السيد علي السيد طاهر السلمان (معاصر) مهر أميرالمؤمنين عليه السلام/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٢٥ هـ.

٤٤ـ التحرير والتنوير

محمد الطاهر بن محمد بن عاشور التونسي (١٣٩٣ هـ) الدار التونسية للنشر/ تونس/ ١٩٨٤م.

٤٥ـ تحف العقول

أبو محمد الحسن بن عليّ بن الحسين بن شعبة الحرّاني (ق٤ هـ) مؤسّسة النشر الإسلامي / قمّ المقدّسة/ ١٤٠٤ هـ.

٤٦ـ تذكرة الموضوعات

محمد طاهر بن علي الهندي الفتني (٩٨٦ هـ) إدارة الطباعة المنيرية/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٣٤٣ هـ.

٤٧ـ ترجمة الإمام الحسن عليه السلام من طبقات ابن سعد

محمد بن سعد بن منيع الزهري (٢٣٠ هـ) تحقيق وتهذيب السيد عبدالعزيز الطباطبائي رحمه الله / (١٤١٦هـ) مؤسّسة آل البيت عليهم السلام / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٦ هـ.

٤٨ـ تصحيح اعتقادات الإمامية

الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (٤١٣ هـ) دار المفيد / بيروت / الطبعة الثانية / ١٤١٤ هـ.

٤٩ـ التعجّب

أبو الفتح محمد بن علي بن عثمان الكراجكي (٤٤٩ هـ) / مكتبة فدك، دار الغدير / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢١هـ.

٥٠ـ تفسير التبيان

أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ) مكتب الإعلام الإسلامي / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٠٩ هـ.

٥١ـ تفسير الثعلبي

أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري (٤٢٧ هـ) دار إحياء التراث العربي / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢٢ هـ.

٥٢ـ تفسير السمعاني

أبو المظفّر منصور بن محمد السمعاني (٤٨٩ هـ) دار الوطن / الرياض / السعودية / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٨ هـ.

٥٣ـ تفسير العيّاشي

محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي (٣٢٠ هـ) المكتبة العلمية الإسلامية / طهران.

٥٤ ـ تفسير فرات

أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي (٣٥٢ هـ) وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي / طهران / الطبعة الأُولىٰ /١٤١٠ هـ.

٥٥ ـ تفسير القرآن الكريم

الشهيد السيد مصطفى الخميني (١٣٩٨هـ) مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني / طهران / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٨هـ.

٥٦ ـ تفسير القرطبي

أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (٦٧١ هـ) دار إحياء التراث العربي / بيروت/١٤٠٥ هـ.

٥٧ ـ تفسير القمّي

أبو الحسن علي بن إبراهيم بن هاشم القمّي (٣٢٩ هـ) مؤسّسة دار الكتاب / قمّ المقدّسة / الطبعة الثالثة / ١٤٠٤ هـ.

٥٨ ـ التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب

الشيخ محمد هادي معرفة (١٤٢٧ هـ) الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية / الطبعة الثانية / ١٤٢٥ هـ.

٥٩ ـ التمهيد

أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبدالبرّ النمري (٤٦٣ هـ) وزارة عموم الأوقاف / المغرب / ١٣٨٧ هـ.

٦٠ ـ تهذيب الأحكام

الشيخ الطوسي محمد بن الحسن (٤٦٠ هـ) دار الكتب الإسلامية / طهران / الطبعة الثالثة / ١٣٦٤ش.

٦١ ـ التوحيد

الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) جامعة المدرّسين / قمّ المقدّسة .

٦٢ ـ الثقات

ابن حبّان محمد بن حبّان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي (٣٥٤ هـ) مؤسّسة الكتب الثقافية / الطبعة الأُولىٰ / ١٣٩٣ هـ.

٦٣ ـ ثواب الأعمال وعقاب الأعمال

الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) منشورات الشريف الرضي / قمّ المقدّسة / الطبعة الثانية / ١٣٦٨ش .

٦٤ ـ جامع البيان

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٣١٠ هـ) دار الفكر / بيروت / ١٤١٥ هـ.

٦٥ ـ جامع الرواة

محمد بن علي الأردبيلي الغروي (١١٠١ هـ) مكتبة المحمّدي / قمّ المقدّسة .

٦٦ ـ جمهرة أنساب العرب

أبو محمد علي بن أحد بن سعيد بن حزم الأندلسي (٤٥٦ هـ) دار الكتب العلمية / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٠٣ هـ.

٦٧ ـ جهاد الأُمّة

بحث فقه استدلالي يتناول بعمق وشمولية مشروعية وأحكام جهاد الأُمة الإسلامية : الشيخ محمد مهدي شمس الدين (١٤٢٢هـ) بقلم الشيخ حسن مكي / دار العلم للملايين / بيروت / ١٩٩٧هـ.

٦٨ ـ جوامع الجامع

أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (٥٤٨ هـ) مؤسّسة النشر الإسلامي / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٨ هـ.

٦٩ ـ جواهر الكلام

الشيخ محمد حسن النجفي (١٢٦٦هـ) دار الكتب الإسلامية / طهران / الطبعة الثانية / ١٣٦٥ ش.

٧٠ ـ الحدائق الناضرة

الشيخ يوسف البحراني (١١٨٦ هـ) مؤسّسة النشر الإسلامي / قمّ المقدّسة.

٧١ ـ الحقائق والدقائق في المعارف الإلهية

الشيخ فاضل الصفّار (معاصر) دار المحجّة البيضاء / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٣٦ هـ.

٧٢ ـ الخرائج والجرائح

أبو الحسين سعيد بن عبد الله بن الحسين، القطب الراوندي (٥٧٣ هـ) مؤسّسة الإمام المهدي عجّل الله تعالى فرجه الشريف / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ /١٤٠٩ هـ.

٧٣ ـ الخصال

الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) / جماعة المدرّسين / قمّ المقدّسة / ١٤٠٣ هـ.

٧٤ ـ دار السلام

الميرزا حسين بن محمد تقي النوري (١٣٢٠ هـ) مؤسّسة المعارف الإسلامية / قمّ المقدّسة / الطبعة الثالثة / ١٣٧٨ هـ.

٧٥ ـ الدرّ المنثور

جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١ هـ) دار المعرفة / بيروت.

٧٦ ـ الدرجات الرفيعة

صدرالدين السيد علي خان المدني الشيرازي (١١٢٠ هـ) مكتبة بصيرتي / قمّ المقدّسة / الطبعة الثانية / ١٣٩٧ هـ.

٧٧ ـ دروس في علم الأُصول

السيد الشهيد محمدباقر الصدر (١٤٠٠ هـ) دار الصدر/ قمّ المقدّسة/ الطبعة التاسعة / ١٤٣٨هـ.

٧٨ ـ دعائم الإسلام

أبو حنيفة، النعمان بن محمد بن منصور المغربي (٣٦٣ هـ) دار المعارف / القاهرة / ١٣٨٣هـ.

٧٩ ـ دلائل الإمامة

أبو جعفر محمد بن جرير بن رستم الطبري الصغير (ق٤ هـ) مؤسّسة البعثة/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٣ هـ.

٨٠ ـ ذخائر العقبىٰ

محبّ الدين أحمد بن عبد الله الطبري (٦٩٤ هـ) مكتبة القدسي / القاهرة/ ١٣٥٦ هـ.

٨١ ـ ذخيرة المعاد

ملا محمد باقر السبزواري (١٠٩٠هـ)/ مؤسّسة آل البيت عليهم السلام / قمّ المقدّسة / طبعة حجرية.

٨٢ ـ الذرّية الطاهرة

أبو بشر محمد بن أحمد بن حمّاد الأنصاري الدولابي (٣١٠ هـ) مؤسّسة النشر الإسلامي/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ /١٤٠٧ هـ.

٨٣ ـ الذريعة إلىٰ تصانيف الشيعة

العلّامة الشيخ آقا بزرگ الطهراني (١٣٨٩ هـ) دار الأضواء/ بيروت/ الطبعة الثالثة/ ١٤٠٣ هـ.

٨٤ ـ الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة

السيد الشريف المرتضىٰ علم الهدىٰ (٤٣٦ هـ) جامعة طهران/ ١٣٤٦ش.

٨٥ ـ الراسخون في العلم

السيد كمال الحيدري (معاصر) دار فراقد/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الخامسة/ ١٤٣١ هـ.

٨٦ ـ روح المعاني

شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (١٢٧٠ هـ) دار الكتب العلمية/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٥ هـ.

٨٧ ـ الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة

الشهيد الثاني زين الدين الجبعي العاملي (٩٦٦هـ) / جامعة النجف الدينيّة / الطبعة الثانية/ ١٣٩٨هـ.

٨٨ ـ روضة الواعظين

الشيخ محمد بن الفتال النيسابوري الشهيد (٥٠٨ هـ) منشورات الشريف الرضي/ قمّ المقدّسة/ ١٣٨٦ هـ.

٨٩ ـ رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين عليه السلام

السيد علي خان الحسيني المدني الشيرازي (١١٢٠ هـ) مؤسّسة النشر الإسلامي / قمّ المقدّسة / الطبعة الرابعة / ١٤١٥ هـ.

٩٠ ـ زبدة الأُصول

الشيخ البهائي محمد بن الحسين بن عبدالصمد العاملي (١٠٣٠ هـ) / مرصاد/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢٣ هـ.

٩١ ـ سنن الترمذي

أبو عيسىٰ محمد بن عيسىٰ بن سورة الترمذي (٢٧٩ هـ) دار الفكر/ بيروت/ الطبعة الثانية/ ١٤٠٣ هـ.

٩٢ ـ سنن أبي داود

أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥هـ) / دار الفكر / بيروت / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٠هـ.

٩٣ـ السنن الكبرىٰ

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (٤٥٨ هـ) دار الفكر/ بيروت.

٩٤ـ سيرة ابن إسحاق

محمد بن إسحاق بن يسار (١٥١ هـ) معهد الدراسات والأبحاث للتعريف.

٩٥ـ السيرة الحلبية

علي بن برهان الدين الحلبي الشافعي (١٠٤٤ هـ) دار المعرفة/ بيروت/ ١٤٠٠ هـ.

٩٦ـ السيرة النبوية

أبو محمد عبدالملك بن هشام بن أيّوب الحميري (٢١٨ هـ) مكتبة محمد علي صبيح وأولاده/ القاهرة/ ١٣٨٣ هـ.

٩٧ـ الشاب بين العقل والعاطفة

الشيخ محمد تقي فلسفي (١٤١٩هـ) مؤسّسة الأعلمي / بيروت.

٩٨ـ شرح أصول الكافي

المولىٰ محمد صالح المازندراني (١٠٨١ هـ) دار إحياء التراث العربي/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٢١ هـ.

٩٩ـ شرح الزيارة الجامعة الكبيرة

الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي (١٢٤٣هـ) مطبعة السعادة / كرمان / ١٣٩٨ هـ.

١٠٠ـ شرح نهج البلاغة

ابن أبي الحديد المعتزلي (٦٥٦ هـ) دار إحياء الكتب العربية/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ / ١٣٧٨ هـ.

١٠١ـ الشعائر الحسينيّة في العصرين الأُموي والعباسي

محمد باقر موسىٰ جعفر (معاصر)/ العتبة الحسينية المقدّسة/ كربلاء المقدّسة/ ١٤٣٦ هـ.

١٠٢ـ شواهد التنزيل

عبيدالله بن أحمد المعروف بالحاكم الحسكاني (ق٥ هـ) وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ـ مجمع إحياء الثقافة الإسلامية/ الطبعة الأولىٰ / ١٤١١ هـ.

١٠٣ـ صحيح البخاري

محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (٢٥٦هـ) دار الفكر / بيروت / ١٤٠١ هـ.

١٠٤ـ صحيح ابن حبّان

الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (٧٣٩ هـ) مؤسّسة الرسالة/ بيروت/ الطبعة الثانية/ ١٤١٤ هـ.

١٠٥ـ صحيح مسلم

أبو الحسين مسلم بن الحجّاج النيسابوري (٢٦١ هـ) دار الفكر/ بيروت.

١٠٦ـ الصحيح من سيرة النبيّ الأعظمﷺ

السيد جعفر مرتضىٰ العاملي دار الهادي/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الرابعة/ ١٤١٥هـ.

١٠٧ـ الطبقات الكبرىٰ

محمد بن سعد بن منيع الزهري (٢٣٠ هـ) دار صادر/ بيروت.

١٠٨ـ عدّة الداعي

أحمد بن فهد الحلّي (٨٤١ هـ) مكتبة وجداني / قمّ المقدّسة.

١٠٩ـ العقد النضيد

محمد بن الحسن القمّي (ق٧ هـ) دار الحديث/ قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٢٣ هـ.

١١٠ـ علل الشرائع

الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) المكتبة الحيدرية / النجف الأشرف/ ١٣٨٥ هـ.

١١١ـ علم الإمام

تقريراً لأبحاث السيد كمال الحيدري، الشيخ علي حمود العبادي/ دار فراقد/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الخامسة/ ١٤٣١ هـ.

١١٢ـ علم اليقين

الفيض الكاشاني محمد بن شاه مرتضىٰ (١٠٩١ هـ) انتشارات بيدار/ قمّ المقدّسة/ ١٤٠٠ هـ.

١١٣ـ عمدة القاري

أبو محمد محمود بن أحمد العيني (٨٥٥ هـ) دار إحياء التراث العربي/ بيروت.

١١٤ـ عوالي اللآلي

محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جمهور الاحسائي (٨٨٠ هـ) مطبعة سيد الشهداء عليه السلام/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ /١٤٠٣ هـ.

١١٥ـ عيون الحكم و المواعظ

أبو الحسن علي بن محمد الليثي (ق ٦هـ) دار الحديث / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٨هـ.

١١٦ـ الغدير

الشيخ عبدالحسين أحمد الأميني النجفي (١٣٩٢ هـ) دار الكتاب العربي/ بيروت/ الطبعة الرابعة/ ١٣٩٧ هـ.

١١٧ـ غرر الحكم و درر الكلم

عبد الواحد الآمدي التميمي (٥٥٠ هـ) جامعة طهران / الطبعة الثالثة / ١٣٦٠ هـ. ش.

١١٨ـ فتح الباري

شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ) دار المعرفة/ بيروت.

١١٩ـ فتوح الشام

أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي (٢٠٧ هـ) دار الجيل / بيروت.

١٢٠ـ فرائد الأُصول

الشيخ الأعظم مرتضىٰ الأنصاري (١٢٨١ هـ) مجمع الفكر الإسلامي / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ /١٤١٩ هـ.

١٢١ـ فقه العقيدة

أبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم الدكتور طلال الحسن / مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام / الكاظمية المقدّسة/١٤٢٦ هـ.

١٢٢ـ الكافي

محمد بن يعقوب الكليني الرازي (٣٢٨ هـ) دار الكتب الإسلامية / طهران / الطبعة الخامسة / ١٣٦٣ش.

١٢٣ـ كامل الزيارات

أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمّي (٣٦٨ هـ) مؤسّسة النشر الإسلامي / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ /١٤١٧ هـ.

١٢٤ـ الكامل في التاريخ

أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن عبدالواحد الشيباني المعروف بابن الأثير (٦٣٠ هـ) دار صادر / بيروت / ١٣٨٦ هـ.

١٢٥ـ كتاب الزهد

الحسين بن سعيد الأهوازي (ق٣ هـ) المطبعة العلمية / قمّ المقدّسة / ١٣٩٩ هـ.

١٢٦ـ كتاب سليم بن قيس

أبو صادق سليم بن قيس الهلالي (٧٦ هـ)

١٢٧ ـ كتاب الغيبة

أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ) / مؤسسة المعارف الإسلامية/ قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١١ هـ.

١٢٨ ـ كتاب الغيبة

أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر النعماني (٣٦٠ هـ) / أنوار الهدىٰ / قمّ المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٢٢ هـ.

١٢٩ ـ كتاب المجروحين

محمد بن حبّان بن أحمد بن أبي حاتم البستي (٣٥٤ هـ) دار الباز للنشر والتوزيع / مكةالمكرّمة .

١٣٠ ـ كتاب النقض (المعروف بـ : بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض)

نصير الدين أبو الرشيد عبد الجليل بن أبى الحسين القزويني الرازي(٥٦٠)/ دار الحديث / قمّ المقدّسة / ١٣٩١ هـ.

١٣١ ـ كلمات مهدوية

الشيخ محمد آل عبيدان القطيفي / مكتبة فدك / قمّ المقدّسة/ ١٤٣٣ هـ.

١٣٢ ـ كشف الأسرار

السيّد روح الله الخميني (١٤٠٩ هـ).

١٣٣ ـ كشف الخفاء

إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي (١١٦٢ هـ) دار الكتب العلمية/ بيروت/ الطبعة الثالثة/ ١٤٠٨ هـ.

١٣٤ ـ كفاية الأُصول

الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني (١٣٢٨ هـ) مؤسّسة آل‌البيت عليهم‌السلام/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ /١٤٠٩ هـ.

١٣٥ ـ كمال الدين وتمام النعمة

أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) مؤسّسة النشر الإسلامي / قمّ المقدّسة/ ١٤٠٥ هـ.

١٣٦ ـ كلمة الجمعة (١٤٣٤هـ)

الشيخ محمد آل عبيدان القطيفي / مكتبة فدك / قمّ المقدّسة/ ١٤٣٦ هـ.

١٣٧ ـ كنز العمال

علاء الدين علي المتّقي بن حسام الدين الهندي (٩٧٥ هـ) مؤسّسة الرسالة/ بيروت/ ١٤٠٩ هـ.

١٣٨ ـ لسان العرب

أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (٧١١ هـ)/ أدب الحوزة/ قمّ المقدّسة/ ١٤٠٥ هـ.

١٣٩ ـ المبسوط

أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ) / المكتبة المرتضوية / طهران / ١٣٨٧ هـ . ش .

١٤٠ ـ مثير الأحزان

نجم الدين محمد بن جعفر بن أبي البقاء بن نما الحلّي (٦٤٥ هـ) المطبعة الحيدرية/ النجف الأشرف/ ١٣٦٩ هـ.

١٤١ ـ المجدي في أنساب الطالبيين

نجم الدين أبو الحسن علي بن محمد بن علي العلوي (٧٠٩ هـ) مكتبة آية الله العظمىٰ السيد المرعشي النجفي/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الأولىٰ /١٤٠٩ هـ.

١٤٢ ـ مجلة الإجتهاد و التجديد

مجلة فصلية متخصّصة بقضايا الإجتهاد والفقه الإسلامي، تصدر عن مركز البحوث المعاصرة / بيروت .

١٤٣ ـ مجلة الإصلاح الحسيني

مجلّة فصلية تخصصّيّة في النهضة الحسينية/ تصدر عن مركز الدراسات التخصصّية في النهضة الحسينية/ النجف الأشرف.

١٤٤ ـ مجلة رسالة التقريب

مجلة فصلية متخصصة بقضايا التقريب بين المذاهب: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية.

١٤٥ ـ مجلة المصباح

مجلّة علمية فصليّة تصدر عن الأمانة العامّة للعتبة الحسينية المقدّسة.

١٤٦ ـ مجلة المنهاج

مجلّة إسلاميّة فكريّة فصليّة، تصدر عن دائرة المعارف الإسلاميّة طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام / بيروت.

١٤٧ ـ مجلة نصوص معاصرة

مجلّة فصليّة تعنىٰ بالفكر الديني المعاصر، تصدر عن مركز البحوث المعاصرة / بيروت

١٤٨ ـ مجمع البحرين

فخرالدين الطريحي النجفي (١٠٨٧ هـ)/ مكتب نشر الثقافة الإسلامية/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤٠٨ هـ.

١٤٩ ـ مجمع البيان

أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (٥٤٨ هـ) مؤسّسة الأعلمي/ بيروت/ الطبعة الأولىٰ /١٤١٥ هـ.

١٥٠ ـ المحاسن

أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي (٢٧٤ هـ) دار الكتب الإسلاميّة / طهران / ١٣٣٠ هـ . ش.

١٥١ ـ المحسن السبط مولود أم سقط

السيد محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخرسان/ مركز الأبحاث العقائدية/ قمّ المقدّسة ١٤٣٠ هـ.

١٥٢ ـ محمد صلى الله عليه وآله وسلم في المدينة

مونتجومري وات/ المكتبة العصرية/ بيروت.

١٥٣ ـ مرآة العقول

العلّامة المجلسي محمد باقر بن محمد تقي (١١١١ هـ) دار الكتب الإسلامية / طهران/ الطبعة الثانية/ ١٤٠٤ هـ.

١٥٤ ـ المزار

ابن المشهدي: الشيخ أبو عبد الله محمد بن جعفر (٦١٠ هـ) مؤسّسة النشر الإسلامي/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٩ هـ.

١٥٥ ـ المزار

الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي (٧٨٦ هـ) مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ /١٤١٠ هـ.

١٥٦ ـ مسالك الأفهام

الشهيد الثاني زين الدين الجبعي العاملي (٩٦٦ هـ) مؤسّسة المعارف الإسلامية / قمّ المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٣ هـ.

١٥٧ ـ مستدرك سفينة البحار

الشيخ علي النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ) مؤسّسة النشر الإسلامي / قمّ المقدّسة / ١٤١٨ هـ.

١٥٨ ـ المستدرك علىٰ الصحيحين

الحافظ أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (٤٠٥ هـ) دار المعرفة/ بيروت.

١٥٩ ـ مستدرك الوسائل

الميرزا حسين النوري الطبرسي (١٣٢٠ هـ) مؤسّسة آل البيت عليهم السلام/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ /١٤٠٨ هـ.

١٦٠ ـ مستمسك العروة الوثقىٰ

السيد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٩٠ هـ) مطبعة الآداب/ النجف الأشرف/ الطبعة الرابعة/ ١٣٩١ هـ.

١٦١ ـ مستند الشيعة

المولىٰ أحمد بن محمد مهدي النراقي (١٢٤٥هـ) مؤسّسة آل البيت عليهم السلام / قمّ المقدّسة / الطبعة الأولىٰ/ ١٤١٥ هـ.

١٦٢ ـ مسند أحمد

أحمد بن محمد بن حنبل (٢٤١ هـ) دار صادر/ بيروت.

١٦٣ ـ مشرعة بحارالأنوار

الشيخ محمد آصف محسني (١٤٤٠ هـ) مؤسّسة العارف/ بيروت/ الطبعة الثانية / ١٤٢٦ هـ.

١٦٤ ـ مشكاة الأنوار

أبو الفضل علي الطبرسي (ق٧هـ) دار الحديث/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٨ هـ.

١٦٥ ـ مصباح الفقيه

الشيخ آقا رضا الهمداني (١٣٢٢ هـ) منشورات مكتبة الصدر/ طهران.

١٦٦ ـ مصباح المتهجّد

الشيخ الطوسي محمد بن الحسن (٤٦٠ هـ)/ مؤسّسة فقه الشيعة / بيروت/ الطبعة الأُولىٰ /١٤١١ هـ.

١٦٧ ـ المعاد رؤية قرآنية

السيد كمال الحيدري (معاصر) مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام/ بغداد/ ١٤٣٥ هـ.

١٦٨ ـ معارج الأُصول

المحقّق الحلي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن الهذلي (٦٧٦ هـ) مؤسّسة آل البيت عليهم السلام/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ /١٤٠٣ هـ.

١٦٩ ـ المعارف

أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (٢٧٦ هـ) دار المعارف/ القاهرة.

١٧٠ ـ معاني الأخبار

الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) مؤسّسة النشر الإسلامي/ قمّ المقدّسة/ ١٣٧٩ هـ.

١٧١ ـ معجم رجال الحديث

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٤١١ هـ) الطبعة الخامسة/ ١٤١٣ هـ.

١٧٢ ـ المعجم الكبير للطبراني

أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (٣٦٠ هـ) دار إحياء التراث العربي/ بيروت/ الطبعة الثانية.

١٧٣ ـ معجم مقاييس اللغة

أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥ هـ) مكتب الإعلام الإسلامي/ قمّ المقدّسة/ ١٤٠٤ هـ.

١٧٤ ـ المعجم الوسيط

مجمع اللغة العربية في القاهرة/ دار المعارف/ القاهرة/ ١٤٠٠ هـ.

١٧٥ ـ المغازي

أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد (٢٠٧ هـ) دار المعارف/ القاهرة/ افسيت انتشارات اسماعيليان/ ١٤٠٥ هـ.

١٧٦ ـ مفاهيم القرآن

الشيخ جعفر السبحاني (معاصر) / مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام / قمّ المقدّسة / ١٤١٢ هـ.

١٧٧ ـ مفردات غريب القرآن

أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الاصفهاني (٥٠٢ هـ) دفتر نشر الكتاب/ الطبعة الثانية/ ١٤٠٤ هـ.

١٧٨ ـ مقتل عليّ بن أبي طالب عليه السلام

أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن أبي الدنيا (٢٨١ هـ) دار الكتب العلمية/ بيروت الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٠٩ هـ.

١٧٩ ـ مكارم الأخلاق

رضي الدين أبو نصر الحسن بن الفضل الطبرسي (٥٤٨ هـ) منشورات الشريف الرضي/ قمّ المقدّسة / الطبعة السادسة / ١٣٩٢ هـ.

١٨٠ ـ الملل والنحل

أبو الفتح محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر الشهرستاني (٥٤٨ هـ) دار المعرفة/ بيروت/ ١٣٨١ هـ.

١٨١ ـ مناقب آل أبي طالب

أبو عبد الله محمد بن علي بن شهرآشوب المازندراني (٥٨٨ هـ) المطبعة الحيدرية/ النجف الأشرف/ ١٣٧٦ هـ.

١٨٢ ـ المناقب

الموفّق بن أحمد بن محمد المكّي الخوارزمي (٥٦٨ هـ) مؤسّسة النشر الإسلامي/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤١١ هـ.

١٨٣ ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأُمم

أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي (٥٩٧ هـ) دار صادر/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ /١٣٥٨ هـ.

١٨٤ ـ منتهىٰ الآمال

الشيخ عباس القمي (١٣١٩ هـ) الدار الإسلامية / بيروت / ١٤٢٣ هـ.

١٨٥ ـ منتهىٰ الدراية

السيد محمد جعفر الجزائري المروّج/ مؤسّسة دار الكتاب/ قمّ المقدّسة/ الطبعة السادسة/ ١٤١٥ هـ.

١٨٦ ـ من لايحضره الفقيه

الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ)/ جماعة المدرّسين/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الثانية.

١٨٧ ـ مواهب الرحمن في تفسير القرآن

السيد عبد الأعلىٰ السبزواري (١٤١٤ هـ) دار التفسير / قمّ المقدّسة / الطبعة الثالثة / ١٤٣٨ هـ.

١٨٨ ـ منهاج الصالحين

السيد محمد سعيد الحكيم(معاصر) / دار الصفوة / بيروت / الطبعة الأولىٰ / ١٤١٥ هـ.

١٨٩ ـ موسوعة الإمام الخوئي

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٤١١ هـ) مؤسّسة الخوئي الإسلامية.

١٩٠ ـ الموضوعات

أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن الجوزي (٥٩٧ هـ) المكتبة السلفية/ المدينة المنوّرة/ الطبعة الأولىٰ /١٣٨٦ هـ.

١٩١ ـ ميزان الاعتدال

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨ هـ) دار المعرفة/ بيروت/ الطبعة الأولىٰ /١٣٨٢ هـ.

١٩٢ ـ الميزان في تفسير القرآن

السيد محمد حسين الطباطبائي (١٤١٢ هـ) جماعة المدرّسين/ قمّ المقدّسة.

١٩٣ ـ ناسخ التواريخ

الميرزا محمد تقي سپهر (١٢٩٧ هـ) المكتبة الإسلامية / طهران/ ١٣٦٣ش.

١٩٤ ـ النافع يوم الحشر في الباب الحادي عشر

العلّامة الحلّي أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦ هـ) دار الأضواء/ بيروت/ الطبعة الثانية/ ١٤١٧ هـ.

١٩٥ ـ نتائج الأفكار

السيد محمد رضا الگلپايگاني (١٤١٤ هـ) دار القرآن الكريم/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ /١٤١٣ هـ.

١٩٦ ـ النهاية

أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ) انتشارات قدس محمّدي / قمّ المقدّسة.

١٩٧ ـ نهاية الدارية

السيد حسن الصدر (١٣٥٤ هـ) / نشر المشعر/ قمّ المقدّسة.

١٩٨ ـ نورالثقلين

الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي (١١١٢ هـ) مؤسّسة إسماعيليان/ قمّ المقدّسة/ الطبعة الرابعة/ ١٤١٢ هـ.

١٩٩ ـ نيل الأوطار من أحاديث سيّد الأخيار

محمد بن علي بن محمد الشوكاني (١٢٥٥ هـ) دار الجيل/ بيروت/ ١٩٧٣م.

٢٠٠ ـ الهداية الكبرىٰ

أبو عبد الله الحسين بن حمدان الخصيبي (٣٣٤ هـ) مؤسّسة البلاغ/ بيروت/ الطبعة الرابعة/ ١٤١١ هـ.

٢٠١ ـ وسائل الشيعة

الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العـاملي (١١٠٤ هـ) مؤسّـسة آل البيـت عليهم السلام/ قـمّ المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤١٤ هـ.

٢٠٢ ـ اليقين

السيد رضيّ الدين علي بن طاووس الحلّي (٦٦٤ هـ) مؤسّـسة دار الكتـاب/ قـمّ المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ /١٤١٣ هـ.

٢٠٣ ـ ينابيع المودّة

الشيخ سليمان بن إبـراهيم الحنفـي القنـدوزي (١٢٩٤هـ) دار الأُسـوة / الطبعـة الأُولىٰ / ١٤١٦ هـ .

مُحتَوَياتُ الكِتابِ

محرّم الحرام

٥-١٧

* المظلوميّة دافع التغيير ٧
حقيقة المظلومية ٧
المظلومية والرؤية الدينية ٨
التضامن مع المظلوم ١١
المظلومية الحسينية ١٤
توظيف المظلومية الحسينية ١٥
الجانب الديني ١٦
الجانب الإجتماعي ١٦
الجانب السياسي ١٦

صفر المظفّر

١٩-٢٦

* العبادة، داعيها وأثرها ٢١
معنى العبادة ٢٢
دواعي العبادة ٢٤
الآثار المترتّبة على العبادة ٢٥

ربيع المولود

٢٧-٨٣

* **المحسّن بن عليّ عليه السلام وجوده، ولادته، شهادته** ٢٩
ضبط الإسم ٣٠
وجوده ٣١
رؤية علماء الجمهور ٣١
رؤية علماء الشيعة ٣٢
زمان الولادة والوفاة ٣٣
مصادر أبناء الجمهور ٣٣
أدلّة القائلين بمعاصرته لجدّه صلى الله عليه وآله وسلم ٣٤
أدلّة القائلين بعدم معاصرته لجدّه صلى الله عليه وآله وسلم ٣٩
مصادر الشيعة ٤١
* **عيد رأس السنة** ٥١
استثمار المناسبة ٥٣
* **تجديد الخطاب الديني** ٥٩
حقيقة تجديد الخطاب الديني ٦٠
رؤيتان في الدعوة لتجديد الخطاب ٦٠
الرؤية التنموية التطويرية ٦١
١- قراءة السيرة النبويّة ٦١
٢- حياة أمير المؤمنين عليه السلام ٦٢
٣- النهضة الحسينية المباركة ٦٣
٤- المبادئ الإسلامية العامة ٦٣
الرؤية التغييرية ٦٣

التغيـير المطلق..... ٦٤
خصائص المقنّن..... ٦٥
التغيـير الجزئي..... ٦٦
تجديد الطريقة المتّبعة في الاستنباط..... ٦٨
توسعة دائرة المشاركة..... ٦٩
تجديد العلاقة مع الآخر..... ٧١
* عزيزة الحسين سكينة عليها السلام..... ٧٣
مدخل..... ٧٣
سيرتها الذاتية ومكانتها وفضلها..... ٧٤
الأولى: سيرتها الذاتية..... ٧٥
الثانية: فضلها..... ٧٦
كثرة زيجاتها، ومن هو زوجها؟..... ٧٩
لقاؤها مع الشعراء، واستماعها الغناء..... ٨٢

ربيع الثاني

١٣٤-٨٥

* التراث والمعاصرة..... ٨٧
حقيقة الرؤيتين..... ٨٨
رؤية ثالثة..... ٨٨
الرؤية التلفيقية..... ٨٩
قراءة في الرؤية التلفيقية..... ٨٩
خيارات ثلاثة..... ٩١
مناقشة الخيار الثاني..... ٩٢

مناشىء رفض التراث والدعوة للمعاصرة ٩٤
الأُولى: عرض المفاهيم الإسلامية بصورة خاطئة ٩٤
الثانية: عدم قدرة التشريعات الاسلامية على تلبية الحاجات البشرية ٩٥
أحدها: قاعدة الوفاء بالعقود ٩٥
ثانيها: قاعدة لا ضرر ٩٦
ثالثها: الأُصول العملية، والتي يرجع إليها في حال فقدان الدليل لمعرفة الوظيفة العملية ٩٦
رابعها: العناوين الثانوية التي يمكن الاستناد إليها والاستفادة منها ٩٦
خامسها: منطقة الفراغ التشريعي ٩٧
* علم الإمام ٩٩
تحرير محلّ النزاع ١٠٠
أقسام العلم ١٠٠
الفرق بين العلم الحضوري والحصولي ١٠٢
نوع علم المعصوم ١٠٣
الفرق بين العلم الإلهيّ وعلم المعصوم ١٠٣
المقتضي لعلم المعصوم ١٠٤
دليلية القرآن الكريم ١٠٤
دليلية السنّة ١٠٦
دليلية العقل ١٠٨
المانع عن علم المعصوم بالغيب ١٠٨
القرآن الكريم ١٠٨

السنّة الشريفة ١١٠
معالجة الآيات الشريفة ١١٣
وجود المانع ١١٦
معالجة النصوص المباركة ١٢٠
وقفات وإشكالات ١٢٣
دائرة علم المعصوم ١٢٤
مصادر علم الإمام ١٢٥
وسائل حصول العلم ١٢٦
ازدياد علمهم ١٢٩
مورد الزيادة من علومهم ١٣١
الأُمور التي تقع فيها الزيادة ١٣١
ما عندهم من العلم ١٣٣
نصوص يظهر منها أنّ علمهم بالقوّة ١٣٤

جمادى الأُولى

١٣٥-١٧٩

* الجهاد الابتدائي ١٣٧
حقيقة الجهاد الابتدائي ١٣٧
أدلّة المشكلين ١٣٨
* سلميّة الإسلام غزوة بني قريظة ١٥١
غزوة بني قريظة ١٥٢
رفض مقترحات بني قريظة ١٥٣
الاختلاف في عدد القتلى ١٥٣

النتائج الفقهية لغزوة بني قريظة ١٥٥
نتائج الغزوة ١٥٥
قراءة المستشرقين للغزوة ١٥٥
أفكارها ١٥٦
قراءة نقدية لنظرية آرمسترونغ ١٥٦
وقفات مع مونتغمري ١٥٨
المستند في الحكم على بني قريظة ١٥٨
نقض العهد والميثاق ١٦٠
بين جريمة بني قريظة وجرائم اليهود الأُخرى ١٦١
مطابقة الحكم لشريعة اليهود ١٦٢
* التقليد في العقائد ١٦٣
مفاهيم مرتبطة بالبحث ١٦٤
التقليد ١٦٤
الاجتهاد ١٦٩
الإيمان، التديّن، عقد القلب ١٦٩
المعرفة ١٧٠
التصديق ١٧٠
التقليد في العقائد ١٧٠
تحديد المعرفة الواجبة ١٧٣
بقية المسائل العقدية ١٧٦
الأول: ما يدخل في ضروريات الدين ١٧٦
الثاني: ما ليس من ضروريات الدين ١٧٧
خاتمة ١٧٧

جمادى الثاني

١٨١-٢٤٣

* صعب مستصعب ١٨٣
معنى التحمل والاحتمال ١٨٤
أقسام المعارف الثابتة للمعصومين ١٨٨
الأول: المعارف التي تختصّ بشيعتهم الموالين ١٨٩
الثاني: الحقائق والمعارف التي لا يتحمّلها إلّا خواصّ الشيعة ١٩٠
المؤمن الممتحن ١٩١
الثالث: الحقائق والمعارف التي لا يتحمّلها أحد سواهم ١٩٢
سبب وجود الصعب المستصعب في كلامهم ١٩٤
التكليف حيال نصوص (صعب مستصعب) ١٩٧
حالة المتكلّم ١٩٨
حالة المتلقّي والسامع ١٩٩
* الشهادة الثالثة ٢٠١
الأُولى: تشريع الأذان ٢٠٢
الثانية: جزئية الشهادة الثالثة ٢٠٣
الثالثة: أدلّة الشهادة لأمير المؤمنين عليه السلام بالولاية ٢٠٤
أقوال أعلامنا في الشهادة الثالثة ٢٠٥
شرعنة الشهادة الثالثة في الأذان ٢٠٩
الأول: الدليل الكنائي ٢١٠
أمّا بالنسبة للمقدّمة الأولى ٢١٠
إشكال ٢١٢
الثاني: إمضاء المعصوم عليه السلام ٢١٣

الدليل الثالث: النصوص المشار إليها في عبائر الصدوق، والشيخ ٢١٤
حجّة المانعين عن شرعيتها ٢٢٠
خاتمة ٢٢٤
* الشباب طاقة ضائعة ٢٢٩
تصنيف الشباب في المجتمع ٢٣٠
الأُولى: الشابّ المتديّن ٢٣٠
الثانية: الشابّ المنفلت أخلاقياً ٢٣١
الثالثة: الشابّ فاقد الهويّة ٢٣١
الأول: عنصر المعرفة ٢٣٢
الثاني: عنصر التفقّه ٢٣٣
الثالث: عنصر السعي والعمل ٢٣٣
الرابع: عنصر السيطرة على الغرائز وتحكيم العقل ٢٣٥
دواعي الانحراف عند الشباب ٢٣٦
منها: عدم مراعاة العنصر البيولوجيّ والفسيولوجيّ والنفسيّ ٢٣٦
ومنها: غياب منهج التوجيه السلوكيّ السليم ٢٣٦
ومنها: قلّة الخبرة نقصاً وضعفاً ٢٣٧
سكر الشباب ٢٣٨
توجيه الشباب ٢٣٩
الأول: الاعتناء بالجوانب الخيّرة في الشباب ٢٣٩
ومنها: قبول الشباب للفضيلة ٢٤٠
ومنها: نموّ القدرات العقلية وتفتّحها ٢٤١
الثاني: قابلية الشباب للتغيير ٢٤١

الثالث: القابلية الشديدة للاستهواء ٢٤٢
الرابع: القدرة على الاختيار العقلي ٢٤٣

رجب الأصبّ

٢٤٥-٢٨٤

* الحروف المقطّعة معاني ودلالات ٢٤٧
التفسير والقول بالرأي ٢٤٨
المناهج التفسيريّة ٢٥١
الأول: المنهج الروائي ٢٥١
الثاني: المنهج العقلي الاجتهادي ٢٥٣
الثالث: المنهج العلمي التجريبي ٢٥٤
الرابع: منهج تفسير القرآن بالقرآن ٢٥٤
المنهج المختار ٢٥٦
منهج الباحث في مختاره ٢٥٧
النظرية في الحروف المقطعة ٢٥٧
وقفة مع الباحث ٢٦٥
* أُمِّيَّةُ النَّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ٢٦٩
مدخل ٢٦٩
أُمّية النبيّ ٢٧٠
معنى الأُمّي ٢٧٠
أدلّة القول الأول ٢٧٢
مناقشة الاستدلال بالروايتين ٢٧٣
أدلّة القول الثاني ٢٧٧

أدلّة القول الثالث ٢٧٨
أُمّية الرسول بعد البعثة الشريفة ٢٧٩
خاتمة ٢٨٢

شعبان المعظّم

٢٨٥-٣٤٨

* النصوص بين الردّ والقبول ٢٨٧
حرمة ردّ الأحاديث ٢٨٩
معنى ردّ الأحاديث ٢٩٠
معيار قبول الحديث ٢٩٠
الراوي المجهول ٢٩٤
تصحيح المضمون ٢٩٥
القاعدة الشرعية ٢٩٧
معنى الموافقة والمخالفة ٢٩٨
القاعدة العقلائية ٢٩٩
أحدها: منافاته لعقيدة التوحيد ٢٩٩
ثانيها: منافاته لعقيدة النبوّة ٣٠٠
ثالثها: منافاته لما هو معلوم بالضرورة من التشريع ٣٠١
خاتمة ٣٠٣
* ولادة المنقذ ٣٠٥
تحليل الدعوى ٣٠٧
ضروري الدين وضروري المذهب ٣٠٧
تقسيم الضروري ٣١٠

تقسيم الأخبار ٣١٢
الأول: الخبر المتواتر ٣١٢
أقسام التواتر ٣١٣
عدم مانعيّة ضعف الأسناد من حصول التواتر ٣١٤
الثاني: خبر الآحاد المحفوف بالقرائن القطعيّة الدالّة على صدوره ٣١٤
الثالث: خبر الواحد المجرّد عن القرينة ٣١٤
حجّية خبر الواحد ٣١٥
تطبيق الصغرى ٣١٦
تنويع المسائل العقدية ٣١٨
جريان خبر الواحد في المسائل العقديّة غير الأصليّة ٣١٩
خاتمة ٣٢١
* المضطرّ المجاب ٣٢٣
الأول: الجري والتطبيق بالمعنى العامّ ٣٢٧
الثاني: الجري والتطبيق بالمعنى الخاصّ ٣٢٧
الإجماع دور لوليّ النعمة ٣٣٠
* الإصرار والتجاهر ٣٣٥
الإصرار، حقيقته ومعناه ٣٣٦
أقسام الإصرار ٣٣٦
الأول: الإصرار الفعليّ ٣٣٧
الثاني: الإصرار الحكميّ ٣٣٧
أحدها: أن يمارس العبد المعصية والذنب ٣٣٧
ثانيها: ارتكاب الذنب مع ترك التوبة والإستغفار ٣٣٧

ثالثها: عدم تحقّق الندم على الذنب ٣٣٨
دليل مضاعفة العقوبة ٣٤٠
أولها: الكتاب العزيز ٣٤١
ثانيها: السنّة الشريفة ٣٤٢
ثالثها: حكم العقل ٣٤٣
الآثار المترتبة على الإصرار ٣٤٣
التجاهر ٣٤٤
حقيقة التجاهر ومعناه ٣٤٤
الدليل على مضاعفة العقوبة في التجاهر ٣٤٥
من آثار التجاهر ٣٤٧

شهر رمضان المبارك

٣٤٩-٤٠٠

* تجسّم القرآن ٣٥١
طوائف النصوص ٣٥٢
الأُولى: شفاعة القرآن لقارئه ٣٥٢
الثانية: ما تضمّن أنّ للقرآن لساناً ٣٥٥
الثالثة: ما تضمّنت تمثّل القرآن في أحسن صورة ٣٥٦
الرابعة: النصوص التي تضمنت وصف القرآن بالرجل الشاحب ٣٥٧
النظريات المحتملة في تجسّم القرآن الكريم ٣٦٠
نظرية المجازيّة والتجوّز ٣٦١
التصوّر والتخيّلات ٣٦١

التجسيم المجازي ٣٦٢
إنكشاف الحقيقة ٣٦٣
نظرية التجسيم حقيقة ٣٦٤
* حقيقة القرآن ٣٦٧
حقيقة القرآن ٣٦٨
أدلّة الحقيقة القرآنية ٣٧٠
خصوصيّات القرآن الكريم ٣٧٤
الإعجاز الذاتي ٣٧٤
شموليّته للمعجزة والشريعة معاً ٣٧٥
تداخل غاياته ٣٧٦
تداخل خطابه ٣٧٦
اندماج باطنه بظاهره ٣٧٨
سمات المنطوق القرآنيّ ٣٧٨
* الإعجاز القرآنيّ ٣٨١
حقيقة الإعجاز لا نسبيته ٣٨٢
الأول: البناء على نسبيّة المعجزة ٣٨٢
الثاني: حقيقية المعجزة ٣٨٣
مقامات القرآن الكريم ٣٨٣
معنى الإعجاز القرآني ٣٨٤
أحدها: الإعجاز البياني ٣٨٤
ثانيها: الإعجاز المضمونيّ ٣٨٦
ثالثها: الإعجاز في عدم القدرة على التغلب عليه ٣٨٦
رابعها: قدرته في إبطال أعمال الآخرين ٣٨٧

ذاتيّة الإعجاز القرآنيّ وعرضيّته ٣٨٨
مظاهر الإعجاز القرآني ٣٩٠
الإعجاز البياني ٣٩٠
الإعجاز المعرفي ٣٩١
الإعجاز التشريعي ٣٩٢
الإعجاز العلمي ٣٩٣
شبهة الأخطاء العلمية في القرآن ٣٩٥
الأول: الأخطاء المتعلّقة بموضوع الخلق ٣٩٥
الثاني: الأخطاء المتعلّقة بخلق السماء ٣٩٨

شوّال المكرّم

٤٠١-٤٢٩

* كتاب الأعمال ٤٠٣
حقيقة إنسانيّة ٤٠٤
كتاب الأعمال ٤٠٦
الكتاب المبين ٤٠٧
الخزائن الالهية ٤٠٧
كتاب الأعمال ٤٠٨
اختلاف الناس في استلام الكتب ٤١١
* أسد الله وأسد رسوله الحمزة بن عبد المطلّب عليه السلام ٤١٣
أولاده ٤١٦
قاتله ٤١٧
المقامات السامية للحمزة ٤١٨

الآيات القرآنية في شأنه ٤١٩
الحمزة في النصوص ٤٢١
مقامه في الآخرة ٤٢٣
زيارته ٤٢٥
رجعته مع الراجعين ٤٢٥
شبهات حول الحمزة ٤٢٦
إيمانه عن عصبيّة جاهلية ٤٢٦
شربه الخمر ٤٢٧

ذو القعدة

٤٣١-٤٧٢

* سيّدة عشّ آل محمّد عليهم السلام ٤٣٣
قم المقدّسة في النصوص ٤٣٤
منشأ التسمية وسببها ٤٣٤
فضل قم في النصوص ٤٣٩
فضل قم، ذاتيّ ٤٤٢
دار السكنى في آخر الزمان ٤٤٣
من مقامات سيّدة عشّ آل محمّد ٤٤٤
مقام الشفاعة ٤٤٥
موضع شفاعتها ٤٤٧
ضمان الجنّة لمن زارها ٤٤٨
المعصومة ٤٤٩
* قراءة في بحار الأنوار ٤٥٣

الكتب الأربعة ٤٥٤
مصادر حديثية أُخرى ٤٥٥
موسوعة بحار الأنوار ٤٥٥
التعريف بموسوعة البحار ٤٥٦
دوافع المجلسيّ لتأليف الكتاب ٤٥٧
بعض ما قيل فيه من كلمات ٤٥٩
منهج المجلسي في تصنيف الكتاب وتأليفه ٤٦٢
رأي المجلسي في نصوص كتابه ٤٦٥
أدلّة الرؤية الأُولى ٤٦٦
كلام بعض الأساتذة ٤٦٨

ذو الحجّة

٤٧٣-٤٨٥

* القضيّة الحسينيّة والطائفيّة ٤٧٥
حقيقة الطائفية ٤٧٥
تقسيم الطائفية ٤٧٦
القضيّة الحسينيّة والطائفيّة ٤٧٨
النظرة الطائفية للتأريخ ٤٧٨
إحياء المسلمين للشعائر الحسينيّة ينفي الطائفيّة عنها ٤٨٠
زيارة الإمام الحسين عليه السلام ٤٨٢
ثار الله ٤٨٢
بعض الشعائر مسائل فقهية ٤٨٤
مَصَادِرُ الكِتَابِ ٤٨٧
مُحتَوَيَاتُ الكِتَابِ ٥١٣