

فقه العلاقة مع الآخر المذهبي

دراسة في فتاوى القطيعة

فقه العلاقة مع الآخر المذهبي

دراسة في فتاوى القطيعة

المجلد الأول من الكتاب

الشيخ حسين الخشن

المحتويات

7	تمهيد
9	1 - التقريب بين المذاهب: الواقع المأزوم وفرص النجاح
17	2 - القطيعة بين المدرستين: مخاطرها ومساراتها
21	3 - المنهج القرآني في إدارة الاختلافات
27	4 - المداميك العقدية لوحدة الأمة
36	5 - أهل البيت <small>عليهم السلام</small> ووحدة الأمة
44	6 - الإمامة والوحدة: التقاء أم افتراق؟
50	7 - خطوات تقريبية على الصعيد الفقهي والحديثي
58	8 - كيف نفهم فتاوى القطيعة؟
67	الباب الأول: من هو الآخر المذهبي؟
71	المحور الأول: في تعريف المسلم
89	المحور الثاني: في تعريف المؤمن
121	المحور الثالث: في تعريف المستضعف
133	المحور الرابع: في تعريف المنافق
141	المحور الخامس: في الناصبي والخارجي
223	المحور السادس: في تعريف الغالي وبيان حكمه
235	الباب الثاني: القواعد الفقهية الناظمة للعلاقة مع الآخر المذهبي
239	المحور الأول: قاعدة حرمة الدم والمال والعرض
267	المحور الثاني: أصالة الصحة
275	المحور الثالث: قاعدة الإلزام
305	المحور الرابع: قاعدة التقية
325	المحور الخامس: بطلان عمل الآخر!

- الملاحق..... 351
- الملحق رقم (1): دراسة سند الشيخ الطوسي إلى علي بن الحسن بن فضال 353
- الملحق رقم (2): تحقيق حال يونس بن عبد الرحمن 361
- الملحق رقم (3): وثيقة مسعدة بن صدقة 373
- الملحق رقم (4): نظرة حول الصحبة والصحابة 376

تمهيد⁽¹⁾

- 1- التقريب بين المذاهب: الواقع المأزوم وفرص النجاح
- 2- القطيعة بين المدرستين: مخاطرها ومساراتها
- 3- المنهج القرآني في إدارة الاختلافات
- 4- المداميك العقدية المؤسسة لوحدة الأمة
- 5- أهل البيت عليهم السلام ووحدة الأمة
- 6- الإمامة والوحدة التقاء أم افتراق؟
- 7- خطوات تقريبية على الصعيد الفقهي والحديثي
- 8- كيف نفهم فتاوى القطيعة؟

(1) لقد تسنى لي - بحمد الله ومَنه - الحديث عن الوحدة الإسلامية في مناسبات شتى، وما جاء في هذا التمهيد هو بعض من تلك الكلمات والمقالات والحوارات التي كُتبت أو قيلت في بعض تلك المناسبات، وقد نشر بعضها عبر الصحافة الورقية أو الإلكترونية، وقد وجدت وأنا أقلبُ دفاتري وأوراقِي أن من المفيد في هذه المرحلة الحساسة من تاريخ أمتنا أن أنشر هذه المتفرقات في كتاب يجمع شملها وينظّم متفرقاتها، وحيث كنتُ بصدد نشر هذا الكتاب عن فتاوى القطيعة بين المسلمين فقد ارتأيت نشر هذه المقالات كتمهيد له، كونها تشكل مقارنة جادة لقضية الوحدة وصعوباتها. وهي كلمات نابغة من القلب، وليس لها من هدف سوى مرضاة الله تعالى والتقرب إليه ومحبة رسوله المصطفى (ص) وأهل بيته الأطهار عليهم السلام إن من خلال ما تتضمنه من صرخات في وجه دعوات الفرقة والعصبية والتناحر أو من خلال ما تقدّمه من أفكار تسعى لإيجاد السبيل الأمثل لإنقاذ الأمة الإسلامية من مأزق الاحتراب الذي تعاني منه، وليعذرني القارئ إذا شعر بتكرار بعض الأفكار في ثنايا هذا التمهيد، كونه كلمات قيلت في مناسبات متفرقة، كما أشرنا، ما قد يقتضي تكرار الفكرة أحياناً.

التقريب بين المذاهب الواقع المأزوم وفرص النجاح

يتساءل البعض:

في وسط الأجواء الراهنة المشحونة بالأحقاد والمحمومة بشتى العصبية المذهبية والطائفية والعرقية والقومية، ألا ينبغي أن نتحلّى بالجرأة الكافية التي تحتم علينا نعي فكرة الوحدة بين المسلمين أو التقريب بين مذاهبهم؟ ألم يغدُ حديث الوحدة والتقريب ممجوجاً ومستفزاً، أو على الأقل غير ذي جدوى ولا يجد أذاناً صاغية؟ لأن أصوات «المدافع» الطائفية والمذهبية تتقدم على ما عداها، وبالتالي فحديث التقريب والوحدة ليس سوى هواء في شبك، يمرّ مرور الكرام دون أن يترك أي تأثير أو صدى.

1- لماذا غداً حديث التقريب مستفزاً؟

والصراحة تدفني للاعتراف - وبكل أسف - بأنّ الحديث عن الوحدة الإسلامية أصبح حديثاً مستهلكاً ومستفزاً، لا لأنّ تجارب الوجدانيين والتقريبين - إلا ما قلّ وندر - ليست مشجعة ولم تؤت أكلها، ولا لأنّها مجرد دعوات مجاملاتية وليست جادة ولا تلامس القضايا في العمق، لا لذلك فحسب، بل لأنّ الاحتقان المذهبي بلغ الذروة ووضع الأمة على شفير حرب مذهبية غير مسبوقه، وتردى حالنا إلى مستوى مخيف لم يعد يجدي معه إطلاق كلمات أو خطابات رنانة تدعو إلى الوحدة الإسلامية! فعلى من تتلو مزاميرك يا داود؟! فعن أية وحدة نتحدث في زمن التكفير؟!

وعن أية وحدة أو تقريب نتحدث والمسلم يلعن أخاه المسلم ويسبّه ويقتله بدم بارد متقرباً بقتله إلى الله تعالى؟

عن أية وحدة أو تقريب بين المذاهب نتحدث والمرجعات الدينية تخرج علينا بفتاوى تكفيرية، وليس آخرها فتوى صدرت عن هيئة كبار العلماء في بلد إسلامي معروف تنصُّ على أن ذبيحة الشيعي لا تؤكل!

عن أية وحدة أو تقريب نتحدث وأنت تجد من يصرُّ على لعن رموز المذهب الآخر ويجاهر بسبِّ بعض الصحابة⁽¹⁾ ويحتفل بذكرى موتهم ويعتبره عيداً ومناسبة للفرح والابتهاج؟!!

ومما زاد في الطين بلة، أنه وفي هذه المرحلة المصرية من تاريخ أمتنا أصبح الكلام عن الوحدة أو التقريب هو حديث معاكس للتيار الجارف والعام في الأمة، وهو تيار الدعوة إلى الفرقة والقطيعة مع الآخر، بل وصل الأمر إلى حدِّ التنظير للقطيعة، فغدونا نسمع من يتحدث بلغة ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾⁽²⁾، أو لغة: «إنَّ إلهنا غير إلههم». وذلك لوجود بعض الاختلافات التفصيلية في مسألة صفات الله وكيفية حملها على الذات مثلاً، أو لغة: «نبينا غير نبينهم»، لأنَّ لدى الآخرين بعض الآراء التفصيلية فيما يتصل بعصمة النبي (ص) قبل البعثة أو فيما يتصل بعلمه الخاص مثلاً. وهكذا تمتد القائمة ليصل الأمر إلى لغة: «وقرآنهم غير قرآننا» وديننا غير دينهم.. والغريب هنا أنَّ القرآن يدعونا إلى ﴿كَلِمَةٍ سَوَاءٍ﴾⁽³⁾ مع أهل الكتاب، بينما البعض منا يدعو إلى الكلمة المفرقة مع أهل القرآن!

هذا هو الواقع المؤلم وهو بكل تأكيد لم ينشأ من فراغ، ومن الخطأ النظر إليه باعتباره وليد اللحظة الراهنة، أو الاكتفاء بإرجاع ذلك إلى اعتبارات سياسية أو دوافع استكبارية، فثمة أسباب أعمق من ذلك تُهيئ النفوس وتشكّل الأرضية الصالحة لتأجيج الغرائز المذهبية المقمّية، وقد جاء الخطاب «الديني المذهبي» المتوتر والضيق ليضفي على الحقد نوعاً من القداسة المزيفة.

2- الأمة وافتقاد جهاز المناعة

وإننا نتساءل باستغراب ومرارة مع كل الغياري والحريصين على مستقبل هذه الأمة وعزتها: لمَ يا ترى حدث ما حدث؟! لماذا لم تجد أصوات المخلصين في دعوتهم إلى الوحدة والتقريب هذا التأثير البيِّن والصدى الواسع في الأمة؟! خلافاً للأصوات الراضفة

(1) للتعرف على رؤيتنا حول الصحابة، راجع الملحق رقم (4) ج 1.

(2) سورة الكافرون، الآية 6.

(3) سورة آل عمران، الآية 64.

للوحة والمناوئة لكل جهود التقريب؟! وربما لا نبالغ ولا نجانب الصواب إذا قلنا: إن صوتاً واحداً يدعو إلى الفرقة يعادل في تأثيره السلبي ألف صوت يدعو للوحدة والتقريب، وإن ما بينه الوجدويون أو يذلون من جهود مضيئة في سبيل التقريب بين المسلمين قد ينهار بسرعة ويذهب هباءً منثوراً مع أول هزة مذهبية، وهكذا تتبخر الجهود الوجدوية والتقريبية وتتلاشى أمام كلمة غير مسؤولة يطلقها البعض، إنه حقاً لأمر مرعب ومخيف ومدعاة للتفكير الملي أن تجد أمة برمتها تعيش على حافة الاهتزاز الدائم لمجرد كلمة غير مسؤولة قد تنطلق من هنا أو هناك، ما قد يعرض أمنها الداخلي للتصدع ووحدها للتفكك، وهكذا نظل نعيش على هاجس الفتنة ووقع طبولها! إن ذلك إن دلَّ على شيء فإنما يدل على أننا نفتقد إلى جهاز مناعة قوي يحصن الأمة ويحمي أمنها وسلامها واستقرارها.

3- لا لليأس والإحباط

ولكن في المقابل، قد يكون من الضروري لنا أن نقول: حيث إن الواقع الإسلامي مأزوم إلى هذا الحد والفتنة تعصف بالأمة عصفاً غير مسبوق، فإننا أحوج ما نكون إلى حديث الوحدة والتقريب. وإذا غدت هذه العناوين مستفزة للبعض أو مستهلكة، فمن الحكمة بمكان أن يُصار إلى طرح عناوين جديدة تدعو إلى اللقاء وتحث على إدارة الخلافات وتنظيمها، إننا بحاجة مستمرة ودائمة إلى نوع من الحديث الجامع لا المفرق، إلى حديث العقل لا الغريزة، إلى حديث التلاقي لا حديث الشقاق.

وعلينا أن نقولها بكل وضوح: إن القرآنيين الرساليين لا ينبغي أن يصابوا بالإحباط ولا أن يسمحوا لليأس أن يتسلل إلى نفوسهم فيهزمون أو ينسحبون من المسؤوليات، لأن اليأس لا ينتمي إلى الثقافة الإسلامية الأصيلة فحسب، بل لأنه يعني الاستسلام أمام الواقع وهو ما سوف يزيد الأمة تشردماً وتردياً وتخلفاً وانقساماً واحتراباً. لقد أبى نبي الله يعقوب عليه السلام أن يسمح لليأس بقتل شعلة الأمل في نفسه حول حياة ابنه يوسف، فقال لأولاده رغم طول الغياب: ﴿يَبْنَى أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَأْسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾⁽¹⁾. وفي ذلك درس لنا بأن لا نسمح لليأس أن يسقط إرادتنا الهادفة والساعية إلى انتظام وضع الأمة وتوحيد كلمتها رغم كل التشظي والانقسام الذي يصيبنا ويفتك بنا.

(1) سورة يوسف، الآية 87.

4- فرص النجاح وشروطه

ولكن وحيث إنَّ الأمل لا يكفي، إن لم يقترن بالعمل، فإنَّ لنا أن نسأل: ما هي فرص النجاح؟ وما هي شروطه؟ وما هي أهم خطواته الفكرية والعملية؟ وما هو السبيل الأمثل لإعادة الحيوية إلى العلاقات بين المذاهب والتيارات الإسلامية، وتحديد العلاقة بين الفريقين الأساسيين في الأمة، عنيت بهما السنة والشيعة؟

ولا أعتقد أننا نبالغ أو نجانب الصواب إذا قلنا إنَّ فرص النجاح متوافرة، شريطة أن نأخذ بالأسباب والخطوات الكفيلة بالنجاح، والتي يمكن إيجازها بما يلي:

أ) الاعتراف بالمشكلة

إنَّ الخطوة الأولى للخروج من هذا المأزق الذي تعاني منه الأمة هو الاعتراف بالمشكلة المرصية قبل كل شيء، فإننا في الوقت الذي نرفض أن يملكنا اليأس والقنوط، فإننا في الوقت عينه نرفض منهج التعامي عن المشكلة أو محاولة تبسيطها، فهذا الأسلوب في مواجهة المشاكل أو هذا المنهج في التفكير ومعالجة الهموم الفكرية والاجتماعية والإنسانية والدينية لا يجدي نفعاً بل يبقى الفتنة نائمة بانتظار من يأتي لإيقاظها، ولطالما قال لنا هؤلاء عندما كانت الأجواء تبدو طبيعية وهادئة: إنه لا داعي للحديث عن معيقات التلاقي أو عوامل التمزق، لأنَّ أمورنا بخير والقلوب بحمد الله مؤتلفة، والأمة أمامها تحديات خارجية ولا داعي لكاء الجراح وفتح الملفات القديمة وإثارة حفيظة الفريق الراض لفكرة التقريب من الأساس، إلى غير ذلك من ذرائع ومعاذير كانت تُساق من هنا أو هناك، وهي لا تُعبّر في حقيقة الأمر إلا عن شيء واحد نُفْلِحُ فيه جيداً وهو الهروب المستمر من مواجهة قضايانا الإشكالية بجرأة ومسؤولية.

إنَّ الاعتراف بالمرض هو المدخل الأساس لعملية العلاج، ومن هنا علينا أن نقولها بكل وضوح: إنَّ واقعنا الإسلامي الراهن هو واقع مأزوم ومتشظّ، فتفكك به العصبية المذهبية والفئوية القاتلة، فستمم أجواءه وتلوّث صفاءه وتفسد إنسانه، ولا ريب أنَّ الأحداث والصراعات التي عصفت في السنوات الأخيرة بأكثر من بلد إسلامي واتخذت أو أعطيت لبوساً مذهبياً قد تسببت في إيجاد شرخ غير مسبوق وتصدعات خطيرة وانقسامات عميقة، تحوّل معها الفرد المسلم إلى شخصية متعصبة تمتلئ بالحقد والضغينة على المسلم الآخر المختلف معه في

الدين أو المذهب، وهكذا يتعامل أتباع المذاهب الإسلامية مع بعضهم الآخر، وكأنّهم أعداء الداء أو فريقان متخاصمان لا يجمعهما جامع ولا يلتقيان على قاعدة مشتركة!

ب) جراءة الاعتراف بالخطأ والسعي إلى تلافيه

والاعتراف بالمشكلة، لا بدّ أن يستدعي خطوة أخرى وهي جراءة الاعتراف بالأخطاء، والاستعداد لتحمل المسؤوليات التاريخية، والتي لا يراد بها هنا محاولة جلد الذات والغرق في أتون خلاف جديد بتقاذف المسؤوليات على هذا الطرف أو ذاك. والصراحة تقودنا للقول: إنه لو أريد التفتيش عمّن يتحمّل المسؤولية عن هذا الواقع المأزوم فلا نستطيع أن نستثني أحداً من الأطراف الإسلاميّة، بما في ذلك دعاة الوحدة وحاملي رايتها، لأنهم لمّا لم يعملوا بجديّة وإخلاص لتأصيل منهج التقريب وترسيخ مبدأ الوحدة في النفوس فقد أعطوا انطباعاً بفشل هذا المسار وإيحاءً بخطأ الفكرة، ولذا دعونا نعتزف بأننا لم نبن صرح الوحدة الإسلاميّة على أسس متينة وراسخة، ولم نعتد المصارحة والمكاشفة سبيلاً ومنهجاً في مقارنة مشاكلنا وقضايانا، وإنّما بقيت المجاملات الشكلية هي التي تحكم علاقاتنا ولقاءاتنا، ونحن نعرف أنّ هذه المجاملات لا تبني وحدة ولا تُحصّن ساحة ولا تحمي واقعنا من الانزلاق إلى فخ الفتنة والاحتراب، بل إنّ أول المنزلقين إلى أتون الفتنة والمندفعين في غمراتها إذا ما وقعت - لا قدر الله - هم أولئك المجاملون والمتكاذبون.

وعلى سبيل المحاسبة الذاتية، يمكننا القول: إنّنا لم نتعامل مع قضية الوحدة بالأهمية المطلوبة، فوحدة الأمة لا تتحقق بمجرد صنع ديكور وحدوي وإطار شكلي يتمثل بجلوس شيخ شيعي إلى جانب آخر سني ويطلّان على الأمة في مناسبات احتفالية وبروتوكولية معينة. وأقولها بكل وضوح: كفانا تمثيلاً وكلمات معسولة واستهلاكاً، فالوحدة ليست شعراً ننظمه ولا شعاراً نرفعه ولا شعوراً تجردياً نتحسسه، إنّها عملٌ دؤوب وحركة مستمرة تعمل على تذويب كل الجليد الفكري والغرائزي والسياسي والطائفي الذي يباعد بين المسلمين ويشتت شملهم. وإنّ دعوات الوحدة محكومة بالفشل إن لم تتحول إلى واجب ديني ومسؤولية شرعية، تدفع إلى العمل على شتى الجبهات وبكل حيوية وصدق وإخلاص، مع التفاتنا إلى خطورة النتائج السلبية المترتبة على تباعدنا وتناحرنا، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنَزَعُوا فِتْمَشَلُوا وَتَذَهَبَ رِيحُكُمْ﴾⁽¹⁾، فهل إنّ المسلمين ودعاة الوحدة بالتحديد مدركون ومقتنعون بأنّ الوحدة أمر مقدس ومطلق وليس نسبياً أو متغيراً؟!!

(1) سورة الأنفال، الآية 46.

ج) التعرّف على الآخر من مصادره

والتعرّف على الآخر من الشروط البديهية لوضع العلاقة معه في مسارها السليم وإطارها الصحيح. والمعرفة الصحيحة بالآخر تحتمّ علينا الرجوع إليه، وإلى مصادره وقراءتها بطريقة موضوعية بعيدة عن الانتقائية التي تحكم غالب الدراسات الخلافية، وإذا تحرّينا الحقيقة كما هي والتزمنا المنهج الموضوعي في البحث والمقارنة والنقد فيمكن لنا آنذاك تكوين صورة واقعية أو قريبة من الواقع عن الآخر ومعرفة آرائه وأفكاره.

ولا ريب أنّ الجهل بالآخر يؤسس للعصبية المذهبية، ويقود إلى الكراهية والمعاداة ويعمّق الشقاق، وقد أصاب عليّ عليه السلام كبد الحقيقة عندما قال - حسب ما روي عنه -: «الناس أعداء ما جهلوا»⁽¹⁾، وفي حديث آخر عنه عليه السلام: «لو تكاشفتهم لما تدافتم»⁽²⁾.

ورحم الله الشاعر محمد رضا الشيبلي (ت 1965م):

حكم الناس على الناس بما سمعوا عنهم وغضوا الأعيان
فاستحالت - وأنا من بينهم - أذني عيناً وعيني أذناً

ولكنني أعتقد أنّ ما هو أسوأ من الجهل بالآخر - أو لا يقل عنه سوءاً - تكوين صورة عنه بعيداً عن دراسة واقعه أو الرجوع إلى مصادره، فهذا لا يساهم في تكوين انطباعات خاطئة عنه فحسب، بل هو دون أدنى شك أحد المنطلقات التي تغذي التمزق وتزيد الواقع تشرذماً وانقساماً، والنفوس حدة وشراسة.

ولهذا فنحن مدعوون - إذا كنا مخلصين للحقيقة - إلى التخلص من آثار ما يمكن تسميته بالمعرفة المشوهة أو المنتقصة عن الآخر، والمنطلقة من أننا لا نتعرف عليه - مع قربنا منا - من خلال كتبه ومصادره الأصلية أو من خلال الرجوع إليه بشكل مباشر، وغالباً ما نكوّن قناعاتنا عنه ومعرفتنا به من خلال ما تقوله مصادرها عنه لا ما تقوله مصادره، ومن خلال انطباعاتنا ومسبقاتنا التي نحملها عنه لا من خلال واقعه، فالسُّنة - في العموم - يتعرّفون على الشيعة من خلال مصادر السُّنة، والشيعة كذلك، وإذا رجعنا إلى مصادر الآخر فإننا نرجع إليها بطريقة انتقائية تهدف إلى التقاط ما ينفع في تسجيل النقاط عليه!

(1) نهج البلاغة، ج 4، ص 42.

(2) الأمالي للصدوق، ص 513. وعيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 2، ص 58.

د) إذابة الجليلد المذهبي ضمن رؤية واضحة

والشرط الآخر لنجاح الدعوات التقريبية والجهود التوحيدية هو العمل الدؤوب على تأصيل الوحدة على أسس عقدية وشرعية، لأن الوحدة الحقيقية لا تُبنى على مجرد مصالح سياسية أو اعتبارات ظرفية.. فإن هذه المصالح وتلك الاعتبارات هي اعتبارات ظرفية متغيرة ولا شك أن أدنى تغيير أو تبدل في المصالح السياسية والاعتبارات الظرفية سيطيح بكل تلك الجهود الوحودية بلمح البصر.

وأعتقد أنه وفي ضوء تلك الرؤية العقدية الموجهة والحاكمة يمكننا إذابة هذا الجليلد المتراكم بين المذاهب الإسلامية والذي تحولت معه تلك المذاهب ليس فقط إلى كهوف مظلمة مليئة بالعصبية المقيتة، بل إلى متاريس متقابلة يتحصن فيها الأتباع، إما بهدف الدفاع عن النفس وحمايتها من «ضلال» المذاهب الأخرى و«انحرافها وابتداعها»، وإما بغرض الهجوم والانقضاض على أتباع المذاهب الأخرى لتطهير الأرض من «رجسهم». وقد أصبحنا نسمع نغمة جديدة في الآونة الأخيرة مفادها: أن هذه الأرض أو تلك المدينة هي أرض أو مدينة سنية لا محل فيها للشيعة، أو أرض أو مدينة شيعية ولا مكان فيها للسنة!

هـ) الإخلاص ضرورة أخلاقية

وربطاً بما تقدم في الفقرة السابقة، يمكننا إضافة شرط آخر وهو الإخلاص، فإن الإخلاص لأي مشروع ولا سيما المشاريع الرسالية هو من الشروط الأخلاقية والضرورية لتكامل العمل بالنجاح، ولذا كان من الضروري أن يتحلى دعاة الوحدة والتقريب بهذا الشرط، قبل غيرهم، بما يبرهن على جديتهم وقناعتهم بنهج التقريب وتمسكهم به باعتباره خشبة الخلاص لأمتهم، ويروا فيه عملاً عبادياً يتقربون به إلى الله تعالى، بل لا بد أن يتحوّل ذلك إلى همّ رسالي يؤرقهم ويشغل بالهم وتفكيرهم. وإذا ما توفرت القناعة واقرنت بصدق النية والاخلاص لله، فمن الطبيعي أن يبارك الله تعالى في جهودهم وخطواتهم ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾⁽¹⁾.

وأعتقد أننا إن لم نتعامل مع مسألة وحدة الأمة والتقريب بين مذاهبها بهذه الروحية التي نعتبرها مسألة دين ندين الله به فلن تؤتي جهودنا أكلها، ولن تصمد بوجه الأعاصير

(1) سورة العنكبوت، الآية 69.

المختلفة والأراجيف المتلاحقة والجهود الكبيرة لأعداء الداخل والخارج والتي تعمل بشتى الوسائل ومختلف الإمكانيات على تمزيق الأمة وتشتيت شملها واستهداف كل عناصر المنعة ومكانم القوة فيها وعلى رأسها عنصر الوحدة. وعليه، فإذا كنا مخلصين وصادقين فعلاً فعلياً أن نطرح الأمور كما هي، ونضع أيدينا على الجرح، ولا يحاولن أحد إخفاء الواقع المأزوم والممتلىء تعصباً وكرهية بكلمات تجميلية تمويهية تتغنى بالوحدة وتتغزل بها.

(و) العمل على كافة الجبهات

ولا شك أن الخطوة الأهم التي علينا أن نخطوها على هذا الصعيد بعد التأسيس النظري والعقدي، هي العمل الميداني الدؤوب على تربية الأمة على ثقافة الوحدة والإخاء كي لا تبقى الأخوة الإسلامية مجرد شعار نرفعه أو شعر ننظمه أو شعور تنبض به القلوب دون أن يجد إلى الأرض الملتهبة بالعصبية سبيلاً، ولذا فنحن بحاجة إلى استنفار عام تربوياً وإعلامياً وثقافياً... للتبشير بثقافة الوحدة وتربية النفوس عليها، ليألف المسلم أخاه المسلم ولا يجد حاجة للسؤال عن مذهبه.

إن هذه الخطوة على الصعيد التربوي مهمة وأساسية جداً في إذابة الجليد المشار إليه وتحتاج إلى صبر وأناة، لأن مشكلتنا أننا نواجه أحقاداً مترسخة في النفوس ويعمل الخطاب التكفيري على تكريسها وتنميتها؛ والحق - كما نعلم - مرض نفسي مدمر للنفس وللغير وهو يحتاج إلى علاج تربوي معمق بغية التخلص من آثاره ونتائجه الكارثية، هذا لو كان الحق في قضايا شخصية أو دنيوية، فكيف إذا كان حقداً «دينياً»! وأريد إضفاء القداسة عليه، فإن مفعوله حينئذ سيكون قاتلاً ومدمراً ولا يوازيه في الخطورة أي أمر مهما بلغت خطورته.

القطيعة بين المدرستين: مخاطرها ومساراتها

ربما يقال: إنَّ الحديث المتقدم عن ضرورة العمل الجاد والمخلص للتقريب بين المسلمين هو حديث طيب وجميل، ولكنه يكاد يكون حديثاً عاطفياً وأقرب إلى التمنيات والأحلام منه إلى الوقائع والحقائق؛ لأنَّ الخلافات بين المسلمين هي أكبر وأعمق من أن يتم إيجاد حلول لها أو معالجتها بالجلوس على طاولة واحدة. بل يذهب بعض الرافضين لمنهج التقارب والوحدة في تبرير رفضه لمنطق التقريب إلى ما هو أبعد من ذلك، فيقول: إنَّ الدعوة القرآنية التي سنتطرق إليها في الفقرة اللاحقة إلى تنظيم الاختلاف وفق مرجعية الكتاب والسنة إنما يقصد بها تنظيم الاختلاف بين أبناء الأمة الواحدة والمسلمون لم يعودوا كذلك! والسؤال: هل فعلاً قد اتسع الخرق على الراقق ولم يعد بالإمكان نجاح فكرة التقريب أو التوحيد بين المسلمين؟

وفي الجواب على ذلك نقول: نعم، إنَّ الاختلافات بين المدرستين حادة وعميقة وليست أمراً سهلاً وبسيطاً، إلاَّ أنَّه وبالرغم من ذلك فالأمر لم يصل ولا يجوز أن يصل إلى حد إعلان العجز والفشل عن إمكانية التقريب بين المذاهب وتخفيف حدة النزاعات والصراعات.

وهذا ما يحتم علينا أولاً التعرف على هذه الاختلافات ومجالاتها، ومن ثم ننتقل في المرحلة الثانية إلى بيان سبل العلاج، وسوف نخصص هذه الفقرة من البحث للحديث عن واقع الاختلافات ومساراتها.

نظرة تاريخية

غير خافٍ أنَّ واقعا المأزوم والمتفكك ليس وليد اللحظة وإنما هو نتيجة طبيعية أو حصيلية تكاد تكون متوقعة لمسيرة طويلة وممتدة من القطيعة المتجذرة بين المدرستين

الكبيرتين (السنة والشيعه)، ولهذا فإن المهمة الرامية إلى إعادة تجسير العلاقة بين الفريقين وإن لم تكن مستحيلة لكنها صعبة والطريق ليست مفروشة بالورود، فهناك تراكم تاريخي عمره مئات السنين وإرث ثقيل من النزاع والتخاصم قد ابنتى على أرضية أيديولوجية ومنظومة كلامية معقدة نظرت للخصام وأصلت للافتراق، حتى دخل ذلك في التربية الدينية ونشأت عليه أجيال وأجيال، فأصبحنا أمام ذهنيات مشبعة بالعداوة «المقدسة» والحقد «الديني» الذي يتقرب حاملوه إلى الله بسفك دم المسلم الآخر ولا يرون له حرمة ولا يرقبون فيه إلاً ولا ذمة.

مجالات القطيعة ومساراتها

وعلى ضوء ذلك، يكون لزاماً علينا العمل - قبل الحديث عن سبل العلاج - على تحديد واقع القطيعة بين المذاهب ومساراتها ومجالاتها مقدمة لرفعها، ودون ذلك ستبقى فتائل التفجير جاهزة في أي لحظة لنسف الهيكل على رؤوس الجميع، فما أصعب البناء وما أسهل الهدم!
والواقع أن القطيعة بين المدرستين قد تجلّت وانعكست على العديد من المسارات:

أولاً: القطيعة الكلامية

وهذه القطيعة تعدّ الأخطر، فعلم الكلام بوضعته التاريخية قد أسس لمناخ الإقصاء ونظّر لمقولة تكفير الآخر وهدر كرامته واستحلال دمه وعرضه، وكان لابتنائه على منطق الفرقة الناجية، وفق ما جاء في الرواية المعروفة⁽¹⁾ دور في تعميق الخلاف العقدي.

إنه وفي ظل وجود هذه المقولات وأمثالها في الأذهان وفي الكتب ومناهج التعليم، دون أن تخضع للنقد والمدارسة، سيكون من السهل أن يتم استحضارها وإيقاظها في الوقت المناسب الذي يريده المتربصون بهذه الأمة وأصحاب المطاعم والمصالح السياسية الضيقة. ولذا إذا لم يعمل على تفكيك هذه المقولات وتفنيدها، فلن تفلح كل الجهود التقريبية، بل ستغدو دعوات التقريب بين المذاهب الإسلامية، كهواء في شبك. إذ لك أن تقول: أي تقريب أو أية وحدة إسلامية هذه التي نتحدث عنها إذا كنت أعتقد أنني وجماعتي أصحاب الفرقة الناجية وأن أتباع المذهب الآخر هم من أهل النار، وأني إذ أصافح واحداً منهم بيدي مثلاً فإنما أضع يدي بيد رجل من أهل النار؟!!

(1) ناقشنا هذه الرواية «بشكل تفصيلي لجهة السند والدلالة في كتاب»: هل الجنة للمسلمين وحدهم؟ فليراجع.

ثانياً: القطيعة الفقهية

إنّ القطيعة الكلامية المشار إليها قد امتدت وأرخت بظلالها على الفقه وأصوله، وكان طبيعياً في ظل مناخ القطيعة هذا أن تغيب أبحاث الفقه المقارن الجادة والبعيدة عن منحنى تسجيل النقاط على الآخر، وكل ذلك أسس لذهنية الشقاق التي تركّز على الفوارق بدل الجوامع. وأخطر ما في هذا الباب هو بروز قواعد تعتبر أن مخالفة الآخر هي أقرب طريق لمعرفة الحق، من قبيل ما تبناه بعض علماء الشيعة⁽¹⁾ من أن أقرب طريق لمعرفة الحق هو مخالفة السنّة لأنّ «الرشد في خلافهم». أو تبناه بعض السنّة بالدعوة إلى ترك سنّة الرسول (ص) في بعض الأمور، لأنّها غدت شعاراً للرافضة، (سيأتي بحث ذلك لاحقاً). ولا يقلّ خطورة عن ذلك القطيعة على مستوى المصدر الثاني للتشريع أعني السنّة، فقد أصبحنا أمام نوعين من السنّة وهما السنّة الشيعية والأخرى السنية، فلا أهل السنّة يأخذون بأحاديث أهل البيت (عليهم السلام) حتى ما رووه عن جدّهم رسول الله (ص) وذلك فيما روته مصادر الشيعة الحديثية، ولا الشيعة يأخذون بروايات البخاري ومسلم وغيرهما، وكأنّها كلها أكاذيب، مع العلم أنّه لا يمكن لفقيه أن يدعي الجزم بكذب الأخبار التي رواها أهل السنّة، كما لم يدع أحد صحة كل روايات الشيعة.

ثالثاً: القطيعة التاريخية

التاريخ الإسلامي شهد الكثير من الصراعات المذهبية، وهي صراعات ومعارك تداخلت فيها السياسة بالمذهبية، ومع الأسف فقد تسببت بإراقة الكثير من الدماء، ولا تزال هذه الأجواء ترخي بظلالها وتشكّل معوقاً أساسياً أمام دعوات التقريب وكل مشاريعه، بل وتعدّ مغزياً للصراعات الراهنة التي يشهدها العالم الإسلامي، حيث يتم العمل على استحضار الصراعات التاريخية، في مشهد يوحى لك بأنّ هذه الأمة تمعن في البقاء في ماضيها وتصرّ على استعادته، وعلى تأجيج الحاضر بصراعات الماضي والتقاتل باسم رجاله. إنّ استحضار التاريخ الإسلامي بما يربك الواقع الإسلامي الراهن هو عمل أرعن، ولا ينسجم مع الرؤية القرآنية للتاريخ، فإنّ هذه الرؤية تقول: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁽²⁾ ولذا علينا أن نعلم كيف نستحضر تاريخنا بطريقة لا تعكّر حاضرنا ولا تدمر مستقبلنا.

(1) سيأتي توضيح ذلك في الباب الثاني من الكتاب في مبحث الثقة.

(2) سورة البقرة، الآية 134.

وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أنه قد تمّ في كثير من الأحيان الخلط بين ما هو عقدي وبين ما هو تاريخي، كما في الخلط الحاصل بين الإمامة والخلافة، مع ما يترتب على ذلك من نتائج خطيرة (لنا عودة لهذا الموضوع).

رابعاً: القطيعة السياسية

إنّ المصالح السياسية كانت على الدوام محرّكاً رئيسياً للكثير من الصراعات المذهبية ومساهماً فعالاً في تأجيج أوارها، فلطالما تسترت السياسة بعباءة الدين. ولطالما كان لتضارب المصالح والسياسات بين الأنظمة الحاكمة في بلدان المسلمين والتنافس على السلطة دوراً في تعميق الاصطفافات المذهبية، وقد استغلّت في هذا التنافس المذاهب وأئمتها وشعاراتها، وتمّ تحريك الغرائز المذهبية لأغراض سياسية وسلطوية رخيصة، حتى شنت الحروب وسفكت الدماء باسم المذاهب، مع أنّ الساسة الذي يستغلون المشاعر المذهبية ويؤججونها هم أبعد الناس عن الدين ومذاهبه.

خامساً: القطيعة النفسانية والاجتماعية

إنّ كل هذه المستويات من القطيعة خلقت مطبات كثيرة وجدران سميكة نتج عنها قطيعة نفسيّة واجتماعية متجذرة بين الفريقين، وهذا ما نراه على أرض الواقع، فلكل جماعة مذهبية بلدانها وأسواقها ومساجدها ومنتدياتها ومعاهدها. وهكذا غدا من السهل على المسلم أن يكفر المسلم الآخر، وفي الحد الأدنى فإنّه يستهين بكرامته وتناوله بالغبية أو السبّ أو اللعن، وربما تصل الاستهانة إلى حد هتك العرض.

هذه أهم مسارات القطيعة ومجالاتها، التي علينا إخضاعها للدرس والتفكير في أسبابها وسبل الخروج منها، وإدارة النقاش حولها بطريقة علمية موضوعية، وليس بطريقة عصبوية تسعى إلى إفحام الخصم أو تسجيل النقاط عليه.

ومن هنا يشعر الإنسان الرسالي بحجم المسؤولية وثقلها، فحمل راية التقريب بين المذاهب الإسلامية يحتاج إلى توضيحات وجهود مضمّنة، لأنّ الإنسان التقريبي يقف عكس التيار، وعليه أن يتحمل الكثير من الصدمات.

المنهج القرآني في إدارة الاختلافات

بعد التعرّف على أهمّ مجالات القطيعة وموارد الاختلاف بين المدرستين، يكون من الضروري في الخطوة اللاحقة الانطلاق إلى الحديث عن تحديد كيفية التعامل معها، فهل ينبغي الاستسلام لهذا الواقع أم إنّ بالإمكان التغلب عليها؟ وما هي السبل في هذا المعالجة؟ وأعتقد أنّ من الأهميّة بمكان في هذه الفقرة أن نسلط الأضواء على المنهج القرآني في إدارة الاختلاف، حيث إنّ ظاهرة الاختلاف بين المذاهب وتعددتها هي ظاهرة لها امتدادها التاريخي وليست أمراً مستجداً، والسؤال: هل إنّ هذا التعدد يعدّ مشكلة تعيق عملية التقارب، أو بتعبير آخر: هل إنّ المشكلة في تعدد المذاهب لنرفع لواء الدعوة إلى إلغائها؟ أم إنّ المشكلة في محلّ آخر وهو عجزنا عن تنظيم الاختلافات بين المذاهب؟ وبعبارة أخرى: هل الدعوة إلى التقريب هي دعوة إلى إلغاء المذاهب؟ أم هي دعوة إلى التفكير بإيجاد أفضل السبل لتنظيم الاختلافات؟

1- رفض فكرة «إسلام بلا مذاهب»

في البدء علينا أن نؤكد أننا من أنصار الرؤية الداعية إلى تنظيم الاختلاف بين المذاهب، ولا نرى حاجة أو ضرورة إلى الفكرة الداعية إلى تجاوز المذاهب أو إلغائها، وذلك إما بالسعي إلى إنتاج «إسلام بلا مذاهب» كما يرى البعض، أو بإنتاج مذهب جديد يضم دعاة اللقاء والتقريب، وينطلق من أسس جامعة. إنّنا نرفض هذه الرؤية، لأنّها تمثّل دعوات غير واقعية ولا ضرورة لها فحسب، بل لأنّها قد تكون دعوات ضارة وتزيد في الطين بلة وفي الفرق ملة، وإليك توضيح ذلك:

أولاً: إنّ الدعوة إلى إلغاء المذاهب والسعي إلى إنتاج «إسلام بلا مذاهب» هي دعوة تستعدي المذاهب الموجودة ولن تسفر سوى عن نتيجة واحدة، وهي إضافة مذهب جديد

على قائمة المذاهب الإسلامية، وهو مذهب سوف يضمّ الأشخاص الذين يقتنعون بهذه الرؤية، ومن المؤكد أنه سيتعرّض للحملات التخوينية من شتى المذاهب الأخرى التي قد ترى فيه خطراً عليها وأنه يمثل اختراقاً لاتباعها.

ثانياً: إنّ الاختلاف بين الناس ليس جديداً ولا طارئاً، بل إنّ عمره من عمر الإنسان، وهو في حده الطبيعي ليس فقط لا يعدّ أمراً مذموماً، بل ربما كان دافعاً للتنافس الحميد بما يسهم في إثراء الواقع وإنتاج الأفضل.

ونقولها بكل صراحة: إنّ المذهبية ليست شراً مطلقاً، بل إنّ المذهبية الفكرية والثقافية أمر يغني الفكر والثقافة، وإنّما المشكلة في المذهبية العصبية التي حوّلت وتحول المذاهب إلى كهوف مغلقة على ذاتها، ومع الأسف الشديد فإنّ هذا النوع من العصبية قد تسرب إلى أكثر المذاهب فأورث النفوس فائضاً من الأحقاد التي ظهرت في الكثير من الممارسات المدمرة والأفعال المقيتة، ويكاد المرء منا يصاب بالصدمة والذهول عندما يجد بعض الإسلاميين يبدأ إسلامياً وحدوياً وعند أدنى هزة يرتد طائفاً عصبياً ثم يتحول شخصانياً.

ولكن السؤال: كيف ندير الاختلاف وننظمه؟ هذا ما نحاول الإجابة عليه فيما يلي:

2- الاختلاف والتنازع

إنّ التعمّق والتدبّر في القرآن الكريم يقودنا إلى ضرورة التمييز بين عنوانين: هما عنوان التفرّق وعنوان الاختلاف، والآيات القرآنية الواردة في هذا الصدد تدمّ التنازع والتفرّق لا مجرد الاختلاف وتعدّد وجهات النظر، فالتنازع مذموم، لأنّه يقود إلى التناحر والتمزّق، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنزَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾⁽¹⁾. إنّ التنازع - طبقاً لهذه الآية - مذموم ومنهجيّ عنه لأنّ نتائجه كارثية على الأمة فضلاً عن الأفراد، ﴿فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾، أي قوتكم وحضوركم. قد يكون عددكم كبيراً، كما هو حال الأمة اليوم، لكنّها كثرة بلا بركة، ولذا نجد أنفسنا أمام أمة لا ريح لها ولا قوة ولا حضور لها على صعيد تنافس الحضارات، كل ذلك بسبب تنازعها وتمزّقها، إنّها غثاء كغثاء السيل، كما جاء في الحديث عن رسول الله (ص)⁽²⁾.

(1) سورة الأنفال، الآية 46.

(2) وهذا نص الحديث عنه (ص): «يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها» فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ؟ قال: «بل أنتم يومئذ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعن الله من»

وفي آية أخرى يبرز التفرق كعنوان مذموم في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ (1). وفي آية ثالثة يقول تعالى: ﴿وَأَعْتَصَمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (2).

هذا هو الشيء المذموم، وأما الاختلاف الناشئ عن الاجتهاد والبحث الموضوعي فهو مصدر قوة وحيوية، لأن الحياة الاجتماعية والسياسية فضلاً عن الفكرية لا تُبنى على أساس اللون الفكري الواحد، مع إقصاء سائر الأفكار والآراء والاتجاهات، وإذا ما بنيت على ذلك فهي محكومة بالشلل والجمود والتخلف على الصعيد الفكري والعلمي وبالقمع والاستبداد على الصعيد السياسي والاجتماعي، قال تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَجَعَهُ رَبُّكَ وَلَدَيْكَ خَلَقَهُمْ﴾ (3)، فإن اعتبار الاختلاف في هذه الآية - كما يرى بعض المفسرين - هدفاً للخليفة ليس إلا من جهة مساهمته في إغناء الحياة وإثرائها، لأن احتكاك الفكر بالفكر يُنتج الأفضل، ومواجهة العقل بالعقل يُثري الحياة ويُحفز على الإبداع.

وقصارى القول: إن الاختلاف لا يساوي التمزق والتشتت، ولا يعني أن من ليس معي فهو ضدي، ومن لا يوافقني الرأي فهو عدوي، وإذا ما قاد الاختلاف إلى التناحر والتنازع فهو تخلف وجاهلية، أما إذا تحرك وفق قانون التدافع والتنافس فهو ليس أمراً جائزاً وممدوحاً فحسب، بل هو شرط لديمومة الحياة الاجتماعية والإنسانية، كما يؤكد عليه قوله تعالى: ﴿لَنْ نَحْنُ فَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُلْحِمًا﴾ (4).

3- من ضوابط الاختلاف

إن الاختلاف بما يعنيه من تعدد الآراء ووجهات النظر وإن لم يكن مذموماً في نفسه، بيد أن ذلك لا يمنع من تحوُّله إلى خلاف مذموم، وذلك عندما لا يكون محصناً ببعض الضوابط الإيمانية والأخلاقية، ولا ينطلق من دوافع سليمة، ولذا حرص القرآن الكريم على

= صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن الله في قلوبكم الوهن» فقال قائل: يا رسول الله، وما الوهن؟ قال: «حب الدنيا وكرهية الموت». انظر: سنن أبي داود، ج 2، ص 313.

- (1) سورة آل عمران، الآية 105.
- (2) سورة آل عمران، الآية 103.
- (3) سورة هود، الآيتان 118 - 119.
- (4) سورة الزخرف، الآية 32.

تنزيه الاختلاف عن الأغراض والمصالح وترشيده وإبعاده عن الدوافع الخاطئة. وبكلمة: إن الاختلاف المذموم، هو الاختلاف العابث وغير الهادف، أو الذي ينطلق من موقع العُجب بالنفس وحب الظهور، أو غير ذلك من الحالات التي لا يرتكز فيها الاختلاف على قاعدة علمية ولا يهدف إلى صالح الإنسان والإنسانية. وهذا ما يفسّر لنا:

أولاً: ذمّ القرآن الكريم للاختلاف غير التنزيه وهو المنطلق من البغي والعدوان، قال تعالى: ﴿فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْغَايَةُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾⁽¹⁾، وكذلك رفض الاختلاف المعتمد على الشك والظن دون البرهان واليقين، قال سبحانه في شأن اختلاف اليهود في قتل عيسى عليه السلام: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِمَّنْ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾⁽²⁾.

والاختلاف الناشئ من المنطلقات المذكورة لن يؤدي إلى التنازع والتناحر فحسب، بل إنه سوف يؤدي إلى الابتعاد عن سبيل الله تعالى واتباع السبل المنحرفة.

ثانياً: إرشاد القرآن إلى جعل مرضاة الله نصب أعين المختلفين، ودعوته إلى اتباع سبيل الله والتمسك بحبله، وهذا ما يمكن استيحاؤه من تأكيد القرآن على الاعتصام بحبل الله باعتباره العاصم من التفرق، قال تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾⁽³⁾ وقال عز وجل في آية أخرى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾⁽⁴⁾. إن ما يستفاد من هاتين الآيتين هو أنّ السبيل الأمثل للخروج من حالة التشرذم والتمزق والتفرق هو بالاعتصام بحبل الله واتباع سبيله، لأننا لا نريد الوحدة كيف ما كانت على قاعدة ذاك الشاعر:

سلام على كفر يوحد بيننا وأهلاً وسهلاً بعده بجهنم

4- كيف ندير الاختلاف؟

نعم إننا نؤكد مجدداً على أنّ الاختلاف لن يقود حتماً إلى التفرق والتمزق، ولكن شريطة أن نعرف كيف ندير خلافاتنا وكيف ننظمها، بأن نتفق على مرجعيات لإدارة الاختلاف، فليست المشكلة أن تختلف وتتعدد آراؤنا وأفكارنا، إنّما المشكلة في أن نعجز

(1) سورة الجاثية، الآية 17.

(2) سورة النساء، الآية 157.

(3) سورة آل عمران، الآية 103.

(4) سورة الأنعام، الآية 153.

عن ابتكار وسيلة أو طريقة منهجية يتسنى لنا من خلالها التمكن من إدارة اختلافاتنا، وهذا ما يؤدي إلى تحوّل الاختلافات إلى حواجز صلبة تمنع من التلاقي مع الآخر، وتؤسس لاستعدائه وتكفيره.

إنّ المسلمين - وبكل أسف - لم يفشلوا في إدارة خلافاتهم المذهبية والسياسية والفكرية وغيرها فحسب، بل إنهم أداروا هذه الاختلافات بطريقة خاطئة، ممّا أدّى إلى هذا النزاع والتناحر. إنّ اختلاف الناس وتعدّد وجهات نظرهم في قضايا الدين فهماً وممارسة - كاختلافهم في أمور الدنيا وعلومها - أمرٌ لا يدعو إلى القلق ولا يبعث على التوجّس ولا هو أمر منكر، شريطة أن تتم إدارة الاختلاف بطريقة حكيمة، فيغدو عنصر ثراء وحيوية، بدل أن يكون عامل تمزّق وتشتت، ولكن كيف وأتى ذلك؟

5- المرجعية والآليات

وفي الإجابة على ذلك نقول: ثمة مرجعيات إسلامية لحسم النزاع، وثمة آليات إسلامية - أيضاً - لإدارة الاختلاف، وإذا تمّ اللجوء إلى تلك المرجعيات والأخذ بتلك الآليات واعتمادها فإن ذلك سيحوّل الاختلاف إلى عامل قوة بدل أن يكون عامل ضعف.

أ) مرجعيات إدارة الاختلاف

والمرجعية الأساس لحسم النزاع والاختلاف هي التحاكم إلى كتاب الله والثابت من سنة النبي (ص)، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾⁽¹⁾ وقال سبحانه: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكِّمُوهُ إِلَى اللَّهِ﴾⁽²⁾، وفي آية أخرى يقول عزّ وجلّ: ﴿فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾⁽³⁾.

ومرجعية القرآن والسنة هذه تشكّل جامعاً يلتقي عليه المسلمون، فالكلّ يُدعن بها وينقاد لها، ولا تعترضنا مشكلة في المقام عندما يكون النصّ القرآني أو النبويّ واضحاً، بيد أنّ المشكلة تطلّ من جديد في حال تعدّدت الآراء في فهم النصّ القرآني، أو في ثبوت السنة أو فهمها، فما الحلّ والعلاج حينها؟

(1) سورة البقرة، الآية 213.

(2) سورة الشورى، الآية 10.

(3) سورة النساء، الآية 59.

وليس ثمة حل مجدي في هذا المجال إلا إعطاء الحق - والحال هذه - لكل طرف أو فرد باختيار الرأي الذي اهتدى إليه، واتخاذ الموقف الذي أرشده الدليل عليه، وعلى الآخر أن يعذره في ذلك، ما دام الاختلاف في دائرة الأمور الاجتهادية النظرية وليس في الأصول والضروريات.

هذا كله في القضايا الفكرية الثقافية، وأمّا في القضايا المتصلة بنظام الأمة وتقدير الأصلح لها في مجال السياسة والاقتصاد والأمن، فمرجعية حسم الخلاف فيها هي الاحتكام إلى النظام الإسلامي العادل لما يحقق مصلحة الأمة.

ب) حرية الرأي بين الفرض والرفض

وأما آليات إدارة الاختلاف، فهي الحوار والجدال والتي هي أحسن، والمشاورة مع ذوي الرأي وأهل الخبرة، بعيداً عن كل أشكال التعنت والاستبداد بالرأي، فضلاً عن الإقصاء والعنف. وإن الأدبيات الإسلامية التي ركزت على الآليات المذكورة كثيرة ومعروفة، وعندما أخذ بها المسلمون نجحوا وتقدموا وعندما تخلّوا عنها واستبدلوها بأساليب القمع ومصادرة الحريات تمزقوا وتخلفوا. إننا عندما نحسن إدارة الاختلافات وفق آلية الحوار والتحاكم إلى كتاب الله وسنة رسوله، فستكون اختلافات مثمرة، وليست عقيمة ولا معيقة لتطور الأمة وتقدمها.

وقد طفحت المصادر الإسلامية بالحديث عن اختلافات الرأي بين كبار الصحابة والتابعين، ولكن ما ميّز تلك المرحلة في الإجمال هو أجواء الرحابة وقبول الرأي الآخر، ما سمح بوجود تعددية فكرية مذهبية أثرت الفقه وعلم الكلام الإسلاميين، ولعلّ من الفترات الذهبية في هذا المجال هي الفترة التي عاش فيها الإمامان الباقر والصادق (عليهما السلام) اللذان أثريا الواقع الإسلامي بالعلم النافع، إلى أن بليت الأمة ببعض المدارس المتشددة والأنظمة الاستبدادية التي تضيق بالآخر ولا تؤمن بحرية الفكر ولا تكتفي برفض الرأي الآخر، بل تحاصر صاحب الرأي وتقمعه وترميه بالابتداع أو الضلال أو الكفر.

إنّ من حقّ أي مدرسة فقهية أو فكرية أن ترفض الرأي الآخر ولا تقبل باجتهد المدارس الأخرى، لكن ليس من حقّها فرض رأيها وقناعاتها على أصحاب المدارس الأخرى، ما دام الاختلاف في نطاق الأمور الاجتهادية، فضلاً عن أن تمارس نوعاً من القمع والاضطهاد مع أصحاب الآراء الأخرى، وتتعامل معهم على أساس أنهم مبتدعون ولا بدّ من ردّ بدعهم ومنكراتهم.

المداميك العقدية لوحدة الأمة

وانطلاقاً من هذه الرؤية القرآنية في إدارة الاختلاف، ومع أخذ مسارات القطيعة المذكورة ولا سيما المسار العقدي منها بعين الاعتبار، لا بدّ لنا أن نطلّ على بيان أهمّ الخطوات والمداميك العقدية التأسيسية التي تساهم- في حال تأصيلها وتأكيدا في النفوس والعمل بموجبها- في تنظيم الاختلاف وإدارته ضمن الأطر الصحيحة بما قد يهيئ الأرضية إلى إعادة تجسير العلاقة بين أبناء المذاهب الإسلامية وتدشين مرحلة جديدة مبنية على الشفافية والاعتراف، وبياناً لهذا الأمر عقدنا هذه الفقرة.

1- العقيدة قاعدة الانطلاق

ربما يؤسفنا كثيراً الاعتراف بحقيقة أو مفارقة مرّة، وهي أنّ كلّ التنظير الفكري للوحدة والحديث عن أسسها وضرورتها وكونها مقدساً وأصلاً ثابتاً، كان يتبخّر ويتلاشى لدى أدنى هزة طائفية، ويعود كل منا إلى التترس بقاعدته وأفكاره المذهبية العصبوية! لكن هذا الأمر لن يصيبنا بالإحباط ولن يمنعنا من السير على هذا الطريق فهو خشبة الخلاص الوحيدة. نعم، هذا الواقع المرّ يحتم علينا أن يكون المسير على هدى وبصيرة، وليس على أساس عاطفي حماسي. والسير على هدى لن يستقيم دون الصدق في الطرح والإخلاص في العمل.

ومع وجود هذه العزيمة والإصرار، فلا أعتقد أنّ هذا المسار والمسير - رغم صعوباته وتحدياته - سيواجه معضلة عصية على التذليل، لأنّ مسارات القطيعة وميادينها التي تحدثنا عنها فيما سبق، يمكن بكل تأكيد تذليل صعوباتها، وذلك انطلاقاً من الركائز والمداميك الأساسية التي تشكّل أرضية مشتركة وصلبة يمكن الانطلاق منها في البناء التأسيسي الجامع، وتُمكن في الحد الأدنى من تنظيم الاختلافات، وتوحيد الصف في مواجهات التحديات التي تستهدف الجميع. وإننا نعول كثيراً على هذه المداميك العقدية المشتركة،

ويهمنا التأكيد على حقيقة أخرى، وهي أن الجوامع بين المذاهب الإسلامية هي أكثر من الفوارق، وأن الجوامع والمشاركات هي في الركائز والأسس، بينما الاختلاف هو - في الأغلب - في فروع العقيدة والشريعة التي لا يستوجب الاختلاف فيها أو إنكارها الخروج عن الدين.

وليكن واضحاً أن الانطلاق من الركائز العقديّة الجامعة سوف يحدد طبيعة الوحدة المرجوة والمنشودة ويبيّن أهم ضوابط العلاقة مع الآخر وغاياتها ويرسم نتائجها. وبكلمة أخرى: إن الاتفاق بين الفرق والجماعات الإسلاميّة على الأسس والأصول المشتركة هو منطلق التغيير لواقعنا المتشظي مذهبياً، وكلما ضاقت دائرة الاختلاف حول الأسس والأصول كانت الفرصة المرجوة أكثر أملاً وأشدّ تماسكاً والعكس بالعكس.

2- الوحدة العقديّة والوحدة المجتمعية

وقبل الحديث عن المداميك العقديّة المشتركة بين المذاهب الإسلاميّة أرى لزاماً علينا أن نسأل السؤال التالي: ما هو المكوّن لهوية أمة من الأمم؟

والجواب: إنّ الآراء حول ذلك مختلفة، فهناك عناصر شتى قد يكون لها دخالة بنظر الكثيرين، منها: وحدة اللغة والتاريخ والأرض أو وحدة العرق، لكننا نستطيع القول: إنّ وحدة الأمة في منظور الإسلام تقوم على أصليّن: وهما وحدة الهوية ووحدة المجتمع، وبتعبير بعض الأعلام فإنّ وحدة الأمة الإسلاميّة تقوم على دعامين أساسيتين، وهما: «كلمة التوحيد وتوحيد الكلمة»⁽¹⁾.

هذا على المستوى النظري، أمّا على أرض الواقع، فيبدو أننا نكابد لتثبيت المبدأ الأول (وحدة الهوية الدينيّة)، أما المبدأ الثاني، فقد أصابه التصدع الكبير، وواقعنا يشي بكوننا مجتمعات مفروزة طائفيّاً ومذهبيّاً بطريقة حادة، حيث تتحكم فينا ذهنيات عصبوية مقيئة، إلى درجة أننا بتنا نسمع أصوات تدعو إلى التطهير المذهبي لبعض المجتمعات، بما لا يقل سوءاً عن دعوات التطهير العنصري، وأحداث العقدين الأخيرين برهنت أن الأمر قد تجاوز مجرد الدعوات الكلامية إلى التطبيق العملي لذلك! بل نضيف على ذلك: بأنّ المبدأ الأول -أيضاً- قد غدا مثار جدل من قبل البعض، ممن يطرح أنّ الدين لا يفترض أن يكون هو

(1) أصل الشيعة وأصولها، ص 97.

المكوّن لهوية الجماعة، لأنّ الدين علاقة فردية بين العبد وربّه، وبالتالي فإنّ المكون لهوية الجماعة هو اللغة والأرض فقط أو بإضافة عناصر أخرى.

لكننا لا نوافق على ذلك، ولا نستطيع التناكّر لدور الدين في تكوين هوية الإنسان الفردية والجمعيّة، فالإيمان بالله تعالى هو أساس وحدة الأمة في الرؤية القرآنية، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾⁽¹⁾، وقال سبحانه: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِمَّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾⁽²⁾.

واعتبار أن الدين مكوّن لهويّة الجماعة لا يعني الانغلاق على الذات ونبذ أتباع الدين الآخر، فكلّ الرسالات السماوية التي تؤمن بالله تعالى واليوم الآخر هم أمة واحدة وبإمكانها أن تتعايش في ظلّ نظام واحد، كما تنصّ على ذلك - بالإضافة إلى الاستفادة من الآية المتقدمة - وثيقة المدينة المنورة التي عدّها رسول الله (ص) لليهود أمة واحدة مع المؤمنين، وأدخلهم في الميثاق معتبراً أنّ لهم ما للمسلمين⁽³⁾. وهذا الأمر يحتاج إلى متابعة بحثية اجتهادية في مجال آخر.

3- علم الكلام أولاً

وفي ضوء ما تقدم، فإنّ الخطوة الأولى في مهمة الدعوة التقرّيبية والتوحيدية تبدأ من الأصول الاعتقادية وعلم الكلام، وليس من الفروع الفقهيّة، لأنّ المشكلة في عمقها وجوهرها مشكلة كلامية وليست فقهيّة، فما كان التنوع الفقهي في يوم من الأيام ليشكّل في حد ذاته عائقاً أمام وحدة الأمة وتعايش أبنائها بسلام ووثام، وإنما العائق الأساس هو في منطق التكفير ومستتبعاته، وفي احتكار معظم الطوائف للإسلام واعتباره حقاً خاصاً

(1) سورة الأنبياء، الآية 92.

(2) سورة آل عمران، الآية 110.

(3) مما جاء في الوثيقة المذكورة: «وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم؛ فإنه لا يوتغ (يهلك) إلا نفسه، وأهل بيته. وإن يهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف. وإن يهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف. وإن يهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف. وإن يهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف. وإن يهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه، وأهل بيته». انظر: السيرة النبويّة لابن هشام، ج 2، ص 350.

وحصرياً لهذا الفريق أو ذاك، فكل فريق يزعم أنه هو الذي يمثل الإسلام وغيره يمثل الكفر، وأنه هو الحق المطلق وغيره الباطل في كل شيء، وأنه يمثل وحده الفرقة الناجية وغيره من الفرق الهالكة والمنحرفة. وعليه فمن الصعب على المسلم أن يكون مخلصاً وجاداً في الدعوة للوحدة والمناداة بشعارات الإخاء والتقريب بين المذاهب إذا كان يعتقد أن الآخر هو من أهل النار، طبقاً لما جاء في حديث الفرقة الناجية! أفتتلاقى أهل الجنة مع أهل النار، وأهل الكفر مع أهل الإيمان؟!!

ولهذا فإننا ندعو للانطلاق في العمل التوحيدي من أصول العقيدة وعلم الكلام، وبذلك يتم التأسيس لبناء وحدوي قائم على عقيدة متينة وجامعة. فوحدة الأمة إن لم تؤسس على وحدة عقديّة تتلاقى عليها الأمة لن تستقيم ولن يكتب لها النجاح، فنحن أمة واحدة لأن أصولنا الاعتقادية واحدة لا لأنه تجمعنا مصالح واحدة أو لغة واحدة، فهذه على أهميتها تبقى عناصر ثانوية.

4- المصادر العقديّة المشتركة

ولا ريب أن ثمة ركائز مشتركة كثيرة يتلاقى عليها المسلمون، ولا سيما الركائز العقائديّة التي تشكّل الأرضية الصلبة الجامعة والضامنة لوحدة الأمة. ولا شك أن ما يتلاقى عليه المسلمون في مجال الاعتقاد هو الشيء الكثير، من الإيمان بالله واليوم الآخر والملائكة والنبين وعلى رأسهم سيدنا محمد (ص)، إلى غيرها من المفاهيم العقديّة، بيد أن ما يهمني التنبيه عليه في هذا البحث هو الإشارة إلى المصادر الأساسية المشتركة لبناء العقيدة، وأهمها - بالإضافة إلى العقل - مصدران، وهما في الوقت عينه مصدران ومرجعيتان في التشريع أيضاً، وعنيت بهما: مرجعية النبي (ص)، ومرجعية القرآن الكريم.

أولاً: مرجعية النبي محمد (ص)

الإيمان برسول الله (ص) هو أصل من أصول الدين ولا يصح اعتقاد المسلم إلا بالاعتقاد برسالته ونبوته، وهذا الأصل هو الركيزة الأهم والقاعدة الجامعة التي يلتقي عليها المسلمون على اختلافهم، ويعتقدون أن رسالته خاتمة الرسالات، ومنه يأخذون معالم دينهم عقيدة وشريعة، وهو الخيمة التي تظلّل جميع المسلمين، ومن أروع الكلمات التي تعبّر عن هذه الميزة الجامعة لرسول الله (ص) ما قاله الإمام علي (عليه السلام) عند وفاته (ص) يقول (عليه السلام) - بحسب ما روي عنه - : «بأبي أنت وأمي يا رسول الله، لقد انقطع بموتك ما لم

يَنْقَطِعَ بِمَوْتِ غَيْرِكَ، مِنَ النَّبُوَّةِ وَالْإِنْبَاءِ وَأَخْبَارِ السَّمَاءِ، خَصَّصْتَ حَتَّى صِرْتَ مُسَلِّياً عَمَّنْ سِوَاكَ، وَعَمَّمْتَ حَتَّى صَارَ النَّاسُ فِيكَ سِوَاءً...»⁽¹⁾، إِنَّهُ ﷺ يَشِيرُ فِي هَذَا الْكَلَامِ إِلَى مِيزَتَيْنِ قَدْ تَبَدَّوَانِ مُتَضَادَتَيْنِ، وَلَكِنَّهُمَا فِي الْعَمَقِ مُتَكَامِلَتَانِ، إِحْدَاهُمَا: الْخُصُوصِيَّةُ الْفَارِدَةُ الَّتِي جَعَلْتَهُ (ص) الشَّخْصَ الْوَحِيدَ الَّذِي يَسْلِي فَقْدَهُ عَنِ فَقْدِ سِوَاهُ، وَالْأُخْرَى: الْعُمُومِيَّةُ الشَّامِلَةُ الَّتِي جَعَلْتَهُ مُظَلَّةً لِكُلِّ النَّاسِ وَخُصُوصاً الْمُسْلِمِينَ.

نعم إنَّ رسول الله (ص) يشكّل الركيزة الأولى التي يلتقي عليها المسلمون ولا يختلفون فيها أو عليها وإن اختلفوا عنها، كما روي عن علي ﷺ مخاطباً شخصاً يهودياً عندما قال له: مَا دَفَنْتُمْ نَبِيِّكُمْ حَتَّى اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ! فَقَالَ ﷺ لَهُ: «إِنَّمَا اخْتَلَفْنَا عَنْهُ لَا فِيهِ، وَلَكِنَّكُمْ مَا جَعَلْتُمْ أَرْجُلَكُمْ مِنَ الْبَحْرِ، حَتَّى قُلْتُمْ لِنَبِيِّكُمْ: ﴿أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ»⁽²⁾⁽³⁾. فالمسلمون متفقون على النبي (ص) ولم يختلفوا فيه لا من جهة رسالته، ولا من جهة حجية سنته وما صدر عنه من قول أو فعل أو أمضاه من عمل أو سلوك، ولكنهم اختلفوا ولا يزالون مختلفين عنه، أي فيما روي عنه.

والاختلاف فيما روي عنه (ص)، ناشئ من تعدد المباني الرجالية ومعايير التوثيق أو التضعيف، وهذه ظاهرة معروفة وليست جديدة، والمطلع على مباني علم الرجال يدرك أن الاختلاف حاصل داخل المدرسة الواحدة، لكنّ مناخ القطيعة جعل هذه الظاهرة تأخذ منحى مذهبياً وتتجاوز الحدود الطبيعية، حتى وصل الأمر إلى حدّ القطيعة بين الطرفين، فغدا لأهل السنة سنتهم الخاصة التي لا يعتمد الشيعة عليها، وللشيعة سنتهم الخاصة التي لا يعتمد أهل السنة عليها ولا يثقون بها! مع أنّ من الممكن إيجاد الكثير من مواطن اللقاء في هذا المجال بسبب وجود مساحة مشتركة في السنة كما سنوضح هذا الأمر فيما بعد.

ثانياً: مرجعية القرآن الكريم

إنَّ القرآن الكريم هو الكتاب الذي أنزله الله على قلب رسوله (ص) وهو دون أدنى شك كتاب مصون من التحريف نقيصة وزيادة، وهو - أيضاً - أهم قاعدة ليس لتلاقي

(1) نهج البلاغة، ج 2، ص 228، الخطبة: 235.

(2) سورة الأعراف، الآية 138.

(3) نهج البلاغة، ج 4، ص 75.

المسلمين وجمع كلمتهم فحسب، بل واتخاذها المصدر الأساس لبناء العقيدة، وإنَّ المسلم الغيور على دينه وكتاب ربّه ليشعر بالأسف البالغ إزاء الجدل المستمر حول تحريف القرآن، مع أنّ صيانتَه من ذلك ينبغي أن تكون من الواضحات والبديّهيات التي لا داعي للحديث غير المسؤول عنها، والأسوأ من ذلك أن يطلب بعضنا من البعض الآخر إثباتاً على صدق إيمانه بالقرآن، مع أنّ في ذلك تشكيكاً وتخويناً للآخر لا مبرر له إطلاقاً. إنّ كل حديث عن تحريف القرآن واتهام المسلم الآخر بعقيدة التحريف هو خيانة بحق القرآن الكريم، وجريمة بحق الإسلام، إذ ما دام السواد الأعظم من المسلمين يؤمن ويدين بصيانة القرآن من التحريف زيادة ونقيصة، فما الموجب لنش السجلات التاريخية والتمسك بشاذٍ هنا أو شاذٍ هناك قائل بالتحريف؟! وما الجدوى من التقاط رواية شاذة هنا أو هناك تومئ بالتحريف وذلك بغرض التشهير بالآخر، لكونها واردة في بعض مصادر الحديثية أو غيرها؟! إنّنا لا نرى مبرراً لذلك، والخاسر الأكبر في وسط هذا المعترك هو القرآن الكريم نفسه، لأنّ الاتهامات المتبادلة بالتحريف قد تزلزل ثقة المسلمين بكتابهم، كما أننا نقدم بذلك خدمة كبيرة لأعداء القرآن والإسلام عندما نفتح لهم باباً للتشكيك بكتابنا ورسولنا وديننا، وأعتقد أنّ المصرّين على اتهام الفريق الإسلامي الآخر بتحريف القرآن وتحميله زور بعض الآراء الشاذة، لا همّ لهم سوى إشباع غرائزهم المذهبية المهتمة بتسجيل النقاط على بعضنا البعض ولو كان ذلك على حساب حرمة القرآن الكريم نفسه.

5- الوحدة العقدية وتجلياتها في واقع الأمة

عرفنا في المقطع السابق أن وحدة الأمة الإسلامية تقوم على دعامين، وهما: وحدة العقيدة ووحدة المجتمع، وفي الحقيقة فإن هناك نوع تفاعل وترابط بين الدعامين المذكورتين، فوحدة العقيدة يجب أن تؤسس لوحدة مجتمعية، وذلك لأنّ العقيدة ليست مجرد مفاهيم نظرية يعقد الإنسان قلبه عليها ليؤمن بالخالص الأخرى لنفسه فحسب، وإنّما هي أيضاً أساس ضامن لاستقرار المجتمع، وهذا ما يفسر أن الكثير من النصوص تؤكد على أنّ الاعتقاد بالشهادتين يؤهل صاحبه لامتلاك الهوية الإسلامية ويمنحه حصانة وعصمة⁽¹⁾

(1) في الحديث أنّ الإمام علي (عليه السلام) سأل رسول الله (ص) عندما أرسله إلى قتال اليهود في خيبر: «على ماذا أقاتلهم؟ فأجابته (ص): قاتلهم على أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإذا قالوها فقد عصموا منك دماءهم وأموالهم إلا بحلها وحسابهم على الله». الأمايلي للشيخ الطوسي، ص 381.

بما يجعله عضواً في الاجتماع الإسلامي، له ما للمسلمين من الحقوق وعليه ما عليهم من الواجبات، كما جاء في الحديث المأثور⁽¹⁾.

أ) الأخوة الإسلامية

ولعل أولى ثمار الوحدة العقدية هي شعور المسلمين أنهم أخوة في الدين تظلهم عقيدة واحدة، فإن اقتناع المسلمين بوقوفهم جميعاً على ركيزة واحدة وأرضية عقائدية مشتركة سيقود حتماً للوحدة المجتمعية والإذعان بأنهم أمة واحدة تجمعها أخوة الإيمان والعقيدة، قال سبحانه: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾⁽²⁾. والأخوة في الإيمان هي عنوان ذو دلالة كبيرة، فهي ليست تعويذة أو كلمة نردها، إنها منظومة متكاملة من الحقوق والواجبات، ففي الحديث عن رسول الله (ص): «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته»⁽³⁾.

وعنه (ص) أيضاً: «المسلم أخو المسلم لا يخونه ولا يكذبه ولا يخذله، كل المسلم على المسلم حرام عرضه وماله ودمه..»⁽⁴⁾.

وعن الإمام الصادق (عليه السلام): «المسلم أخو المسلم هو عينه ومرآته ودليله لا يخونه ولا يخدعه ولا يظلمه ولا يكذبه ولا يغتابه»⁽⁵⁾، إلى غيرها من الأحاديث الكثيرة المروية عن رسول الله (ص)، والتي تعطي مفهوم الأخوة بعداً عملياً وحرکياً وتخرجه عن أن يكون مجرد فكرة نظرية طوباوية، ومع الأسف، فإن الأخوة بهذا المعنى لا وجود لها كثيراً على أرض الواقع، حيث التنافر والتدابير والأحقاد والضغائن هي سيدة الموقف، ويصل الأمر

(1) في الحديث الذي رواه الكليني بإسناده عن الزُّهْرِيِّ قَالَ: دَخَلَ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ عَلَيَّ عَلِيَّ بْنِ الْحُسَيْنِ (عليه السلام) فَسَأَلُوهُ كَيْفَ الدَّعْوَةُ إِلَى الدِّينِ؟ قَالَ: تَقُولُ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَدْعُوكُمْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَإِلَى دِينِهِ، وَجَمَاعِهِ أَمْرَانِ: أَحَدُهُمَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالْآخَرُ الْعَمَلُ بِرِضْوَانِهِ وَإِنْ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُعْرَفَ بِالْوَحْدَانِيَّةِ وَالرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ وَالْعِزَّةِ وَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْعُلُوِّ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَأَنَّهُ النَّافِعُ الضَّارُّ الْقَاهِرُ لِكُلِّ شَيْءٍ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَأَنْ مَا جَاءَ بِهِ هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَمَا سِوَاهُ هُوَ الْبَاطِلُ فَإِذَا أَجَابُوا إِلَى ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُسْلِمِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ». انظر: الكافي، ج 5، ص 36.

(2) سورة الأنبياء، الآية 92.

(3) البخاري، ج 3، ص 98.

(4) كنز العمال، ج 1، ص 150.

(5) الكافي، ج 2، ص 166.

إلى حدّ التنظير - من قبل البعض - للعداوة ونفي الأخوة بين أبناء المذاهب الإسلامية. مع أنّ الإمام علي (عليه السلام) - كما سيأتي - ظلّ مصراً على أخوة الخوارج، بالرغم مما فعلوه معه، فهو لم يقطع أخوتهم الإسلامية، وإنما بقي مصراً على أنّ لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم⁽¹⁾، ونقولها مع كل أسف: إنّ بعضنا ينظر للوحدة المذهبية الضيقة وعلي (عليه السلام) ينظر للوحدة الإسلامية، ويدعو إلى تلاقي الناس جميعاً تحت سقف الإنسانية، وذلك فيما قاله عن مسؤولية الدولة عن مواطنيها(ع): «فإنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَحْ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ»⁽²⁾.

إنّ تفعيل مبدأ الأخوة الإسلامية والدعوة إليه والتبشير به بين المسلمين يعتبر الخطوة الأساسية لتوحيد المسلمين ولمّ شملهم، وهو الضمانة الأكيدة للخروج من حالة التناحر والتدابير إلى حالة التحوار والتزاور والتلاقي، وإذا لم يترسخ المبدأ المذكور في نفوس دعاة الوحدة قبل غيرهم من المسلمين فستذهب كل دعوات الوحدة سدىً ولن تؤتي ثمارها، بل ستبقى هواءً في شبك، وعلى أفضل التقادير ستبقى أمنيات خجولة لا تهتدي إلى أرض الواقع سبيلاً.

ب) محاصرة منطق التكفير

والثمرة الثانية في هذا المجال: هي أنّ الاتفاق على الأصول العقديّة والانطلاق منها سوف يشكّل الهوية المشتركة للجماعة، ويحدّ من منطق التكفير والنبد والإقصاء. فوحدة العقيدة من دون وحدة أبناء الأمة لا يجتمعان، لأننا إذا كنا فعلاً نشترك في أصول الاعتقاد، والإسلام يظللنا جميعاً، فيجب أن ينعكس ذلك على علاقاتنا وفي حياتنا العملية، قال تعالى: ﴿وَأَعْتَصَمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾⁽³⁾.

إنّ الأرضية العقديّة الموحّدة والموحّدة لن تشكل آلية مثلى لإدارة الاختلافات فحسب، بل ستحمي الأمة من سيف التكفير، لأنّ أعظم مشكلة واجهت وتواجه الأمة

(1) أمل من القارئ أن يراجع الباب الأول من هذا الكتاب وسيرى معالجة اجتهادية لهذا الأمر.

(2) نهج البلاغة، ج3، ص84.

(3) سورة آل عمران، الآية 103.

الإسلامية في وحدتها وتماسكها واستقرارها وصورتها أمام العالم هي في عدم الاتفاق على ضوابط واضحة تحدد الإسلام والكفر، الأمر الذي قد هياً بيئة مناسبة لانتشار الفكر المتشدد الذي بالغ في التكفير ووسّع دائرته إلى حدّ وضع قائمة طويلة من المكفّرات تبلغ العشرات بل المئات. فعندما قرأ كتب ابن تيمية والشيخ محمد بن عبد الوهاب⁽¹⁾ استفاجاً بأنّ المكفّرات عندهما تعدّ بالعشرات، وفي ضوء هذه القائمة، فليس الشيعة هم من سيخرج عن دائرة الإسلام فقط، بل سيخرج - أيضاً - الكثير من أهل السنة عن الإسلام. وهنا يبرز ويتجلّى الدور الكبير للعقل الاجتهادي الوحدوي المعني باكتشاف واستنباط تلك الضوابط الجامعة، التي تسهم في محاصرة التشدد والغلو في تكفير الآخر، وعليه فإننا نقولها بكل صراحة: إن لم يحاصر علماء الإسلام هذا الغلو الفكري وهذا التساهل في إخراج الناس عن دين الله أفواجاً والحكم بتكفيرهم أفراداً وجماعات فعبثاً نحاول الدعوة إلى وحدة الأمة.

ج) توجيه التفكير الفقهي

وإذا انطلقنا من الأرضية العقدية، فهذا سوف ينعكس أيضاً على التفكير الفقهي، وذلك لأنّ وعي الفقيه لأهمية الوحدة بين المسلمين سيشكل موجّهاً وناظماً لعقله الاجتهادي حتى لا تأتي اجتهاداته مصادمة لهذا المبدأ القرآني الأصيل. إنّ الاستنباط الفقهي يتأثر بالرؤية الكلامية، وكثير من أسس الاستنباط الفقهي تنطلق من مبادئ كلامية وعقدية. وعن هذا الدور التوجيهي لأسس العقيدة وأصولها تحدث القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾⁽²⁾. فلنتأمل جيداً هذا الربط في الآية بين الدعوة إلى إطاعة الله ورسوله وتحكيمهما في حل النزاعات وبين الإيمان بالله والرسول، فإنه ربط ذو دلالة ومفاده: أنّ الإيمان بالله واليوم الآخر لا بدّ أن يقود إلى الاعتماد على مرجعية كتاب الله وسنة رسوله (ص) واتخاذهما حكماً في حل النزاعات، وبهذا تظهر العلاقة التفاعلية بين العقيدة والشرعية.

(1) وهنا أتحدث بعلمية بعيداً عن منطقتي تسجيل النقاط.

(2) سورة النساء، الآية 59.

أهل البيت عليهم السلام ووحدة الأمة

ماذا عن موقع الوحدة الإسلامية في فكر أهل البيت عليهم السلام؟ وما هي رؤيتهم حول ذلك؟ هذا ما ستجيب عليه هذه الفقرة، مع تركيزنا على موقف الإمام علي عليه السلام، باعتباره صاحب تجربة خاصة في هذا المجال.

1- الوحدة مقدس ديني

وحيث إن أهل البيت عليهم السلام ينهلون من معين القرآن الكريم، ويستقون علومهم من عين صافية، وهي معين جدهم المصطفى (ص)، كان من الضروري في البداية أن نعرِّج على بيان الرؤية الفكرية المستقاة من الكتاب والسنة حول وحدة الأمة.

وبياناً لذلك نقول: إن الوحدة بين المسلمين هي فريضة دينية ترقى في أهميتها على الكثير من الفرائض، وليست هي مجرد فرع فقهي عابر، ونستطيع القول: إنها ثابتة ومقدسة، وليست أمراً نسبياً ومتغيراً، ومن هنا، فإن واجب المسلمين هو السعي إلى تحقيقها وتحسينها. والدليل على أهمية الوحدة ولزوم السعي إلى تحقيقها هو:

أولاً: القرآن الكريم، حيث إنه وفي العديد من الآيات المباركة قد حذّر من مغبة التفرق وعواقب التشتت، وندد بحزم بأولئك الذين يعملون على تمزيق وحدة الأمة، وأوعدهم بالعذاب الأليم قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ تُرَدُّ نَبِيِّتُهُمْ لِيَمَّا كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾. وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾⁽²⁾.

(1) سورة الأنعام، الآية 159.

(2) سورة آل عمران، الآية 105.

بل إن هناك مجموعة من الآيات المباركة قد قررت وحدة الأمة، بالمعنى الأوسع الشامل للخط والنهج الذي سار عليه الأنبياء ﷺ قاطبة، قال تعالى: ﴿إِن هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾⁽¹⁾⁽²⁾، فقد كان منهج الأنبياء على اختلافهم واحداً، وكذلك هدفهم، فهم يدعون إلى توحيد الله تعالى، ويحاربون الشرك، ويهدفون إلى تحقيق العدالة.

ثانياً: المستفاد من أحاديث النبي (ص) أنه كان حريصاً حرصاً بالغاً على وحدة الأمة وكيانها، ومن كلماته الشهيرة المروية عنه في هذا المجال قوله (ص): «يد الله مع الجماعة»⁽³⁾. ولم يقتصر في سعيه لحفظ وحدة الأمة على سد الثغرات التي كان يرصدها في حياته ويشعر أنه قد يتسرب من خلالها الانقسام أو تتبدى منها بوادر التمزق، ومن أخطرها العصبية المقيمة، بل كان (ص) - بالإضافة إلى ذلك - يتطلع بخوف وقلق إلى المستقبل محذراً من التفرق والتشطي، كما نلاحظ في خطبة الوداع الشهيرة، حيث وقف (ص) فيهم منادياً: «ألا أي شهر تعلمونه أعظم حرمة؟ قالوا: ألا شهرنا هذا. قال: ألا أي بلد تعلمونه أعظم حرمة؟ قالوا: ألا بلدنا هذا. قال: ألا أي يوم تعلمونه أعظم حرمة؟ قالوا: ألا يومنا هذا. قال: فإن الله تبارك وتعالى قد حرم دماءكم وأموالكم وأعراضكم إلا بحقها، كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا، ألا هل بلغت؟ ثلاثاً، كل ذلك يجيبونه: ألا نعم، قال: ويحكم أو ويلكم لا ترجعن بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»⁽⁴⁾.

ثالثاً: إن سيرة الأئمة من أهل البيت ﷺ واضحة الدلالة على أنهم نظروا إلى وحدة الأمة باعتبارها مقدساً لا ينبغي المساس به، والحرص على وحدة الأمة نجده جلياً في تعاليمهم ﷺ الحاثية على حضور جماعة سائر المسلمين وشهود جنازهم ومشاركتهم في أتراحهم وأفراحهم، والأخذ بما يحكم به قضاتهم في إعلان يوم عيد الأضحى ومتابعتهم في

(1) سورة الأنبياء، الآية 92.

(2) وفي آية أخرى قال عز من قائل: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ [المؤمنون - 52].

(3) مجمع الزوائد، ج 5، ص 221. وسنن الترمذي، ج 3، ص 316. وفي صحيح ابن حبان بسنده إلى عرفجة بن شريح الأشجعي قال: سمعت النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «سيكون بعدي هنات وهنات، فمن رأيتموه فارق الجماعة أو يريد أن يفرق بين أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وأمرهم جميع فاقتلوه كائناً من كان، فإن يد الله مع الجماعة، وإن الشيطان مع من فارق الجماعة». انظر:

صحيح ابن حبان، ج 10، ص 438.

(4) صحيح البخاري، ج 8، ص 15.

كل أعمال الحج. وقد نصّ جمع من الفقهاء⁽¹⁾ على أن هذا لا ينحصر بظروف التقية والخوف على الأنفس والأعراض والأموال بل يشمل صورة المداراة، بهدف إظهار المسلمين جميعاً بمظهر الألفة والوحدة. ومن الكلمات المأثورة عن الإمام علي عليه السلام التي روي أنه قالها بعد فتنة الخوارج: «وَسَيَهْلِكُ فِيَّ صِنْفَانِ: مُحِبُّ مُفْرَطٍ يَذْهَبُ بِهِ الْحُبُّ إِلَى غَيْرِ الْحَقِّ، وَمُبْغِضٌ مُفْرَطٌ يَذْهَبُ بِهِ الْبُغْضُ إِلَى غَيْرِ الْحَقِّ، وَخَيْرُ النَّاسِ فِي حَالِ النَّمَطِ الْأَوْسَطِ فَالزُّمُوهُ، وَالزُّمُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ، فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ، وَإِيَّاكُمْ وَالْفِرْقَةَ، فَإِنَّ الشَّاذَّ مِنَ النَّاسِ لِلشَّيْطَانِ، كَمَا أَنَّ الشَّاذَّ مِنَ الْغَنَمِ لِلذِّئْبِ أَلَا مَنْ دَعَا إِلَى هَذَا الشُّعَارِ فَاقْتُلُوهُ وَلَوْ كَانَ تَحْتَ عِمَامَتِي هَذِهِ، فَإِنَّمَا حُكِّمَ الْحَكَمَانِ لِيُحْيِيَ مَا أَحْيَا الْقُرْآنُ، وَيُمَيِّتَا مَا أَمَاتَ الْقُرْآنُ، وَإِحْيَاؤُهُ الْاجْتِمَاعُ عَلَيْهِ، وَإِمَاتَتُهُ الْإِفْتِرَاقُ عَنْهُ»⁽²⁾.

والأمر الذي يهمننا التنبيه عليه قبل أن نعرِّج على دور أئمة أهل البيت عليه السلام في تحصين الأمة وحفظ وحدتها هو أن وحدة الأمة يجب أن تكون قاعدة ملهمة وموجهة للفقهاء، بحيث يراعيها ويأخذها بنظر الاعتبار في حركة انشغاله الاجتهادي في الفروع الفقهية المتصلة بالعلاقة مع الآخر المذهبي، حالها حال سائر المقاصد العليا للتشريع التي تشكل إطاراً تشريعياً عاماً منظماً وموجهاً للنظر الفقهي فلا يجوز أن تغيب عن ذهن الفقيه في ممارسته الفقهية وإلا جاءت اجتهاداته مبتورة متناثرة ومفككة ومجزئة للأمة.

2- علي عليه السلام إمام الوجوديين

ولو توقفنا عند مواقف الإمام علي عليه السلام وكلماته في هذا الصدد لوجدناه يولي موضوع وحدة الجماعة المسلمة أهمية خاصة واستثنائية إلى درجة أننا لا نبالغ بالقول: إنَّ علياً عليه السلام هو أعظم شخصية وحدوية عرفها تاريخ الأمة بعد وفاة رسول الله (ص)، ولا يستطيع المنصف إلا أن ينحني إجلالاً وتقديراً لهذا الإنسان الذي عاشت الرسالة في عقله وقلبه، وأبنى ذاته وعمره في سبيل حفظ وحدة الأمة وحماية كيانهما الجامع، وظهر ذلك جلياً في موقفه من مجريات مؤتمر السقيفة، وما أسفر عنه من نتائج، وأهمها مبايعة أبي بكر لخلافة المسلمين. فإنَّ ما جرى راعه عليه السلام إلى حدِّ الصدمة والذهول، لما فيه من تجاوز لحقه، ليس حقه في الخلافة وحسب، طبقاً لما يراه فريق من المسلمين، بل حقه

(1) سيأتي توضيح ذلك في ثنايا هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

(2) نهج البلاغة، ج 2، ص 8.

- على الأقل - في أن يستشار في تقرير مصير الأمة التي كان لمواقفه الجهادية المختلفة في عهد رسول الله (ص) الدور التأسيسي في إرساء كيائها ورسم هويتها وشخصيتها وتأكيد عزتها وقوتها، ولكن ماذا كان موقفه؟ هنا تبرز رسالية علي (عليه السلام) وتتجلى فرادته، ففي تلك اللحظة فكر (عليه السلام) في الإسلام، قبل أن يفكر في ذاته، «وطفقت أرْتِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَدِ جَدَاءٍ، أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخِيَةِ عَمِيَاءٍ، يَهْرَمُ فِيهَا الْكَبِيرُ وَيَشِيبُ فِيهَا الصَّغِيرُ، وَيَكْدُحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ، فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحَبَّي، فَصَبَرْتُ وَفِي الْعَيْنِ قَدَى وَفِي الْحَلْقِ شَجَا»⁽¹⁾، ولذا لما جاءه من يقول له: ابسط يدك لأبايعك، وإن شئت لأملأنها عليهم خيلاً ورجالاً، أدرك (عليه السلام) خطورة الموقف وعلم أن استجابته لهذا العرض تعني شق عصا المسلمين، فرفضه على الفور⁽²⁾.

أجل، إن ذلك لم يمنعه من أن يسجل موقفاً لله وللتاريخ من خلال اعتكافه في بيته ورفضه المشاركة تعبيراً عن احتجاجه على ما جرى، إلا أن هذا الاعتكاف أو الموقف الاحتجاجي لم يدم طويلاً، لأن التطورات الطارئة ونذر الردة التي لاحت في الآفاق جعلته يخرج من اعتكافه وأن يضع يده في يد سائر الصحابة متناسياً مظلوميته الشخصية، وذلك لأن ثمة خطراً داهماً وهو خطر الردات المتعاقبة كان يتهدد الكيان الإسلامي برمته، ومن الممكن أن يقوضه على رؤوس الجميع، يقول (عليه السلام): «فَمَا رَاعَنِي إِلَّا انْتِيَالُ النَّاسِ عَلَى فُلَانٍ يُبَايِعُونَهُ، فَأَمْسَكْتُ يَدِي حَتَّى رَأَيْتُ رَاجِعَةَ النَّاسِ، قَدْ رَجَعَتْ عَنِ الْإِسْلَامِ، يَدْعُونَ إِلَى مَحْيِ دِينِ مُحَمَّدٍ (ص)، فَخَشِيتُ إِنْ لَمْ أَنْصُرِ الْإِسْلَامَ وَأَهْلَهُ أَنْ أَرَى فِيهِ ثُلْمًا أَوْ هَدْمًا تَكُونُ الْمُصِيبَةُ بِهِ عَلَيَّ أَعْظَمَ مِنْ قَوْتِ وَلَايَتِكُمْ الَّتِي إِنَّمَا هِيَ مَتَاعُ أَيَّامٍ قَلِيلٍ، يَزُولُ مِنْهَا مَا كَانَ كَمَا يَزُولُ السَّرَابُ، أَوْ كَمَا يَنْقَشُ السَّحَابُ، فَتَهَضَّتْ فِي تِلْكَ الْأَحْدَاثِ حَتَّى زَاَحَ الْبَاطِلُ وَزَهَقَ، وَاطْمَأَنَّ الدِّينُ وَتَنَهَتْهُ»⁽³⁾.

إن هذا النص المروي عنه (عليه السلام) يبيننا بكل كلماته وحروفه أن الوحدة عند إمام الوجوديين وقودتهم، ليست شعاراً يرفع في المناسبات وليست شعراً تزين به المجالس

(1) نهج البلاغة، ج 1، ص 31.

(2) فقد روي أن أبا سفيان «قال لعلي (عليه السلام): ما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش! والله لئن شئت لأملأنها عليه خيلاً ورجالاً! فقال علي: يا أبا سفيان طالما عادت الإسلام وأهله». انظر: تاريخ الطبري، ج 2، ص 449. ونظيره في تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص 74. والمستدرک للحاكم، ج 3، ص 78.

(3) نهج البلاغة، ج 3، ص 119. والغارات للثقي، ج 1، ص 305.

ولا مدهانة أو مصانعة ومجاملات شكلية حتى إذا حمي الوطيس عاد كل فريق إلى نزائته المذهبية، كما أنها ليست مجرد شعور نبيل أو نبضة قلب، الوحدة عند علي عليه السلام دين يدين الله به، ولذا فهو مستعدٌ ليدافع عنها بكل ما أوتي من عزم، وأن يتنازل عن كل حقوقه في سبيل حمايتها، ولذا قال - بحسب ما جاء في الرواية عنه -: «لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين ولم يكن فيها جور إلا علي خاصة»⁽¹⁾، ما أعظم هذه الكلمة وأبلغها! ومن يفوه بها غير أبي حسن عليه السلام؟ ليس هما أن يذهب حقي، يقول علي عليه السلام، أو أن أفنى أو أموت، فالمهم أن يحيا الإسلام وأن يتوحد المسلمون. ولسنا نزعم أن الإمام عليه السلام قد تنازل عن الإمامة بمعناها الفكري والروحي لأجل الوحدة، كلا، فالإمامة بهذا المعنى - كما سيتضح لاحقاً - هي مقدس وثابت ديني ولا يمكن التنازل عنها أو المساومة عليها، تماماً كما لا يملك النبي (ص) أن يتنازل عن النبوة، باعتبار أنها - أي النبوة - اصطفاء وليس اختياراً.

وهكذا، فإننا نلاحظ أن حروب علي عليه السلام كلها من البصرة إلى صفين إلى النهروان، لم تكن حروباً لأجل السلطة ولا لأجل التوسع وبسط النفوذ، بل كانت في حقيقة الأمر حروباً لحفظ وحدة الأمة والدولة ومنع تمزقهما، فقد واجه علي عليه السلام حركات انفصالية تريد شق عصا الأمة والتمرد على السلطة الشرعية، ولذلك نهض مضطراً للمواجهة، حماية للدولة الإسلامية من التمزق والتفتت، وإلا فالسلطة عنده عليه السلام لا تساوي شيئاً، يقول عليه السلام بحسب ما روي عنه: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ، وَلَا التَّمَّاسَ شَيْءٍ مِنْ فُضُولِ الحُطَامِ، وَلَكِنْ لِنَرْدِ المَعَالِمِ مِنْ دِينِكَ، وَنُظْهِرَ الإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ، فَيَأْمَنَ المَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ، وَتُقَامَ المُعْطَلَّةُ مِنْ حُدُودِكَ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَوَّلُ مَنْ أَنَابَ وَسَمِعَ وَأَجَابَ»⁽²⁾.

إذن لا نبالغ بالقول: إنَّ علياً هو إمام الوجوديين ورائد الوحدة الإسلامية بحق.. إلا أن الذي يبعث على الذهول هو قدرتنا - كمسلمين - على مذهبة هذا الرمز الوجودي وتحويله إلى مادة سجال وتصادم وعنصر اختلاف، وهذه أكبر جريمة وإساءة تُرتكب بحق علي عليه السلام، عندما تقدمه مذهبياً، فعلي عليه السلام فوق المذاهب، بل هو إمام المذاهب والطوائف، كما أنه

(1) نهج البلاغة، ج 1، ص 124.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 13.

بفكره النيّر والحى عابر للأزمان، فالله الله في هذا العظيم، أخرجوه من دائرة العصبية الضيقة، لأنه ملك الإنسانية وفخر التاريخ⁽¹⁾.

3- ركائز الوحدة عند الإمام علي عليه السلام

إنّ ثمة حقيقة لا يمكن التكرار لها وهي أن الخلاف في الأمة قد بدأ منذ الصدر الأول، وذلك بعيد وفاة رسول الله (ص) مباشرة، بيد أنّ الأمر الذي يُطمئن ويهوّن الخطب أنّ هذا الاختلاف لم يمتد إلى أهم أصليين يشكّلان المرجعية الأهم للإسلام فكراً وعقيدة وشريعة، وهما: مرجعية القرآن الكريم ونبوة رسول الله (ص) وحجّية سنّته، وإتّما وقع الخلاف - كما أسلفنا - في فهم القرآن الكريم وفيما نُقل أو رُوي عنه (ص) من حيث إثباته وتوثيقه، ما يعني أنّ الاختلاف بقي اختلافاً داخل الأمة الواحدة، ولم يجرّئها إلى أمم متعدّدة ومملّ متباينة، كما أنّ دائرة الاختلاف لم تلامس الأساسيات التي يؤدي المساس بها إلى الخروج عن الدين، وهكذا ظلّت مساحته أضيق بكثير ممّا حصل في بعض الديانات الأخرى. غير أنّ المؤسف حقاً هو أنّ الهوة بين المسلمين رغم محدودية خلافاتهم قد اتّسعت أكثر ممّا عليه الحال لدى غيرهم رغم شدّة خلافاتهم، فتمزّقت الأمة إلى مذاهب متناحرة يكفّر بعضها بعضاً ويقتل بعضها بعضاً، ما أدّى إلى كثير من الإخفاقات والنكسات التي ساهمت في تراجع المسلمين وتخلّفهم عن ركب الحضارة.

ومن خلال التأمّل في كلمات الإمام علي عليه السلام ومواقفه، نستطيع الاستنتاج أنّ ثمة ركيزتين أساسيتين تقوم عليها وحدة الأمة، كما أوضحنا سابقاً، وهما:

أولاً: مرجعية الكتاب والسنة، فهما السقف الذي يظلّل المسلمين بكل اختلافاتهم ويجمعهم بكل تنوعاتهم وأطيافهم، وتحت هذا السقف تغدو كل الاختلافات مشروعاً، وفي ضوئه وهديه تتم معالجة كل الاختلافات وتنظيم التباينات، يقول عليه السلام في سياق الحديث

(1) يقول بولس سلامة:

هو فخر التاريخ لا	فخر شعب يدعيه ويصطفيه وليا
لا تقل شيعة هواة علي	إنّ في كل منصف شيعيا
جلجل الحق في المسيحي	حتى عدّ من فرط حبّه علويا
يا سماء اشهدي ويا أرض	قري واخشعي إنني ذكرت عليا

عن التحكيم: «وَلَمَّا دَعَاْنَا الْقَوْمَ، إِلَى أَنْ نُحْكَمَ بَيْنَنَا الْقُرْآنَ، لَمْ نَكُنِ الْفَرِيقَ الْمُتَوَلِّيَ عَن كِتَابِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ: ﴿فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾⁽¹⁾، فَرَدُّهُ إِلَى اللَّهِ أَنْ نَحْكَمَ بِكِتَابِهِ، وَرَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ أَنْ نَأْخُذَ بِسُنَّتِهِ - فَإِذَا حُكِمَ بِالصِّدْقِ فِي كِتَابِ اللَّهِ - فَتَحْنُ أَحَقُّ النَّاسِ بِهِ، وَإِنْ حُكِمَ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ (ص)، فَتَحْنُ أَحَقُّ النَّاسِ وَأَوْلَاهُمْ بِهَا»⁽²⁾، وحول مرجعية السنة أيضاً روي عنه عليه السلام قوله موصياً: «أَمَّا وَصِيَّتِي فَاللَّهُ لَا تُشْرِكُوا بِهِ سَيِّئًا، وَمُحَمَّدًا (ص) فَلَا تُضَيِّعُوا سُنَّتَهُ، أَقِيمُوا هَذَيْنِ الْعُمُودَيْنِ، وَأَوْقِدُوا هَذَيْنِ الْمِصْبَاحَيْنِ، وَخَلَاكُمُ دَمٌ»⁽³⁾. ويؤكد عليه السلام في مورد آخر على أن الافتراق عن القرآن الكريم هي بداية الوقوع في فح الفتن، قال عليه السلام فيما روي عنه: «إِنَّمَا بَدَأُ وَقُوعِ الْفِتَنِ أَهْوَاءُ تُتَّبَعُ، وَأَحْكَامٌ تُبْتَدَعُ، يُخَالَفُ فِيهَا كِتَابُ اللَّهِ»⁽⁴⁾.

ثانياً: الأخوة الإسلامية، وهي الركيزة الثانية التي لا بد أن تحكم علاقات المسلمين الذين يؤمنون بالله ورسوله على اختلاف مذاهبهم وتنوعاتهم، وقد أسلفنا الحديث عنها، وستأتي مقارنة المسألة بطريقة معمقة واجتهادية، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾⁽⁵⁾، والإمام علي عليه السلام بدوره يركّز على هذا المبدأ ويعتبره المظلة الجامعة لكل الجماعات الإسلامية بما في ذلك الذين خالفوه وكفّروه - أعني الخوارج - ولهذا ظل عليه السلام يعاملهم معاملة المسلمين، وهو كان يرفض أن ينسب أحداً من أهل حربه إلى الشرك أو النفاق، وكان يقول: «إخواننا بغوا علينا»⁽⁶⁾، ما يعني أن الاختلاف المذهبي والسياسي لا يلغي الأخوة في الدين، ولا يسقط حقوق الأخوة.

أجل، ثمّة شرطٌ واحد لقبول كل الجماعات والاعتراف بها وحماية حقّها في الاختلاف ألا وهو شرط الالتزام بالنظام العام، ولذلك نجد الإمام عليه السلام لم يحاسب الخوارج إلا عندما انتهكوا الأمن العام للمواطنين، ففي عقيدة علي عليه السلام لا يفرق الحال أكنت معه أو ضده، المهم أن لا تسيء إلى أمن الناس ولا تعتدي على أموالهم وأعراضهم، فالأمن العام ووحدة

(1) سورة النساء، الآية 59.

(2) نهج البلاغة، ج 2، ص 5.

(3) الكافي، ج 1، ص 299. ونهج البلاغة، ج 2، ص 33. واللفظ للأخير.

(4) نهج البلاغة، ج 1، ص 99.

(5) سورة الحجرات، الآية 9.

(6) قرب الإسناد، ص 94، وعنه وسائل الشيعة، ج 15، ص 83، الباب 26 من كتاب الجهاد الحديث 10.

الأمة خطان أحمران لا يتسامح علي عليه السلام بخرقهما، ولنستمع إليه مكلماً الخوارج عن ضرورة رعاية هذين الخطين، يقول كما جاء في الرواية: «قفوا حيث شئتم حتى تجتمع أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وتنزلوا فيها حيث شئتم، بيننا وبينكم أن نفيكم رماحنا ما لم تقطعوا سبيلاً وتطلبوا دماً فإنكم إن فعلتم ذلك فقد نبذنا إليكم الحرب على سواء إن الله لا يحب الخائنين»⁽¹⁾.

وقد كانت سيرته عليه السلام مع الخوارج وغيرهم سنة تُحتذى، ومستنداً مقبولاً لدى كافة فقهاء المسلمين على اختلاف مذاهبهم في التعامل مع حركات التمرد الداخلي، وأعتقد أن تجربة علي عليه السلام تقدم صورة ناصعة عن كيفية تعامل الدولة الإسلامية مع المعارضة، فالمعارضة هي حركة مشروعة وحق مضمون لكافة المواطنين، ولا يحق للحاكم قمعها ما لم تخل بالنظام العام وتتجاوز سقف القانون.

(1) السنن الكبرى للبيهقي، ج 8، ص 180.

الإمامة والوحدة: التقاء أم افتراق؟⁽¹⁾

وربطاً بما تقدم، فإن لقائل أن يقول: إن حرص أهل البيت عليهم السلام على وحدة الأمة الإسلامية هو من الواضح بمكان فلا يحتاج إلى مزيد بيان، بيد أن الأمر المثير للجدل هو في النظرة إلى أهل البيت عليهم السلام، والمعتقدات التي تدور حول مكانتهم، والتي قد يرى البعض أنها ثالمة لوحدة الأمة، وقد يُذكر في هذا السياق موضوع الغدير، باعتباره عنواناً جديلاً ومثيراً، ويسأل هؤلاء: هل الاحتفال بالغدير - بما يرمز إليه من تعيين الإمام علي عليه السلام لموقع الخلافة من قبل رسول الله (ص) في منطقة تعرف بغدير خم - يلتقي مع الوحدة الإسلامية؟

أليس الغدير - بحسب هؤلاء - عنوان الانقسام في الأمة؟ وألا يمثل هذا الإصرار على استعادة الكلام حول ذكرى الغدير إدانة صريحة لتلك الرموز التي لم تلتزم نص الغدير وانقلبت عليه؟!

وفي الإجابة على ذلك أقول: إنني لا أعتقد ولا أظن أن الغدير والوحدة نقيضان أو ضدان لا يلتقيان، بل إن الغدير لا يشكّل عائقاً أمام وحدة الأمة إذا ما فهمنا دلالاته جيداً، وحددنا مفهومنا للوحدة بشكل جيد، وذلك باعتبارها خياراً لا يلغي التنوع ولا يعني انصهار المذاهب في مذهب واحد أو إنتاج إسلام بلا مذاهب. بل إن الغدير كنص على الإمامة ربما كان أقرب النصوص انسجاماً مع مبدأ الوحدة، وإليك البيان:

1- الإمامة في بعديها الفكري والزمني⁽²⁾

صحيح أن إمامة الأئمة من أهل البيت عليهم السلام هي - في نظر الشيعة - حقيقة إسلامية لا

(1) مقالة ألفت في بيروت، تحت عنوان «الغدير والوحدة الإسلامية».

(2) وتجدر الإشارة إلى أن الفكرة المطروحة في هذا البحث منقولة عن بعض علمائنا وعلى رأسهم الفقيه السيد البروجردي رحمه الله.

ريب فيها ولا مجال للاجتهاد عندهم فيها أو إعادة النظر بشأنها، لكن السؤال ما هي حقيقة الإمامة؟ وما هو جوهرها وكنهها؟

عرّف المتكلمون وغيرهم الإمامة بأنها «رئاسة عامة في أمور الدنيا والدين»⁽¹⁾ وما ينصّ عليه هذا التعريف أنّ للإمامة بعدين: بعد زمني دنيوي، وبعد معرفي ديني، وإذا كان البعد الزمني والدنيوي مفهوماً أي إنّ الإمام المتعين لاستلام زمام القيادة السياسية في الأمة هو صاحب السلطة الشرعية، لكنّ ما المراد بالبعد الديني للرئاسة؟

إنّ الرئاسة الدينية أو قلّ المرجعية الدينية لا يُراد بها ما يمثله مصطلح المرجع في زماننا باعتباره فقيهاً أميناً على استنباط أحكام الشريعة من مصادرها، وإذا أصاب في اجتهاده فله أجران وإذا أخطأ فله أجر واحد. وإنّما مرجعية الإمام الدينية هي مرجعية أعمق وأشمل من ذلك بكثير، بل قلّ إنّها مغايرة لذلك، لأنّ مرجعية المعصوم - وفقاً لمدرسة أهل البيت (عليهم السلام) - ليست مسألة اجتهاد أو بذل الجهد في استنباط الحكم الشرعي، وإنّما تعني أنّه الأمين على بيان حكم الله الواقعي من غير اجتهاد، كما أنّه الحافظ والحارس لدين الله عقيدة وشريعة، وهو هنا ينهل من عين صافية لا مجال معها للاجتهاد والخطأ، في الحديث عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) قال: «حديثي حديث أبي وحديث أبي حديث جدي، وحديث جدي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين (عليه السلام) وحديث أمير المؤمنين (علي) حديث رسول الله (ص) وحديث رسول الله (ص) قول الله عزّ وجلّ»⁽²⁾.

2- ما هو الأصل؟

مع اتضاح أنّ للإمامة هذين البعدين، يأتي السؤال عن موقع كل من هذين البعدين من الإمامة كأصل عقدي؟

نستطيع القول: إنّ البعد الديني والروحي والمعرفي هو الأساس في الإمامة وهو جوهرها وعمادها وهو الاصل فيها، أعني أنّه هو الذي أوجب إدراج الإمامة في أصول الدين عند الإمامية، وأوجب أيضاً أن يكون الإمام معصوماً، فالعصمة شرط في الإمام باعتباره الحافظ لدين الله والمبين لشرعه، والسبب المتصل بين السماء والأرض، أمّا البعد

(1) انظر: الشافي في الإمامة للسيد المرتضى، ج 1، ص 5.

(2) الكافي، ج 1، ص 53.

الزمني في الإمامة فليس من مقوماتها، ويمكن أن ينفك عن الإمامة دون أن يسقط جوهرها أو يחדش في مفهومها. إن السلطة الزمنية هي مسألة فرعية فقهية، وليست مسألة عقدية. نعم، لا شك أن الإمامة السياسية الزمنية هي من مهام المعصوم في حال وجوده وظهوره، لأن الأئمة من الناحية الدينية والروحية والسلوكية هو الأئمة في إدارة الدولة وسياسة العباد، إلا أن السلطة الزمنية لا تنحصر بمن له السلطة الدينية بمعناها المتقدم، أعني المعصوم، ولذا لم تكن العصمة شرطاً في الحاكم والولي كما هو شرط في الإمام (عليه السلام)، إن التزامنا بشرعية السلطة السياسية لغير المعصوم وبصرف النظر عن نظرية الحكم المتبناة لنا، (ولاية الفقيه أو الشورى) هو اعتراف بعدم اشتراط العصمة في القائد.

باختصار: إن الإمامة ببعديها الزمني والديني هي حق للإمام (عليه السلام)، لكن السلطة الزمنية حق قابل للتنازل الظرفي عنه من قبل صاحبه ولا يضر تنازله عنه أو انتزاعه منه قهراً في إمامته، أما المرجعية الدينية فهي - باعتبارها اصطفاً إلهياً - حق غير قابل للإسقاط حتى من قبل الإمام نفسه فضلاً عن أن ينتزعها منه أحد، وتوليه للسلطة السياسية أو عدم توليه لها لا يقدم ولا يؤخر في إمامته الدينية، وفي ضوء ذلك نفهم قوله (ص): «الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا»⁽¹⁾. فإن إمامتهما في حال قعودهما - بمعنى عدم توليهما للسلطة - هي الإمامة الدينية والروحية.

وإن المتأمل في نصوص الإمامة مما ورد عن رسول الله (ص) بشأن الإمام علي (عليه السلام) والأئمة من بعده سيكتشف أن معظم هذه النصوص تتجه إلى تأكيد المرجعية الدينية للأئمة (عليهم السلام)، لأن هذه المرجعية هي التي تحفظ الدين وتعصم الأمة، فحديث «الثقلين»⁽²⁾ وحديث «السفينة»⁽³⁾

(1) علل الشرائع، ج 1، ص 211، ومناقب آل أبي طالب، ج 3، ص 163.

(2) فقد روى الإمام أحمد بإسناده عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا بعدي الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض». مسند أحمد، ج 3، ص 14. ورواه أيضاً في سنن الترمذي، ج 5، ص 328، و329. والمستدرك للحاكم، ج 3، ص 109. ومجمع الزوائد، ج 9، ص 163، وغيرها. وأما في مصادر الشيعة، فانظر: الكافي، ج 2، ص 415. والأمالى للصدوق، ص 500. والخصال ص 65. وعيون أخبار الرضا (عليه السلام)، ج 1، ص 60. وج 2، ص 34 و 17 و 26 و 57 و 59.

(3) رواه غير واحد من المحدثين من أهل السنة، ففي المعجم الأوسط للطبراني بإسناده عن أبي ذر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «أهل بيتي فيكم كسفينة نوح (عليه السلام) في قومه من دخلها نجا ومن تخلف عنها هلك». المعجم الأوسط، ج 5، ص 306. ورواه البغدادي في تاريخ بغداد، ج 12، ص 90. عن أنس بن مالك عنه (ص).

وحديث «أنا مدينة العلم»⁽¹⁾ وغيرها من الأحاديث النبوية إنّما تركز بشكل رئيس على المرجعية الفكرية والدينية لأهل البيت (عليه السلام).

ومما يشهد أيضاً لما ذكرناه من أنّ البعد الديني في الإمامة هو الأصل، بينما البعد الزمني هو الفرع الذي لا تدور الإمامة مداره:

أولاً: إنّ الأدلة العقلية والنقلية التي ساقها العلماء على ضرورة الإمامة وحاجة الأمة إليها، وهي أدلة تناظر الأدلة التي سيقّت لإثبات ضرورة النبوة، إنّ هذه الأدلة هي شاهد بيّن لا لبس فيه على أنّ الإمامة إنّما عدّت أصلاً اعتقادياً بلحاظ المهمة الدينية المنوطة بالإمام، كما أنّ دليل العصمة هو شاهد آخر على ذلك.

ثانياً: إنّ المرجعية السياسية لأهل البيت (عليه السلام) لو كانت هي الأصل في الإمامة للزم الحكم بنفي إيمان إمامية من لم يعتقد بها حتى لو كان معذوراً في عدم اعتقاده لجهل أو غفلة أو نحو ذلك، ولذا لو أنّ شخصاً آمن بالأئمة من أهل البيت (عليه السلام) كمرجعية دينية، يأخذ منهم معالم دينه، ويتّخذهم حجة بينه وبين الله تعالى ولكنه لم يوطن نفسه على الإيمان بمرجعيتهم السياسية لعدم التفاته إلى ذلك أو عدم وضوح ذلك لديه، فإنّ ذلك لا يחדش في إيمانه بالمعنى الأخص شبيهاً، كما أنّ الشخص الذي لم يلتزم بالإمامة السياسية لأهل البيت (عليه السلام) وآمن بإمامة غيرهم لا يُعدّ كافراً أو خارجاً عن الدين، لأنّه لم يتنكر لأصل من الأصول، ومن هنا فلم يحكم علماء الشيعة بكفر منكر حق الإمام في السلطة أو منكر نص الغدير، وحتى الذين أقصوا الإمام علي (عليه السلام) عن حقه لم يحكم أحد بكفرهم. صحيح أنّ هذا الإقصاء ترتب عليه الكثير من المفساد، ومنع أو حال دون الإفادة الكاملة من فكر الإمام علي (عليه السلام)، بمعنى أنّ الإقصاء عن المرجعية السياسية أثر سلباً على استفادة الأمة من المرجعية الدينية لأهل البيت (عليه السلام) لكن هذا ليس قدراً لازماً، بل إنّ وظيفتنا اليوم أن نعمل على فكّ الحصار عن فكر علي (عليه السلام) بهدف إيصاله إلى العالم، إنّها مسؤوليتنا نحن الذين ننتمي إلى الإمام علي (عليه السلام).

(1) هو من الأحاديث التي رواها الفريقان، فقد رواه الحاكم في المستدرک بأكثر من سند عنه (ص)، ومنها ما رواه بالإسناد عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أنا مدينة العلم وعليّ بابها فمن أراد المدينة فليأت الباب». قال: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه» المستدرک، ج 3، ص 126. ورواه الطبراني في المعجم الكبير، ج 11، ص 55. وابن عبد البر في الاستيعاب، ج 3، ص 1103. وأما في مصادر الشيعة فلا يكاد مصدر منها يخلو منه.

3- تصويب المسار

وفي ضوء هذا التفكيك المشروع بين البعدين المذكورين، يجدر بنا أن نصوّب مسارنا في التعاطي مع قضية الإمامة، لأنّ مشكلتنا أننا نثير المعارك والصراعات الكلامية المذهبية على الفرع ونترك الأصل، فنبدل معظم الجهود البحثية ونصرف وقتاً كبيراً لتأكيد المرجعية السياسية لأهل البيت (عليهم السلام) وأحقيتهم في تولي السلطة بعد وفاة رسول الله (ص)، مع أنّ هذه المرجعية ليست هي الأساس في إمامتهم كما عرفنا، وإنما هي قضية تاريخية وأصبحت جزءاً من تاريخنا وليست قضية اعتقادية يدور الإيمان مدارها.

إنّ وظيفتنا اليوم أن نبذل الجهد الأكبر في تأكيد المرجعية الدينية - لا السياسية - لأهل البيت (عليهم السلام)، كما يرى السيد البروجردي (رحمه الله) والذي أولى أهمية خاصة لحديث الثقلين وكتب عنه بإسهاب في مقدمة كتابه «جامع أحاديث الشيعة» وأمر بعض العلماء بتأليف رسالة مستقلة حول طرقة وامتته، وكان يعتقد أنّه لو اكتفى الشيعة في هذا العصر الذي انتهت فيه مشكلة الخلافة في إثبات صحة مذهبهم بحديث الثقلين الدال على المرجعية العلمية لأهل البيت (عليهم السلام) فسينجحون في إثبات شرعية مذهبهم وإقناع الآخرين بأنّ التمسك بأقوال وفتاوى العترة النبوية قادر على توحيد المسلمين والحيلولة دون اختلافهم»⁽¹⁾.

في ضوء ما تقدّم نقول: إنّ الغدير إذا كان رمزاً للخلافة في وجهها الزمني فلا يتحمّل أن نجعله عنواناً للقطيعة والانقسام المستمرّ ولا عنواناً للتكفير والإخراج عن الدين، أمّا إذا كان رمزاً للمرجعية الدينية لأهل البيت (عليهم السلام) فهو يستحق الاحتفاء به أكثر مما نحتفي به وبشكل مختلف عما نفعله، إنّ في هذه الحالة يستحق منا أن نحوّله إلى يوم ثقافي عالمي للتعريف بفكر أهل البيت ومخزونهم الروحي والديني.

إنّ هذا المسار في التعاطي مع قضية الغدير خصوصاً ومع إمامة أهل البيت (عليهم السلام) عموماً سيؤسس لوحدة الأمة على أسس متينة وبطريقة أقل كلفة وأعظم فائدة للأمة، أمّا إنّ أقل كلفة وأخف وطأة فلائحة مسار لا يصر على ضرورة أو أولوية إدانة التاريخ أو رموزه، وإن كان لا ينفي مشروعية قراءته ومحاكمة تلك المرحلة، لكنّه لا يرى أنّ هذه الأولوية، فالأولوية اليوم هي لتصحيح حاضرنا لا للتصارع باسم التاريخ ورجالاته ﴿تَبَاكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَّتْ لَهَا مَا كُتِبَتْ

(1) نداء الوحدة والتقريب، للشيخ واعظ زاده الخراساني، ص 235-236.

وَلَكُمْ مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١﴾⁽¹⁾ وأما إنه أعظم بركة وفائدة فلأنه يفتح الباب واسعاً ليس أمام وحدة الأمة وتلاقيها وحسب، بل أمام الإفادة من العطاء الديني الزاخر والمشرق لأئمة أهل البيت عليهم السلام عندما يخرجهم من دائرة الانقسام الحاد ويجعلهم فوق العصبيات الضيقة.

(1) سورة البقرة، الآية 134.

خطوات تقريبية على الصعيد الفقهي والحديثي

في ضوء ما تقدم، من حديث عن المرجعيات الجامعة، وصمامات الأمان في الأمة، فإننا نعتقد أنّ ثمة فرصة كبيرة - في حال تحلّي ذوي الشأن بالشجاعة وإخلاص النية - لنجاح جهود التقريب في تخطي الكثير من العقبات المتأتية من مقولة التكفير ومنطق الفرقة الناجية. ومن الحقول الخصبة المؤهلة لظهور ثمرة الجهد التقريبي فيها هو الحقل الفقهي.

1- فقه الوفاق لا فقه الشقاق

فمن الطبيعي جداً - وفي حال الانطلاق من المشتركات وتفعيل الضوابط الشرعية في إدارة عملية الاختلاف المشار إليها - أن يحلّ فقه الوفاق محل فقه الشقاق، وأن يغدو الفقيه غير محكوم لخلفية ذهنية موروثة تفرض عليه وتدفعه - بشكل قهري - إلى تتبع العثرات لدى الآخر وتسجيل النقاط عليه وتضخيمها وإحصاء الزلات والتشهير بها، بل إنه سيغدو معنياً بتأكيد الجوامع لا بتعزيز الفوارق، وبترسيخ المشتركات لا بتضخيم المنفردات، وحينئذ سنكتشف أن مساحة الاشتراك بين المذاهب الإسلامية على الصعيد الفقهي كبيرة جداً، وأنّ الخلاف بين علماء المذهب الواحد قد يفوق في مستواه وحجمه الخلاف بين المذاهب المختلفة، كما اعترف بذلك أحد أعلام الشيعة الإمامية، وهو الشيخ الطوسي، والذي يقول بشأن الاختلافات الفقهية داخل البيت الشيعي:

«إني وجدتها - يقصد الطائفة الشيعية - مختلفة المذاهب في الأحكام يفتي أحدهم بما لا يفتي به صاحبه في جميع أبواب الفقه، من الطهارة إلى أبواب الديات، من العبادات، والأحكام، والمعاملات، والفرائض، وغير ذلك». ويسهب في تعداد بعض هذه الاختلافات ثم يقول: «وغير ذلك في سائر أبواب الفقه حتى إن باباً منه لا يسلم إلا وقد وجدت العلماء من الطائفة مختلفة في مسائل منه... وذلك أشهر من أن يخفى، حتى إنك لو تأملت اختلافهم

في هذه الأحكام وجدته يزيد على اختلاف أبي حنيفة والشافعي ومالك!، ويختم رحمه الله بكلمة ذات أهمية بالغة ومغزى عميق وينبغي أن نأخذ منها درساً بليغاً في أدب الاختلاف، وهي قوله: «ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع أحد منهم موالاة صاحبه، ولم ينته إلى تضليله وتفسيقه والبراءة من مخالفته»⁽¹⁾.

2- أصول الفقه ومصادر الاستنباط المشتركة

وكيف لا تكون المساحة المشتركة بين المذاهب الفقهية كبيرة، والحال أن أصول إنتاج الفتوى هي في معظمها أصول مشتركة، وعلى رأسها كتاب الله وسنة نبيه المصطفى، وهما المصدران الأساسيان للتشريع، أما الكتاب فيتفق الجميع على مرجعيته واعتباره مصدراً رئيساً للتشريع والاستنباط الفقهي كما العقدي والمفاهيمي، وإذا وُجد اختلاف فهو ليس في ثبوت النص القرآني، بل في فهمه وتفسيره، ولكن الخلاف في الفهم لا يتخذ طابعاً مذهبياً في الغالب، فربما يختلف علماء المذهب الواحد في ذلك أكثر مما يختلف فيه علماء المذاهب المتعددة.

وأما السنة النبوية، فهم أيضاً متفقون على مرجعيتها التشريعية وحجيتها، ولكنهم قد يختلفون في فهمها، إلا أن اختلاف الفهم لا علاقة له أيضاً باختلاف المذاهب، بل في تنوع الأفهام. أجل، ثمة سبب آخر للاختلاف في السنة وهو الاختلاف في ثبوتها، فما يثبت عند البعض أنه من السنة قد لا يثبت عند الآخر أنه منها، ولكن لا يخفى أن ثمة مجالاً واسعاً للتقريب على هذا الصعيد، كما سيأتي.

وحتى إننا عندما ندرس مصادر الاستنباط الأخرى فقد نكتشف أن فيها الكثير من النقاط المشتركة، وأن الحديث عن كونها مصادر خلافية بشكل تام هو حديث مبالغ فيه، فلو أننا أخذنا القياس باعتباره أحد أبرز وسائل الاستنباط الفقهي الخلافية فسوف نجد أن مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) لم تنفرد برفض الاعتماد عليه في استنباط الحكم الشرعي باعتباره طريقاً ظنياً، فقد وافقهم الظاهرية على ذلك، وكتب أعلامهم وألفوا في إبطال العمل بالقياس⁽²⁾، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن مشهور فقهاء الشيعة منفتحون على

(1) عدة الأصول، ج 1، ص 137 - 138.

(2) فقد ألف شيخ الظاهرية داود بن علي الأصفهاني (202-270هـ) رسالة بعنوان «إبطال=

العمل ببعض أنواع القياس، كالقياس المعروف بمنصوص العلة أو قياس الأولوية، بل إن الكثير من الفتاوى التي يتم تخريجها لدى علماء الشيعة وفقهائهم تحت عناوين أخرى غير القياس، كعنوان «إلغاء الخصوصية» أو «تنقيح المناط» يدرجها الآخرون تحت عناوين القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة⁽¹⁾.

لا أريد بهذا الكلام أن ألغي الفوارق بين المدرستين في آليات الاستنباط المشار إليها ولا ضرورة ولا مبرر لإلغاء الفوارق، فلتبق الفوارق والتنوعات الاجتهادية، فإننا لا نريد من الدعوة إلى التقريب على الصعيد الفقهي إنتاج مذهب فقهي واحد وتذويب سائر المذاهب الفقهية أو إلغاء الفوارق بينها، ففي اختلاف المذاهب وتعدد الاجتهادات الكثير من اليسر والسعة على الأمة، وفي تنوع المذاهب والمدارس الفقهية الكثير من الغنى والثراء للفقهاء الإسلاميين أنفسهم، لأنه بحاجة إلى التطوير المستمر في العديد من المجالات. ومؤكداً أن تنوع الاجتهادات سواء كان ذلك بين المذاهب المختلفة، أو داخل المذهب الواحد يمدد الفقه بطواعية خاصة وقدرة مستمرة تمكنه من مواكبة المستجدات.

3- للسنّة «سنتهم» وللشيعة «سنتهم»!

بالعودة إلى مرجعية السنّة النبوية، فقد عرفت أن الفريقين متفقان على مرجعيتها التشريعية وحجيتها، ولكنهما يختلفان في وسائل ثبوتها، فما هو «سنّة» عند فريق ليس «بسُنّة» عند فريق آخر، لأن لكل فريق طريقته الخاصة به لإثبات السنّة والتي لا يعتمدها الفريق الآخر، فلا السنّة يأخذون بالأحاديث الشيعة المروية عن أهل البيت (عليهم السلام)، وعن رسول الله (ص)، ولا الشيعة يأخذون بالأحاديث النبوية المروية من طرق السنّة. وهذا ما زاد ويزيد باستمرار من حدة الخلاف بين المسلمين ويوسع الشرخ بين الخطوط الفقهية، بحيث لو أمكن - استناداً إلى أسلوب علمي لا عاطفي - التقريب بين المدرستين في هذا

= القياس». انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ج 13، ص 104. كما أن رأي القطب الثاني من أقطاب الظاهرية عنيت به ابن حزم الأندلسي في رفض العمل بالقياس وإبطاله معروف، وجرى عليه في فقهه، وصرح به وبينه = مفصلاً في كتابه الأحكام في أصول الأحكام، ج 7، ص 929. وكذلك في مقدمات كتابه «المحلي»، ج 1، ص 56، وما بعدها.

(1) انظر حول ذلك ما ذكره الشيخ شمس الدين في كتابه «الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي»، ص 92 - 93.

المجال فسوف يكون لذلك نتائج إيجابية هامة، إن على مستوى الفقه والفكر الإسلامي، أو على مستوى واقع المسلمين.

والسؤال الذي يفرض نفسه: لماذا هذه القطيعة بين الطرفين في هذا الموضوع؟ وهل هي مبررة؟ ولماذا يبقى أهل السنة مصرّين على عدم الأخذ بالسنة النبوية الواردة من طرق أهل البيت (عليه السلام) رغم ثرائها ووفرتها؟! والحال أن أهل البيت (عليه السلام) هم عدل القرآن الكريم ولا يفترقون عنه طرفة عين أبداً، كما جاء في نص حديث الثقلين المروي من طرق السنة كما هو مروي من طرق الشيعة⁽¹⁾، وحديثهم (عليه السلام) حديث جدهم رسول الله (ص) طبقاً لما ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام)⁽²⁾، ولا سيما بملاحظة أن جل ما ورد عن النبي (ص) بشأنهم (عليه السلام) إنما ركز على إمامتهم الدينية. وهل جرت محاولات سنوية جادة وموضوعية لدراسة تراث أهل البيت (عليه السلام) وتبين لهم كذبه ووضعهم؟ أم اتخذ موقف مبدئي رافض لهذا الطريق إلى سنة النبي (ص)؟!!

وفي المقابل، لماذا يرفض علماء الشيعة ولا سيما المتأخرون منهم (للكثير من علمائنا المتقدمين موقف آخر سنشير إليه فيما بعد) الاستناد إلى روايات أهل السنة حتى صارت كلمة «النبوي» في أوساطهم العلمية توحى بضعف الحديث وأن مصدره هو أهل السنة؟! فهل إن ما ورد في صحاح السنة ومسانيدهم كلها أخبار مكذوبة وضعيفة؟! وهل بذلت محاولات جادة ومعقدة في دراسة هذه الأحاديث واكتشف أنها كلها رغم أنها تعد بالآلاف هي مجموعة أكاذيب.. أو أنه تم اتخاذ موقف عام رافض لها، ما دفع للاعتقاد بأن كل ما ليس عندنا فهو باطل؟!!

وإذا كان الأمر كذلك عند المدرستين، فهذا يعني أن الموقف السلبي المطلق تجاه الروايات المروية من طرق الآخر لا يرتكز على الموضوعية العلمية، بل إنه استمرار وتجسيد للموقف الموروث المبني على الشقاق السياسي والنزاع المذهبي الذي اتجه وانهمك في القرون الغابرة للتنظير لفقه الخلاف والتباعد بدل الوحدة والتقارب.

4- محاولات طيبة وجهود مباركة

ما ذكرناه عن القطيعة بين الفريقين، والتي امتدت إلى مصادر التشريع، هو الظاهرة

(1) قدمنا نقل مصادره في حاشية سابقة.

(2) الكافي، ج 1، ص 53.

العامة السائدة، ولا سيما في العصور المتأخرة، لكن ذلك لم يمنع من وجود محاولات جادة وأفكار جريئة لعلماء من الطرفين، كالشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر في حينه الذي وصل به الأمر إلى الإفتاء بجواز التعبد بالمذهب الإمامي، وأنَّ حاله حال سائر المذاهب الإسلامية الأربعة المعروفة، وكالسيد حسين البروجردي -رحمه الله- الذي كان من أنصار التقريب، واهتم في درسه بعرض آراء المذاهب الأخرى ورواياتهم، بل إنَّه كان مصمماً على أن يدرج «الروايات السنية» إلى جنب «الروايات الشيعية» في كتاب «جامع الأحاديث». وقد بدأ العمل في هذا المشروع، ولكن الآخرين صرفوه عنه على حد تعبير أحد تلامذته⁽¹⁾. ويذكر السيد موسى الصدر في كتاب له إلى مفتي الجمهورية اللبنانية آنذاك «الشيخ حسن خالد» بعد تأسيس المجلس الإسلامي الشيعي في لبنان، أن والده السيد صدر الدين الصدر شرع بتأليف كتاب بهذا الصدد أيضاً أسماه «لواء الحمد» ويقول عنه بأنَّه «محاولة لجمع كل ما رواه المسلمون من مختلف فرقهم عن النبي (ص) في سائر حقول العقيدة والشريعة، ليكون مرجعاً للمسلمين بعد القرآن الكريم، وبتعبير أدق، سعى لتوحيد السُّنة النبوية المطهرة»⁽²⁾.

ولو رجعنا إلى القرون الماضية لوجدنا رحابة أكثر في هذا المجال، فقد جمع الشريف الرضي في القرن الخامس الهجري كتابه المعروف «المجازات النبوية» من «كتب غريب الحديث المعروفة وأخبار المغازي المشهورة ومسانيد الحديث الصحيحة»، على حد قوله في مقدمة الكتاب، وهذه المصادر في غالبها مصادر سنية، كما هو الحال في مصادر كتابه الآخر (نهج البلاغة). وهكذا نجد أن هذه الظاهرة امتدت إلى كتب الشيخ الصدوق، فروى في بعضها من مصادر أهل السُّنة، كما لا يخفى على الخبير.

5- «الروايات السنية» في المصادر الشيعية

ونزيد على ذلك، بأنَّ المتأمل في كتب علماء الشيعة المتقدمين، يجد ظاهرة ملفتة ومعاكسة لحالة القطيعة، وهي ظاهرة انتشار الروايات الواردة من طرق السُّنة في الكتب الفقهية لعلماء الشيعة، وهو ما أثار استغراب بعض أعلام المدرسة الإخبارية، كالحر العاملي⁽³⁾ وغيره، وتبدو هذه الظاهرة جليّة في كتب الشيخ الطوسي، كالمبسوط والخلاف،

(1) نداء الوحدة، ص 224.

(2) مسيرة الإمام الصدر، ج 2، ص 190.

(3) عُرِف عن الحر العاملي (1104هـ) رفضه للنقل من روايات السُّنة، حتى إنه لم ينقل في موسوعته =

وكتب السيد المرتضى، كالانتصار، وتمتد إلى كتب العلامة والشهيد والمقداد وغيرهم من الأعلام. ونستطيع الجزم بأن هذه الروايات تبلغ المئات.

أ) نماذج دالة

وقد جمع المولى محمد فاضل المشهدي تلميذ الحر العاملي في بعض فوائده ثلاثين رواية قال: «إنها مشهورة على ألسنة الناس، بل في بعض كتب المتأخرين مع كونها عامية». أي مروية من طرق السنة، وأشار إلى أن أكثر الأحاديث المرسلة في أوائل كتب الاستدلال هي عامية أيضاً⁽¹⁾، كما أن العلامة الشعراني (ت 1393هـ) أورد في بعض حواشيه على كتاب الوافي للفيض الكاشاني عشرات الروايات الواردة من طرق السنة وهي منتشرة في كتب الشيعة، وبلغت بحسب ترقيمه اثنتين وسبعين رواية⁽²⁾، ولا بأس بالإشارة إلى بعض هذه الروايات:

1- «الناس مسلطون على أموالهم».

2- «المؤمنون عند شروطهم».

3- «على اليد ما أخذت حتى تؤدي».

4- «الإسلام يجب ما قبله».

5- «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز».

6- «صلّوا كما رأيتموني أصلي».

7- «الطلاق بيد من أخذ بالساق».

8- «علماء أمتي كأنبيا إسرائيل».

إلى غير ذلك من الروايات «السنية» المنتشرة في كتب الشيعة الفقهية. ويلاحظ أن

= «وسائل الشيعة» أحاديث كثيرة مروية - في كتب الاستدلال الفقهي - عن النبي صلى الله عليه وآله خوفاً من كونها مروية من طرق العامة للاحتجاج عليهم. انظر: وسائل الشيعة، ج 30، ص 542. وقد تأثر في ذلك بأستاذه الشيخ زين الدين بن محمد بن الحسن بن زين الدين (الشهيد الثاني) الذي «كان يتعجب من جده الشهيد الثاني ومن الشهيد الأول ومن العلامة في كثرة قراءتهم على علماء العامة، وكثرة تتبع كتبهم في الفقه والحديث والأصولين (أصول العقيدة وأصول الفقه) وقراءتها عندهم». انظر: أمل الأمل، ج 1، ص 93.

(1) راجع: بحار الأنوار، ج 107، ص 107.

(2) الوافي، ج 18، ص 966.

بعض الروايات المتقدمة تمثل قواعد فقهية يتم في ضوئها استنباط عشرات الفتاوى الفقهية، وليست مجرد روايات تتضمن أحكاماً شرعية جزئية فحسب.

ب) تفسير هذه الظاهرة

إنّ الانطباع الأولي الذي يمكن أن يسجله الباحث إزاء هذه الظاهرة، هو أن يقول: إنّ وجود هذه الروايات «السُّنية» في المصادر الشيعية يكشف عن عدم وجود عقدة شيعية إزاء ما يرويه السُّنة، وذلك لأنّ المهم عند فقهاء الشيعة هو ثبوت وثاقة الخبر أو وثاقة روايته، ولا علاقة لمذهب الراوي بقبول الخبر أو رفضه، وهذا هو الرأي المشهور عندهم، فهم يعملون بالخبر الموثق، وهو ما كان بعض رواته أو كلهم من غير الشيعة شرط أن يكونوا ثقات، ولذا ترى الكثير منهم يعتمدون على ما رواه أمثال السكوني، أو طلحة بن زيد، أو الحسين ابن علوان أو غيرهم عن الأئمة عليهم السلام، مع كون هؤلاء الرواة من السُّنة. ولا ريب أنّ الانطباع المذكور صحيح، ولكن توضيحاً لهذه الظاهرة نقول: إنّ انتشار الروايات السُّنية في المصادر الشيعية يمكن تفسيره بعدة وجوه:

الأول: إنّ مردّد ذلك إلى حصول الاطمئنان - لدى الفقيه - بصدورها عن رسول الله (ص)، إمّا لشهرتها شهرة واسعة، أو لقوة مضمونها وعلوه وموافقته لروح القرآن الكريم ومفاهيمه العامة، وانسجامها مع ما يحكم به العقل، وعدم وجود دواعٍ للكذب فيها، وغير ذلك من القرائن المساعدة على حصول الاطمئنان والثوق بصدورها.

الثاني: إنّ ذكرها من باب كونها مؤيدات وشواهد، لا من باب الاستدلال بها والاعتماد عليها بشكل مستقل، فقد يكون للحكم دليل آخر «وجعلوا الرواية العامة مؤيدة له». كما يرى السيد الخوئي⁽¹⁾.

الثالث: وربما تعود هذه الظاهرة إلى ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما رووا عنا فانظروا إلى ما رووا (أهل السُّنة) عن علي عليه السلام فاعملوا به»⁽²⁾، مع اعتبار أنّ ذكر علي عليه السلام هو من باب المثال، فيؤخذ بما رووه عن النبي (ص) أيضاً.

(1) محاضرات في الفقه الجعفري، ج 2، ص 297.

(2) العدة، للطوسي، ج 1، ص 149.

الرابع: ويرى البعض أن إيراد بعض هذه الروايات في كتب فقهاءنا جارٍ على أساس قاعدة الإلزام، فهي حجة عند الآخر، فتذكر للاحتجاج بها عليه. ولكن لا يخفى أن هذا الأمر ليس مطرداً، بل إن كثيراً منها إنما ذكرت في سياق الاعتماد عليها وليس في سياق الإلزام.

(ج) فوائد أخرى

ويضاف إلى ذلك كله، أن دراسة وملاحظة روايات الطرف الآخر فيها فوائد كثيرة ومن أهمها أنها:

- 1- تساهم في حل مشكلة التعارض في كلمات الأئمة عليهم السلام، على اعتبار أن الأخبار الموافقة للمذهب قد تكون صادرة إما لإفتاء المسلم الآخر طبقاً لما يؤمن به، أو على نحو التقية، كما هو معروف ومذكور في علم الأصول، وسيأتي بيانه في الباب الثاني من هذا الكتاب بعون الله تعالى.
 - 2- تساعد على حصول اليقين في القضية المتواترة التي لا ينظر فيها إلى مذهب الراوي. أو حصول الوثوق والاطمئنان بصدور الخبر ما يسمح باعتماده مستنداً للحكم الشرعي، أخذاً بحساب الاحتمال وتراكم القرائن، فإنه لو كان الدليل على الحكم الشرعي ظنياً من طريق بعض الأطراف، فتأتي الرواية المؤيدة له من طريق الطرف الآخر لترفع من نسبة الاحتمال، ليصل الأمر إلى درجة الاطمئنان.
 - 3- وتساهم أيضاً في فهم معارض كلام الأئمة عليهم السلام، فإنهم كانوا يعيشون في وسط إسلامي يضح بالفقهاء والمدارس المتنوعة، وكثيراً ما تشتمل كلماتهم عليهم السلام على إشارات نقدية أو غير نقدية لا تفهم إلا بملاحظة آراء الآخرين ورواياتهم.
- هذا ناهيك عن أنها تساهم في بث روح الألفة بين المسلمين، وتساعد على التقارب فيما بينهم.

إن ذلك كله يدعونا إلى ضرورة إحياء الفقه الإسلامي المقارن، والخروج عن أسر الفقه المذهبي الذي ساهم في تعميق الفجوة بين المسلمين، وأفقدنا الكثير من الحيوية.

كيف نفهم فتاوى القطيعة؟

مع هذا الفقرة من الحديث نطلّ أكثر فأكثر على موضوع البحث الذي أُعِدَّتْ هذه الدراسة لأجله. والفكرة التي نريد تسليط الأضواء عليها هنا هي أنّ الخطاب المذهبي المبتني على أجواء القطيعة المشار إليها قد عبّر عن نفسه بالكثير من الفتاوى «التكفيرية» أو التضليلية التي تنزع الحرمة عن الآخر في الدين لمجرد الاختلاف المذهبي معه، فتبيح دمه وتستحل عرضه وتجزئ لعنه وسبّه وأكل لحمه بالغيبة، وتنتقص من شخصيته القانونية، وأهليته الدينية.

وهنا يبرز تساؤل هام يشغل بال كل مخلص ومهتم بإصلاح حال هذه الأمة، وهو كيف يتوصل الفقيه إلى مثل هذه الفتاوى (فتاوى القطيعة) التي تنزع الحرمة عن المسلم الآخر وتبيح سبّه وغيبته ولعنه، أو تنتقص من أهليته الدينية أو من شخصيته القانونيّة، فضلاً عن الفتاوى التي تحكم بكفره أو تضليله، وهي - بالمناسبة - فتاوى عابرة للمذاهب؟

أجل، كيف يستسهل الفقيه مثل هذه الفتاوى، مع أنّ المسألة على مستوى الدليل والسند ليست بهذا الوضوح الذي يجعلها من المسلمات والضرورات الفقهية التي يصعب النقاش فيها، بل إنها تفتقر إلى الدليل الفقهي الاجتهادي المقنع، كما سوف نلاحظ في كافة الفروع الفقهية الآتية المتصلة بالمسلم الآخر.

ولسنا نستسيغ إرجاع السبب في ذلك إلى قلة الورع لدى الفقهاء، فإننا نجلّهم عن ذلك، ولكننا نعتقد أنّ ثمة أسباباً تقف في خلفيّة الصورة أو في اللاوعي فلا يشعر الفقيه معها - كونه ابن هذا الواقع المأزوم - بمشكلة في إصداره لفتوى كهذه، بل يجدها مبررة، ومع أنّ ما تقدم في النقاط السابقة قد أجاب إلى حدّ ما على سؤالنا حول سبب انتشار هذه الفتاوى، بيد أننا سوف نخصص هذه الفقرة للإجابة التفصيلية على هذا التساؤل حتى لو تمّت إعادة

صياغة بعض الأفكار المتقدمة بطريقة أو بأخرى، فنقول: إن ما يمكن رصده من أسباب هو التالي:

1- الرؤية الكلامية

وربما كان السبب الأول والعامل الأبرز والأقرب لتفسير انتشار هذه الفتاوى وأمثالها وتلقيها بالقبول وعدم استغرابها، هو الخلفية الكلامية التي تحكم ذهن الفقيه ويعيش في أجوائها ويختزنها في اللاوعي، فعندما ينطلق الفقيه المسلم من رؤية كلامية تنظر إلى الآخر المذهبي باعتباره شخصاً كافراً أو بحكم الكافر وأنه يمثل الباطل، والضلال والانحراف والابتداع في دين الله، وأنه من أهل النار، وفقاً لمنطوق حديث «الفرقة الناجية»، فلا ضير ولا غرابة - إذن - لو حكم عليه بنزع الحرمة عن عرضه، فجازت غيبته ولعنه وسبّه، بل إن عدم الاحترام له هو النتيجة الطبيعية لتلك الرؤية الكلامية، التي تزيدها التربية المذهبية الخاصة رسوخاً.

باختصار: إن القطيعة بين المذاهب الإسلامية في مساراتها ومجالاتها المختلفة التي قدمنا الحديث عنها في فقرة سابقة، وعلى رأسها القطيعة الكلامية، قد عمقت الشرخ بين المسلمين وهيئات الأمور على المستوى النفسي لانطلاق فقه الخلاف المبني على الشقاق، وساعدت في خلق مناخات مؤاتية لتقبل الفتاوى التي تنتقص من حرمة الآخر وكرامته وأهليته الدينية، ونحن وإن كنا لا ننكر أن فتاوى القطيعة لم تنشأ من فراغ، لكنها تبقى فتاوى نظرية وهي حصيلة اجتهاد معين، تمّ فيه تغليب بعض النصوص والقواعد على نصوص وقواعد أخرى لأسباب شتى، وليس بعيداً عنها الجو النفسي الضاغط، وسوف نتبنا الأبحاث القادمة وتكشف لنا عن حقيقة هامة تؤكد ما نقوله، وهي أنه لم يخل مورد من موارد فتاوى القطيعة من وجود نصوص أو شواهد على خلاف الفتوى المشهورة، بيد أن هذه الشواهد تمّ رفضها واستبعادها.

2- الانقطاع المعرفي عن الآخر

وفي هذا السياق أيضاً، يأتي الجهل بالآخر وعدم معرفته على حقيقته كعامل مساعد على تقبل فتاوى القطيعة ونزع الحرمة عنه، وخصوصاً في المجتمع «الصافي مذهبياً» الذي لا وجود فيه لجماعات وأفراد من المذاهب الأخرى، ولا يتم تداول آراء الآخر بل يُحظر نشر كتبه وأفكاره، ففي مجتمع كهذا قد لا يشعر الشخص ولو كان عالماً بمشكلة إزاء فتاوى تنزع

الحرمة عن الآخر، فالمجتمع المسلم - مثلاً - والذي لا وجود للمشركين أو أهل الكتاب فيه لا يشعر أبناؤه بمشكلة عندما يستمعون لفتوى نجاسة المشرك أو الكتابي، والمجتمع الذي تلتزم كل نسائه ارتداء غطاء للوجه لسبب أو لآخر لا يشعر الفقيه فيه بمشكلة ولا يحسّ بخرج فيما لو أفتى بحرمة النظر إلى وجه المرأة.. وهكذا الحال فيما نحن فيه، فالمجتمع الذي يكون أهله كلهم من أهل السنة - مثلاً - وليس لديهم اختلاط مع الشيعة ولا معرفة بهم قد لا يشعر أهله بمشكلة إذا صدرت فتوى بتكفير الشيعة الذين تصورهم الدعاية الإعلامية بأنهم يكيدون للإسلام وأنهم يقولون بتحريف الكتاب.. والناس البسطاء لا يعرفون شيئاً عن الشيعة إلا من خلال ما يكتب عنهم بأقلام غيرهم وهي صورة سوداوية.. وفي المقابل فإن المجتمع الذي يكون أهله من الشيعة بأجمعهم ولا تنتشر فيه مصادر السنة ومؤلفاتهم لا يرى ناسه وأهله مشكلة في جواز غيبة السنة أو سبهم أو لعنهم ما دام أن ثمة صورة عن السنة أو معظمهم أنهم لا يوالون أهل البيت (عليه السلام) ولا يحبونهم.

ومن هنا قد نجد أنّ فقهاء الاحتكاك مع المذاهب الأخرى والذين عاشوا أجواءً سمحت لهم بالانفتاح الثقافي والفقهي على الآخر قد التفتوا وتوجهوا إلى الإشكالية المترتبة على فتاوى القطيعة مع الآخر كالحكم بالنجاسة أو غير ذلك، وقد رأينا أنّ للشهيد الثاني⁽¹⁾ رأياً هاماً على هذا الصعيد في مسألة شهادة غير الإمامي حيث رفض أو ناقش⁽²⁾ في الفتوى المشهورة بعدم قبول شهادتهم بحجة فسقهم بسبب عدم موالاتهم لأهل البيت (عليه السلام)، وسنأتي على دراسة هذه الفتوى في بعض محاور الكتاب.

3- الإرث التاريخي

ولا بدّ أن نأخذ بعين الاعتبار - أيضاً - الإرث التاريخي الثقيل الذي يتوارثه المسلمون جيلاً بعد جيل، فإنّهم ما زالوا في الكثير من خطابهم الديني يستعيدون ويستحضرون على الدوام تاريخ الصراعات المذهبية بطريقة انفعالية تعمل على تأجيج المشاعر وتوتير النفوس وتعبئتها بالكثير من الأحقاد، الأمر الذي ينعكس على الواقع المعاصر، فيندفع المسلم إلى

(1) وهو من فقهاء الاحتكاك ومن الذين درسوا عند فقهاء أهل السنة، ودرّس الفقه على المذاهب الخمسة في المدرسة النورية في بعلبك، انظر كتاب: الدر المنثور من المأثور وغير المأثور. لحفيده الشيخ علي ابن محمد بن الحسن بن زين الدين، ج 2، ص 644.

(2) انظر: مسالك الأفهام، ج 14، ص 160.

التهجم على الآخر وانتهاك رموزه واعتباره شريكاً في «الجريمة التاريخية» مع أنه لا ناقة له فيها ولا جمل. بل إن هذا الشخص المعبأ ضد الآخر قد يندفع في ذروة الانفعال العاطفي للأخذ بالثأر من المسلم الآخر انتصاراً لرموزه ومقدساته وأهله الذين أصابهم الظلم والأذى، وكل ذلك بطبيعة الحال يرخي بظلاله على الفقيه كغيره من الناس، حتى يغدو - أحياناً - مشاركاً في إشاعة هذه الأجواء وإضفاء نوع من المشروعية عليها، دون أن يتم في ذروة هذا الانفعال المذهبي التمييز بين المقدس من هذا التاريخ وبين النسبي، أو بين التاريخي من هذه الأحداث والتي ينطبق عليها القانون الإلهي: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَآلُهَا مَا كَسَبَتْ وَلَا تَسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁽¹⁾ وبين السني والباقي منها، وهو عبارة عن الدروس والعبر التي ينبغي أخذها من حوادث التاريخ المتصرمة.

4- التنفيس عن الاحتقان المذهبي

والعامل الآخر الذي ربما يفسر لنا سهولة تقبل تلك الفتاوى، واستسهال إطلاقها أن الشخص الذي يعيش في أجواء المظلومية والحصار والعزلة ويتعرض لصنوف التنكيل على خلفية مذهبية ضيقة وتُنال رموزه ويمنع من التعبير عن آرائه أو ممارسة طقوسه وشعائره الخاصة. إن مثل هذا الشخص سيعيش حالة حنق وغضب وحقد ضد الآخر، وهذه قد تتفجر في أي لحظة صراعاً مع الآخر، وهنا تلعب أساليب اللعن والسب والشتم والغيبة دوراً في شفاء الغيظ وتنفيس الاحتقان الداخلي لدى الأشخاص ولا سيما إذا مورس ذلك في الأجواء الخاصة، وهذا التنفيس يبدو في هذا السياق حاجة نفسية للمضطهد لأنه يخفف من غلوائه ويحول دون اللجوء إلى اختيار أساليب لا طاقة له بها كأن يندفع إلى معركة غير متكافئة ولا يستطيع أن يضمن لنفسه الانتصار فيها.

5- أجواء العزلة والحصار

وتلعب أجواء العزلة والحصار والمطاردة التي تعيشها جماعة معينة مع ما يرافق ذلك من منع الجماعة المضطهدة من نشر فكرها بين أتباعها أو تجديد خطابها على أساس علمي متين، تلعب دوراً كبيراً على هذا الصعيد، بما قد يدفعها إلى شيطنة الآخر ونزع الحرمة لشدة عصب أتباعها وحمايتهم من الذوبان والتلاشي.

(1) سورة البقرة، الآية 134.

وفي المقابل فإن ضعف الحججة لدى جماعة مذهبية معينة قد يدفعها إلى شيطنة الآخر ورميه بأنواع من الافتراءات المشينة التي تجعل صورته لدى الرأي العام مشوهة فلا يتأثر أحد به ولا يصغي إليه، ونحن ما زلنا نسمع إلى يومنا هذا حكايا وقصصاً خرافية تتداولها بعض الأوساط الشعبية السُّنيّة - مثلاً - عن أنّ الشيعة يجتمعون - رجالاً ونساءً - في ليلة عاشوراء ثم يطفئون الأضواء ويندفع كل رجل إلى المرأة التي تقع عليها يده ويعاشرها... إلى غير ذلك من الترهات والافتراءات والكلمات اللامسؤولة، والتي قد يقابلها حكايا وقصص خرافية في بعض الأوساط الشيعية عن مذاهب إسلامية أخرى.

وفي أيامنا هذه تضطلع العديد من القنوات الفضائية المذهبية بمهمة تهميش الآخر وتشويه صورته وترسيخ القطيعة بين أتباع المذاهب الإسلامية، مستعينة بكل فتاوى التكفير والتضليل والتفسيق والتبديع، ومركزة على الشواذ من آراء علماء المذهب.

6- شهرة الفتوى ورسوخها

ثم إن فتاوى القطيعة المشار إليها عندما يتبناها بعض الفقهاء الكبار وتلامذتهم وتمضي عليها العهود المتطاولة يصبح لها رسوخ في الأذهان ولا تعود مستغربة، بل إن الخروج عليها - والحال هذه - هو الذي يغدو مستغرباً وربما مرفوضاً، لأن كل خروج عن المؤلف والسائد هو أمر مستنكر، فكيف إذا كان الأمر المشهور هو فتوى دينية وقد تمّ تحشيد جملة من المؤيدات أو المستندات لها، بل إن شهرتها هي في حد ذاتها سوف تمنحها المشروعية مع مرور الوقت، فتصبح - أعني الشهرة - سنداً للفتوى، لا أقصد مستنداً شرعياً فحسب بل مستنداً نفسياً، لأنّ الفقيه المتأخر إذا ما نازعته نفسه للتشكيك في هذه الفتوى، فإنّ شهرة الفتوى وتبنيها من قبل فقهاء كبار ستمنعه عن المخالفة، إلى حد أن يتهم نفسه بسوء الفهم أو قلة المبالاة في الدين، فيحاكي نفسه قائلاً: من أنا يا ترى لأخالف كلّ هؤلاء الفقهاء الكبار الذين أفتوا بذلك وهم أهل العلم والورع والتقوى والأقرب إلى عصر النص؟! وبذلك قد يُقنع نفسه ويرضيها بمثل هذا العذر، ناهيك عن أنّه قد يتوجس خيفة من إبداء رأي مخالف في هذه المسائل خشية اتهامه بالشذوذ أو التساهل في قضايا تمس العقيدة أو مداراة الآخر أو ما إلى ذلك، وقد يأخذ هذا الخوف محلّه في النفس ويجد له الفقيه «مبرراً شرعياً» يمنعه من إظهار المخالفة، وذلك حفاظاً على وحدة الجماعة التي ينتمي إليها وحماية لتمامسكها، أو حفاظاً على دوره - كفقيه - في إبلاغ رسالته التي ستأثر سلبياً في حال إفتائه بهذه الفتوى أو تلك، ويغدو منبوذاً ومرفوضاً من الجماعة التي ينتمي إليها.

وإن تأثر المتأخرين من الفقهاء بالمتقدمين، ينعكس أحياناً على شكل تأثر بالفتوى، بسبب شهرتها، وفي أحيان أخرى يكون تأثراً بالمناخ والمنهج العام الذي أرسى السابقون أسسه، ووضعوا قواعده وأصوله، وهذا ما سوف نلاحظه في المقام، حيث ستتكرر الاستدلالات عينها في المسائل المختلفة فيما يتصل بفقهاء العلاقة مع الآخر المذهبي، فقاعدة عامة من قبيل قاعدة «بطلان عمل غير الإمامي» سوف يتم الاستناد إليها في العديد من الفروع الآتية، مع أنها قاعدة أنتجها السلف، طبقاً لاجتهادهم وفهمهم، وهي محل تأمل وإشكال، كما سنرى.

7- العلاج بين العنوان الأول والثاني

واعتقد أن السبيل للخروج من هذا النفق المظلم والتغلب على هذا الواقع المرير الذي خلفته فتاوى القطيعة بما أدى إلى تشطي الأمة وتمزقها لا يكون باكتفائنا بالرجوع إلى العناوين الثانوية التي يلجأ إليها بعض الفقهاء المعاصرين للتغلب على غائلة تلك الفتاوى وصعوبة تقبلها في الكثير من الأوساط، حيث يتحدث الفقيه - على سبيل المثال - عن أن لعن الآخر أو سبه أو غيبته وإن كان جائزاً بالعنوان الأولي إلا أنه حيث قد يترتب عليه الشحنة والبغضاء فيحرم، أو يتكلم هذا الفقيه عن أن تغسيل المسلم الآخر مثلاً لا يجوز إلا إذا كانت التقيّة أو المداراة تقتضي ذلك، إلى غير ذلك من الأمثلة التي يُلجأ فيها إلى العناوين الثانوية. إن هذا العلاج ليس هو الحل الأمثل، لأنه علاج يُظهر المؤمنين بصورة من الازدواجية المبعوضة التي تدفع إلى اتهامهم بالنفاق، وأنهم في حال قوتهم يتعاملون بطريقة لا تراعي حرمة الآخر وفي حال ضعفهم يتعاملون بطريقة المداراة والمجاملة، لا لذلك فحسب بل لأن ثبوت هذه الأحكام هو أول الكلام، ولذا كان لزاماً علينا إعادة النظر بهذا الموروث الفقهي ودراسة فتاوى القطيعة بعناوينها الأولى، لأنها ليست سوى حصيلة اجتهادية أنتجها عقل فقهي خاضع لظروف معينة، مع أن كونها أحكاماً شرعية مسلمة غير واضح. فسؤال الدليل وارد فيها بأجمعها، ناهيك عن أنها مثار إشكال لجهة ما تعطيه من انطباع حول أن للشيعة امتيازات خاصة في التشريع الإسلامي، فالزكاة شرّعت لأجلهم ولا تعطى لغيرهم! والكرامة المعنوية هي حق لهم دون سواهم، حيث يجوز سبّ الغير ولعنه وغيبته، والأهلية القانونية لا تُمنح لغيرهم، ولذا لا تقبل الشهادة من غيرهم!

إلى ذلك فإن الخروج من هذا الواقع المأزوم بحاجة إلى الكثير من الجهود الفكرية

والثقافية والتربوية مع الاستعانة بكافة الوسائل الإعلامية، وتأصيل القواعد الإسلامية التي تنظم العلاقة مع الآخر.

هذا الكتاب

وقد وفقني الله تعالى لتأليف بعض الكتب في هذا المجال بما يؤسس لرأب الصدع وإزالة عناصر التوتر بين المذاهب الإسلامية⁽¹⁾، بيد أن الأمر يحتاج إلى المزيد من الجهود والبحوث العلميّة التي تعتمد الموضوعية في تناول المسائل والقضايا الخلافية، وهذا الكتاب هو خطوة على الطريق، حيث يتناول بالبحث والنقاش قضية في غاية الأهمية، وهي قضية الفتاوى التي تنزع الحرمة عن الآخر المسلم فتبيح سبّه أو غيبته أو لعنه.

وإنني أتناول هذه القضية هنا وفق المنهجية الفقهيّة المتداولة التي تتابع الأدلة والوجوه المختلفة بطريقة ذات منحنى تخصصي اجتهادي، وسيكتشف القارئ أنّ هذه الفتاوى - بحسب ما قادني إليه الدرس والبحث - ليست من المسلمات الفقهيّة، بل إنها فتاوى فقهيّة نظرية وهي تتضمن الكثير من الثغرات التي تسمح بإبداء رأي فقهي مخالف فيها. وإنني إذ أضع فتاوى جمع من فقهاء المسلمين الشيعة موضع البحث والنقاش، فليس ذلك لكون هذا النوع من الفتاوى حكرًا على هؤلاء الفقهاء المنتسبين إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام، فلدى الكثير من فقهاء المذاهب الإسلامية الأخرى فتاوى مشابهة، وما تزال متبناة من قبل بعض المدارس الفقهيّة المتشددة، بل إن بعض هذه الفتاوى أشد قسوة في الحكم على المسلم الشيعي، حيث لا يكتفي أصحابها بنزع الحرمة عن عرض المسلم الشيعي، بل يصل الأمر إلى نفي إسلامه والإفتاء بهدر دمه.

والذي أراه نافعاً ومفيداً في الأجواء المذهبية الملتهبة التي نعيشها أن يسعى أتباع كل مدرسة فقهيّة للعمل الإصلاحي في إطار مدرستهم الفقهيّة أو الكلاميّة، وذلك من خلال قراءات اجتهادية جديدة تعيد النظر في الموروث الكلامي والفقهي لتلك المدرسة، بما يساهم في التأسيس لفقه الوفاق بدلاً من فقه الشقاق. وأما انخراط الباحث في القراءة النقدية

(1) لقد تناولت بعض الأفكار الكلامية التي تسهم في تمزيق وحدة المسلمين، في عدّة من مؤلفاتي، منها كتاب: «هل الجنة للمسلمين وحدهم؟». ومنها كتاب: «تنزيه زوجات الأنبياء عن الفاحشة». ومنها كتاب: «العقل التكفيري - قراءة في المنهج الإقصائي».

في نطاق الموروث الكلامي والفقهى للمدرسة الأخرى فمع كونه أمراً مشروعاً من الناحية المبدئية، بيد أنه في وسط الأجواء العصبية المقيتة لن يجدي نفعاً ولن يجد أذناً صاغية.

محتويات الكتاب

وهذا الكتاب يضم بين دفتيه ثلاثة أبواب رئيسية:

الباب الأول: في بيان المقصود بالآخر المذهبي.

الباب الثاني: في بيان القواعد الفقهية العامة النازمة للعلاقة مع الآخر المذهبي.

الباب الثالث: دراسة تفصيلية في فتاوى القطيعة.

وهذا الباب (الثالث) من أوسع الأبواب. وهو مؤلف من عدة محاور⁽¹⁾، نتناول فيها بالدراسة النقدية كافة ما نسميه بفتاوى القطيعة والتي تنزع أو تسقط عن الآخر المذهبي الحرمة المعنوية، كما في الفتوى بغيبة الآخر أو سبه أو لعنه، أو تنزع عنه الأهلية القانونية، كالفتوى التي ترفض قبول شهادة المسلم غير الشيعي، أو تنزع عنه الأهلية الدينية كالفتوى التي لا تجيز الصلاة خلفه، وتمنع من تغسيله.

وإليك تفصيل محاور الباب الثالث:

المحور الأول: ما يتصل بكرامة الآخر وحرمة المعنوية، ويندرج هنا عدة عناوين:

1- حكم سب الآخر في الشريعة الإسلامية.

2- حكم غيبة المسلم الآخر.

3- حكم لعن المسلم الآخر.

4- حكم تغسيل الآخر واحترام جسده ميتاً.

المحور الثاني: ما يتصل بالأهلية الدينية للآخر، ويندرج هنا:

1- حكم الصلاة خلف الآخر المذهبي.

2- حكم الاكتفاء بأذانه.

(1) وتجدر الإشارة إلى أن هذه الأبحاث هي دروس تمّ إلقاؤها على طلاب المعهد الشرعي الإسلامي (الحوزة العلمية) في العاصمة اللبنانية بيروت.

- 3- حكم الاكتفاء بصلاته على أموات المسلمين من أتباع مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، ويلحق به حكم الصلاة عليه، أعني على الميت غير الإمامي.
- 4- حكم توكيله أو استنابته في أداء فريضة الحج أو في الصلاة الفائتة عن الميت الموالى لأهل البيت (عليهم السلام).

المحور الثالث: الأهلية القانونية والإدارية للآخر، ونبأنا هنا بالتحديد:

- 1- شرط الإمامية في الشاهد.
- 2- دراسة شرط الإمامية في المفتي.
- المحور الرابع: ما يتصل بالمسؤولية تجاه الفقراء من الطوائف الإسلامية الأخرى، وتوزيع الثروات المالية للأمة، ويندرج في هذا المحور بحث شرط الإمامية في مستحق الزكاة ما يعني عدم إعطائها للمسلم الآخر.
- المحور الخامس: ما يتصل بانتظام سوق المسلمين، ويندرج في هذا الباب الفتوى غير المشهورة التي تنص على شرط إمامية الذابح في حلّ أكل اللحم المحتاج إلى التذكية.
- المحور السادس: ما يتصل بالأهلية أو الكفاءة في العلاقة الزوجية حيث سندرس شرط الإمامية في الزواج.
- وفي ختام هذا المدخل التمهيدي لا يسعنا إلا الابتهاج إلى البارئ عزّ وجلّ، بأن يفقهنا في دينه ويشرح صدورنا لمعرفة كتابه وسنة نبيه (ص)، إنّه ولي التوفيق.

حسين أحمد الخشن

1 شوال 1436هـ (1)

(1) تجدر الإشارة إلى أنه وبعد الانتهاء من هذه الأبحاث، صدرت بعض الكتب التي تضمنت آراءً خاصة تتصل ببحثنا ولو جزئياً، وقد تطرقنا إلى بعضها في ثنايا الكتاب.

الباب الأول

من هو الآخر المذهبي؟

- 1- في تعريف المسلم
- 2- في تعريف المؤمن
- 3- في تعريف المستضعف
- 4- في تعريف المنافق
- 5- في تعريف الناصبي والخارجي
- 6- في تعريف الغالي وبيان حكمه

من هو الآخر المذهبي؟

هذا الباب - وهو الأول في كتابنا هذا - يرمي إلى تحديد وتعيين الآخر المذهبي، فماذا نقصد بالآخر المذهبي؟

الظاهر من كلمات الفقهاء أنّ الآخر عندهم لا ينحصر بالمسلم السُّني، بل هو شامل لكل المذاهب الإسلامية باستثناء الإمامية الاثني عشرية، فيدخل فيه كل الفرق السُّنية والفرق الشيعية غير الاثني عشرية. أجل، يبقى السُّني هو المصداق الأبرز للآخر المذهبي، وهو المعبر عنه في كلماتهم بالمخالف، ويقصدون به المخالف لمذهب أهل البيت (عليه السلام) في المجال العقائدي، بحيث لا يؤمن بإمامتهم الفكرية وإن كان يؤمن بفقاهتهم أو يكنّ لهم كامل الاحترام، ومصطلح «المخالف» وارد في بعض النصوص⁽¹⁾. ولكن يظهر أن المصطلح الأكثر شيوعاً فيها هو تعبير «غير العارف»، أي من لا يعرف ولا يتهم ويقابله العارف بذلك، كما سنرى في العديد من الروايات في المباحث الآتية.

إلا أنّ البحث في تحديد الآخر المذهبي له امتدادات عديدة، وتدور حوله الكثير من الأسئلة، من قبيل: هل عنوان الإيمان الوارد في الكتاب والسُّنة شامل له أم لا؟ وهل يدخل فيه الناصبي والمغالي أم إنهما خارجان عن الإسلام؟ وهل يعدّ الآخر منافقاً وتجري

(1) انظر على سبيل المثال ما جاء في مكاتبة إبراهيم بن محمد بن عمران الهمداني قال: كتبت إلى أبي جعفر (عليه السلام): «إني حججت وأنا مخالف، وكنت ضرورة، فدخلت متمتعاً بالعمرة إلى الحج؟ قال: فكتب إليه أعد حجك». انظر: وسائل الشيعة، ج 1، ص 127، الباب 31 من أبواب مقدمة العبادات، الحديث 3. وفي خبر السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سئل كيف أصنع إذا خرجت مع الجنازة أمشي أمامها أو خلفها أو عن يمينها أو عن شمالها؟ فقال: إن كان مخالفاً فلا تمش أمامها». وسائل الشيعة، ج 3، ص 150، الباب 5 من أبواب الدفن وما يناسبه، الحديث 3. ونحوه الحديث 5 من الباب. وانظر: المصدر نفسه، ج 8، ص 302، الباب 6 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 3. إلى غير ذلك من الروايات.

عليه أحكام المنافق؟ ومن هو المستضعف الذي يرد ذكره في الأخبار فهل يشمل الآخر المذهبي أم لا؟

ويجدر بنا قبل الدخول في الإجابة على هذه الأسئلة، أن نحدد من هو المسلم، لصلته ببحثنا صلة وثيقة، ولا سيما أن بعض الآراء الشاذة تضيق الدائرة بما يخرج سائر المذاهب عن دائرة الإسلام.

وهذا ما سوف يتم تناوله من خلال المحاور التالية:

في تعريف المسلم

- 1- أقوال فقهاء الشيعة في إسلام كل من أظهر الشهادتين
- 2- الدليل على إسلام الآخر المذهبي
- 3- مناقشة ما دلَّ على كفرهم
- 4- مناقشة القول بتنزيلهم منزلة الكفار
- 5- وقفة مع الروايات المشككة في نسب مبغضي أهل البيت عليهم السلام.

إنّ البحوث الآتية في هذا الكتاب مبنية على أصل موضوعي مسلّم عند مشهور فقهاء الشيعة، وهو الحكم بإسلام الآخر المذهبي، وإنما يقع الحديث بينهم عن أنّ عدم إيمانه بالأئمة من أهل البيت ﷺ هل يجعله مستثنى من بعض الأحكام الشرعية الآتية أم لا؟

ونحن قد تطرقنا إلى ذلك الأصل (إسلام الآخر) ونبها عليه في أكثر من محل مما كتبناه⁽¹⁾، وحددنا أصول الدين التي يتقوم إسلام المكلف باعتمادها، بحيث يكون لها كامل الموضوعية في اكتساب الإنسان للهوية الإسلامية ويعدّ إنكار أحدها ولو جهلاً موجباً للخروج عن الدين، وتبين لنا أنّ ما كان كذلك من الأصول ليس سوى الإيمان بالله تعالى وبرسوله⁽²⁾، وهذا ما يؤمن به عامة أتباع المذاهب الإسلامية الأخرى، ولذا فهؤلاء داخلون حتماً في دائرة الإسلام ومحكومون بأحكامه، ويمكن مراجعة هذا البحث هناك.

ولكن مع ذلك فقد رأينا من الضروري هنا التطرق إلى هذا الموضوع بشكل أكثر تفصيلاً، بما يثبت ويدل دلالة لا يعترها الريب على إسلام كل من نطق بالشهادتين، ولا سيما أنه سوف يواجها في ثنايا هذا الكتاب بعض الأقوال أو الروايات الظاهرة في الحكم بكفر الآخر.

وكلامي في هذا الموضوع سيكون في النقاط التالية:

أولاً: كلمات جمع من فقهاء الشيعة بإسلام المسلم الآخر.

ثانياً: استعراض ما يدل على إسلام كل من نطق بالشهادتين.

ثالثاً: مناقشة ما قد يستدل به لكفر من لا يؤمن بولاية أهل البيت ﷺ.

رابعاً: مناقشة ما دلّ على تنزيلهم منزلة الكفار في الأحكام إلا ما أخرج الدليل.

(1) انظر: العقل التكفيري - قراءة في المنهج في المنهج الإقصائي، ص 22 وما بعدها.

(2) وأمّا المعاد فموضع خلاف.

خامساً: مناقشة ما يشكك في نسب الآخر غير الموالي لهم عليه السلام.

ومع أن الأمر الأخير لا علاقة مباشرة له بما نحن فيه، لكن ناسب التطرق إليه، لكونه يصبّ في الجو العام الذي عقدت هذه الأبحاث لأجله.

1- أقوال فقهاء الشيعة في إسلام كل من أظهر الشهادتين

المشهور عند فقهاءنا الحكم بإسلام كل من نطق بالشهادتين، ولم يشدّ عن ذلك إلا القليل، وكلمات أعلام الطائفة في هذا المجال مستفيضة وفتاواهم مشهورة ومعروفة، ونصوصهم في ذلك مسطورة في كتبهم العقديّة والفقهية، وهم في الواقع يرسلون هذا الأمر إرسال المسلمات، ولا يتجشمون عناء الاستدلال عليه في كثير من الأحيان لوضوحه وتسالمهم عليه، وسوف نكتفي ببعض كلماتهم:

قال الشيخ الطوسي (460 هـ) في الحديث عن زواج الخليفة عمر من أم كلثوم بنت علي عليه السلام: «من أظهر الشهادتين وتمسك بظاهر الإسلام يجوز مناكحته، وههنا أمور متعلقة في الشرع بإظهار كلمة الإسلام كالمناكحة والموارثة والمدافنة والصلاة على الأموات وغير ذلك من أحكام آخر»⁽¹⁾.

وقال المحقق الحلبي (676 هـ): «كلمة الإسلام: أن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. وإن قال مع ذلك: وأبرأ من كل دين غير الإسلام كان تأكيداً، ويكفي الاقتصار على الأول»⁽²⁾.

وقال العلامة الحلبي (726 هـ): «كلمة الإسلام: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ولا تجب زيادة» أبرأ من كل دين غير الإسلام». لأنه تأكيد»⁽³⁾.

وقال الشهيد الثاني (965 هـ) تعليقاً على كلام المحقق الحلبي المتقدم: «وحيث يتوقف الإسلام على الشهادتين لا ينحصر في اللفظ المعهود، بل لو قال: لا إله سوى الله أو غير الله أو ما عدا الله، فهو كقوله: لا إله إلا الله. وكذا قوله: أحمد رسول الله صلّى الله عليه وآله، كقوله: محمّد رسول الله صلّى الله عليه وآله»⁽⁴⁾.

(1) الاقتصاد، ص 213.

(2) شرائع الإسلام، ج 4، ص 964.

(3) تحرير الأحكام، ج 5، ص 393.

(4) مسالك الأفهام، ج 15، ص 37.

ويعلق المحقق الأردبيلي (993هـ) على قول العلامة «كلمة الإسلام: أشهد أن لا إله..» قائلاً: «كون ذلك كلمة الإسلام منصوص ومجمع عليه [عند] الأمة. ولهذا اكتفي بها وترك مقاتلة من يقولها، وإجراء أحكام المسلمين عليه كما كان يفعله صلوات الله عليه وآله، وبعده خلفاؤه. والظاهر منها أن الحكم بالإسلام، لا يحتاج إلى العلم بأنه يعتقد معناها، بل يكفي التكلم بها بعد معرفته»⁽¹⁾.

وقال المولى محمد صالح المازندراني (1081هـ): «الإسلام هو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وبه حققت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعليه جم غفير من الناس»⁽²⁾.

وقال الشيخ محمد حسن النجفي المعروف بصاحب الجواهر (1266هـ): «كلمة الإسلام) نصاً وفتوى (أن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله) أو ما في معناهما»⁽³⁾.

وقال الشيخ مرتضى الأنصاري (1281هـ): «أن الإسلام والإيمان في زمان الآية كانا بمعنى واحد، وأما ما دل على كفر المخالف بواسطة إنكار الولاية، فهو لا يقاوم بظاهره، لما دل على جريان جميع أحكام الإسلام عليهم: من التناكح والتوارث، وحقن الدماء، وعصمة الأموال، وأن الإسلام ما عليه جمهور الناس»⁽⁴⁾.

وقال العلامة السيد محسن الأمين العاملي (1371هـ): «تكفير المقر بالشهادتين المتبع طريقة المسلمين واستحلال دمه وماله وعرضه عظيم فلا يجوز الإقدام عليه واعتقاده استناداً إلى أمور نظرية اجتهادية يكثر فيها الخطأ وأخبار ظنية محتملة للكذب والتأويل كالاتجاهات والأخبار التي يستند إليها الوهابية في تكفير المسلمين ولا يجوز تكفير المسلم إلا بشيء قطعي يوجب خروجه عن دين الإسلام، وكانت سيرة النبي (ص) والصحابة والتابعين وتابعي التابعين معاملة الناس على الاكتفاء بإظهار الشهادتين والالتزام بأحكام الإسلام»⁽⁵⁾.

وقال الفقيه المحقق السيد أبو القاسم الخوئي (1413هـ): «إن المناط في الإسلام

(1) مجمع الفائدة والبرهان، ج 13، ص 339.

(2) شرح أصول الكافي، ج 5، ص 99.

(3) جواهر الكلام، ج 41، ص 630.

(4) كتاب المكاسب، ج 3، ص 591.

(5) كشف الارتباب في أتباع محمد بن عبد الوهاب، ص 105.

وحقن الدماء والتوارث وجواز النكاح إنما هو شهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسوله وهي التي عليها أكثر الناس وعليه فلا يعتبر في الإسلام غير الشهادتين فلا مناص معه عن الحكم بإسلام أهل الخلاف»⁽¹⁾.

ويقول الفقيه السيد الكلبيكاني (1414هـ): «المعيار الأصيل في الإسلام هو شهادة التوحيد والرسالة»⁽²⁾.

إلى غير ذلك من كلمات الأعلام الصريحة في الحكم بإسلام أبناء المذاهب الإسلامية الأخرى، ولا سيما أتباع المذاهب السنية.

2- الدليل على إسلام الآخر المذهبي

إنّ المسلم هو كل من اعتقد بمضمون الشهادتين، ولو لم يكن موالياً لأهل البيت (عليهم السلام). وإسلام من اعتقد بالشهادتين ولو لم يؤمن بولايتهم (عليهم السلام) هو المعروف والمشهور لدى فقهاءنا من المتقدمين والمتأخرين، بل ربما ادعي عليه الإجماع⁽³⁾. وهو ما يستفاد من الأدلة المختلفة التي تورث اليقين أو الاطمئنان بذلك، وهذه أهم الوجوه التي تدل على ذلك:

الوجه الأول: الأخبار المستفيضة

وهي ما دلّ على أنّ قوام الإسلام هو في النطق بالشهادتين، بخلاف الإيمان الذي يحتاج إلى إقرار بالقلب، والروايات في ذلك مستفيضة، منها:

الرواية الأولى: موثق سماعة قال: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ أَهْمَا مُخْتَلِفَانِ؟ فَقَالَ: إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ وَالْإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ. فَقُلْتُ: فَصَفَّهُمَا لِي. فَقَالَ: «الْإِسْلَامُ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَالتَّصْدِيقُ بِرَسُولِ اللَّهِ (ص) بِهِ حُقِنَتِ الدَّمَاءُ وَعَلَيْهِ جَرَتِ الْمَنَاحِكُ وَالْمَوَارِيثُ وَعَلَى ظَاهِرِهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ. وَالْإِيمَانُ الْهُدَى وَمَا يُثَبَّتُ فِي الْقُلُوبِ مِنْ صِفَةِ الْإِسْلَامِ وَمَا ظَهَرَ مِنَ الْعَمَلِ بِهِ وَالْإِيمَانُ أَرْفَعُ مِنَ الْإِسْلَامِ

(1) موسوعة السيد الخوئي، ج 3، ص 78.

(2) نتائج الأفكار في نجاسة الكفار، ص 242.

(3) قال الشيخ علي كاشف الغطاء: «إن الأخبار المذكورة الدالة على إسلامهم أقوى وأظهر دلالة وأكثر موافقة للمشهور فتوى وعملاً ولحكاية الإجماع عن كشف اللثام والروض ومفتاح الكرامة على ما يدل على إسلامهم وعدم كفرهم وسيرة الأئمة (عليهم السلام)». انظر: النور الساطع في الفقه النافع، ج 2، ص 125.

بِدَرَجَةٍ، إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ فِي الظَّاهِرِ وَالْإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ فِي الْبَاطِنِ وَإِنْ اجْتَمَعَا فِي الْقَوْلِ وَالصِّفَةِ»⁽¹⁾.

الرواية الثانية: موثقة حُمَرَانَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «الْإِيمَانُ مَا اسْتَقَرَّ فِي الْقَلْبِ وَأَفْضَى بِهِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَصَدَقَهُ الْعَمَلُ بِالطَّاعَةِ لِلَّهِ وَالتَّسْلِيمِ لِأَمْرِهِ، وَالْإِسْلَامُ مَا ظَهَرَ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ، وَهُوَ الَّذِي عَلَيْهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ مِنَ الْفِرْقِ كُلِّهَا وَبِهِ حُقِنَتِ الدِّمَاءُ وَعَلَيْهِ جَرَتِ الْمَوَارِيثُ وَجَازَ النِّكَاحُ وَاجْتَمَعُوا عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ فَخَرَجُوا بِذَلِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَأُضِيفُوا إِلَى الْإِيمَانِ»⁽²⁾.

الرواية الثالثة: صحيح فضيل بن يسار قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ وَلَا يُشَارِكُهُ الْإِسْلَامُ، إِنَّ الْإِيمَانَ مَا وَقَرَ فِي الْقُلُوبِ وَالْإِسْلَامَ مَا عَلَيْهِ الْمَنَاقِحُ وَالْمَوَارِيثُ وَحَقَّنَ الدِّمَاءَ وَالْإِيمَانَ يُشْرِكُ الْإِسْلَامَ وَالْإِسْلَامَ لَا يُشْرِكُ الْإِيمَانَ»⁽³⁾.

الرواية الرابعة: الكليني بسند صحيح عَنْ هَاشِمِ صَاحِبِ الْبَرِيدِ⁽⁴⁾ قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَمُحَمَّدُ ابْنُ مُسْلِمٍ وَأَبُو الْخَطَّابِ مُجْتَمِعِينَ، فَقَالَ لَنَا أَبُو الْخَطَّابِ: مَا تَقُولُونَ فِيمَنْ لَمْ يَعْرِفْ هَذَا الْأَمْرَ؟ فَقُلْتُ: مَنْ لَمْ يَعْرِفْ هَذَا الْأَمْرَ فَهُوَ كَافِرٌ! فَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: لَيْسَ بِكَافِرٍ حَتَّى تَقُومَ عَلَيْهِ الْحُجَّةُ فَإِذَا قَامَتْ عَلَيْهِ الْحُجَّةُ فَلَمْ يَعْرِفْ فَهُوَ كَافِرٌ، فَقَالَ لَهُ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ: سُبْحَانَ اللَّهِ مَا لَهُ إِذَا لَمْ يَعْرِفْ وَلَمْ يَجْحَدْ يَكْفُرُ! لَيْسَ بِكَافِرٍ إِذَا لَمْ يَجْحَدْ. قَالَ: فَلَمَّا حَاجَجْتُ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ فَأَخْبَرْتُهُ بِذَلِكَ، فَقَالَ: إِنَّكَ قَدْ حَضَرْتَ وَعَابَا وَلَكِنْ مَوْعِدُكُمْ اللَّيْلَةَ الْجَمْرَةَ الْوُسْطَى بِنَمِي، فَلَمَّا كَانَتِ اللَّيْلَةُ اجْتَمَعْنَا عِنْدَهُ وَأَبُو الْخَطَّابِ⁽⁵⁾ وَمُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ فَتَنَاوَلَ وَسَادَةٌ فَوَضَعَهَا فِي صَدْرِهِ، ثُمَّ قَالَ لَنَا: مَا تَقُولُونَ فِي خَدَمِكُمْ وَنِسَائِكُمْ وَأَهْلِيكُمْ أَلَيْسَ يَشْهَدُونَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: أَلَيْسَ يَشْهَدُونَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ (ص)؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: أَلَيْسَ يُصَلُّونَ وَيُصُومُونَ وَيَحُجُّونَ، قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: فَيَعْرِفُونَ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: فَمَا هُمْ عِنْدَكُمْ؟ قُلْتُ: مَنْ لَمْ يَعْرِفْ هَذَا الْأَمْرَ فَهُوَ كَافِرٌ، قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ أَمَا رَأَيْتَ أَهْلَ الطَّرِيقِ وَأَهْلَ الْمِيَاهِ؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: أَلَيْسَ يُصَلُّونَ وَيُصُومُونَ وَيَحُجُّونَ أَلَيْسَ

(1) الكافي، ج 2، ص 25. وثقه في مرآة العقول، ج 7، ص 151.

(2) الكافي، ج 2، ص 26.

(3) المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

(4) هاشم صاحب البريد مجهول.

(5) قوله: «وأبو الخطاب» عطف على ضمير اجتماعنا.

يَشْهَدُونَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: فَيَعْرِفُونَ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: فَمَا هُمْ عِنْدَكُمْ؟ قُلْتُ: مَنْ لَمْ يَعْرِفْ هَذَا الْأَمْرَ فَهُوَ كَافِرٌ! قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ أَمَا رَأَيْتَ الْكَعْبَةَ وَالطَّوَّافَ وَأَهْلَ الْيَمَنِ وَتَعَلَّقَهُمْ بِأَسْتَارِ الْكَعْبَةِ؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: أَلَيْسَ يَشْهَدُونَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَيُصَلُّونَ وَيُصُومُونَ وَيَحُجُّونَ؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: فَيَعْرِفُونَ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: فَمَا تَقُولُونَ فِيهِمْ؟ قُلْتُ: مَنْ لَمْ يَعْرِفْ فَهُوَ كَافِرٌ قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ هَذَا قَوْلُ الْخَوَارِجِ..»⁽¹⁾.

الرواية الخامسة: ما رواه الكليني عن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ أَيْمَنَ عَنِ الْقَاسِمِ الصَّبْرِيِّ شَرِيكَ الْمُفْضَلِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ: «الْإِسْلَامُ يُحَقِّنُ بِهِ الدِّمَّ وَتُوَدَّى بِهِ الْأَمَانَةُ وَتُسْتَحَلُّ بِهِ الْفُرُوجُ وَالثَّوَابُ عَلَى الْإِيمَانِ»⁽²⁾.

إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على إسلام كل من يتشهد الشهادتين، وهي أخبار يحصل من ضم بعضها إلى البعض الوثوق بصدور مضمونها عن الأئمة (عليهم السلام)، وإذا ما ضم ذلك إلى سائر الوجوه فلا يبعد حصول القطع بهذا المضمون، أعني إسلام الآخر.

هذا فيما ورد من طرق أهل البيت (عليهم السلام)، وأما ما ورد من طرق أهل السنة، فثمة روايات عديدة تنص على أن نطق الكافر الحربي بالشهادتين موجب لحقن دمه وعرضه وماله، منها: ما روي عنه (ص) أنه قال: «لا أزال أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوا لا إله إلا الله فقد عصموا مني أموالهم وأنفسهم إلا بحقها وحسابهم على الله عز وجل»⁽³⁾. والمقصود بالناس هم المحاربون ومن يجوز قتالهم. وليس المقصود بهم الآمنين ولا المستأمنين بعهد أو غيره، وقد ورد في بعضها «أمرت أن أقاتل المشركين..»⁽⁴⁾.

وهذه النصوص المستفيضة والموثوقة معطوفة على السيرة القطعية الآتية تشكل قاعدة عامة في هذا المجال وتدل بوضوح على إسلام كل من نطق بالشهادتين، فتكون شاملة لكل

(1) الكافي، ج 2، ص 401. والرواية دالة على أن التكفير هو منهج الخوارج وليس منهج الإسلام الأصيل.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 24.

(3) مسند أحمد، ج 2، ص 314. وسنن النسائي، ج 7، ص 77. ونظيره في صحيح مسلم، ج 1، ص 39.

وسنن ابن ماجه، ج 2، ص 1295.

(4) عن أنس بن مالك قال: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أمرت أن أقاتل المشركين حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فإذا شهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وصلوا صلواتنا واستقبلوا قبلتنا وأكلوا ذبيحتنا حرمت علينا أموالهم ودمائهم إلا بحقها، له ما للمسلم وعليه ما على المسلم». انظر: السنن الكبرى للبيهقي، ج 3، ص 92.

المذاهب الإسلامية بما في ذلك الخوارج والنواصب وغيرهم، ويحتاج إخراج بعض الفرق كالنواصب إلى دليل نرفع بموجبه اليد عن الإطلاق المذكور.

الوجه الثاني: السيرة القطعية

إنَّ السيرة القطعية للأئمة من أهل البيت عليهم السلام ابتداءً بأمر المؤمنين علي عليه السلام وصولاً إلى الإمام العسكري عليه السلام هي خير دليل على حكمهم بإسلام أبناء المذاهب الأخرى ممن لا يتولونهم عليهم السلام، فقد رتبوا عليهم أحكام المسلمين، وتعاملوا معهم على هذا الأساس فخالطوهم وزوجوهم وتزوجوا منهم، وأكلوا ذبائحهم، كما سيأتي في ثنايا هذا الكتاب، فلو كانوا كفاراً لاجتنب الأئمة عليهم السلام كل ذلك، بل إنَّ بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام وملازميهم ما كانوا مؤمنين بولايتهم، وقد سجّلت كتب الرجال أسماء العديد من الرواة الذين كانوا يروون عن الأئمة عليهم السلام ويجالسونهم مع عدم كونهم مؤمنين بولايتهم، وذلك من أمثال السكوني وطلحة بن زيد وغيث بن كلوب وغيرهم.

وبذلك اتضح أن القول بكفر غير الشيعي هو قول ضعيف وشاذ⁽¹⁾، ولا يعضده الدليل، فلا يعتد به. وأنَّ الصحيح ما عليه مشهور فقهائنا من أنَّ الإسلام - بحسب ما دلّت العديد من الأدلة والنصوص - شاملٌ لكل الفرق الإسلامية التي تعتقد بمضمون الشهادتين، أو بهما وبالمعاد أيضاً على الخلاف في الأخير⁽²⁾.

الوجه الثالث: انتفاء أحكام الكفر عنهم

إن الكافر قد أخذ موضوعاً للعديد من الأحكام الشرعية، في قضايا الطهارة والعبادات ودخول المساجد والأحوال الشخصية من الزواج والميراث وكذلك في القصاص والديات، وعليه فإذا انتفت هذه الأحكام برمتها في مورد معين، وهو من لا يوالي أهل البيت عليهم السلام انتفى الموضوع (الكفر) أيضاً عنه تبعاً لانتفائها، لأنَّ علاقة الحكم بالموضوع هي علاقة المعلول بعلة، فإذا انتفى المعلول (الأحكام المذكورة) كشف ذلك عن انتفاء العلة (الكفر).

وهذا الوجه - بصرف النظر عن النقاش في بعض مفرداته⁽³⁾ - صحيح في الجملة،

(1) أسس القضاء والشهادة، ص 434.

(2) انظر: للتفصيل حول ذلك ما ذكرناه في كتاب العقل التكفيري، ص 27 وما بعدها.

(3) كالنقاش في كون موضوع الطهارة هو المسلم، فإنَّ الأقرب طهارة الإنسان، أو النقاش في المنع من دخول غير المسلم إلى المساجد، فإنَّ الأقرب جواز دخوله إليها، كما حققنا ذلك في رسالة مستقلة مطبوعة، تحت عنوان حكم دخول غير المسلمين إلى المسجد.

وسيأتي في ثنايا هذه الدراسة صحته، وأن الأحكام الإسلامية بأجمعها موضوعها المسلم وليس المؤمن بولاية الأئمة.

3- مناقشة ما دل على كفرهم

إن القول بكفر الآخر المذهبي على شذوذه ومخالفته للمشهور عند علماء الطائفة، فقد استدل له بعض الأخباريين⁽¹⁾ بوضع روايات، قد ادعي استفاضتها وأنها ظاهرة في الحكم بكفر كل من لا يتولّى أهل البيت عليهم السلام.

وسأذكر نموذجاً لهذه الأخبار، وهو خبر الفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ الله عزّ وجلّ نصب عليّاً عليه السلام علماً بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمناً ومن أنكره كان كافراً ومن جهله كان ضالاً..»⁽²⁾، إلى غيرها من الأخبار⁽³⁾.

ولكن يلاحظ على هذا الاستدلال:

أولاً: إنّه لا يمكننا الاعتماد على أخبار الآحاد في إثبات قضايا العقيدة، ومسألة التكفير هي مسألة عقدية أو - في الحد الأدنى - لها امتدادات عقدية فضلاً عن امتداداتها وتأثيراتها الشرعية الخطيرة لجهة إخراج الشخص عن الاجتماع الإسلامي ونزع الهوية الإسلامية عنه والتعامل معه معاملة الكافرين. وأمثال هذه القضايا إما تتطلب دليلاً يقينياً أو مورثاً للاطمئنان على وجه⁽⁴⁾، ولا يمكن إثباتها استناداً إلى الأدلة الظنية. أجل، لا مانع من إثبات الأحكام الفقهية المترتبة على الكفر بأخبار الآحاد في حال التثبت من صحتها السندية، هذا بناءً على الرأي المشهور القائل بحجية خبر الثقة، وأما بناءً على الرأي الذي نستقر به من حجية الخبر الموثوق فلا يكفي صحة السند بل نحتاج إلى حصول الوثوق بالخبر، وهو في المقام غير متوفر لوجود المعارض، كما سيوضح في ثنايا الأبحاث الآتية.

(1) من أمثال الشيخ يوسف البحراني، فقد حكم بكفرهم إلا المستضعفين منهم، انظر: الحقائق الناضرة، ج 5، ص 181.

(2) انظر: الكافي، ج 2، ص 388. وعنه وسائل الشيعة، ج 28، ص 345، الحديث 48 من الباب العاشر من أبواب حد المرتد.

(3) انظر: وسائل الشيعة، الحديث 48 من الباب العاشر من أبواب حد المرتد.

(4) تطرقنا إلى عدم كفاية الاعتماد على أخبار الآحاد في أمثال هذه القضايا في كتاب: الفقه الجنائي في الإسلام، ص 200 وما بعدها. وتطرقنا إلى مسألة كفاية الاعتماد في قضايا الاعتقاد على الاطمئنان في كتاب: أصول الاجتهاد الكلامي، ص 160 وما بعدها.

ثانياً: إن إطلاق الكفر عليهم في هذه الروايات لا يراد به المعنى الحقيقي، وذلك لأن مقتضى الجمع بينها وبين ما تقدّم من الدليل على إسلامهم هو حمل الكفر فيها على مستوى من الكفر يجتمع مع الإسلام، فالروايات الصحيحة المتقدمة الدالة بصراحة على إسلامهم، وأن الإسلام متقوم بالشهادتين، هي خير شاهد على حمل الكفر على ما ذكرناه، إذ ليس كل كفرٍ مخرج عن الملة، فللكفر مستويات عدّة، وقد أطلق الكفر في بعض النصوص الدينية - كتاباً وسنةً - على ارتكاب المعاصي، أو الضلال أو غيرها من مراتب الكفر غير المخرجة عن الدين. والأمر عينه جرى مع لفظ الشرك، فقد أطلق على الكثير من المسلمين⁽¹⁾. ولا يخفى على العارف بالقرآن الكريم والسنة النبوية وروايات أهل البيت عليهم السلام أنه قد كثر إطلاق لفظ الكفر على بعض الأفراد أو الجماعات ممن لا شك ولا ريب في عدم كفرهم، وكثرة الاستعمالات المذكورة بلغت حدّاً لم يبق معها ظهور لهذه الألفاظ في معانيها الموجبة للحكم بالإخراج عن الدين، ما لم تقم على ذلك قرينة، كما نبّه عليه بعض الفقهاء⁽²⁾.

ثالثاً: يلاحظ من التأمل في سياق الأخبار المذكورة والتي استدلت بها على كفرهم أنها ليست ناظرة إلى الكفر العقدي، فهي محتفة بجملته قرائن تشهد لكون الكفر فيها لا يخرج عن الملة، ففي خبر الفضيل المتقدم قد جعل الكافر بعلي عليه السلام في مقابل المؤمن، وليس في مقابل المسلم، كما يلاحظ في تلك الأخبار⁽³⁾، عطف الضلال على الكفر، وهذا يؤشر إلى إرادة مستوى معين من الكفر لا يخرج عن الإسلام.

وهذا المستوى من الكفر الذي لا يُخرج عن الملة يحتمل أحد معنيين:

المعنى الأول: وهو الذي نبّه عليه جمع من الفقهاء⁽⁴⁾، وهو الكفر في مقابل الإيمان،

(1) انظر حول ذلك: كتاب العقل التكفيري - قراءة في المنهج الإقصائي، ص 37 وما بعدها.

(2) كتاب الطهارة، للسيد الخميني، ج 3، ص 460.

(3) وسائل الشيعة، الباب العاشر من أبواب حد المرتد، الأحاديث رقم 13 و 18 و 19 و 23 و 24 و 43 و 44.

(4) مستمسك العروة، ج 1، ص 394، يقول: «أما النصوص فالذي يظهر منها أنّها في مقام إثبات الكفر للمخالفين بالمعنى المقابل للإيمان، كما يظهر من المقابلة فيها بين الكافر والمؤمن». ونحوه ما قاله السيد الخوئي، لاحظ: موسوعة السيد الخوئي، ج 3، ص 78. ويقول الإمام الخميني، في كتاب الطهارة، ج 3، ص 435: «فهلا تنبّه إلى أن الروايات التي تشبّث بها، لم يرد في واحدة منها أن من عرف علياً عليه السلام فهو مسلم، ومن جهله فهو كافر، بل قول في جميعها بين المؤمن والكافر، والكافر المقابل للمسلم غير المقابل للمؤمن؟! والإنصاف: أن نسخ هذه الروايات الواردة في المعارف، غير نسخ ما وردت في الفقه، والخلط بين المقامين أوقعه فيما أوقعه، ولهذا فإن صاحب «الوسائل» لم يورد تلك =

وهذا كفر نسبي وهو على مراتب أيضاً، فهو يشمل المنافق بناءً على إسلامه، ويشمل كل من أسلم ولم يستقر الإيمان في قلبه، قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمِنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُلُوْا أَسَامْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾⁽¹⁾، فعدم إيمانهم يمكن اعتباره كفراً مع أنهم مسلمون، وهذه الروايات لو كانت ناظرة إلى هذا المعنى كما يشهد سياق بعضها، فهي تريد أن تدرج من لم يوال أهل البيت (عليهم السلام) في هذا النوع من الكفر.

المعنى الثاني: الكفر الواقعي الذي يجتمع مع الإسلام الظاهري، فالذين لا يؤمنون بولاية أهل البيت (عليهم السلام) مسلمون ظاهراً، فتجري عليهم أحكام الإسلام من حقن الدماء والطهارة والتوارث والزواج.. ولكنهم كافرون باطناً وواقعاً، وقد رجح السيد الخوئي -رحمه الله- هذا الاحتمال على المعنى السابق، فقال: هو «أظهر، إذ الإسلام بني على الولاية، وقد ورد في جملة من الأخبار أن الإسلام بُني على خمس وعدّها منها الولاية، فبانتهاء الولاية ينتفي الإسلام واقعاً، إلا أن منكر الولاية إذا أجرى الشهادتين على لسانه يحكم بإسلامه ظاهراً، لأجل الأخبار المتقدمة»⁽²⁾.

وربما يعترض على السيّد -رحمه الله- بأن النوع الثاني من الكفر لا يصح إطلاقه إلا على العالم الجاحد، أو الجاهل المقصّر، دون الجاهل القاصر أو المجتهد الذي هو على يقين من صوابية ما هو عليه من اعتقاد، وكيف لنا أن نقول بكفر من لم تقم عليه الحجة كُفراً باطنياً بما يعنيه ذلك من محاسبته حساب الكافرين يوم القيامة؟! والحال أن قيام الحجة هو الأساس في استحقاق العقوبة الأخروية.

والجواب: إنّ يقين المكلف الناشئ عن اجتهاد أو قصور إنّما يظهر أثره بالنسبة إلى المعذورية، ولكنه لا يغيّر من الأثر الوضعي شيئاً، فوصف الكفر لا ربط له بالمعذورية.

والاعتراض الأقرب في نظرنا على كلامه -رحمه الله- هو:

أ) أنّ الحكم بالإسلام الظاهري لا يعني سوى ترتيب أحكام الإسلام عليه ظاهراً

= الروايات في أبواب النجاسات في جامعه؛ لأنها أجنبية عن إفادة الحكم الفقهي». أقول: صحيح أنّ الشيخ الحرّ لم يتعرض لهذه الأخبار في أبواب النجاسات، لكنه أوردها في أبواب الردّة، انظر: وسائل الشيعة، الباب العاشر من أبواب حد المرتد.

(1) سورة الحجرات، الآية 14.

(2) موسوعة الإمام الخوئي، ج 3، ص 78.

وتعبداً مع كونه في الواقع كافراً، والتعبد بترتيب أحكام الإسلام على شخص كافر، فيه من المؤنة ما يجعله بعيداً جداً. الأمر الذي يرجح المعنى الأول.

(ب) كون الولاية من أركان الإسلام لا يجعلها محققاً موضوعياً للإسلام بحيث يدور مدارها، وجوداً وعدمًا، كيف وثمة أركان أخرى بني عليها الإسلام مع عدم كونه دائراً مدارها، ومنها الاعتقاد بالمعاد في نظر جمع من الفقهاء⁽¹⁾.

وقصارى القول: إن الصحيح في المقام والذي عليه جمهور فقهاءنا واستقرت عليه كلمتهم ولا سيما في العصور المتأخرة هو الحكم بإسلام الآخر المذهبي، وذلك للأخبار الصحيحة المصرحة بإسلام من تشهد الشهادتين، وللسيرة القطعية على تعامل الأئمة عليهم السلام معهم معاملة المسلمين في شتى الأحكام إلا النادر مما يدعى في المقام وهو ما سنبحثه في هذه الدراسة.

4- مناقشة القول بتنزيلهم منزلة الكفار إلا ما أخرجهم الدليل

هذا ولكن بعض الفقهاء المعاصرين - مع أنه قد صرح بإسلام غير الشيعة من الفرق التي تؤمن بالإسلام وتشهد بالشهادتين - ذهب إلى القول إنهم وإن لم يكونوا كفاراً، لكنهم بمنزلة الكفار وتجري عليهم أحكام الكفار في الدنيا والآخرة إلا ما أخرجهم الدليل، من قبيل طهارتهم وحل ذبائحهم وشرعية الزواج منهم وغيرها من الأحكام. وما اعتمد عليه صاحب هذا الاستدلال⁽²⁾ لإثبات رأيه هو الأخبار وعمدتها الصحيحتان التاليتان:

الأولى: صحيحة الحارث بن المغيرة قال: «قُلْتُ: لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «مَنْ مَاتَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: جَاهِلِيَّةً جَهْلَاءَ أَوْ جَاهِلِيَّةً لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ؟ قَالَ: جَاهِلِيَّةً كُفْرًا وَنِفَاقًا وَضَلَالًا»⁽³⁾.

الثانية: صحيحة مُحَمَّد بن مُسْلِم قال: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ: «كُلُّ مَنْ دَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِعِبَادَةٍ يُجَاهِدُ فِيهَا نَفْسَهُ وَلَا إِمَامَ لَهُ مِنَ اللَّهِ فَسَعِيهِ غَيْرٌ مَقْبُولٌ، وَهُوَ ضَالٌّ مُتَحَيِّرٌ وَاللَّهُ شَانِيٌّ لِأَعْمَالِهِ، وَمِثْلُهُ كَمِثْلِ شَاةٍ ضَلَّتْ عَنْ رَاعِيهَا وَقَطِعَهَا فَهَجَمَتْ ذَاهِبَةً وَجَائِيَةً يَوْمَهَا، فَلَمَّا جَنَّهَا اللَّيْلُ بَصُرَتْ بِقَطِيعِ غَنَمٍ مَعَ رَاعِيهَا فَحَنَّتْ إِلَيْهَا وَاعْتَرَتْ بِهَا فَبَاتَتْ مَعَهَا فِي

(1) أوضحنا ذلك مفصلاً في كتاب: أصول الاجتهاد الكلامي، ص 113.

(2) مباني تحرير الوسيلة، ج 1، ص 480.

(3) الكافي، ج 1، ص 377.

مَرْبُضِهَا، فَلَمَّا أَنْ سَاقَ الرَّاعِي قَطِيعَهُ أَنْكَرَتْ رَاعِيَهَا وَقَطِيعَهَا فَهَجَمَتْ مُتَحِيرَةً تَطْلُبُ رَاعِيَهَا وَقَطِيعَهَا فَبَصُرَتْ بَعَنَمَ مَعَ رَاعِيهَا فَحَنَّتْ إِلَيْهَا وَاعْتَرَتْ بِهَا، فَصَاحَ بِهَا الرَّاعِي الْحَقِي بِرَاعِيكَ وَقَطِيعِكَ فَأَنْتِ تَائِهَةٌ مُتَحِيرَةٌ عَن رَاعِيكَ وَقَطِيعِكَ، فَهَجَمَتْ ذِعْرَةً مُتَحِيرَةً تَائِهَةٌ لَا رَاعِي لَهَا يُرْشِدُهَا إِلَى مَرْعَاهَا أَوْ يُرْذُهَا، فَبَيْنَا هِيَ كَذَلِكَ إِذَا اغْتَنَمَ الذَّنْبُ صَيِّعَتَهَا فَأَكَلَهَا، وَكَذَلِكَ وَاللَّهِ يَا مُحَمَّدُ مَنْ أَصْبَحَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ لَا إِمَامَ لَهُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ظَاهِرٌ عَادِلٌ أَصْبَحَ ضَالًّا تَائِهًا وَإِنْ مَاتَ عَلَى هَذِهِ الْحَالَةِ مَاتَ مَيِّتَةً كُفْرٍ وَنِفَاقٍ، وَاعْلَمْ يَا مُحَمَّدُ أَنَّ أئِمَّةَ الْجَوْرِ وَأَتْبَاعَهُمْ لَمَعَزُو لَوْ أَنَّ دِينَ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَأَضَلُّوا، فَأَعْمَالُهُمُ الَّتِي يَعْمَلُونَهَا كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ، ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ البَعِيدُ⁽¹⁾.

فهاتان الصحيحتان دلّتا على كفرهم، فيتمسك بإطلاقهما ورتب عليهم أحكام الكفر إلا ما أخرجه الدليل. وأما السيرة المتقدمة الدالة على أن الأئمة عليهم السلام تعاملوا معهم معاملة المسلمين، فهي لا تنافي هذا القول، لأنّها دليل لبي، فيقتصر فيها على ما أحرز جريانها عليه. بل إن بعض الفقهاء من الأخباريين ذهب إلى القول بكفر من لا إمام له من الله تعالى (والمقصود به الإمام من أهل البيت عليهم السلام). وذلك استناداً إلى هاتين الروایتين.

هذا ولكن يلاحظ على الاستدلال بهما ونظائرهما:

أولاً: إنّ محطّ النظر في الصحيحتين المذكورتين بحسب القرائن السياقية هو إلى ما يمكن تسميته بالكفر الضلالي، وليس الكفر العقدي، وذلك بملاحظة عطف الضلال والنفاق على الكفر في الروایتين، فإنّه مع كون الآخر كافراً حقيقة فلا موجب للحديث عن ضلاله وانحرافه ونفاقه، ودعوى أنّ ذكر النفاق والضلال في سياق واحد مع الكفر باعتبار أنهما (أعني الضلال والنفاق) سبب موجب للكفر وطريق مؤدٍ إليه، خلاف الظاهر وإنما يكون لها وجه لو قدّم الضلال والنفاق على الكفر، لا ما إذا كان الأمر على العكس كما هو الحال في الصحيحتين. ويؤيده رواية ابن أبي يعفور قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَن قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ (ص): «مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ لَهُ إِمَامٌ فَمَيِّتُهُ مَيِّتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ»؟ قَالَ: قُلْتُ: مَيِّتَةٌ كُفْرٍ؟ قَالَ عليه السلام: مَيِّتَةٌ ضَلَالٍ»⁽²⁾. أجل، إنّ بعض النصوص حكمت بالكفر وهي - بصرف النظر عن سندها - ناظرة إلى الكفر المخرج عن الملة، ولكنّ موردها هو الجاحد بالأئمة عليهم السلام، كما

(1) الكافي، ج 1، ص 184.

(2) المصدر نفسه، ج ن، ص 376.

نلاحظ ذلك فيما جاء في الزيارة الجامعة: «ومن جحدكم كافر»⁽¹⁾، والجاحد هو المنكر عن علم، ويكون ذلك بعد اتضاح الحجة وقيامها عليه.

ثانياً: إنّ الصحيحتين لم تحكما بكفر من لا يؤمن بالولاية، وإنما نصتتا على أنّ موته هي موة كفر ونفاق، وهذا التعبير لا دلالة له إلا على التعامل معه معاملة الكافر بلحاظ الحساب الأخروي، فلا يمكن التمسك بإطلاق الحكم بالكفر فيهما لترتيب أحكام الكفر الدنيوية عليهم. ومع كونهما ناظرتين إلى الكفر الأخروي فلا محالة يتعيّن حملهما على الجاحد بإمام زمانه أو المقصّر في التعرف عليه، دون القاصر، لأنّ الأخير معذور فلا يحكم عليه بأنّه مات ميتة جاهلية، ولا يحاسب حساب الكافرين (وسيأتي توضيح لهذه النقطة لاحقاً).

5- وقفة مع الروايات المشككة في نسب مبغضهم ﷺ.

ومن المناسب والضروري أن نشير هنا إلى وجود طائفة من الأخبار تنفي طهارة نسب من يبغض علياً وأهل البيت ﷺ، من قبيل ما رواه الصدوق بسنده إلى جابر بن عبد الله الأنصاري عن رسول الله (ص): «يا علي لا يبغضك من قريش إلا سفاحي، ولا من الأنصار إلا يهودي، ولا من العرب إلا دعي، ولا من سائر الناس إلا شقي، ولا من النساء إلا سلققية، وهي التي تحيض من دبرها، ثم أطرق ملياً، ثم رفع رأسه فقال: معاشر الأنصار اعرضوا أولادكم على محبة علي، فإن أجابوا فهم منكم وإن أبوا فليسوا منكم، قال جابر بن عبد الله فكنا نعرض حبّ عليّ ﷺ على أولادنا فمن أحبّ علياً علمنا أنه من أولادنا ومن أبغض علياً انتفينا منه»⁽²⁾.

إلا أنّ هذا المضمون الوارد في الرواية ونظائرها والذي يطعن بطهارة نسب غير الموالي لأهل البيت ﷺ هو محل إشكال كبير، وذلك من أكثر من جهة ولأكثر من سبب وملاحظة: أولاً: من جهة أنه ينافي ما ورد عن الأئمة ﷺ من الأخبار الصحيحة من أنه لا يجوز الطعن في نسب الناس حتى من غير المسلمين، لأنّ «لكل قوم نكاحاً يعتصمون به عن

(1) عيون أخبار الرضا ﷺ، ج 2، ص 307. ومن لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 613. وتهذيب الأحكام، ج 6، ص 98.

(2) علل الشرائع، ج 1، ص 142. وقد عقد لهذه الروايات باباً خاصاً في بحار الأنوار، ج 27، ص 142، باب «أن حبهم ﷺ علامة طيب الولادة وبغضهم علامة خبث الولادة».

الزنا»⁽¹⁾. بمعنى أنّ كل قوم لهم زواج ويميّزون به بين العلاقة الشرعية والأخرى غير الشرعية، فزواجهم صحيح ولا يطعن فيه. وعليه، فلا يعقل صدور طعن عام عنهم يشكك بنسب كل من لم يكن موالياً لهم.

ثانياً: ومن جهة أخرى، فإنّ غير واحد من الأئمة عليهم السلام تزوجوا منهم وزوجهم، فهل يُعقل أن يتزوج الأئمة عليهم السلام من بنات زنا، ويزوجوا بناتهم من أبناء زنا؟! مع ملاحظة أنّ بعض النساء التي تزوج منها بعض الأئمة عليهم السلام بقين على عقائدهن، واللافت أنّ بعضهن كن من الخوارج كما سيأتي في مبحث الناصب.

ولهذا فالروايات المشار إليها لا يمكن قبولها على ظاهرها، اللهم إلا إذا كان المقصود بها أنّ حبّ الأئمة عليهم السلام هو مما قامت عليه بديهة الدين وإجماع المسلمين لتضافر النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي تنصّ على محبتهم، وبالتالي فلا يعقل أن تجد مسلماً يبغض آل البيت عليهم السلام إلا إذا كان معانداً للحق، ومعاندته للحق هذه لها مناشئ وأحد مناشئها هو خبث الولادة.

وفي ضوء ما تقدّم، يمكن ردّ سائر الروايات المتضمنة التشكيك في أعراض سائر الناس باستثناء الشيعة ورميها بالزنا، وذلك من قبيل الرواية المروية عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: إنّ بعض أصحابنا يفترون ويقذفون من خالفهم؟ فقال لي: الكف عنهم أجمل، ثم قال: والله يا أبا حمزة إنّ الناس كلهم أولاد بغايا ما خلا شيعتنا...⁽²⁾. فإنّ ما تضمنته هو اتهام صريح للنساء بأنهن زانيات! وهذا ما لا يعقل صدوره عن الأئمة عليهم السلام، فالرواية - فضلاً عن ضعفها سنداً وتهافتها صدرأً وذيلاً - لا نشكّ في أنّها مفتراة عليهم، لأنّ مضمونها لا يكاد يصدّق لمنافاته لتعاليم الأئمة عليهم السلام أنفسهم، فهم الذين رفضوا اتهام أهل الكتاب بل والمشرّكين بأنهم أولاد زنا، لأنّ «لكل قوم نكاحاً يحتجزون به عن الزنا» كما ورد في الأخبار عنهم عليهم السلام⁽³⁾، فكيف يرمون بذلك من خالفهم!

والرواية لا مجال لتفسيرها وتوجيهها بثبوت حقهم في الخمس، فإنّ ذلك لا يسبب بطلان أنكحة الآخرين، وأما دعوى دخول حقهم عليهم السلام الذي لم يؤده الآخرون في طعامهم

(1) الكافي، ج2، ص224.

(2) المصدر نفسه، ج8، ص258.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص224. وقد أورده الحرّ العاملي في الوسائل، ج16، ص36، باب 73 باب تحريم القذف حتى للمشرّك مع عدم الاطلاع.

ما يتسبب في انعقاد نطفهم على أكل المال الحرام، فهذا أيضاً لا يوجب رمي النساء بذلك، وكيف يكون الناس كلهم أبناء بغايا وقد تزوج منهم الأئمة عليهم السلام وزوجوهم؟!

وسنذكر في بعض ملاحق⁽¹⁾ الكتاب أنّ البعض قد بلغت جرأته على أحد فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام وهو يونس بن عبد الرحمن إلى حد أن ينسب إلى الأئمة عليهم السلام روايات تتهمه بأنه ابن زنا! الأمر الذي يدعونا إلى التدقيق فيما وراء الأخبار والتعرف على أغراض الرواة والنزاعات المذهبية والشخصية الدائرة بينهم، وما يتسبب به ذلك من وضع الأحاديث أو التلاعب بها، فمن يستسيغ ويستحل وضع روايات عن لسان الأئمة عليهم السلام في شأن رجل معروف بولائه لهم عليهم السلام تتهم والديه بالزنا، فلن يتورع عن وضع أحاديث عنهم في ذم الأشخاص الذين لا يتولونهم ولا يؤمنون بإمامتهم.

ومن خلال ما تقدّم اتضح أنّ الإسلام عنوان عام يندرج تحته كل أصحاب المذاهب الإسلامية، ممن آمنوا بإمامة الأئمة من أهل البيت عليهم السلام أو لم يؤمنوا بها لأي سبب كان، وإخراج أحد عن الإسلام يحتاج إلى دليل موثوق به.

(1) انظر الملحق رقم (2) ج 1.

في تعريف المؤمن

أولاً: الإيمان في مصطلح فقهاء الشيعة

- 1- التشيع: وحدة المرتكزات وتعدد الاتجاهات
- 2- نظرية: الأئمة عليهم السلام علماء أبرار
- 3- الاعتقاد بالعصمة والعلم الخاص هل هما من الأصول أو الضروريات؟
- 4- هل يتغير الضروري من زمان لآخر أم هو ثابت؟

ثانياً: المؤمن في الكتاب والسنة

- 1- تعدد الاصطلاحات حول مفهوم الإيمان
- 2- أدلة القول بسعة مفهوم الإيمان
- 3- أدلة القول بتضييق مفهوم الإيمان

في المحور الأول، دار الحديث حول تحديد الهوية الرسمية التي يتقوّم بها إسلام المكلف. وفي هذا المحور سيكون الحديث متمحوراً حول تحديد من هو المؤمن؟ وهل أن ما ورد في الكتاب والسنة من لفظ المؤمن يراد به خصوص المؤمن الإمامي؟ فيكون الآخر خارج عن مفهوم الإيمان، ولا تشمله الأحكام التي أخذت «المؤمن» موضوعاً لها؟ ولا يخفى أن لفظ المؤمن له أكثر من استخدام وإطلاق، ففي اصطلاح كلامي فقهي مشهور عند الشيعة، أريد منه خصوص من كان شيعياً مالياً لأهل البيت (عليه السلام)، وفي اصطلاح فقهي آخر أريد به مجتنب الكبائر⁽¹⁾، وهذا لا يعنينا حالياً، كونه لا يتصل ببحثنا، وإنما الاصطلاح الأول هو محور الحديث في المقام، حيث سوف يتركز البحث على دراسة ما الذي يعنيه لفظ الإيمان الوارد في الكتاب والسنة لنرى مدى دقة ما يقال من أن المراد بلفظ المؤمن فيهما هو المؤمن الاثني عشري، وهذا ما نوضحه من خلال نقطتين أساسيتين، الأولى منهما نتطرق فيها إلى بيان «الإيمان» في اصطلاح الفقهاء، وأما الثانية فتتطرق فيها إلى بيان «المؤمن» في الكتاب والسنة.

أولاً: الإيمان في مصطلح فقهاء الشيعة

إنّ المؤمن في كلمات فقهاءنا أطلق على معنى خاص وهو المؤمن بإمامة الأئمة (عليهم السلام)، وقد وقع المؤمن بهذا المعنى - في نظرهم - موضوعاً للكثير من الأحكام الشرعية؛ ولذا كان من الطبيعي أن نتعرف على تحديد المؤمن بهذا المعنى وما هو المقوّم لهذا الإيمان، وإليك توضيح ذلك:

1- التشيع؛ وحدة المرتكزات وتعدد الاتجاهات

لا يخفى أن التشيع لأهل البيت (عليهم السلام) يعدّ مدرسةً عريقة وممتدة إلى صدر الإسلام، ولها

(1) راجع حول ذلك: جواهر الكلام، ج 28، ص 38.

أصول وأركان وأساسيات، وعلى رأسها يأتي الإيمان بالأئمة الاثني عشر عليهم السلام، بحيث لا يعدّ الإنسان إمامياً مع إنكار إمامة أحدهم، لأنّ من أنكر أمر أحدهم كمن أنكر أمر البقية، كما نصّت عليه بعض الأخبار⁽¹⁾. والتشيع بهذا المعنى يضمّ عدة تيارات فكرية متعددة، وبينها اختلافات على الصعيد العقدي، واختلافات على الصعيد الفقهي. فعلى الصعيد الفقهي انقسم الشيعة منذ عصر قديم إلى أخباريّة وأصوليّة، وبين المدرستين اختلاف كبير في أصول الاستنباط الفقهي، ولكنّ ومنذ الوحيد البهبهاني تمّ تراجع الفكر الأخباري، وتقلّص حضوره. واختلاف المدرستين لم يؤثر على كونهما تنتميان إلى المدرسة الكبيرة لأهل البيت عليهم السلام. وفي المجال الفقهي نفسه فقد عرف تاريخنا أنّ أحد كبار علماء الطائفة تبنى رأياً في الاستنباط بعيداً عن رأي الشيعة، وهو الأخذ بالقياس، على الرغم من أنّ المدرسة الرسميّة مجمعة على رفض القياس بحيث عدّ بطلان الأخذ به من ضروريات المذهب⁽²⁾، وهذا الفقيه هو ابن الجنيد⁽³⁾،

- (1) روى الصدوق بسند صحيح إلى عبد الله بن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أنكر واحداً من الأحياء فقد أنكر الأموات». انظر: كمال الدين وتمام النعمة، ص 410. ونحوه في كتابه الاعتقادات في دين الإمامية، ص 104. ولاحظ في هذا الموضوع ما روي في الإمامة والتبصرة من الحيرة لابن بابويه القمي، ص 90، باب «في من أنكر واحداً من الأئمة عليهم السلام». والكافي، ج 1، ص 373. والغيبة للنعمان، ص 128. وبحار الأنوار، ج 23، ص 95، باب «أن من أنكر واحداً منهم فقد أنكر الجميع».
- (2) يقول صاحب المعالم متحدثاً عن القياس: «وقد أطبق أصحابنا على منع العمل بالمستنبطة إلّا من شدّد وحكى إجماعهم فيه غير واحد منهم، وتواتر الاخبار بإنكاره عن أهل البيت عليهم السلام. وبالجملة فمنعه يعدّ من ضروريات المذهب». انظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين، ص 226.
- (3) قال الشيخ: «إلا أنه كان يرى القول بالقياس». وقال النجاشي: «وسمعت شيوخنا الثقات يقولون عنه إنه كان يقول بالقياس». انظر: معجم رجال الحديث، ج 15، ص 335. وقد ألف الشيخ المفيد كتاباً باسم «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي». انظر: رجال النجاشي، ص 402. ومع ذلك قال عنه العلامة: «كان شيخ الإمامية». انظر: خلاصة الأقوال، ص 245. وقد اعترض عليه الشيخ محمد ابن الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني على ما حكى عنه بقوله: ولقائل أن يقول: إن العلامة لا يخلو كلامه من غرابة، لأن نقل الشيخ أنه كان يعمل بالقياس، وقول النجاشي عن ثقات أصحابه إنه كان يعمل بالقياس، يدلان على اختلاف [اختلال] الرجل، لأن أصحابنا يقولون: إن ترك العمل بالقياس معلوم بالضرورة، فالقول به يضر بالاعتقاد، ويوجب دخول الرجل في رتبة الفسق فضلاً عن غيره، فكيف يكون ثقة، واحتمال كونه ثقة مع فساد العقيدة لا يلائمه نقل أقواله في المختلف، فينبغي التأمل في هذا». وردّ عليه السيد الخوئي: «أقول: إن الشيخ كأن لم يلاحظ النجاشي، حتى يرى أن توصيف العلامة بأنه ثقة جليل القدر، مأخوذ من قول النجاشي، فكيف يمكن أن يقال إن قول العلامة لا يخلو من غرابة. هذا مع أن عدم جواز العمل بالقياس وإن كان من ضروريات مذهب الشيعة، إلا أنه لم يُعلم أن الشيخ كان عاملاً (الأصح عالماً) بذلك، فعمله بالقياس إنما كان حسب اجتهاده، فهو معذور في =

وهو مع ذلك معدود من أعلام المذهب وفقهائه، ونسب العمل بالقياس إلى بعض صحابة الأئمة عليهم السلام (1).

وعلى الصعيد العقدي، فإن الاختلاف العقدي بين الشيعة الإمامية أنفسهم معروف، فالصدوق وأستاذه كان لدهما موقف نافٍ لضرورة عصمة الإمام عليه السلام عن السهو، ويعتقد البعض أن هذا كان رأياً شائعاً لدى المتقدمين ولا سيما من أتباع المدرسة القميّة، كما سنذكر لاحقاً، يقول الصدوق: «وكان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد -رحمه الله- يقول: أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي (ص)، ولو جاز أن ترد الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز أن ترد جميع الأخبار وفي ردها إبطال الدين والشريعة. وأنا أحتسب الأجر في تصنيف كتاب منفرد في إثبات سهو النبي (ص) والرد على منكريه إن شاء الله تعالى» (2). بخلاف المدرسة الأخرى وهي البغدادية، والتي مثلها الشيخ المفيد، فقد أنكرت ذلك، يقول الشيخ المفيد: «وقد سمعنا حكاية ظاهرة عن أبي جعفر محمد بن الحسن بن الوليد (رحمه الله) لم نجد لها دافعاً في التقصير، وهي ما حكى عنه أنه قال: أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي (ص) والإمام عليه السلام، فإن صحّت هذه الحكاية عنه فهو مقصر مع أنه من علماء القميين ومشيختهم. وقد وجدنا جماعة وردوا إلينا من قم يقصرون تقصيراً ظاهراً في الدين، وينزلون الأئمة عليهم السلام عن مراتبهم، ويزعمون أنهم كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينية حتى ينكت

= ذلك، ولو تنزلنا وقلنا إن عمله بالقياس يوجب فسقه (ولا نقول بذلك جزماً) فهو لا ينافي وثاقته». معجم رجال الحديث، ج 15، ص 336.

(1) يقول السيد مهدي بحر العلوم: «ذكر السيد المرتضى في مسألة له في أخبار الآحاد: «أنه قد كان في روايتنا ونقله أحاديثنا من يقول بالقياس، كالفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن، وجماعة معروفين، وفي كلام الصدوق -رحمه الله- في (الفتاوى) ما يشير إلى ذلك حيث قال - في باب ميراث الأبوين مع ولد الولد -: «وقال الفضل بن شاذان بخلاف قولنا في هذه المسألة... وهذا مما زلت به قدمه عن الطريقة المستقيمة وهذا سبيل من يقيس». ومن هذا يعلم: أن القول بالقياس مما لم ينفرد به ابن الجيند من علمائنا وأن له فيه سلفاً من الفضلاء الأعيان كيونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان، وغيرهم فلا يمكن عد بطلانه من ضروريات المذهب في تلك الأزمان..» الفوائد الرجالية، ج 3، ص 219.

(2) من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 358-360. ومن طريف ما يحكى عن الشيخ البهائي «أنه سأله سائل عن سهو النبي (ص) وعن كون الصدوق يعتقد ذلك، فأجابه بأن ابن بابويه أولى بالسهو من النبي (ص)». انظر: الدر المنثور من المأثور وغير المأثور، ج 1، ص 136. وينقل عن البهائي رحمه الله أيضاً أنه قال تعليقاً على قول الصدوق: أنه يحتسب الأجر في تصنيف كتاب حول سهو النبي (ص): «الحمد لله الذي لم يوفقه لتصنيف ذلك الكتاب». الأنوار النعمانية، ج 4، ص 34.

في قلوبهم، ورأينا من يقول إنهم كانوا يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدعون مع ذلك أنهم من العلماء. وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه. ويكفي في علامة الغلو نفي القائل به عن الأئمة عليهم السلام سمات الحدوث وحكمه لهم بالإلهية والقدم»⁽¹⁾.

ثم إن الاختلاف في المجال العقدي ظهر في مرحلة متأخرة أيضاً، بعد بروز ما عرف لاحقاً بالحركة الشيعية التي تبنت أفكاراً مغالية في الأئمة عليهم السلام، وربما حكم بعض الفقهاء بضلالهم ولكن لم يحكم بإخراجهم عن دائرة المذهب.

وتجدر الإشارة إلى أن الاختلاف العقدي يعود في جذوره إلى عهد الأئمة عليهم السلام، فإن أصحابهم كانوا مختلفين حول مكانة الإمام عليه السلام، وبعض صلاحياته أو ما يملكه، كما تشهد به بعض الأخبار من قبيل ما رواه علي بن إبراهيم عن السري بن الربيع قال: لم يكن ابن أبي عمير يعدل بهشام بن الحكم شيئاً وكان لا يرغب إتيانه ثم انقطع عنه وخالفه، وكان سبب ذلك أن أبا مالك الحضرمي كان أحد رجال هشام ووقع بينه وبين ابن أبي عمير ملاحاة⁽²⁾ في شيء من الإمامة، قال ابن أبي عمير الدنيا كلها للإمام عليه السلام على جهة الملك وإنه أولى بها من الذين هي في أيديهم. وقال أبو مالك: ليس كذلك، أملاك الناس لهم إلا ما حكّم الله به للإمام من الفيء والخمس والمغنم فذلك له، وذلك أيضاً قد بين الله للإمام أين يضعه وكيف يصنع به؟ فتراضياً بهشام بن الحكم وصاراً إليه. فحكّم هشام لأبي مالك على ابن أبي عمير، فعضب ابن أبي عمير وهجر هشاماً بعد ذلك»⁽³⁾.

وثمة حديث آخر يعبر عن هذا الاختلاف، وهو ما رواه الشيخ الطوسي في الغيبة بإسناده إلى أبي الحسن (علي بن) أحمد الدلال القمي قال: «اختلف جماعة من الشيعة في أن الله عز وجل فوض إلى الأئمة صلوات الله عليهم أن يخلقوا أو يرزقوا؟ فقال قوم هذا محال لا يجوز على الله تعالى، لأن الأجسام لا يقدر على خلقها غير الله عز وجل، وقال آخرون: بل الله تعالى أقدر الأئمة على ذلك وفوضه إليهم فخلقوا ورزقوا، وتنازعا في ذلك تنازعا شديداً. فقال قائل: ما بالكم لا ترجعون إلى أبي جعفر محمد بن عثمان العمري فتسألونه عن ذلك فيوضح لكم الحق فيه، فإنه الطريق إلى صاحب الأمر - عجل الله فرجه -، فرضيت الجماعة بأبي جعفر وسلمت وأجابت إلى قوله، فكتبوا المسألة وأنفذوها إليه، فخرج إليهم

(1) تصحيح الاعتقادات، ص 135.

(2) أي منازعة.

(3) الكافي، ج 1، ص 410.

من جهته توقيع نسخته: «إنَّ الله تعالى هو الذي خلق الأجسام وقسم الأرزاق، لأنه ليس بجسم ولا حال في جسم، ليس كمثله شيء وهو السميع العليم، وأما الأئمة عليهم السلام فإنهم يسألون الله تعالى فيخلق ويسألونه فيرزق، إيجاباً لمسألتهم وإعظماً لحقهم»⁽¹⁾.

وعلى الرغم من هذه التنوعات، فقد بقي التشيع الإمامي مدرسة واحدة في أصولها وأهم معالمها، والمقوم لهذا التشيع أو ما أسماه الفقهاء بالإيمان بالمعنى الأخص هو ركيزة واحدة وأساسية، بحيث يعدّ المنكر لها خارجاً عن هذه الدائرة، وهذه الركيزة هي الإيمان بإمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، قال صاحب مفتاح الكرامة: «والإيمان عندنا إنما يتحقق بالاعتراف بإمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام إلا من مات في عهد أحدهم فلا يشترط في إيمانه إلا معرفة إمام زمانه ومن قبله كما نبّه على ذلك في «كشف اللثام» وهو الذي تعطيه الأخبار»⁽²⁾.

2- نظرية: الأئمة عليهم السلام علماء أبرار

ربما يقال: إنَّ ثمة ركنين (غير الإيمان بالأئمة الاثني عشر) آخرين يتقوم بهما الإيمان بالمعنى الأخص، وهما:

الأول: الاعتقاد بعلمهم الخاص وهو علم لا يخضع للاجتهاد والخطأ، بصرف النظر عن مصادر هذا العلم.

الثاني: الاعتقاد بالعصمة، فالأئمة عليهم السلام يتحلّون بعصمة تحصّنهم من الخطأ والانحراف في القول والفكر والعاطفة والسلوك⁽³⁾.

(1) الغيبة، ص 294.

(2) مفتاح الكرامة، ج 7، ص 257.

(3) أقول: إن هذين الركنين المتسالم عليهما قد نسب الخلاف فيهما إلى بعض الشيعة، أما العصمة فإنه وإن لم ينفها أحد بقول مطلق، ولكن عرفت أن الصدوق وأستاذه تبنياً رأياً في وقوع النبي (ص) في السهو، الأمر الذي عدّ منافياً لعصمته، وأما العلم الخاص فهو على الرغم من كونه متسالماً لكن نسب التشكيك فيه إلى جماعة من قم، كما نص عليه الشيخ المفيد في كلامه المذكور في المتن، حيث قال: «ورأينا من يقول إنهم عليهم السلام كانوا يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدعون مع ذلك أنهم من العلماء». انظر: تصحيح الاعتقادات، ص 135. وهذا الرأي قد نسه الشيخ المفيد إلى ابن الجنيد، فابن الجنيد لم يكتف هو بالعمل بالرأي والقياس في أحكام الشريعة، وإنما نسب الأئمة عليهم السلام إلى العمل بالرأي، قال المفيد: «وأجبت عن المسائل التي كان ابن الجنيد جمعها وكتبها إلى أهل مصر، ولقبها بـ «المسائل المصرية». وجعل الأخبار فيها أبواباً، وظن أنها مختلفة في معانيها، ونسب ذلك إلى قول الأئمة عليهم السلام فيها بالرأي، وأبطلت ما ظنه في ذلك وتخيله». المسائل السروية، ص 76.

فهل العصمة والعلم الخاص هما من أصول المذهب التي يعدّ الإيمان بها شرطاً لانتساب الشخص للمذهب؟!

المستفاد من كلام الشهيد الثاني أنّ الإيمان بالمعنى الأخص لا يتقوم بهذين الركنين، قال رحمه الله: «التصديق بإمامة الاثني عشر صلوات الله عليهم أجمعين، وهذا الأصل اعتبره في تحقق الإيمان الطائفة المحقة الإمامية، حتى إنه من ضروريات مذهبهم، دون غيرهم من المخالفين، فإنه عندهم من الفروع».

وأضاف: «ثم إنّه لا ريب أنه يشترط التصديق بكونهم أئمة يهدون بالحق، وبوجوب الانقياد إليهم في أوامرهم ونواهيهم، إذ الغرض من الحكم بإمامتهم ذلك، فلو لم يتحقق التصديق بذلك لم يتحقق التصديق بكونهم أئمة. أمّا التصديق بكونهم معصومين مطهرين عن الرجس، كما دلت عليه الأدلة العقلية والنقلية، والتصديق بكونهم منصوصاً عليهم من الله تعالى ورسوله، وأنهم حافظون للشرع، عالمون بما فيه صلاح أهل الشريعة من أمور معاشهم ومعادهم. وأن علمهم ليس عن رأي واجتهاد، بل عن يقين تلقوه عن من لا ينطق عن الهوى خلفاً عن سلف بأنفس قوية قدسية، أو بعضه لدني من لدن حكيم خبير. وغير ذلك مما يفيد اليقين، كما ورد في الحديث أنهم عليهم السلام محدثون أي: معهم ملك يحدثهم بجميع ما يحتاجون أو يرجع إليهم فيه. أو أنهم يحصل لهم نكت في القلوب بذلك على أحد التفسيرين للحديث. وأنه لا يصح خلو العصر عن إمام منهم، وإلا لساخت الأرض بأهلها. وأنّ الدنيا تتمّ بتمامهم، ولا تصحّ الزيادة عليهم. وأنّ خاتمهم المهدي صاحب الزمان عليه السلام وأنه حي إلى أن يأذن الله تعالى له ولغيره، وأدعية الفرقة المحقة الناجية بالفرج بظهوره عليه السلام كثيرة، فهل يعتبر في تحقق الإيمان أم يكفي اعتقاد إمامتهم ووجوب طاعتهم في الجملة؟

فيه الوجهان السابقان في النبوة. ويمكن ترجيح الأول، بأنّ الذي دلّ على ثبوت إمامتهم دل على جميع ما ذكرناه خصوصاً العصمة، لثبوتها بالعقل والنقل. وليس بعيداً الاكتفاء بالأخير، على ما يظهر من حال روايتهم ومعاصريهم من شيعتهم في أحاديثهم عليهم السلام، فإن كثيراً منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم لخفائها عليهم، بل كانوا يعتقدون أنهم علماء أبرار، يعرف ذلك من تتبع سيرهم وأحاديثهم وفي كتاب أبي عمرو الكشي - رحمه الله - جملة مُطْلَعَةٌ على ذلك، مع أنّ المعلوم من سيرتهم عليهم السلام مع هؤلاء أنهم كانوا حاكمين بإيمانهم بل عدالتهم. وهل يكفي في كل شخص اعتقاد إمامة من مضى منهم عليهم السلام إلى إمام زمانه

وإن لم يعتقد إمامة الأئمة الباقين الذين وجدوا وانتهت الإمامة إليهم بعد انقراضه؟ الظاهر ذلك، وفي كثير من كتب الأحاديث والرجال ما يشعر بذلك، فليطلب منهما⁽¹⁾.

والقول الفصل في المسألة يتطلب البتّ بأمر أساسي، وهو أنّ العصمة والعلم الخاص هل هما من أصول المذهب أم من ضرورياته؟

3- الاعتقاد بالعصمة والعلم الخاص هل هما من الأصول أو الضروريات؟

وقبل الإجابة على هذا السؤال علينا ذكر مقدمة مهمة في المقام، وهي بيان الفرق بين الأصول والضروريات، فنقول: هناك أصول للدين وضرورات دينية، وهناك أصول للمذهب وضرورات مذهبية.

والفارق بين أصول الدين وضرورياته يتلخص: في أنّ عدم الإيمان بالأصل، ولو لعذرٍ، من غفلة أو نحوها، موجب للخروج عن الدين، أمّا الضرورة، فلا يضّرّ عدم الإيمان بها، إذا كانت لغفلة أو نحوها في صدق الانتماء إلى الدين، ما لم ينجّر الأمر إلى الإنكار، بل إنّ الإنكار بعنوانه، قد وقع البحث في كونه من موجبات الكفر، أو أنّه لا يوجبه إلّا في حال استلزامه إنكار أصل من الأصول؟ والأقرب إلى الصواب هو الرأي الثاني الذي تبناه جمعٌ من الأعلام⁽²⁾.

أما عن الفرق بين الأصل المذهبي والضرورة المذهبية، فهو كالفارق بين أصل الدين وضروريّه، بمعنى أنّ الإيمان بالأصل المذهبي والاعتقاد به، شرطٌ لدخول الإنسان في

(1) حقائق الإيمان، ص 149 - 151. هذا وقد نُسب إلى بعض الباحثين المعاصرين أنّه شكك في نسبة الكتاب إلى الشهيد الثاني، هذا مع أنّ الكتاب المذكور في رسالة تلميذه ابن العودي، حيث ذكر في تعداد الكتب التي لم يذكرها أستاذه «كتاب في تحقيق الإسلام والإيمان» وقال: «هو عندي بخطي». انظر: الدر المنثور من المأثور وغير المأثور، ج 2، ص 188، للشّيخ علي بن محمد بن الحسن بن زين الدين الجبعي، (1014 - 1103 هـ). وقد نقل السيد مهدي بحر العلوم عن جده العلامة أنّه حكى عن الشهيد الثاني تبنيه للرأي المذكور، ونقل فحوى كلامه فقال: إن الشهيد «احتمل الاكتفاء في الإيمان بالتصديق بامامة الأئمة عليهم السلام والاعتقاد بفرض طاعتهم، وإن خلا عن التصديق بالعصمة عن الخطأ. وادعى أنّ ذلك هو الذي يظهر من جل رواياتهم وشيعتهم، فإنهم كانوا يعتقدون أنّهم عليهم السلام علماء أبرار، افترض الله طاعتهم، مع عدم اعتقادهم بالعصمة فيهم، وأنهم عليهم السلام مع ذلك كانوا يحكمون بإيمانهم وعدالتهم. قال: وفي كتاب أبي عمرو الكشي جملة من ذلك». الفوائد الرجالية، ج 3، ص 220.

(2) انظر: القضاء والشهادات، للشّيخ الأنصاري، ص 329. مستمسك العروة، للسيد الحكيم، ج 1، ص 380. التنقيح في شرح العروة، للشّيخ علي الغروي، ج 3، ص 60.

دائرة المذهب وامتلاكه الهوية المذهبية، أمّا الضرورة المذهبية، فلا يتوقف صدق الانتماء المذهبي على الإيمان بها، وإنما يتوقف على عدم إنكارها مع نهوض الدليل عليها عند المنكر بحيث يرجع إنكارها إلى إنكار الأصل⁽¹⁾.

أجل، ثمة رأي مخالف في ذلك يظهر من بعض الفقهاء حيث يؤكد على أنّ صدق الانتماء إلى المذهب متوقف على الإيمان بضروري المذهب، فيحكم بخروج منكره عن دائرة المذهب⁽²⁾. لكن لا دليل على هذا الرأي، بل الدليل على العكس، وقد أشار الشهيد الثاني إلى «أنّ المعروف من إطلاق القائل بالمذهب المشهور أنّ المؤمن معتقد إمامة الاثني عشر كما ذكرناه دون غيرهم، ولم يذكروا اشتراط أمر آخر، ولكن الشهيد (الأول) في الدروس صرح باشتراط اعتقاد عصمتهم بناء على أنه لازم المذهب»⁽³⁾.

وقصارى القول: إنّه لو كان إنكار ضروري - عقدياً كان أو فقهيّاً - موجباً للخروج عن الإيمان ولا سيما مع كون الضروري ناشئاً في الزمن المتأخر، لنصّ عليه الفقهاء وأوضحوه، على أنّ ضروريات المذهب كثيرة، فهل تؤخذ كلها من مقومات الإيمان بالمعنى الخاص؟ هذا ما لم يقل به أحد، بحسب الشهيد الثاني.

مع اتضاح ذلك نقول: إنّ العصمة والعلم الخاص - من حيث المبدأ وبصرف النظر عن التفاصيل - قد وقع التسالم بين الشيعة على أنّهما ليسا من الأمور النظرية الخاضعة

- (1) بحثنا ذلك في كتاب أصول الاجتهاد الكلامي، ص 118.
- (2) يوحى بذلك عبارة الشهيد الأول، حيث قال: «والمؤمنون والإمامية واحد، وهم القائلون بإمامة الاثني عشر وعصمتهم». انظر: الدروس، ج 2، ص 309. وقد ذكر الشهيد الثاني أنّ أخذ (الشهيد الأول) العصمة في الإيمان مبني على أنها لازم المذهب. انظر: مسالك الأفهام، ج 5، ص 340. ويظهر ذلك من الشيخ جعفر كاشف الغطاء قال: «ومنكر ضروري المذهب يحكم عليه بالخروج من المذهب». انظر: كشف الغطاء، ج 2، ص 18. ومنهم الوحيد البهبهاني، حيث قال عن مستحل ضروري يكون «خارجاً عن المذهب». انظر: الحاشية على المدارك، ج 3، ص 342. ومنهم الشيخ النجفي قال: «نعم يعتبر فيهم (في المؤمنين) عدم صدور ما يخرجهم عن الإيمان إلى الكفر من سب وإنكار ضروري المذهب ونحو ذلك، مثل ما سمعته في المسلم بالنسبة إلى ذلك». انظر: جواهر الكلام، ج 28، ص 39.
- (3) مسالك الأفهام، ج 5، ص 339. ونحوه ما ذكره في مفتاح الكرامة، قال: «.. لكنّ الأصحاب كما سمعت أطلقوا الكلمة بأنّ المؤمنين هم الاثنا عشرية يعنون المعتقدين إمامتهم دون غيرهم، ولم يذكروا اشتراط العصمة ولا غيرها، إلا أن تقول: إن هذه الأشياء كلها لازمة للقول بإمامتهم، فلا اختلاف ولا خلاف فتأمل». انظر: مفتاح الكرامة، ج 21، ص 577.

للاهتزاز والجدل، وذلك لوضوح الدليل عليهما، كما حقق في محله، وعليه فيقع الكلام حينئذٍ في أنّهما من الأصول أو من الضروريات؟

الظاهر أنّه لا بدّ من عدّهما في ضروريات المذهب، لا من أصوله، ويكفي لإثبات ذلك الوجه التالية:

الوجه الأول: أنّه لا دليل على كونهما من الأصول بمعنى تقوّم «الإيمان بالمعنى الأخص» بهما بحيث يخرج من لا يؤمن بهما عن التشيع ولو كان عدم إيمانه لجعل قصوري أو لغفلة، وقد اعترف بما نقوله بعض الفقهاء⁽¹⁾، بل يظهر من كلام بعضهم عدم الجزم بكون العصمة عن السهو من الضروريات⁽²⁾.

الوجه الثاني: ما ذكره الشهيد الثاني من أنّ سيرة الأئمة عليهم السلام وتعاملهم مع أصحابهم، تشهد بما نقول، فقد كانوا يحكمون بإيمان أصحابهم، مع أنّ بعض هؤلاء الأصحاب كانوا ينظرون إلى الأئمة عليهم السلام باعتبارهم «علماء أبرار». هذا ما ذكره الشهيد. ولكن لسائل أن يسأل: أين الشواهد على ذلك؟

أقول: ربما كان نظره إلى المستفاد من النصوص المختلفة أنّ أجلاء أصحابهم كانوا يناقشون الإمام عليه السلام ويعترضون عليه باعتراضات لا تنسجم مع اعتقادهم بعلمهم الخاص وعصمتهم، فلو أخذنا زرارة على سبيل المثال وهو شخصية لا ريب في إيمانه وصحة عقيدته وجلالته عند الإمام الصادق عليه السلام، فنجد أنّه كان يجادل الإمام عليه السلام، في الكثير من الأمور، منها

(1) قال: «فالضروريات الدينية على قسمين: قسم منها ضروري عند عامة المسلمين، أو جلهم، كوجوب الصلاة، وصوم شهر رمضان المبارك، وقسم منها من ضروريات المذهب، كجواز الجمع بين الظهرين، والعشاءين من غير ضرورة، ومثل عدم طهارة جلد الميتة بالدبغ، وهذه الأمور تحسب من ضروريات المذهب، ومسلماته، والمنكر لذلك مع علمه بكونها ضرورية من المذهب خارج عن المذهب، كما أنّ في الأول المنكر مع عدم الشبهة يخرج عن الاسلام». انظر: صراط النجاة، ج 3، ص 415.

(2) قال الشيخ محمد حسين الحائري المعروف بصاحب الفصول (ت 1250هـ) متحدثاً عن الموارد التي لا تقبل فيه الشهادة الجارحة في الرواة: «كتضعيف جماعة لجابر الجعفي ورميه بالغلو مع توثيق المفيد له، فإن الظاهر أنّ منشأ التضعيف والرمي بالغلو إنما هو تصديده لنقل الأخبار التي لم يساعد عليها أفهام الأكثرين لا سيما أوائل المتقدمين على ما يظهر بالتتابع في أحوالهم فإنهم كانوا كثيراً ما يرمون الرجل بالغلو ويتهمونه به بأدنى مقالة كانت تصدر عنه في حق النبي (ص) والأئمة عليهم السلام حتى غلب بعضهم في ذلك فعد منه نفي السهو والنسيان عنهم عليهم السلام مع أنّه قد كاد أن يكون من ضروريات المذهب». انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية، ص 302.

مسألة الرجعة⁽¹⁾، ومنها مسألة النظرة إلى الآخر المذهبي، مما يبعد حمله جداً على إرادة أنه كان بصدد التعرف على الأمور ليفهم الحقائق ويكون قادراً على نقاش الآخرين بها، فإن ذلك لا ينسجم مع ما جاء في تلك النصوص من قبيل أنه كان يرتفع صوته في النقاش، في صحيحة زرارة نفسه، قال: دَخَلْتُ أَنَا وَحُمْرَانُ أَوْ أَنَا وَبُكَيْرٌ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ: إِنَّا نَمُدُّ الْمِطْمَارَ قَالَ: وَمَا الْمِطْمَارُ؟ قُلْتُ: التُّرُّ [خَيْطٌ يُقَدَّرُ بِهِ الْبِنَاءُ] فَمَنْ وَافَقْنَا مِنْ عَلَوِيِّ أَوْ غَيْرِهِ تَوَلَّيْنَاهُ وَمَنْ خَالَفَنَا مِنْ عَلَوِيِّ أَوْ غَيْرِهِ بَرَّئْنَا مِنْهُ فَقَالَ لِي يَا زُرَّارَةُ قَوْلُ اللَّهِ أَصْدَقُ مِنْ قَوْلِكَ فَأَيُّ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوَالِدِينَ لَا يَسْتَطِيعُونَ جِلَّةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾⁽²⁾، أَيُّنَ الْمُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ أَيُّنَ الَّذِينَ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا أَيُّنَ أَصْحَابِ الْأَعْرَافِ أَيُّنَ الْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبَهُمْ؟!» وَزَادَ حَمَّادٌ فِي الْحَدِيثِ قَالَ: فَارْتَفَعَ صَوْتُ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وَصَوْتِي حَتَّى كَانَ يَسْمَعُهُ مَنْ عَلَى بَابِ الدَّارِ!⁽³⁾

وفي رواية أخرى، يلاحظ أنه جرت مناقشة بينه وبين الإمام حول الزواج من المرأة غير العارفة، حيث كان زرارة متشدداً في الأمر رافضاً لذلك معتقداً أن الزواج منها لا يحل، بينما الإمام يجيبه ببيان الرخصة والجواز، ثم يقول له الإمام عليه السلام في ختام النقاش: «إن كبرت رجعت وتحللت عنك عقدك»⁽⁴⁾. وهي قرينة بيّنة على أن زرارة لم يكن في مقام السؤال الاستفهامي التعليمي، بل كان يناقش نقاش من ليس مقتنعاً ويريد للإمام إقناعه بالأمر، وهذا كما ترى لا ينسجم مع الاعتقاد بالعلم الخاص للإمام وعصمته في هذا المجال.

وفي بعض الأخبار تصريح من بعض أصحابهم أن الأئمة عليهم السلام هم «علماء أبرار». ففي الخبر الذي رواه الكشي بإسناده إلى أبي مالك الحضرمي، عن أبي العباس البقباق، قال: «تدارأ⁽⁵⁾ ابن أبي يعفور ومعلی بن خنيس، فقال ابن أبي يعفور: الأوصياء

(1) انظر: تفسير العياشي، ج 1، ص 202، الحديث 160 و 161. وج 2، ص 112. ومختصر بصائر الدرجات للحلي، ص 19.

(2) سورة النساء، الآية 98.

(3) الكافي، ج 2، ص 383.

(4) المصدر نفسه، ج ن، ص 403. وفي رجال الكشي، ج 1، ص 354، جاءت العبارة هكذا: «لو بقيت لرجعت عن هذا الكلام ولحللت عقدك».

(5) التدارؤ بمعنى التدافع والاختلاف في الرأي، وفي نقل آخر «تذاكر». انظر: جامع الرواة للأردبيلي، ج 2، ص 249.

علماء أبرار أتقياء، وقال ابن خنيس: الأوصياء أنبياء، قال: فدخلا على أبي عبد الله عليه السلام قال: فلما استقر مجلسهما، قال: فبدأهما أبو عبد الله عليه السلام فقال: يا أبا عبد الله أبرا ممن قال إننا أنبياء»⁽¹⁾.

ولكن ربما يقال: إنَّ ما جاء في هذه الرواية حول أنهم علماء أبرار ليس صريحاً في نفي العصمة والعلم الخاص، ولا سيما أن ذلك جاء في مقابل من ادعى وزعم أنهم أنبياء. الوجه الثالث: إنَّ عدَّهما من أصول المذهب يترتب عليه العديد من اللوازم الباطلة، أهمها لازمان:

اللازم الأول: ما ذكره الشهيد الثاني في المسالك من أنه إذا أخذ في الإيمان بالمعنى الأخص شرط الاعتقاد بالعصمة باعتباره لازم المذهب، ف «يلزمه اشتراط اعتقاد أفضليتهم عليهم السلام على غيرهم»⁽²⁾ وغيره من معتقدات الإمامية المجمع عليها عندهم، والفتاوى خالية عنه، والظاهر يشهد بخلافه»⁽³⁾.

اللازم الثاني: هو أنَّ عدَّهما من أصول المذهب لازمه إخراج الكثيرين عن دائرة التشيع مع أنه لم يحكم أحد بإخراجهم، فإنَّ العصمة عند المتقدمين، لم تكن واضحة ولا يرونها كما نراها اليوم، وقد عرفت أنَّ الشيخ الصدوق وأستاذه ابن الوليد كانا يعتبران أنَّ أوَّل درجات الغلو نفي السهو عن المعصوم عليه السلام، وهما من أقطاب المذهب، وكذلك فإن ابن الجنيد كان يعمل بالقياس وهو من أعلام المذهب أيضاً، فهل يحكم بإخراجه عن المذهب؟! هذا ما لم يقله أحدٌ من الفقهاء، وعليه فلا مفر من اعتبار بطلان القياس ضرورياً وليس أصلاً، والضروريات يسهل توجيه الخلاف فيها، وقد اعترف الوحيد البهبهاني في

(1) رجال الكشي، ج 2، ص 515. والخبر بحسب رأي بعض العلماء ضعيف السند، بسبب اشتماله على محمد بن زياد وهو كما قال الأردبيلي: «غير معلوم الحال ولا المذكور في الرجال». انظر: جامع الرواة، ج 2، ص 249. ولكنَّ السيد الخوئي -رحمه الله- حكم بصحته، انظر: معجم رجال الحديث، ج 19، ص 267. والظاهر حصول الاشتباه للأردبيلي، وذلك لأن اسم الرجل ليس محمد بن زياد، الذي حكم بجهالته، والصحيح أن اسمه محمد بن يزداد وهو الرازي كما يظهر من عدة أخبار وشواهد، ومحمد ابن يزداد هذا قد نقل الكشي عن العياشي أنه «لا بأس به». مما ظاهره وثاقته في الرواية، انظر: معجم رجال الحديث، ج 19، ص 49.

(2) لعل نظره إلى أفضليتهم على الأنبياء عليهم السلام، لأنَّ أفضليتهم على غير المعصومين هي من لوازم الاعتقاد بالعصمة.

(3) مسالك الأفهام، ج 5، ص 339.

وقوع النزاع والخلاف في ضروري المذهب قال: «النزاع لا ينافي الإجماع عندنا، مع أن ضروري المذهب مثل حرمة القياس وقع فيه النزاع، فما ظنك بالإجماع؟!»⁽¹⁾.

4- العصمة والعلم الخاص من الأصول ولكن...

هذا ولكنّ للسيد مهدي بحر العلوم - رحمه الله - رأياً مخالفاً في المسألة فهو يعتقد أنّ إنكار الضروري موجب للخروج عن المذهب، فهو بحكم إنكار الأصل. إلا أنه ينكر كون العصمة والعلم الخاص من ضروري المذهب في تلك المرحلة التي تعرّضاً فيها للإنكار من بعض الأعلام، وإنما صاراً كذلك فيما بعد، وبهذا أوجد عذراً لمن أنكرهما. ولكننا لا نوافقه الرأي، ولذا لا بدّ أن ننقل كلامه لأهميته، ثمّ نتعرض لنقده:

يقول - رحمه الله - في ترجمة الشيخ ابن الجنيد بعد أن ينقل مجموعة من كلمات الأصحاب في إطرائه ومدحه: «ولم أقف على من توقف في رعاية أقوال هذا الشيخ من المتأخرين إلا صاحب (كشف الرموز) تلميذ المحقق، فإنه قال: «وأخللت بذكر ابن الجنيد إلا نادراً» معتذراً بما سبق نقله عن الشيخ من ترك كتبه، لقوله بالقياس. ويتجه - هنا - سؤال، وهو: إن المنع من القياس من ضروريات مذهب الإمامية ومما تواترت به الروايات عن الأئمة عليهم السلام. فيكون المخالف في ذلك خارجاً عن المذهب فلا يعتد بقوله، بل لا يصح توثيقه، إلا أن يراد: إنه ثقة في مذهبه، كما يقال ذلك في مثل الفطحية والواقفية والمخالفين من العامة. وأعظم من ذلك: ما حكاه المفيد - رحمه الله - عنه من نسبة الأئمة عليهم السلام إلى القول بالرأي، فإنه رأى سيئاً وقولاً شنيعاً، وكيف يجتمع ذلك مع القول بعصمة الأئمة عليهم السلام وعدم تجويز الخطأ عليهم على ما هو المعلوم من المذهب، وهذا القول، وإن لم يشتهر عنه إلا أن قوله بالقياس معروف مشهور قد حكاه المفيد - رحمه الله - والشيخ السروي⁽²⁾ في «معالمه» ونقله النجاشي - رحمه الله - عن شيوخه الثقات، وقد يلوح ذلك - أيضاً - من كلام السيد المرتضى عند نقل أقواله، والجواب عنها، ويشير إليه وضع كتابه الذي سماه «كشف التمويه والإلباس على أعمار الشيعة في أمر القياس» وكذا كتابه الآخر المسمى «بإظهار ما ستره

(1) الحاشية على مدارك الأحكام، ج 1، ص 309. قال هذا الكلام رداً على السيد محمد صاحب المدارك الذي اعترض على دعوى الإجماع بوجود النزاع فيها، فقال الوحيد البهبهاني إن وجود النزاع لا ينافي الإجماع، ففي ضروري المذهب وقع النزاع.

(2) هو ابن شهر آشوب.

أهل العناد من الرواية عن العترة في أمر الاجتهاد». وقد ذكر النجاشي هذين الكتابين في جملة كتب ابن الجنيد ومصنفاته وذكر في ترجمة المفيد: أن له كتاب الرد على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي. ولولا أن الناقلين لذلك عنه مثل هؤلاء الفقهاء العارفين، لكان الأمثل بحال هذا الشيخ الجليل حمل القياس الذي ذهب إليه على أحسن محامله، كقياس الأولوية، ومنصوص العلة، والتعدية عن مورد النص بدليل قطعي وهو المعروف عند المتأخرين بتنقيح المناط، فإن هذه كلها تشبه القياس، وليست من القياس الممنوع. ولكن مثل ذلك لا يشتهه على الشيخ والمفيد -رحمهما الله- وغيرهما من الفقهاء، ولا يحتاج إلى الرد والنقض. على أن هذا التكلف لا يجري في مقالته الأخرى التي نسبها إليه المفيد والظاهر أنه قد زلت لهذا الشيخ المعظم قدم في هذا الموضوع، ودعا اختلاف الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام إلى القول بهذه المقالة الرديئة.

والوجه في الجمع بين ذلك وبين ما نراه من اتفاق الأصحاب على جلالته وموالاته وعدم قطع العصمة بينهم وبينه: حمله على الشبهة المحتملة في ذلك الوقت، لعدم بلوغ الأمر فيه إلى حد الضرورة، فإن المسائل قد تختلف وضوحاً وخفاء باختلاف الأزمنة والأوقات، فكم من أمر جلي ظاهر عند القدماء قد اعتراه الخفاء في زماننا لبعده العهد وضياح الأدلة. وكم من شيء خفي في ذلك الزمان قد اكتسى ثوب الوضوح والجلاء باجتماع الأدلة المنتشرة في الصدر الأول، أو تجدد الإجماع عليه في الزمان المتأخر ولعل أمر القياس من هذا القبيل، فقد ذكر السيد المرتضى في مسألة له في أخبار الآحاد: «أنه قد كان في رواتنا ونقله أحاديثنا من يقول بالقياس، كالفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن، وجماعة معروفين». وفي كلام الصدوق -رحمه الله- في «الفقيه» ما يشير إلى ذلك حيث قال في باب ميراث الأبوين مع ولد الولد: «وقال الفضل بن شاذان بخلاف قولنا في هذه المسألة.. وهذا مما زلت به قدمه عن الطريقة المستقيمة وهذا سبيل من يقيس» ومن هذا يعلم: أن القول بالقياس مما لم ينفرد به ابن الجنيد من علمائنا وأن له فيه سلفاً من الفضلاء الأعيان كيونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان، وغيرهم فلا يمكن عد بطلانه من ضروريات المذهب في تلك الأزمان. وأما إسناد القول بالرأي إلى الأئمة عليهم السلام فلا يمتنع أن يكون كذلك في العصر المتقدم⁽¹⁾.

إن الملاحظ في كلام السيد بحر العلوم أنه يرى أن إنكار الضروري موجب للخروج

(1) الفوائد الرجالية، ج 3، ص 212.

عن المذهب، إلا أنه ينكر كون العصمة والعلم الخاص في تلك المرحلة من ضروري المذهب، موجداً بذلك عذراً لمن أنكرهما.

5- هل يتغير الضروري من زمان لآخر أم هو ثابت؟

ولكن وتعليقاً على كلامه فإننا نتساءل: هل إنَّ الضروري يكون متحركاً ومتغيراً من زمان لآخر؟ وهل يمكن القبول بكونهما من ضروريات المذهب اليوم مع عدم كونهما في السابق كذلك؟ وهل الضرورة المتقومة في مرحلة متأخرة يمكن أن تكون مقومة للإيمان بحيث يدور مدارها؟

لا يمكننا الموافقة على أنَّ الضرورة المتشكلة في زمن متأخر تأخذ حكم الضرورة في عدم خضوعها للجدل والنقاش، فضلاً عن كونها مقومة للإيمان، كما أوضحنا ذلك في محل آخر⁽¹⁾، فالضرورة المتأخرة لا تصلح في نفسها دليلاً لإثبات حكم من الأحكام عقدياً كان أو شرعياً فضلاً عن أن يترتب على مخالفتها حكم منكر الضروري، فالضروري لا بد من أن يمتدَّ في ضرورته وبدايته إلى زمن التشريع وعصر النص⁽²⁾.

والوجه في ذلك:

أولاً: إنَّ الضرورة في أصل تكوُّنها، تنطلق من وضوح الحكم المتلقَّى من المعصوم، وتأكيدُه أهميته الخاصة، فهي ليست دليلاً في مقابل الكتاب والسُّنة، وإنما هي منطلقةٌ من ذلك. وربما كانت - كالإجماع - كاشفةً عن السُّنة، غاية الأمر، أن انتشار الحكم بسبب التنصيص الواضح والتأكيد المتكرر، أو لغير ذلك من الأسباب، بلغ درجةً من الوضوح في الأذهان لا يحتاج معها إلى تجشُّم عناء الاستدلال عليه، وذكر الوجوه الأخرى في المسألة، لكنَّ هذا لا يعني صرف النظر أو غُضُّ الطرف عن مدى انسجام الضرورة - سواء المنعقدة في الزمن المتقدم أو المتأخر عن عصر النص - مع مفاد الكتاب والسُّنة، فهما - بالإضافة إلى حكم العقل القطعي - المقياس والمعياري الأساسيّ والنهائيّ للشرعية الإسلامية، وليست الضرورة بعنوانها هي مقياس الشرعية.

أجل، الفارق بين الضرورتين - الضرورة المتشكلة في عصر النص، والضرورة

(1) أصول الاجتهاد الكلامي، ص 120 وما بعدها.

(2) انظر: القضاء في الفقه الإسلامي، ص 318.

المتشكلة بعد عصر النص - يكمن في أن الضرورة المتكوّنة في عصر النص، غالباً ما تكون وليدة البيان الشرعي، من خلال تأكيد المشرّع على أهمية القضية التي انعقدت الضرورة عليها، وهكذا الضرورة المقاربة لعصر النص. أما الضرورة المتكوّنة بعيداً عن عصر النص، فهي قد تخضع أكثر من غيرها لاعتباراتٍ لا علاقة لها بالدين أو النص، وإنما لها علاقة بعوامل أخرى اجتماعية أو سياسية أو غيرها. وعلى سبيل المثال، فإن هيمنة الفتوى أو الفكرة على الذهن العام، وعدم وضعها موضع التداول الاجتهادي، سيجعل من الصعوبة بمكان تجرؤ أحد على إبداء الرأي المخالف فيها، ولا سيما في حال تبني تلك الفتوى أو الفكرة من قبل بعض الشخصيات التي تملك قداسة لدى الرأي العام، ما يعني ضرورة التأنّي قبل إطلاق دعاوى الضرورة أو ترتيب أحكامها.

ثانياً: يمكن القول: إنه إذا كانت الضرورة دليلاً وحجّةً في ذاتها، حتّى لو كانت ناشئةً في زمنٍ متأخّر، فهذا، وبصرف النظر عن افتقاره إلى الدليل، قد يعرّض الإسلام نفسه للتشويه والتحريف؛ لأنّه عندما يسود التقليد، ويُصاب الفكر بالعقم، ويستقيل العقل الاجتهادي، ترسخ جملةٌ من المفاهيم المغلوطة في الأذهان، فيألفها الناس بمرور الزمن، وتغدو في مصاف الضروريات والبديهيات، ويغدو النقاش فيها نقاشاً في الدين نفسه، ثمّ وفي مرحلةٍ لاحقةٍ، قد تتغيّر الظروف، وينقلب الأمر، ويصبح عكس تلك القضية ضرورياً، وبذلك تضيع الحقائق وتختل الموازين؛ ولذا ينبغي للفقهاء عدم الاعتراض بدعاوى الضرورة أو الإجماع أو الشهرة، فيتوقّف عن بذل الجهد في سبيل الوصول إلى الواقع. ألم تكن أولى درجات الغلو - عند الشيخ الصدوق وأستاذه محمد بن الحسن بن الوليد - نفي السهو عن المعصوم، ثمّ غدا نفي السهو عنه ضرورياً؟ وهكذا ألم تكن الفتوى بنجاسة ماء البئر ضروريةً أو إجماعية، ثمّ صار عكسها إجماعياً؟! وكذلك الفتوى بنجاسة أهل الكتاب كانت أشبه بالقضية الضرورية، ثمّ شاع بعدها القول بالطهارة، وهكذا فقد ادّعى بعض العلماء أنّ عدم حجّية خبر الواحد كعدم حجّية القياس من ضروريات المذهب⁽¹⁾، مع أنّ الواقع والسائد اليوم في الأوساط الفقهية عكس ذلك.

وثالثاً: إنّ لازم الأخذ بالضرورة المتأخّرة - مع الأخذ في الاعتبار الرأي الذي يرى تقوّم الإيمان أو الإسلام بعدم إنكار الضروري - أن تكون حقيقة الإيمان أو الإسلام متغيرة

(1) انظر: مصباح الأصول، ج2، ص148.

من زمان إلى آخر وليست ثابتة، مع أن الظاهر، كما يقول الشيخ الأنصاري، أن حقيقة الإيمان التي يخرج الإنسان بها عن حد الكفر الموجب للخلود في النار، لم تتغير بعد انتشار الشريعة. ويضيف - رحمه الله -، أن ظهور «أمور ضرورية الثبوت من النبي (ص)، فيعتبر في الإسلام عدم إنكارها، لا يوجب التغير - تغير حقيقة الإيمان -، وإلا لم يكن من آمن بمكة من أهل الجنة، أو كان حقيقة الإيمان بعد انتشار الشريعة غيرها في صدر الإسلام»⁽¹⁾.

والمحصلة: أن الأقرب في المقام هو رفض كون إنكار الضروري (ضروري المذهب) موجباً للخروج عن المذهب فيما لو الإنكار كان لشبهة، وعدم صحة القول بالذهاب إلى أن إنكار الضروري موجب للخروج عن المذهب، مع الالتزام بكون العلم الخاص أو العصمة أو بطلان القياس مما لم تكن آنذاك من الضروري، فيعذر منكر ذلك من العلماء كابن الجنيدي والشيخ الصدوق.

ثانياً: المؤمن في الكتاب والسنة

ما تقدّم كان بحثاً حول مصطلح الإيمان بالمعنى الخاص، والذي قصدنا فيه تحديد من كان شيعياً موالياً لأهل البيت (عليه السلام)، وما يعنينا الآن هو دراسة ما الذي يعنيه لفظ الإيمان الوارد في الكتاب والسنة، وهذا ما نتناوله في هذه الفقرة من البحث.

إنّ تحديد المقصود بالمؤمن أو بلفظ الإيمان الوارد في الكتاب والسنة أمرٌ في غاية الأهمية، لأنّه قد ورد في العديد من النصوص كتاباً وسنة عنوان «المؤمن» موضوعاً للحكم الشرعي، كما هو الحال في الآية المباركة: ﴿يَتَّيِبُهَا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَجْتَبِؤُا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا يُجَنَّبُوهُ وَلَا يَعْتَبِرُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا...﴾⁽²⁾، وسيأتي في الحديث عن رسول الله (ص) قوله: «سباب المؤمن فسوق»، ونظائر ذلك كثير. فهل إنّ المراد بالمؤمن في النصوص هو المؤمن بالمعنى الأخص أي الشيعي الموالي لأهل البيت (عليه السلام) أو إنّ المراد به كل مسلم آمن بالله تعالى وبرسوله؟ أم يراد به شيء ثالث؟

1- تعدد الاصطلاحات حول مفهوم المؤمن

إنّ لفظ الإيمان الوارد في الكتاب والسنة وفي كلمات الفقهاء له العديد من الاصطلاحات:

(1) فرائد الأصول، ج 1، ص 562.

(2) سورة الحجرات، الآية 12.

1- الإيمان بالمعنى الأعم، وهو مرادف للمسلم الذي أظهر الشهادتين، ويقابله الكافر المنكر لوجود الله ولوحدانيته أو المنكر لخاتم النبيين محمد صلى الله عليه وآله.

2- الإيمان في مقابل الإسلام، والمؤمن هنا يراد به من استقر الاعتقاد بالله تعالى ورسوله في قلبه، في مقابل من لم يستقر وإنما آمن بلسانه، كما قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّنَّا قُلْ لَرَبِّكُمْ تُؤْمِنُونَ وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ (1).

3- الإيمان بالمعنى الكلامي الفقهي، وهو بمعنى العارف الموالي للأئمة (عليهم السلام) الاثني عشر، ويقابله كل من لا يعتقد بإمامتهم كلاً أو بعضاً.

4- وفي اصطلاح فقهي آخر قد يطلق المؤمن على الإمامي العادل، ويقابله الفاسق.

وفيما سيأتي من أبحاث، سوف نرى أن بعض الفقهاء يرى أن مفهوم الإيمان الوارد في الكتاب والسنة يراد به الإيمان بالمعنى الأخص، بمعنى أن يكون معتقداً بإمامة أهل البيت (عليهم السلام).

في المقابل ذهب بعضهم إلى أن لفظ المؤمن عندما يرد على لسان رسول الله (ص) فلا يراد منه المؤمن بالمعنى الأخص، بل يراد به كل من آمن بالله ورسوله واليوم الآخر، بخلاف لفظ «المؤمن» الوارد على لسان الأئمة (عليهم السلام) (2).

وثمة وجه ثالث يمكن أن يطرح في المقام وهو أن الإيمان الوارد على السنة الأئمة (عليهم السلام)

(1) سورة الحجرات، الآية 14.

(2) يقول الشهيد الثاني: «إن المراد بالمؤمن المسلم أو المصدق بقلبه لما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لا الإيمان الذي يعتبره أصحابنا، فإنه اصطلاح متأخر لا يراد عند إطلاقه في كلام الله تعالى ونبيه إجماعاً». انظر: مسالك الأفهام، ج 7، ص 402. ويقول السيد الخوئي: «وأما المسلم والمؤمن فلا ينبغي الإشكال في عدم اختصاصه بالشيعة، إذ المراد بالمؤمن في الآيات هو من آمن بالله ورسوله، نعم المراد بالمؤمن في الأخبار والروايات هو من آمن بالولاية» انظر: التنقيح في شرح العروة، بحث البيع، ج 37، ص 204. ولاحظ: حدود الشريعة/ المحرمات، ج 1، ص 296. ويقول السيد الخوئي: «واختصاص المؤمن في اصطلاح اليوم بالشيعة إنما هو من زمان الصادقين (عليهم السلام) بإرادة الإيمان بالولاية، وأن من لا يؤمن بالولاية فلا إيمان له، ونحو ذلك من المؤمن الوارد في الروايات كقولهم (عليهم السلام): المؤمن لا يتزوج بالمخالف [الناصبية]، فإن المراد منه هو المؤمن بالولاية قطعاً، إلا أنه اصطلاح من زمان الصادقين (عليهم السلام) كما عرفت، وهذا لا يوجب إرادة ذلك من الآيات القرآنية، مع التصريح في القرآن بإرادة غير ذلك حيث قال: ﴿وَمَنْ لَّمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الفتح 13]». انظر: مصباح الفقاهة، ج 3، ص 354.

فضلاً عما هو وارد في الكتاب والسنة النبوية الشريفة يراد به الإيمان بمعناه العام الشامل لكل من آمن بالله ورسوله واليوم الآخر، بصرف النظر عن هويته المذهبية. وبيان الموقف من ذلك نوضحه من خلال النقطتين التاليتين:

2- أدلة القول بسعة مفهوم الإيمان

الظاهر أن مفهوم الإيمان الوارد في القرآن الكريم وعلى لسان النبي (ص) يراد به مطلق من آمن بالله ورسوله واليوم الآخر، وليس خصوص «الإيمان بالمعنى الأخص الذي هو بمعنى الإقرار بالأئمة الاثني عشر، لتأخر هذا المصطلح عن زمن الخطابات»⁽¹⁾.

أ) الإيمان في الكتاب

أما الإيمان الوارد في القرآن الكريم، فهو شامل لكل من آمن بالله والرسول واليوم الآخر، فالمؤمن في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾⁽²⁾ هو المسلم، ولذا استدل الفقهاء بهذه الآية للحكم بعدم مشروعية تملك الكافر للعبد المسلم أياً كان مذهبه. يقول الشيخ الأنصاري: «والمؤمن في زمان نزول آية «نفي السبيل» لم يرد به إلا المقر بالشهادتين، ونفيه عن الأعراب الذين قالوا: «آمنا» بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، إنما كان لعدم اعتقادهم بما أقروا، فالمراد بالإسلام هنا: أن يسلم نفسه لله ورسوله في الظاهر لا الباطن، بل قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ دل على أن ما جرى على ألسنتهم من الإقرار بالشهادتين كان إيماناً في خارج القلب. والحاصل: أن الإسلام والإيمان في زمان الآية كانا بمعنى واحد»⁽³⁾.

وهكذا «المؤمن» في قوله تعالى: ﴿...وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ

(1) انظر: جواهر الكلام، ج 33، ص 197. ويقول المحقق الأصفهاني: «وآية نفي السبيل وإن كانت متكفلة لنفي السبيل للكافر على المؤمن فيوهم أن المراد من الكافر ما يقابل المسلم، إلا أنه من الموارد التي يكون الإسلام والإيمان [فيها] بمعنى واحد، فيراد من المؤمن هنا المسلم، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ﴾ [البقرة 265]، ويقول السيد الحكيم تعليقاً على هذه الآية: «إن الظاهر من المؤمن فيها ما يقابل الكافر ولا سيما بملاحظة زمان نزولها إذ المراد بالإيمان حينئذ الإقرار بالشهادتين» انظر: نهج الفقاهة، ص 318.

(2) سورة النساء، الآية 141.

(3) كتاب المكاسب، ج 3، ص 591.

مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهَا... ﴿١﴾، فإنَّ المراد به بكل تأكيد - وبإجماع الفقهاء - كل مسلم آمن بالله ورسوله (ص) واليوم الآخر (2).

ونحوه قوله تعالى في الآية عينها: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ (3)، فإنه يجوز عتق المؤمن ولو لم يكن شيعياً، قال العلامة الحلبي: «والمراد بالإيمان الإسلام فيجزئ عتق المخالف عدا الناصب والغلاة» (4).

وإلّا أمر عينه يجري على عشرات الخطابات القرآنية الموجهة إلى خصوص المؤمنين، فليس المخاطب بذلك خصوص المؤمنين الشيعة، وإليك بعض الخطابات:

- 1- قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَافَتَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَىٰ حَتَّىٰ تَقَىٰ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ...﴾ (5).
- 2- ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ (6)، فالصلاة واجبة على كل مسلم.
- 3- ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ (7)، فإنَّ الزنا محرم على كل مسلم.
- 4- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَ أَرَادَكِ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ذَلِكَ آدَبٌ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (8). فإنَّ الحجاب هو فريضة على كل مسلمة وليس خصوص المؤمنات بالمعنى الأخص.
- 5- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (9)، فأين يدخل المسلم

(1) سورة النساء، الآية 92.

(2) انظر: تلخيص الخلاف، للصيمري، ج 3، ص 53. يقول الصيمري: «وقال أكثر أصحابنا: إنَّ المراد بالإيمان الإسلام، كما هو مراد الشافعي ومن تابعه، وجزم العلامة في التحرير بجواز عتق المخالف، وظاهر القواعد الإيمان الذي عليه الإمامية، وهو أحوط» وانظر أيضاً: عيون الحقائق الناضرة في تمة الحقائق الناضرة، ج 2، ص 310. وفقه الصادق، ج 23، ص 335.

(3) سورة النساء، الآية 92.

(4) تحرير الأحكام، ج 4، ص 374.

(5) سورة الحجرات، الآية 9.

(6) سورة النساء، الآية 95.

(7) سورة النور، الآية 2.

(8) سورة الأحزاب، الآية 59.

(9) سورة النساء، الآية 144.

غير المعتقد بولاية أهل البيت (عليهم السلام)؟ أيدخل في الكافرين أو في المؤمنين؟ لا أظن أن ثمة مجالاً للقول بدخولهم في الكافرين.

6- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَعُ بِالْمَعْرُوفِ...﴾ (1).

7- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (2)، فالمكلف بالصيام هو كل من آمن بالله ورسوله (ص).

8- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلَابِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (3).

9- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفْعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (4).

10- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ...﴾ (5).

11- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (6).

12- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (7).

13- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾ (8).

14- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَهَمًّا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ...﴾ (9).

إلى عشرات الموارد الأخرى الواردة في الكتاب الكريم والتي أريد بالمؤمن فيها

(1) سورة البقرة، الآية 178.

(2) سورة البقرة، الآية 183.

(3) سورة البقرة، الآية 208.

(4) سورة البقرة، الآية 254.

(5) سورة البقرة، الآية 282.

(6) سورة آل عمران، الآية 102.

(7) سورة آل عمران، الآية 130.

(8) سورة النساء، الآية 43.

(9) سورة النساء، الآية 24.

المؤمن بالمعنى العام، وذلك حذراً من القول إن الخطابات القرآنية خاصة بالشيعة، وهذا ما لا يتفوه ولا يلتزم به فقيه.

إن قلت: نلتزم بأن هذه الخطابات القرآنية موجهة لخصوص المؤمنين المتبعين لأهل البيت (عليهم السلام)، إلا أننا نقول بأن غيرهم مكلفون بهذه التكاليف الشرعية، استناداً إلى قاعدة اشتراك الأحكام، وكذا ما دلّ على أن الفروع يُكَلَّف بها الكافر، فكيف بالمسلم حتى لو لم يكن مالياً؟

قلت: إن تخصيص الخطابات القرآنية بخصوص المؤمنين الشيعة هو كلام مفروض ولم يتفوه به أحد من العلماء ولا مستند له إطلاقاً ولا دليل عليه، بل يمكن القول: إنه مقطوع البطلان، لأنه حمل للفظ على مفهوم لم يكن قد تشكّل في زمان الخطاب، وإنما أصبح مفهوماً بعد بيعة الغدير. وأما قياس المسلمين بالكفار فهو قياس غير سديد، على أن تكليف الكفار بالفروع ليس ثابتاً، بل الصحيح أنهم غير مكلفين بها، كما حقق في محله⁽¹⁾. وأما احتمال تغيير مفهوم الإيمان ودخول عناصر جديدة عليه مع دخول إمامة كل واحد من أئمة أهل البيت (عليهم السلام) موضع الفعلية فهو احتمال ضعيف وستأتي مناقشته في النقطة الثانية.

(ب) «المؤمن» في السنة النبوية

وما قلناه في لفظ «المؤمن» الوارد في القرآن الكريم يجري بعينه في لفظ «المؤمن» الوارد في أحاديث النبي الأكرم (ص)، من قبيل:

1- ما ورد في خبر حنان بن سدير عن أبيه، قال: «دخلت أنا وأبي وجدي وعمي حماماً في المدينة، فإذا رجل في بيت المسلخ، فقال لنا: ممن القوم؟ فقلنا: من أهل العراق، فقال: وأي العراق؟ فقلنا: الكوفيون، فقال: مرحباً بكم يا أهل الكوفة وأهلاً، أنتم الشعار دون الدثار، ثم قال: وما يمنعكم من الإزار؟ فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: عورة المؤمن على المؤمن حرام»⁽²⁾.

يقول بعض العلماء -رحمه الله- تعليقاً على المقطع الأخير من هذا الحديث: «والظاهر

(1) وقد تطرقنا لهذا الأمر في كتاب: العقل التكفيري - قراءة في المنهج الإقصائي، ص 125 وما بعدها.

(2) من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 118.

أن المراد بالمؤمن هنا المسلم، وتعبيره بالمؤمن كناية عن أن مَنْ كان مؤمناً فيسترها، ومَنْ كان مؤمناً فلا ينظرُ إليها، أو لأنهم المتنفعون به، أو لأنَّ الحرمة في شأنهم أشدُّ»⁽¹⁾.

2- وفي الحديث عن رسول الله (ص): «كُلُّ لَهْوِ الْمُؤْمِنِ بَاطِلٌ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ: فِي تَأْدِيَةِ الْفَرَسِ وَرَمِيهِ عَن قَوْسِهِ وَمَلَاعَبَتِهِ امْرَأَتَهُ فَإِنَّهُنَّ حَقٌّ..»⁽²⁾.

3- وعنه (ص): «.. ثلاث لا يغفل عليهن قلب المؤمن: إخلاص العمل لله وطاعة ذوي الامر ولزوم الجماعة»⁽³⁾.

4- وعنه (ص): «قال لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين»⁽⁴⁾.

5- وعنه (ص) قال: «إن المؤمن للمؤمن كالبنان يشدُّ بعضه بعضاً. وشبك صلى الله عليه وسلم أصابعه»⁽⁵⁾.

إلى غير ذلك من الأحاديث المروية عن رسول الله (ص) التي أخذت عنوان المؤمن موضوعاً للعديد من الأحكام الشرعية التي لا يحتمل كون المخاطب بها هو الشيعي، وسيأتي بعضها لاحقاً.

ج) المؤمن في أحاديث أهل البيت عليهم السلام

وهكذا وجدنا أن الأئمة عليهم السلام استخدموا لفظ الإيمان بالمعنى الوارد في القرآن الكريم وعلى لسان النبي (ص)، وهو الشامل لكل من آمن بالله ورسوله واليوم الآخر، وفسروا عليهم السلام الإيمان الوارد في الآيات القرآنية بهذا المعنى العام للإيمان، وهذه بعض الروايات الدالة على ذلك:

الرواية الأولى: ما ورد عنهم عليهم السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَافَتَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَتِلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَقَى إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾⁽⁶⁾، فإنَّ الوارد في الروايات المفسرة للآية تطبيقاً للفئة الباغية على أهل البصرة وأهل الشام أيضاً، والآية الشريفة

(1) انظر: روضة المتقين، ج 1، ص 304.

(2) الكافي، ج 5، ص 50.

(3) سنن الدارمي، ج 1، ص 75.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 320.

(5) صحيح البخاري، ج 1، ص 123.

(6) سورة الحجرات، الآية 9.

قد أدخلت الفئة الباغية في عداد المؤمنين. وهذا التطبيق معروف لدى العلماء والمفسرين وجاءت به بعض الروايات:

1- ففي الحديث عن أبي عبد الله عليه السلام وقد سئل عن الآية المذكورة قال: «إِنَّمَا جَاءَ تَأْوِيلُ هَذِهِ الْآيَةِ يَوْمَ الْبُصْرَةِ وَهُمْ أَهْلُ هَذِهِ الْآيَةِ وَهُمْ الَّذِينَ بَغَوْا عَلَيَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَكَانَ الْوَاجِبَ عَلَيْهِمُ قِتَالُهُمْ وَقَتْلُهُمْ حَتَّى يَفِيئُوا إِلَيَّ أَمْرَ اللَّهِ..»⁽¹⁾.

2- وفي حديث آخر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأل رجل أبي عليه السلام عن حروب أمير المؤمنين عليه السلام، وكان السائل من محبينا، فقال له أبو جعفر عليه السلام: «...وَأَمَّا السَّيْفُ الْمَكْفُوفُ فَسَيْفٌ عَلَى أَهْلِ الْبَغْيِ وَالتَّأْوِيلُ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا..﴾ فَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «إِنَّ مِنْكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ بَعْدِي عَلَى التَّأْوِيلِ كَمَا قَاتَلْتُ عَلَى التَّنْزِيلِ، فَسُئِلَ النَّبِيُّ (ص) مَنْ هُوَ؟ فَقَالَ: خَاصِفُ النَّعْلِ، يَعْنِي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، فَقَالَ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ: قَاتَلْتُ بِهَذِهِ الرَّايَةِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) ثَلَاثًا وَهَذِهِ الرَّايَةُ»⁽²⁾.

وقد اشتهرت كلمة رسول الله (ص): «يا عمار تقتلك الفئة الباغية»⁽³⁾، في إشارة يُرَجَّح أنها ناظرة إلى الآية الكريمة، ما يعني دخول جماعة أهل الشام في إطلاق الآية. ومن الواضح أن إطلاق وصف الإيمان على الذين قاتلوا علياً عليه السلام، إنما هو بلحاظ إيمانهم الظاهري المرادف للإسلام. ففي مناقب ابن شهر آشوب بعد ذكر الآية قال: «والبغي مَنْ خرج على الإمام، فافترض قتال أهل البغي كما افترض قتال المشركين، وأما اسم الإيمان عليهم فكقوله: ﴿يَنَاقِبُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾⁽⁴⁾، أي الذين أظهروا الإيمان بألستهم آمنوا بقلوبكم، وقيل لزين العابدين عليه السلام: إن جدك كان يقول: «إخواننا بغوا علينا». فقال: «أما تقرأ كتاب الله: ﴿وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا﴾⁽⁵⁾، فهم مثلهم أنجاه الله والذين معه وأهلك عاداً بالريح العقيم»⁽⁶⁾.

الرواية الثانية: رواية حمران بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام، وفيها: «وَالْإِسْلَامُ مَا ظَهَرَ مِنْ

(1) الكافي، ج 8، ص 180.

(2) المصدر نفسه، ج 5، ص 12. وتهذيب الأحكام، ج 4، ص 116. الخصال، ص 276.

(3) المستدرک للحاكم النيسابوري، ج 2، ص 149. دعائم الإسلام، ج 1، ص 392. كفاية الأثر، ص 122.

(4) سورة النساء، الآية 136.

(5) سورة هود، الآية 50. سورة الأعراف، الآية 65.

(6) المناقب، ج 3، ص 19.

قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ، وَهُوَ الَّذِي عَلَيْهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ مِنَ الْفِرْقِ كُلِّهَا، وَبِهِ حُقِقَتِ الدِّمَاءُ وَعَلَيْهِ جَرَّتِ الْمَوَارِيثُ وَجَازَ النِّكَاحُ وَاجْتَمَعُوا عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ فَخَرَجُوا بِذَلِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَأُضِيفُوا إِلَى الْإِيمَانِ..»⁽¹⁾. حيث إن الرواية - كما هو ظاهر من صدرها - بصدد تعريف الإسلام، وبعد بيان معالم الإسلام وأركانها بيّنت أنه بذلك يخرجون عن الكفر ويضافون إلى الإيمان، ما يعني أن الإيمان فيها مرادف للإسلام.

الرواية الثالثة: ما ورد في الأخبار عن الأئمة عليهم السلام من أن «عورة المؤمن على المؤمن حرام»⁽²⁾ فإن الفقهاء استدلوا بهذا الحديث على حرمة النظر إلى عورة المسلم، فالمراد من المؤمن فيه مطلق المسلم، كما أسلفنا في رواية حمران.

ولكن قد يقال: إن حمل المؤمن في هذه الرواية على مطلق المسلم إنما هو بسبب حمل لفظ العورة على معناه المتعارف، وحيث إن النظر إلى عورة المسلم حرام فيكون المراد من المؤمن أعم من الشيعي وغيره، أما لو بني على أن لفظ العورة في الحديث يراد به ذكر معايب الآخر بالغيبة، فيكون لحمل المؤمن فيه على الشيعي وجه، يقول السيد الخوئي رحمه الله تعليقا على هذه الرواية: «وقد يناقش في ذلك بأن المراد بالعورة هو الغيبة، فالأخبار إنما تدل على حرمة غيبة المؤمن وكشف ما ستره من العيوب كما ورد تفسيرها بذلك في جملة من النصوص»⁽³⁾.

ويجب السيد الخوئي على ذلك فيقول: «إنه لا مناص من حمل تلك الروايات على تفسير كلامه بذلك في خصوص المورد أو الموردين أو أكثر، فكأنه عليه السلام أراد منها معنى عاماً ينطبق على الغيبة وإداعة السر في تلك الموارد تنزيلاً لهما منزلة كشف العورة، ولا يمكن حملها على أن المراد بتلك الجملة هو الغيبة في جميع الموارد وأينما وقعت، كيف وقد وردت في مورد لا يمكن فيه حملها على ذلك المعنى بوجه. وهذا كما في رواية حنان بن سدير.. وذلك لأن إرادة الغيبة من قوله عليه السلام: «فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: عورة

(1) انظر: الكافي، ج 2، ص 26.

(2) انظر: من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 104.

(3) (منها): ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ فقال: نعم، قلت أعني سفليه، فقال: ليس حيث تذهب إنما هو إداعة سره». انظر: الكافي، ج 2، ص 359.. (ومنها): رواية زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام في «عورة المؤمن على المؤمن حرام» قال: «ليس أن ينكشف فيري منه شيئاً، إنما هو أن يزري عليه أو يعيبه». انظر: المصدر نفسه. ومنها غير ذلك من الروايات.

المؤمن..» أمر غير ممكن بقرينة الحَمَام وازرارهم بالكرباس، فالمتحصل إلى هنا أن وجوب ستر العورة مما لا إشكال فيه، وكذا الحال في حرمة النظر إليها على ما دلت عليه الأدلة المتقدمة⁽¹⁾.

الرواية الرابعة: حديث محمد بن سالم عن أبي جعفر عليه السلام: «وَلَا يَلْعَنُ اللَّهُ مُؤْمِنًا، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكُفْرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا * خَلِيدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وِلْيَةً وَلَا نَصِيرًا﴾⁽²⁾⁽³⁾. فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ فِي هَذِهِ الرَّوَايَةِ حَيْثُ اسْتَعْمَلَ فِي مَقَابِلِ الْكَافِرِ - كَمَا يَظْهَرُ مِنْ اسْتِشْهَادِهِ بِالْآيَةِ - يَكُونُ الْمُرَادُ بِهِ مُطْلَقٌ مِنْ أَمْنٍ بِاللَّهِ سُبْحَانَهُ وَبِرَسُولِهِ (ص).

وفي ضوء ما تقدم، اتضح أن لفظ المؤمن أو الإيمان يراد به في كلماتهم المعنى العام، وأما استخدامهم عليه السلام له - في بعض الموارد - بالمعنى الخاص، وهو خصوص الموالي لأمر المؤمنين عليه السلام وللأئمة من أهل البيت عليه السلام فلا يضر بما قلناه، لأنه استخدام للفظ ببعض مراتب معانيه. وإذا لم تقبل ما استظهرناه فلا مفر من إجمال اللفظ واللجوء إلى القرائن لتعيين المراد.

3- أدلة القول بتضييق مفهوم الإيمان

وهذه النقطة نتناول فيها حجة القول الآخر في المسألة، وهو القول الذي يرى أن المراد بالمؤمن في النصوص هو المؤمن بالمعنى الأخص، وقد تبناه من فقهاءنا: الشيخ يوسف البحراني، الذي قال: «إِنَّ الْآيَةَ الَّتِي دَلَّتْ عَلَى تَحْرِيمِ الْغَيْبَةِ وَإِنْ كَانَ صَدْرُهَا مُجْمَلًا إِلَّا أَنَّ قَوْلَهُ عَزَّ وَجَلَّ فِيهَا: ﴿أَيُّجِبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾⁽⁴⁾ مما يعين الحمل على المؤمنين، فَإِنَّ إِثْبَاتَ الْأَخُوَّةِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِ وَالْمُخَالَفِ لَهُ فِي دِينِهِ لَا يَكَادُ يَدْعِيهِ مِنْ شَمِّ رَائِحَةِ الْإِيمَانِ وَلَا مِنْ أَحَاطِ خَيْرًا بِأَخْبَارِ السَّادَةِ الْأَعْيَانِ لِاسْتِفَاضَتِهَا بِوَجُوبِ مَعَادَاتِهِمْ وَالْبِرَاءَةِ مِنْهُمْ»⁽⁵⁾.

وقد أصرَّ على هذا الرأي السيد الخميني⁽⁶⁾ رحمه الله، فقد رفض دعوى كون «الإيمان»

(1) موسوعة السيد الخوئي، كتاب الطهارة من تقرير درس السيد الخوئي، ج 4، ص 318.

(2) سورة الأحزاب، الآيتان 64 - 65.

(3) الكافي، ج 2، ص 31.

(4) سورة الحجرات، الآية 12.

(5) الحدائق الناضرة، ج 18، ص 150.

(6) المكاسب المحرمة، ج 1، ص 250. وهذا الرأي للإمام الخميني رحمه الله، يُعتقد أنه مثل رأياً مرحلياً

الوارد في القرآن أو على لسانه (ص) مغايراً للفظ الإيمان في روايات الأئمة عليهم السلام، وذلك لأمرين:

أولاً: إن «الأئمة عليهم السلام لا يقولون بما لا يقول به الله تعالى ورسوله (ص)، كما هو من أصول المذهب، وتدل عليه الروايات، فلا يكون الإيمان عند الله ورسوله (ص) غير ما عند الأئمة عليهم السلام».

ثانياً: «إن الإيمان كان قبل نَصْب رسول الله (ص) علياً عليه السلام للولاية عبارة عن التصديق بالله ورسوله، ولم يكن قبل نصبه أو قبل وفاته (ص) - على احتمال - مورد التكليف (تكليف الناس) ومن الأركان المتوقف على الاعتقاد بها الإيمان لعدم الموضوع له، وأما بعد نصبه أو بعد وفاته (ص) صارت الولاية والإمامة من أركانه، فقوله تعالى «إنما المؤمنون أخوة» هو جعل الأخوة بين المؤمنين الواقعيين، غاية الأمر أنه في زمان رسول الله (ص) كان غير المنافق مؤمناً واقعاً، لإيمانه بالله ورسوله (ص)؛ وبعد ذلك كان المؤمن الواقعي من قبل الولاية وصدقها أيضاً، فيكون خطاب «يا أيها الذين آمنوا» متوجهاً إلى المؤمنين الواقعيين وإن اختلفت أركانه بحسب الأزمان..»⁽¹⁾.

ونلاحظ على كلامه رحمه الله (ومما ذكره في ردّه يتضح الجواب على الشيخ البحراني):

أما كلامه الأول: فلأن الأئمة عليهم السلام وإن كانوا لا يقولون إلا ما قاله الله ورسوله، ولكن من أين لنا أن الأئمة عليهم السلام أردوا بلفظ الإيمان المعنى الأخص لنستكشف من ذلك أن الأمر كذلك في الكتاب والسنة، فقد أسلفنا أن الأئمة عليهم السلام استخدموا لفظ الإيمان المأخوذ موضوعاً للأحكام الشرعية بمعناه الأعم⁽²⁾. بل يمكن القول: إن التسالم على أن الأئمة عليهم السلام لا يقولون خلاف ما قاله الله ورسوله (ص) يقتضي إرجاع ما قالوه إلى الكتاب والسنة، وليس العكس، وبعبارة أخرى: إن هذه المسلمة هي قرينة أخرى على أن الإيمان في كلامهم عليهم السلام لا يراد

= في مسيرته العلميّة، فإنّ العديد من القرائن تشير إلى أنه وقبيل انتصار الثورة وما بعدها قد غير بعض قناعاته السابقة في هذا المجال.

(1) المكاسب المحرمة، ج 1، ص 250.

(2) وقد التزم السيد الخميني بالتفريق في استخدام لفظ الكفر الذي أطلق على من لم يوال أهل البيت عليهم السلام بين الحقل الشرعي وبين الوارد في المجال العقدي، انظر: كتاب الطهارة، ج 3، ص 435.

به معنى خاصاً، بل هو مستعمل بالمعنى العام المستفاد من الكتاب والسنة وهو أوسع من المؤمن الإمامي.

أما كلامه الثاني: فتعليقنا عليه يكون بعد ذكر مقدمة، وهي أن الإيمان له مراتب ودرجات، وقد يتسع ويضيق بلحاظ ذلك، فهناك الإيمان العملي الذي يكون مقابلاً للفسق، كما جاء في قوله تعالى: ﴿أَمِنَ كَانُ مُؤْمِنًا كَنَ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾⁽¹⁾، وهناك الإيمان المقابل للإسلام، كما جاء في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمِنَّا فُل لَّمْ نُؤْمِنُوا وَالَكِن قُولُوا أَسْمَأْنَا وَلَكِنَّا يَدْحُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾⁽²⁾. والإيمان المقابل للإسلام له مراتب أيضاً، فهناك مرتبة عامة تشمل كل من آمن بالمبدأ (الله تعالى) والمعاد، والإيمان بالرسول (ص)، وهو الإيمان الذي كان على عهد رسول الله (ص). وهناك الإيمان بالمعنى الخاص، الذي يعني الإيمان بالله ورسوله وبالمعاد وبالآئمة من أهل البيت (عليهم السلام)، باعتبار أن الإيمان بالآئمة (عليهم السلام) هو مما جاء به الرسول (ص)، فالإيمان به يستدعي (ص) الإيمان بهم (عليهم السلام). وإذا اتضح ذلك نقول: إنه لا مانع من استخدام الأئمة (عليهم السلام) لفظ الإيمان وإرادة مرتبة من مراتبه، ولا يكون في ذلك مخالفة أو منافاة لما جاء في القرآن الكريم أو في كلام رسول الله (ص). وإنما هو إطلاق للمفهوم على الدائرة الصغرى من دوائر الإيمان، والمبرر لهذا الإطلاق أن الإيمان بالمعنى الأخص هو من متفرعات الإيمان الذي جاء به الكتاب والسنة. لكن مع تسليمنا بأن ذلك لا مانع منه إلا أنه لم يثبت لنا أن الأئمة (عليهم السلام) استخدموا بشكل واسع لفظ الإيمان الواقع موضوعاً للحكم الشرعي وأرادوا المرتبة الضيقة منه، أي الإيمان بالمعنى الأخص، بل ربما أرادوا المعنى العام المستفاد من الكتاب وسنة النبي (ص)، إلا في حالات نادرة، كما في رواية «أن المؤمنة لا يتزوجها ناصبي» التي ستأتي في المحور اللاحق (فقرة: هل يمكن أن يكون المستضعف إمامياً). وقد عرفت فيما سبق أن الإيمان المأخوذ في كلام الله تعالى أو على لسان رسوله (ص) موضوعاً للأحكام الشرعية - على الأقل - يراد به الإيمان بالمعنى العام بحسب الظاهر، لأن المخاطب بالتكاليف الشرعية كل مسلم آمن بالله ورسوله (ص)، وعليه فدخل الولاية لأمر المؤمنين (عليهم السلام) بعد بيعة الغدير أو بعد وفاة رسول الله (ص) في مفهوم الإيمان، إنما يراد به دخولها في الإيمان بالمعنى الأخص.

المؤمنون أخوة

وأما ما ذكره الإمام الخميني -رحمه الله- من أن مفاد قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ

(1) سورة السجدة، الآية 18.

(2) سورة الحجرات، الآية 14.

إِخْوَةٌ ﴿(1)﴾، هو جعل الأخوة بين المؤمنين الواقعيين، وهم في زمان النبي (ص) مَنْ عدا المنافقين، وبعد وفاته (ص) هم كل من قبل الولاية لعلي (عليه السلام)، فيلاحظ عليه:

بأنه لا ينسجم مع ما جاء في تنمة الآية تفريراً على جعل الأخوة بين المؤمنين، أعني قوله ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ فإنه شاهد على أن مفهوم الإيمان فيها باق على سعته وشموله لكل من آمن بالله ورسوله (ص)، وذلك لأن الإصلاح يجب أن يتحقق وأن نسعى إليه بين كل المسلمين، وليس فقط بين المؤمنين بالمعنى الأخص.

وهذا يعني أن لفظ الأخوة يشمل كل المؤمنين الذين آمنوا بالله ورسوله، فلا معنى لسلب الأخوة فيما بيننا وبينهم، كما ذكره السيد الخميني (2) في آية أخرى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَجْتَبُوا يَأْكُلْ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ (3)، فإن هذه الآية جاءت تمييزاً لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَجْتَبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَنَّ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ (4)، والنهي عن التجسس لا يختص بالمؤمن المتبع لأهل البيت (عليهم السلام)، وهكذا النهي عن اجتناب الظن.

ويؤيد ما قلناه من شمول الأخوة القرآنية لكل من آمن بالله ورسوله قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ وَالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ...﴾ (5).

والأخوة أيضاً في كلامه (ص) شاملة لمطلق المسلمين، كما يظهر من قوله (ص) فيما خطب به في مسجد الخيف فيما رواه ابن أبي يعفور في الخبر الموثق عن أبي عبد الله (عليه السلام): «الْمُسْلِمُونَ إِخْوَةٌ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَىٰ بِدِمَتِهِمْ أَذْنَاهُمْ» (6). وهذا الكلام مروى عنه (ص) بأسانيد أخرى ومن مصادر الفريقين (7). وفي بعض الروايات الناقلة لهذا المضمون جاء

(1) سورة الحجرات، الآية 10.

(2) راجع: المكاسب المحرمة، ج 1، ص 251.

(3) سورة الحجرات، الآية 12.

(4) سورة الحجرات، الآية 12.

(5) سورة البقرة، الآية 178.

(6) الكافي، ج 1، ص 403.

(7) انظر: الكافي، ج 1، ص 542. وتهذيب الأحكام، ج 4، ص 131. وج 6 ص 140. وانظر: سنن ابن ماجه، ج 2، ص 895. وسنن أبي داود، ج 1، ص 625.

التعبير هكذا: «الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَذْنَاهُمْ»⁽¹⁾، مما يشهد لكون المؤمن في كلامه بمعنى المسلم.

وقصارى القول: إنَّ للإيمان مراتب عدَّة وربما اصطلاحات مختلفة، ولم يتضح لنا أنَّ الإيمان الوارد في الكتاب والسُّنة والمأخوذ موضوعاً للأحكام الشرعية يراد به الإيمان بالمعنى الأخص، المعروف في كلمات الفقهاء، بل إنَّ الشواهد القرآنية والروائية تشهد لكون اللفظ المذكور شامل لكل من آمن بالله ورسوله واليوم الآخر، ما يجعله مرادفاً للإسلام.

(1) الكافي، ج 1، ص 404. وهذا المعنى مروى من طرق السُّنة أيضاً، انظر: سنن النسائي، ج 8، ص 20.

في تعريف المستضعف

- 1- المستضعف في كلمات العلماء
- 2- المستضعف في القرآن
- 3- المستضعف في الأخبار
- 4- هل يمكن أن يكون المستضعف إمامياً؟
- 5- المستضعف في النظرة الكلامية
- 6- المستضعف في النظرة الفقهية

إنَّ المستضعف وقع موضوعاً لبعض الأحكام الكلامية والفقهية، ولذا يجدر بنا أن نتعرّف على معنى المستضعف والمراد منه، فهل هو صنف من أصناف الآخر المذهبي؟ أم إنّه شامل له ولغيره؟ وما المقصود بالاستضعاف؟ ومن هم المستضعفون؟
والجواب: إنّ للاستضعاف أكثر من بُعد، فهناك الاستضعاف الفكري وهناك الاستضعاف السياسي، وهناك الاستضعاف الاقتصادي، وهناك الاستضعاف الديني والثقافي، وهذا ما سوف يتضح فيما يأتي.

1- المستضعف في كلمات العلماء

اختلف في تعريف المستضعف، قال العلامة المجلسي: «فسّر ابن إدريس المستضعف بمن لا يعرف اختلاف الناس في المذاهب، ولا يبغض أهل الحق على اعتقادهم⁽¹⁾، وعرفه في الذكرى: بأنه الذي لا يعرف الحق ولا يعاند فيه ولا يوالي أحداً بعينه، وحكي عن المفيد في الغرّة أنه عرفه بأنه الذي يعرف بالولاء ويتوقف عن البراءة، ويظهر من بعض الأخبار أن المراد بهم ضعفاء العقول، وأشباه الصبيان ممن لهم حيرة في الدين ولا يعاندون أهل الحق»⁽²⁾.

وعرفه السيد الخوئي بأنه «الذي لا يعاند الإسلام والحق وإنما لم يلتزم به لقصور فيه بحيث لو بين له الحق لقبه، وهذا يتفق كثيراً في العجزة والنساء وعمامة القاصرين»⁽³⁾.

وقريب منه ما قاله الشيخ البحراني: «الناس في زمنهم عليه السلام ثلاثة أقسام: مؤمن وهو من

(1) قال في السرائر: «وحد المستضعف من لا يعرف اختلاف الناس في المذاهب، ولا يبغض أهل الحق على اعتقاده». انظر: السرائر، ج 2، ص 560.

(2) مرآة العقول، ج 14، ص 68.

(3) موسوعة السيد الخوئي، ج 9، ص 239.

أقر بالإمامة، وناصب كافر وهو من أنكرها، ومن لم يعرف ولم ينكر وهم أكثر الناس في ذلك الزمان، ويعبر عنه بالمستضعف والضال⁽¹⁾.

وتحديد الصحيح من هذه الأقوال يكون بالرجوع إلى النصوص، لأن مفهوم المستضعف مفهوم شرعي، وليس عرفياً بحتاً. فلا بد من الرجوع إلى القرآن والسنة لتعرف من خلالهما على أبعاد هذا المفهوم.

2- المستضعف في القرآن

وأول ما يواجهنا على هذا الصعيد النص الأم وهو النص القرآني، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا الْمَلَائِكَةَ ظَالِمًا أَلْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾⁽²⁾. فالآية التي استنتت المستضعفين من أهل الوعيد الذين يشملهم العذاب الإلهي، قد عرفت المستضعفين المذكورين فيها بأنهم الذين ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾، فما المقصود بهذا التعبير؟

ذكر في تفسير ذلك: أنهم الذين لا يستطيعون حيلة للهجرة «لفقرهم وعجزهم وقلة معرفتهم بالطرق»⁽³⁾. قال المحقق الأردبيلي: «واستطاعة الحيلة وجدان أسباب الهجرة، مثل الغنى والقدرة على السفر، وما يتوقف عليه ﴿وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ عطف على ما قبله، واستهداء السبيل معرفة الطريق والمسلك بنفسه أو بدليل»⁽⁴⁾، وهذا التفسير يساعد عليه السياق، حيث إن الفقرة المذكورة جاءت بعد حديث الآية عن استنكار الملائكة على المستضعفين عدم الهجرة. ويؤيد هذا التفسير أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾⁽⁵⁾. فإن دعاءهم ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ﴾ مؤشر على أن استضعافهم بسبب عجزهم عن الهجرة.

(1) انظر: الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج 14، ص 164.

(2) سورة النساء، الآيتان 97 - 98.

(3) انظر: جوامع الجامع، للطبرسي، ج 1، ص 33. التفسير الكبير، الفخر الرازي (ت 606 هـ)، ج 11، ص 13.

(4) زبدة البيان، ص 314.

(5) سورة النساء، الآية 75.

ولكن ورد في الروايات وجه آخر في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾، يذهب إلى إعطاء الاستضعاف في الآية معنى الاستضعاف الفكري، ففي الحديث الصحيح عن الإمام الباقر (عليه السلام) قال: سألته عن قول الله عز وجل: ﴿إِلَّا الْأُمُتَضَعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾⁽¹⁾؟ فقال: «هو الذي لا يستطيع الكفر فيكفر، ولا يهتدي سبيل الإيمان فيؤمن، والصبيان ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان مرفوع عنهم القلم»⁽²⁾.

ربما يقال: إن هذه الرواية، قد يلاحظ عليها أنها خلاف الظاهر ولا يساعد عليها السياق، بل ولا مجال للأخذ بها حيث أشارت إلى أن المستضعف هو ممن رفع عنه القلم، وهذا غير صحيح، فالمستضعف مكلف جزماً.

ويمكن الجواب:

أولاً: أما مسألة رفع القلم، فإن المستضعف لم يُرفع عنه القلم، فهو مكلف كغيره، ولكن الإمام (عليه السلام) شبهه بمن رُفع عنه القلم، ففي تفسيره للمستضعف قال (عليه السلام) ما مفاده: إن المستضعف هو الذي لا يستطيع الكفر ولا يهتدي إلى الإيمان، فهو كمثّل الصبيان الذين رفع عنهم القلم، لا أن المستضعف رفع عنه القلم. ولذا لاحظنا أن هذا التعبير لم يرد في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: الْمُسْتَضْعَفُونَ الَّذِينَ ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾⁽³⁾ قَالَ: لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً إِلَى الْإِيمَانِ وَلَا يَكْفُرُونَ، الصَّبِيَانُ وَأَشْبَاهَ عُقُولِ الصَّبِيَانِ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ⁽⁴⁾.

ثانياً: فيما يتصل بمخالفة السياق، فيمكن أن نرجح شمول الآية لكلا النوعين من

(1) سورة النساء، الآية 98.

(2) معاني الأخبار، ص 201. ونحوها ما في تفسير القمي، ج 1، ص 149. والرواية هي بإسناده عن حماد ابن الظبيان عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألت عن المستضعف؟ فقال: هو الذي لا يستطيع حيلة الكفر فيكفر ولا يهتدي سبيلاً إلى الإيمان لا يستطيع أن يؤمن ولا يستطيع أن يكفر، فهم الصبيان، ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان من رفع عنه القلم». ورواه في الكافي مرسلًا، انظر: الكافي، ج 2، ص 404.

(3) سورة النساء، الآية 98.

(4) الكافي، ج 2، ص 404، الحديث 2، ونحوها الخبر الثالث في الباب، وهو عن زرارة قال: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنِ الْمُسْتَضْعَفِ؟ فَقَالَ: «هُوَ الَّذِي لَا يَسْتَطِيعُ حِيلَةً يَدْفَعُ بِهَا عَنْهُ الْكُفْرَ وَلَا يَهْتَدِي بِهَا إِلَى سَبِيلِ الْإِيمَانِ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُؤْمِنَ وَلَا يَكْفُرَ قَالَ: وَالصَّبِيَانُ وَمَنْ كَانَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ عَلَى مِثْلِ عُقُولِ الصَّبِيَانِ».

الاستضعاف، أعني الاستضعاف الناشئ عن ضعف القدرات المائيّة أو الجسديّة كما ذكر المفسّرون، والاستضعاف الناشئ عن ضعفٍ في المستوى الثقافيّ والعقليّ لدى الشّخص كما نصّت الرواية، ويشهد لذلك أنّ إحدى فئات المستضعفين المستثنين من العذاب هم الوُلدان، ومن المرجّح أنّ ضعف هؤلاء الذي أوجب إدراجهم في عداد المستضعفين ليس هو خصوص الضعف المادي، وإنّما الضعف في المستوى المعرفيّ والثقافيّ، وعليه يكون ما ذكرته الروايات في معنى الاستضعاف هو من قبيل التفسير بالمصداق.

وبنظرةٍ أعمق يمكن القول: إنّ مرجع المعنيين إلى معنّى واحدٍ وهو الأساس في الاستثناء، وهذا المعنى هو الذي يربط الاستضعاف بالجانب الثقافيّ والمعرفي، وهو ما ذكرته الروايات؛ وذلك لأنّ الهجرة التي نددت الآيات بمن يتخلّف عنها هي المدخل الأساسيّ والسبيل الوحيد في زمن البعثة النبويّة إلى التعرّف على الإسلام والعقائد الحقّة، وإقامة الشعائر والواجبات الدينيّة، والحفاظ على قاعدة إسلامية قوية تحمي الوجود الإسلامي، بينما التخلّف عن الهجرة سيعني الانقطاع عن مصدر المعرفة وبقاء المرء في مستنقع الجهل، ومن هنا جاء تحريم التعرّب بعد الهجرة، وعليه فإنّ القادر على الهجرة، لكنّه مع ذلك لا يهاجر، يُعتبر مداناً ويستحقّ المؤاخذه ولا يُقبل عُذرُه أو دعواه الاستضعاف، لأنّه بترك الهجرة قد سدّ على نفسه باب المعرفة الدينيّة واختار الكفر على الإيمان والظلمة على النور، قال تعالى: ﴿قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعِفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا لَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾⁽¹⁾، أمّا العاجز عن الهجرة لضعفٍ في قدراته الجسديّة أو إمكانياته المائيّة فإنّ عجزه هذا، حتّى لو أدّى إلى انسداد باب المعرفة الدينيّة عليه، يمنحه عذراً تقبح معه مؤاخذته، لأنّ الحجّة غير قائمة عليه.

3- المستضعف في الأخبار

ومما يؤيد الفهم المتقدم لمسألة الاستضعاف ما ورد في سائر روايات الأئمّة من أهل البيت (عليهم السلام) حيث نراها قد أعطت الاستضعاف معنّى آخر جعلته أقرب إلى الاستضعاف العقليّ والثقافيّ والديني، وأهم هذه الأخبار هي التي أكّدت على أنّ من عرف اختلاف الناس فليس بمستضعف⁽²⁾، في إشارة واضحةٍ إلى ربط الاستضعاف بالمستوى الثقافيّ

(1) سورة النساء، الآية 97.

(2) الكافي، ج 2، ص 405 - 406.

والعقلي. ففي صحيحة أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «مَنْ عَرَفَ اخْتِلَافَ النَّاسِ فَلَيْسَ بِمُسْتَضْعَفٍ»⁽¹⁾. وفي خبر عَلِيِّ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الضُّعْفَاءِ؟ فَكَتَبَ إِلَيَّ: «الضَّعِيفُ مَنْ لَمْ تُرْفَعْ إِلَيْهِ حُجَّةٌ وَلَمْ يَعْرِفِ الْإِخْتِلَافَ، فَإِذَا عَرَفَ الْإِخْتِلَافَ فَلَيْسَ بِمُسْتَضْعَفٍ»⁽²⁾. إلى غير ذلك من الروايات التي تشهد بما نقول، وسيأتي بعضها.

وبناءً على ما جاء في هذه الروايات، يتضح أن من يسمى بالجاهل المقصّر خارج عن نطاق المستضعف، لأنه قد عرف اختلاف الناس في المذاهب وكان قادراً - ولو من خلال الهجرة - على رفع جهله ولم يفعل ولم يندفع للبحث والتحري عن الطريق الصحيح.

ولكن هل إن مفهوم المستضعف شامل للجاهل القاصر؟

قد مرّت في كلام السيد الخوئي الإشارة إلى أن غالب القاصرين هم مستضعفون، لكنّ بعض العلماء قد أدرج الجاهل القاصر في عداد أفراد المستضعف وعدّه من مصاديقه، بل من أوضح مصاديقه⁽³⁾.

والسؤال: كيف يمكن اعتبار الجاهل القاصر من مصاديق المستضعف؟

أقول: يمكن توجيه ذلك وفهمه في ضوء ما قدّمناه من تعميق لمفهوم المستضعف، حيث اعتبرنا أن أساس الاستضعاف الذي يمنح صاحبه العذر يكمن في تدني المستوى المعرفي والعقلي لدى الإنسان، بما يجعله عاجزاً عن رؤية الحقائق والتعرف على الحجج، ومن الواضح أن هذا التدني حاصل في الجاهل القاصر.

ولكن قد يقال: إنّ الاستفادة من بعض الأخبار مغايرة المستضعف للجاهل القاصر، وهو - أي الجاهل القاصر - من تسميه الروايات بـ «من لا يعرف». وذلك كما يلاحظ في صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عليه السلام قَالَ: «الصَّلَاةُ عَلَى الْمُسْتَضْعَفِ وَالَّذِي لَا يَعْرِفُ: الصَّلَاةُ عَلَى النَّبِيِّ (ص) وَالِدُعَاءٍ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ تَقُولُ: رَبَّنَا اغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ»⁽⁴⁾ إلى آخر الآيتين⁽⁵⁾، فإنّ العطف دليل المغايرة.

(1) الكافي، ج 2، ص 405، الحديث 7 و 10 من الباب وسندهما صحيح.

(2) المصدر نفسه، ج ن، ص 406، الحديث 11 من الباب.

(3) الإيمان والكفر في الكتاب والسنة، ص 101.

(4) سورة غافر، الآية 7.

(5) الكافي، ج 3، ص 186، وعنه وسائل الشيعة، ج 3، ص 67، الباب 3 من أبواب صلاة الجنابة، ح 2.

إلا أن يقال: إن عبارة: «الذي لا يُعرف» تقرأ للمجهول، والمقصود به من لا يُعرف مذهبه، كما تشهد به صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، أنه قال: «الصلاة على المستضعف والذي لا يُعرف مذهبه: تصلي على النبي (صلى الله عليه وآله) وآله) ويدعى للمؤمنين والمؤمنات، ويقال: اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم، ويقال في الصلاة على من لا يعرف مذهبه: اللهم إن هذه النفس أنت أحييتها وأنت أمتها، اللهم ولَّها ما تولت، واحشرها مع من أحببت»⁽¹⁾. وربما كانت هذه الصحيحة هي عين سابقتها، لكنَّ النقل بالمعنى أدى إلى بعض التغيّرات، مع إضافة اشتملت عليها الرواية الثانية.

وفي ضوء ما تقدم، يتضح السبب فيما جاء في بعض الأخبار من اعتبار المرأة - في الأعم الأغلب - في عداد المستضعفين، فقد روى عمّار الساباطي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «أكثر أهل الجنة من المستضعفين النساء عَلِمَ اللهُ عزَّ وجلَّ ضعفهن فرحمنهن»⁽²⁾، وليس مرد ذلك إلى الضعف الذاتي في القدرات العقلية عند المرأة، فهذا ممّا لا دليل عليه، والواقع يكذّبه، بل الظاهر أنّ مردّه إلى الوضعية التاريخية التي عاشتها المرأة وجعلتها بعيدة عن عالم الثقافة والمعرفة، وهذا الإقصاء للمرأة لا يزال سائداً لدى كثيرٍ من الأمم والشعوب إلى يومنا هذا، حيث يُلاحظ أنّ نسبة الأمية لدى النساء تزيد عنها لدى الرجال⁽³⁾.

4- هل يمكن أن يكون المستضعف إمامياً؟

لقد اتضح مما تقدّم أنّ كل من لا يملك قدرة فكرية تمكنه من معرفة الحقّ وتمييزه عن الباطل في المجال المذهبي، ولا يكون بطبيعة الحال قد عرف اختلاف المذاهب، فهو مستضعف. وهذا ليس صنفاً مذهبياً مستقلاً برأسه، كما يظهر من كلام الشيخ يوسف البحراني في كلامه المتقدم، كما أنّه ليس صنفاً من أصناف الآخر المذهبي، وإنّما هو بهذا التفسير عابر لكل المذاهب، ففي كل جماعة مذهبية ثمة أشخاص مستضعفون، لا يمتلكون قدرة على البحث والتحقيق.

(1) من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 168. وعنه وسائل الشيعة، ج 3، ص 67، الباب 3 من أبواب صلاة الجنائز، الحديث 1.

(2) من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 468.

(3) أوضحنا هذا الأمر بشكل مفصل في كتاب المرأة في النص الديني - قراءة نقدية في روايات ذم المرأة، ص 249 وما بعدها.

ويظهر من بعض الكلمات المتقدمة أخذ قيد «أن لا يعاند أهل الحق» في مفهوم المستضعف، مما يدل على أن عداوته ونصبه يخرج عن مفهوم الاستضعاف، ويؤيده ما جاء في صحيحة زرارة قال: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: إِنِّي أَخْشَى أَنْ لَا يَحِلَّ لِي أَنْ أَتَزَوَّجَ مَنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيَّ أَمْرِي؟ فَقَالَ: مَا يَمْنَعُكَ مِنَ الْبُلْهِ مِنَ النِّسَاءِ! قُلْتُ: وَمَا الْبُلْهُ؟ قَالَ: هُنَّ الْمُسْتَضْعَفَاتُ مِنَ اللَّاتِي لَا يَنْصِبْنَ وَلَا يَعْرِفْنَ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ»⁽¹⁾.

هذا ولكن يمكن القول: إن نصبه العدا لأهل الحق لو أخرجه عن مفهوم الاستضعاف فإنه يخرج عنه بلحاظ حكمه الشرعي، ولكنه لا يخرج عن الحكم العقدي للاستضعاف وهو المعذورية بلحاظ أن قصوره يعدّ عذراً له.

قد يقال: إن المستضعف هو من أصناف الآخر المذهبي، ولا يشمل الشيعي، استناداً إلى ما ورد في صحيح فضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إِذَا صَلَّيْتَ عَلَيَّ الْمُؤْمِنِ فَادْعُ لَهُ وَاجْتَهِدْ لَهُ فِي الدُّعَاءِ، وَإِنْ كَانَ وَاقِفاً مُسْتَضْعِفاً فَكَبِّرْ وَقُلْ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ»⁽²⁾، حيث عدّ المستضعف مقابلاً للمؤمن، وقيد الواقفي بالمستضعف ما يعني أنه تارة يكون واقفياً وأخرى غير واقفي ولكنه لا يكون مؤمناً.

ولكن يقال: إنه لا ظهور للرواية في ذلك، لأنها تحدثت عن المؤمن الميت وذكرت أن المصلّي عليه يدعو له ويجتهد في الدعاء، ثم أشارت للآخر غير المؤمن وذكرت أنه إذا كان مستضعفاً فيكون الدعاء عليه عاماً وهو الدعاء للذين تابوا واتبعوا سبيل الله تعالى، وأمّا إذا لم يكن مستضعفاً فسيأتي لاحقاً أن بعض الروايات تنصّ على أنه يدعى عليه، (وسوف نقيّم ذلك لاحقاً)، ولكن عدم تنويع المؤمن إلى هذين النوعين لا يعني أنه لا ينقسم إليهما، بل لأن الحكم فيهما واحد، فلا ثمرة فقهية في تنويع إليهما، فالمؤمن أكان مستضعفاً أم غير مستضعف فإن الصلاة عليه تكون بالدعاء له.

وثمة سؤال يطرح نفسه هنا، وهو أنه ما المراد بالواقفة الذين ذكرتهم الرواية؟ فإن الرواية عن أبي جعفر الباقر عليه السلام⁽³⁾، وفي زمانه لم يكن للواقفة وجود، وعليه فربما يراد

(1) الكافي، ج 5، ص 349. وتهذيب الأحكام، ج 7، ص 305. ورواه الكليني بسند آخر ضعيف. واعترف بضعفه في مرآة العقول، ج 20، ص 52.

(2) انظر: الكافي، ج 3، ص 187.

(3) إن فضيل هو من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام.

بالواقف كما ذكر الفيض الكاشاني⁽¹⁾ هو المتحير في دينه أو الواقف على إمام عليه السلام معين، ولم ينطلق بالإمامة إلى سائر الأئمة عليهم السلام وإن اعتقد إمامة غيرهم، كما هو الحال في الزيدية.

وفي ضوء ما تقدم، يتضح الحال فيما جاء في بعض الأخبار التي قسّمت الآخر إلى المستضعف والناصي، ففي صحيحة عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النَّاصِبِ الَّذِي قَدْ عُرِفَ نَصْبُهُ وَعَدَاوَتُهُ هَلْ نَزَّوَجُهُ الْمُؤْمِنَةُ وَهُوَ قَادِرٌ عَلَى رَدِّهِ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ بِرَدِّهِ؟ قَالَ: «لَا يُزَوِّجُ الْمُؤْمِنُ النَّاصِبَةَ وَلَا يَتَزَوَّجُ النَّاصِبَ الْمُؤْمِنَةَ وَلَا يَتَزَوَّجُ الْمُسْتَضْعَفُ الْمُؤْمِنَةَ»⁽²⁾. فهذه الصحيحة بتقسيمها الآخر إلى مستضعف وناصي، لا تدل على عدم صدق المستضعف على المؤمن الشيعي، بل هو صادق، ويصح تنويعه إلى المستضعف وغيره، لكن لا فائدة فقهياً من هذا التقسيم، كما أسلفنا.

مع اتضاح الكلام في تحديد مفهوم المستضعف، نطل على بعض الأحكام العقدية أو الفقهية التي انصبت على هذا العنوان.

5- المستضعف في النظرة الكلامية

أما في النظرة الكلامية إلى المستضعف من زاوية الحساب الأخروي، فقد يسهل القول: إن أمر الحساب موكول إلى الله سبحانه فهو تعالى أدرى بملكات وقدرات المستضعف العقلية ومدى وعيه للحقائق الدينية بما يمكن من إقامة الحجّة عليه، وتالياً حسن إدانته أو قبحها، إلا أن النصوص الإسلامية أسهبت في الحديث عن معذورية المستضعف يوم القيامة، ويكفيك قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾⁽³⁾.

ومما ذكرناه في المستضعف يتضح أن حاله هو حال الجاهل القاصر، ولا يبعد القول: إن كل قاصر هو مستضعف، وإن نوقش في هذه الدعوى فلا ريب أن غالب القاصرين هم مستضعفون كما ذكر السيد الخوئي رحمه الله في كلامه المتقدم في تعريف المستضعف

(1) الوافي، ج 24، ص 460.

(2) الاستبصار، ج 3، ص 183. والكافي، ج 5، ص 349.

(3) سورة النساء، الآيات 97 - 99.

حيث قال: إن ذلك - أي الاستضعاف - يتفق كثيراً في «عامّة القاصرين»⁽¹⁾. ويمكن القول: إنه لو لم يدخل القاصر في المستضعف موضوعاً فهو داخل فيه حكماً، لاشتراكهما في عدم قيام الحجّة والبيان عليهما، والمؤاخذة كما هو معلوم إنّما تكون بعد اكتمال الحجّة ووصول البيان.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الاستضعاف كما يقع في الدائرة الدنيّة الواسعة فيعجز الإنسان عن الوصول إلى حقائق الدين، فإنّه قد يقع في دائرة المذاهب، فيعجز الإنسان عن التعرّف على الحقائق في هذه الدائرة، وكما أنّ الأوّل معذور، فإنّ هذا معذور بالأولوية، لأنّ من يعذر في أصول الدين هو أولى أن يعذر في أصول المذهب، وفي الحديث عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجل: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾⁽²⁾ فقال: «لا يستطيعون حيلةً إلى النّصب فينصبون، ولا يهتدون إلى سبيل أهل الحقّ فيدخلون فيه، وهؤلاء يدخلون الجنة بأعمالٍ حسنةٍ وباجتناب المحارم التي نهى الله عزّ وجلّ عنها، ولا ينالون منازل الأبرار»⁽³⁾.

وفي الحديث أيضاً عن عليّ بن جعفر سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام: هل يسلم الناس حتّى يعرفوا ذلك؟ (يقصد: حتى يعرفوا ولاية الأئمة عليهم السلام) قال: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ قلت: من هم؟ قال: «أرايتم خدّمكم ونساءكم ممّن لا يعرف ذلك، أتقتلون خدّمكم وهم مقرّون لكم؟!»⁽⁴⁾.

وقد أدرجت بعض الأخبار أم أيمن خادمة النبي (ص) في عداد المستضعفين⁽⁵⁾.

6- في النظرة الفقهيّة

وأما في المجال الفقهي، فالذي يظهر بالتّبع أنّه ثمة فتاوى فقهيّة ترى خصوصيّة للمستضعف الآخر في بعض الأحكام، وعلى سبيل المثال سوف نرى في البحوث القادمة أنّ هناك من يحرمّ الصلاة على الميت غير الإمامي إلا المستضعف، كما أنّ هناك من يرى عدم حليّة ذبيحة الآخر

(1) موسوعة السيد الخوئي، ج 9، ص 239.

(2) سورة النساء، الآية 98.

(3) معاني الأخبار، ص 201.

(4) بحار الأنوار، ج 69، ص 171.

(5) الكافي، ج 2، ص 405.

إلا المستضعف، وقد نسب إلى بعض الفقهاء القول بنجاسة الآخر المخالف إلا المستضعف⁽¹⁾ وهو قول غريب. وفي حين منع الفقهاء إعطاء زكاة الفطرة لغير الإمامي فقد استثنى بعضهم المستضعف، فجوز إعطاءها له مع عدم المستحق، بينما رفض آخرون حتى هذا الاستثناء⁽²⁾، وأفتى كثيرون بكرهه عتق «العبد المخالف». وجوزوا عتق المستضعف دون كراهة⁽³⁾ وفي بعض الفروع نجدهم لم يفرقوا بين المستضعف وغيره، كما في إمامة الجماعة حيث لم يقبل غير واحد منهم إمامة المخالف ولو كان مستضعفاً⁽⁴⁾.

وسياتي أن كثيراً من هذه الفتاوى بالرغم من شهرتها لا تمتلك دليلاً تاماً صافياً عن الإشكال، والأقرب، هو ما تساعد عليه الأدلة الآتية في ثنايا البحوث من أن الأحكام الشرعية القانونية والحقوقية التي خالها بعض الفقهاء مختصة بالمؤمن الاثني عشري هي منصفة على عنوان المسلم، وهو - أي المسلم - موضوعها وليس الإمامي، والبحوث القادمة كفيلة بإثبات ذلك. أجل، هناك بعض الأحكام الاستحبابية، أخذ فيها عنوان المؤمن الاثني عشري، وألحق به المستضعف من الفرق الأخرى، من قبيل الدعاء الخاص في الصلاة على جنازة المستضعف، أو من قبيل الترغيب في الزواج من المرأة المستضعفة في حال لم توجد العارفة، ففي صحيحة زرارة قال: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: إِنِّي أَخْشَى أَنْ لَا يَحِلَّ لِي أَنْ أَتَزَوَّجَ مَنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيَّ أَمْرِي فَقَالَ: مَا يَمْنَعُكَ مِنَ الْبُلهِ مِنَ النِّسَاءِ؟ قُلْتُ: وَمَا الْبُلهُ؟ قَالَ: هُنَّ الْمُسْتَضْعَفَاتُ مِنَ اللَّاتِي لَا يَنْصِبْنَ وَلَا يَعْرِفْنَ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ⁽⁵⁾.

وفي صحيح عمر بن أبان، قال: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْمُسْتَضْعَفِينَ فَقَالَ: هُمْ أَهْلُ الْوَلَايَةِ فَقُلْتُ: أَيُّ وِلَايَةٍ؟ فَقَالَ: أَمَا إِنَّهَا لَيْسَتْ بِالْوَلَايَةِ فِي الدِّينِ وَلَكِنَّهَا الْوَلَايَةُ فِي الْمُنَاكِحَةِ وَالْمَوَارِيثِ وَالْمَخَالِطَةِ، وَهُمْ لَيْسُوا بِالْمُؤْمِنِينَ وَلَا بِالْكَفَّارِ وَمِنْهُمْ الْمُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ⁽⁶⁾.

وهذه الأحكام ليس ثمة ما يمنع من الالتزام بها، مع تمامية دليلها.

(1) نسبه المحقق في المعبر، ج 1، ص 98، إلى بعض المتأخرين. ولعله ابن إدريس، انظر: السرائر، ج 1، ص 84.

(2) قال العلامة: «حكم زكاة الفطرة حكم زكاة المال، وجوز بعض علمائنا دفعها إلى المستضعف مع عدم المستحق، والحق خلافه». انظر: تحرير الأحكام، ج 1، ص 410.

(3) قال العلامة: «ويكره عتق المخالف، ويجوز المستضعف». انظر: القواعد، ج 3، ص 202.

(4) انظر: تحرير الأحكام، ج 1، ص 318.

(5) الكافي، ج 5، ص 349. وتهذيب الأحكام، ج 7، ص 305.

(6) الكافي، ج 2، ص 405. وصفها المجلسي بالصحيحة، انظر: مرآة العقول، ج 11، ص 210.

في تعريف المنافق

- 1- تعريف المنافق
- 2- بغض علي عليه السلام علامة النفاق
- 3- الرأي المشهور: المنافق مسلم في الظاهر
- 4- رؤية مختلفة حول حكم المنافق

من هو المنافق؟ وهل هو داخل في عداد المسلمين أو في الكافرين؟ وإذا كان مسلماً فهل هو مصنّف في دائرة الآخر المذهبي مطلقاً؟ أم إنّ النفاق عابر للمذاهب وقد يتحقق ويوجد له مصاديق لدى كافة المذاهب؟

وصلة هذا الموضوع ببحثنا سوف تتضح فيما يأتي. ولكن حيث إنّ ثمرة هذا البحث في المقام جزئية فسوف يكون حديثنا فيه مختصراً.

1- تعريف المنافق

قال ابن فارس (395 هـ): «النون والفاء والقاف أصلان صحيحان يدل أحدهما على انقطاع شيء وذهابه، والآخر على إخفاء شيء وإغماضه. ومتى حصل الكلام فيهما تقاربا. فالأول: نفقت الدابة نفوقاً ماتت ونفق السعر نفاقاً وذلك أنه يمضي فلا يكسد ولا يقف. وأنفقوا: نفقت سوقهم. والنفقة لأنها تمضي لوجهها. ونفق الشيء فني يقال قد نفقت نفقة القوم..»

والأصل الآخر: النفق سرب في الأرض له مخلص إلى مكان. والنافقة موضع يرققه اليربوع من جحره فإذا أتى من قبل القاصعاء ضرب النافقاء برأسه فانفق أي خرج. ومنه اشتقاق النفاق، لأن صاحبه يكتم خلاف ما يظهر فكأن الإيمان يخرج منه أو يخرج هو من الإيمان في خفاء. ويمكن أن الأصل في الباب واحد وهو الخروج. والنفق المسلك النافذ الذي يمكن الخروج منه⁽¹⁾.

وغير خاف أنّ النفاق بمعناه المصطلح قد أخذ من الأصل اللغوي الثاني المشار إليه في كلام ابن فارس، فالمنافق هو الشخص الذي يُظهِرُ الإسلامَ ويعلنه، ويبطن الكفر ويخفيه.

(1) معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 455.

ويدل عليه قوله تعالى: ﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُتَّفِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُتَّفِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾ * اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿1﴾.

2- بغض علي عليه السلام علامة النفاق

وعلينا أن ننبه هنا إلى أمر مهم، وهو بيان صلة النفاق ببغض أهل البيت عليه السلام، فإن ثمة أمراً عرفه التاريخ وجاءت به الأخبار، وهو أن بغض علي عليه السلام كان علامة النفاق، فقد روي عن بعض الصحابة منهم جابر بن عبد الله الأنصاري وأبو سعيد الخدري قالا: «ما كنا نعرف المنافقين إلا ببغض علي رضي الله عنه»⁽²⁾، وقد روى المحدثون عن رسول الله (ص) أنه قال مخاطباً علياً عليه السلام: «لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق»⁽³⁾. وروى المحدثون بأسانيدهم أن رجلاً قال لسلمان: ما أشدّ حبك لعلي! قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول من أحب علياً فقد أحبني ومن أبغض علياً فقد أبغضني»⁽⁴⁾.

وعندما يجعل بغض علي عليه السلام علامة النفاق، فهذا يؤشر على فضيلة عظيمة له عليه السلام، ويدل على أنّ له عليه السلام مكانة كبيرة في قيامة هذا الدين، وأنه اندمج في رسول الله (ص) وفي الإسلام اندماجاً كلياً، حتى أصبح حبه عليه السلام من حب رسول الله (ص) وبغضه عليه السلام من بغضه (ص)، وغدا بغضه علامة على النفاق، وربما كان السر في ذلك أنّ المنافقين ما كانوا يجرؤون على إعلان بغضهم لرسول الله (ص)، فيظهرون باطنهم الخبيث ببغض علي عليه السلام، ولا سيما أنّه عليه السلام

(1) سورة المنافقون، الآيتان 2 - 3.

(2) الاستيعاب لابن عبد البر، ج 3، ص 1110. وتاريخ مدينة دمشق، ج 42، ص 286.

(3) رواها بعضهم عن الإمام علي عليه السلام نفسه، انظر: مسند أحمد، ج 1، ص 95. سنن الترمذي، ج 5، ص 306. وسنن النسائي، ج 8، ص 116. وخصائص أمير المؤمنين للنسائي، ص 105. ورواها آخرون عن ابن عباس وعمران بن الحصين، انظر: المعجم الأوسط للطبراني، ج 2، ص 337. و ج 5 ص 87. ومجمع الزوائد للهيثمي، ج 9، ص 133. وقال ابن عبد البر: «وروى طائفة من الصحابة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعلي رضي الله عنه: لا يحبك إلا مؤمن، ولا يبغضك إلا منافق». انظر: الاستيعاب، ج 3، ص 1100.

(4) المستدرک علی الصحیحین، ج 3، ص 130. وقال بعده: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه». ونحوه ما روي عن أم سلمة: قالت: «أشهد أنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من أحب علياً فقد أحبني ومن أحبني فقد أحب الله ومن أبغض علياً فقد أبغضني ومن أبغضني فقد أبغض الله». انظر: المعجم الكبير للطبراني، ج 23، ص 380. ونحوه ما رواه في الاستيعاب، ج 3، ص 1101.

كان الجندي الأول في الدفاع عن الإسلام، وكان لسيفه في مواجهة المشركين والظالمين دور عظيم في قيامة هذا الدين⁽¹⁾، ولكن هذا لا يعني أن النفاق ينحصر بذلك، فمن كان مبطناً للكفر ومظهراً للإسلام فهو منافق حتى لو لم يكن مبغضاً له ﷺ.

وإذا كان بغضه علامة النفاق، فإن بغضه أو بغض أحد من أهل البيت ﷺ هو علامة النصب أيضاً، بل هو النصب بعينه كما سيأتي في المحور الآتي.

3- الرأي المشهور: المنافق مسلم في الظاهر

المجمع عليه بين فقهاء الفريقين أن المنافق يُحکم - ظاهراً - بأحكام المسلمين، وذلك بسبب إسلامه الظاهري. وكونه يبطن الكفر لا يوجب بنظرهم ترتيب أحكام الكفر عليه من الحكم بردته ونحوه، لأن التشريع الإسلامي - فيما يرون - إنما يؤاخذ الناس ويحكم لهم أو عليهم، على أساس ظواهرهم، وهؤلاء يظهرون الإسلام.

ومع التزام فقهاءنا بذلك، إلا أنهم يذكرون للمنافق أحكاماً خاصة لا يشترك فيها مع المؤمن، من قبيل أن الصلاة عليه في حال موته تختلف عن الصلاة على المؤمن في عدد التكبيرات والدعاء. وربما يستفاد من بعض الكلمات أن الآخر المذهبي يتعامل معه معاملة المنافق، ما يعني أن شرط الإيمان بالمعنى الأخص يُحترز به عن المنافق أيضاً كما يحترز به عن أتباع المذاهب الأخرى، وسيأتي في مبحث الصلاة على الميت المسلم من المذاهب الأخرى أن بعضهم استدلل للرأي القائل بترك الصلاة عليه، أو وجوب الصلاة عليه بأربع تكبيرات فحسب، بأنه منافق، فحملوا الروايات الواردة في المنافق على ما يشمل الآخر المسلم.

ولكن تعميم مفهوم المنافق بما يشمل كل من لا يؤمن بولاية أهل البيت ﷺ خلاف الظاهر ويفتقر إلى الدليل التام، فليس كل من لا يؤمن بولاية أهل البيت ﷺ فهو منافق، وسيأتي التأمل في بعض الاستدلالات على ذلك في ثنايا مباحث هذا الكتاب.

4- رؤية مختلفة حول حكم المنافق

هذا كله بناءً على التفسير المشهور للمنافق وأنه مسلم ظاهراً، وإسلامه الظاهري هذا

(1) فقد كان ﷺ حاضراً في كل المعارك التي خاضها المسلمون، وكان دوره محورياً وأساسياً فيها، ويكفي أن النبي (ص) قال لما ضرب ﷺ عمرو بن ود العامري: «لمبارزة علي بن أبي طالب لعمرو بن عبد ود يوم الخندق أفضل من أعمال أمتي إلى يوم القيامة». انظر: المستدرک للحاكم، ج 3، ص 32.

هو الموجب لترتيب أحكام الإسلام عليه، ولكننا قد دعونا في كتاب «الفقه الجنائي في الإسلام - الردة نموذجاً» إلى إعادة النظر في التفسير المشهور لحصانة المنافق الشرعية وحقق دمه في حال كان محارباً قبل إسلامه الظاهري. فإن المشهور يرون أن ما يعطيه الحصانة هو إسلامه الظاهري، بيد أننا تأملنا في هذا التفسير رغم شهرته، وذكرنا أن لقائل أن يقول: إن الذي أوجب حصانة المنافق ليس مجرد تلفظه المخادع والكاذب بالشهادتين، والمعلوم أنه مجرد لقلقة لسان، وإنما الذي أوجب حصانته وحقق دمه هو انتماؤه للمجتمع، والتزامه بالنظام العام، وهذا ما كانت عليه سيرة المنافقين في زمان رسول الله (ص)، حيث إنهم اندمجوا في المجتمع وانضوا تحت القانون بحسب الظاهر، وقد شاركوا في بعض معاركه (ص). وعلى سبيل المثال، فإن عبد الله بن أبي بن سلول، وهو رأس المنافقين في زمانه، قد شارك مع النبي (ص) وصحابته في غزوة بني المصطلق، وفي طريق العودة من هذه الغزوة، قال كلمته الشهيرة: والتي نقلها لنا القرآن الكريم: ﴿لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾⁽¹⁾⁽²⁾. هذه الكلمة التي تكشف عن خبث سريرته تجاه المؤمنين وعدم صدق إيمانه، ومع ذلك ظل النبي (ص) حاكماً بحصانته، لأنه لم يترجم تهديده إلى واقع عملي وبقي تحت سقف النظام الإسلامي العام. وهكذا فقد شارك بعض المنافقين في معركة بدر، كما تشير الآيات النازلة في هذه المعركة، وما جاء في تفسيرها. إن هذا الانخراط في المجتمع، وعدم شق عصا الطاعة، هو السبب في قبول الإسلام بالمنافقين كجزء من الأمة، لهم ما للمسلمين من الأمن والحماية، وحفظ النفوس والأعراض والأموال؛ ولذا لو أنهم أساءوا إلى الأمن الاجتماعي، أو النظام العام، وحاكوا المؤامرات ضد المجتمع، وتواصلوا مع أعداء الأمة، فإن ذلك يستوجب رفع الحصانة عنهم، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿لَئِن لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا * مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقُفُوا أُخْذُوا وَقُتِلُوا نَفْتِيلًا﴾⁽³⁾. إن تظاهر هؤلاء بالإسلام لم يمنع من

(1) سورة المنافقون، الآية 8.

(2) راجع: تفسير القمي، ج 2، ص 368-370. نسبة هذه الكلمة إليه نقلتها كافة المصادر التاريخية والحديثية والتفسيرية. راجع: صحيح البخاري، ج 4، ص 160. وج 6 ص 64. وتفسير القمي، ج 2، ص 368. وتفسير فرات الكوفي، ص 485. وتفسير التبيان، ج 5، ص 260. وأنساب الأشراف للبلاذري، ج 1، ص 274. والمغازي للواقدي، ج 1، ص 416. وتاريخ المدينة لابن شبة، ج 1، ص 351، إلى غير ذلك من المصادر.

(3) سورة الأحزاب، الآيات 60 - 61.

تهديدهم برفع الحصانة والحماية عنهم، وتهديدهم بالإخراج من المدينة وإباحة قتالهم. وما ذلك إلا لأنهم نقضوا ميثاق الأمن الاجتماعي، وأخذوا بدسِّ الدسائس وحياسة المكائد، وبثّ الإشاعات والأخبار «المضعفة لقلوب المسلمين عن سرايا النبي (ص) حيث كانوا يقولون عن المجاهدين: هزموا وقتلوا»⁽¹⁾، ونحو ذلك من كلمات الإرجاف.

إنّ هذا التوجيه لحصانة المنافق، لا يلغي بطبيعة الحال مبدأ الأخذ بالظاهر الذي أشير إليه، والقاضي بقبول إسلام كل من نطق بالشهادتين دون أن يُفتش عن باطنه وسره؛ لكنّ هذا المبدأ هو مبدأ ظاهري، فهو من قبيل الأحكام الظاهرية التي يؤخذ بها في حالات الشك واحتمال مطابقة الباطن للظاهر. وإلا لو علمنا يقيناً بأنّ تلفظ هذا الشخص أو ذاك بالشهادتين هو مجرد قلق لسان وهو غير مقتنع ولا مؤمن بهما، وهو يقول أو يفعل في خلواته ما يناقض مضمون الشهادتين، فهذا الصنف من المنافقين لا يحكم بإسلامه، حتى الظاهري، ولا تترتب عليه أحكام المسلمين، سواء في موضوع الأحوال الشخصية مثلاً كالزواج والميراث ونحوها، أو في غير ذلك من الأحكام. ولذا لا يُحكم بإسلام بعض المذاهب التي تزعم الانتماء إلى الإسلام، وتُحسب على المسلمين، مع علمنا أنها - في حقيقة الأمر - تحمل أفكاراً باطنية تنافي الإسلام وعقائده، لكنّها تمارس نوعاً من التقية والنفاق. يقول الشهيد الثاني: «لا ريب أنّه لو علم عدم تصديق من أقرّ بالشهادتين، لم يعتبر ذلك الإقرار شرعاً، ولم نحكم بإسلام فاعله، لأنّه يكون حينئذٍ مستهزئاً أو مشككاً، وإنّما حكم الشارع بإسلامه ظاهراً في صورة عدم علمنا بموافقة قلبه للسان بالنسبة إلينا، تسهياً ودفعاً للحرج عنا، حيث لا يعلم السراء إلا هو..»⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس، فلو أخذنا بهذا الرأي، فلا مجال حينها للتعامل مع المنافق الذي يعلم بكذبه وعدم تصديقه بالشهادتين معاملة المسلمين، وأمّا في حالات الشك فيؤخذ بالظاهر ونرتب عليه أحكام الإسلام، وعلى هذا يُحمل ما سيأتي في البحوث اللاحقة من مشروعية الصلاة على المنافق.

وكيف كان، فإنّ الحديث هنا عن المنافق إنّما يتصل بموضوعنا من بعض الجوانب، وأهمها أنّه قد يظهر من بعض الكلمات أنّ المنافق يراد منه المسلم غير الإمامي في كلمات الأئمة (عليهم السلام) ولا سيما المتأخرين منهم (عليهم السلام)، وهذا ما سوف يأتي نقاشه في الباب الثالث، في حكم الصلاة على الآخر المذهبي.

(1) انظر: تفسير جوامع الجامع، ج 3، ص 81.

(2) حقائق الإيمان، ص 119 - 120.

كما أنّه بناءً على القول المشهور الذي يعدّ المنافق في عداد المسلمين، فعندها يكون طبيعياً أن تجري عليه أحكام المسلمين إلا ما استثني، ولكن في حال كان - أي المنافق - ينتسب ظاهراً إلى أحد المذاهب الإسلامية، فإنّ التزمنا - كما يرى المشهور - بأنّ ثمة أحكاماً خاصة موضوعها المسلم الإمامي وأحكاماً أخرى موضوعها المسلم غير الإمامي، فهنا تكون النتيجة أنّ المنافق في كل فرقة تجري عليه أحكام الفرقة التي ينتسب إليها ظاهراً. لكن قد مرّت الإشارة إلى أنّ الأقرب في النظر أنّ موضوع معظم الأحكام الشرعية هو المسلم (وموضوع بعضها هو الإنسان) ولم يثبت - كما سيتجلى في ثنايا البحوث الآتية - وجود أحكام شرعية قانونية موضوعها هو خصوص بعض أبناء مذهب معين، دون غيره.

في الناصبي والخارجي

أولاً: النصب في كلمات اللغويين والفقهاء

- 1- النصب لغة
- 2- كلمات الفقهاء
- 3- تقييم وتعليق
- 4- مستويات النصب

ثانياً: تحقيق الحال ودراسة الأقوال

- 1- الناصبي كل من ينصب العداة للشيعة
- 2- الناصبي كل من ليس شيعياً إمامياً
- 3- الناصبي وتقديم الشيخين
- 4- الناصبي هو من نصب الحرب للإمام عليه السلام
- 5- نصب الحرب للمسلمين
- 6- نصب العداة والبغضاء لأهل البيت عليهم السلام

ثالثاً: مقومات وشروط أخرى للنصب

- 1- النصب والعداوة الدينية

2- هل يكفي النصب العملي

3- هل يجب إعلان النصب

رابعاً: الحكم العقدي للناصي

1- أدلة كفر الناصبي

2- الأدلة المعارضة

خامساً: هل الخوارج كفار؟

1- الدليل على كفرهم

2- الأدلة المعارضة

مفهوم النصب وقع محلاً للكلام بين الفقهاء والمتكلمين، وعنوان الناصبي وقع موضوعاً للعديد من الأحكام الشرعية والمسائل الكلامية، ومن أهمها أنّ الفقهاء أخرجوه عن الإسلام وحكموا بكفره ورتبوا عليه أحكام الكفر كالنجاسة وغيرها، والسؤال: من هو الناصبي؟ وهل أن كل من لا يوالي أهل البيت (عليه السلام) هو ناصبي؟ ثم هل إن الناصبي كافر أم لا؟ وما الدليل على كفره؟ وفيما يلي سوف نجيب على هذه الأسئلة، ونبحث في كل ما يتصل بهذه المسألة، لأهميتها وكثرة ما يرتبط بها من أحكام عقدية وفقهية.

أولاً: النصب في كلمات اللغويين والفقهاء

وقد اختلفت الكلمات في تعريف الناصبي، فمنهم من قال: إن الناصبي هو المحارب لأئمة الدين كما في كلام الصدوق، ومنهم من عرفه بأنه من يعلن ويتظاهر بالعداوة لأهل البيت (عليه السلام)، ومنهم من اكتفى بنصب العداة لهم (عليه السلام) ولو لم يظهر ذلك، ومنهم من توسّع في مفهوم الناصبي ليشمل كل من ينصب العداة لشعبة أهل البيت (عليه السلام)، إلى غير ذلك من الأقوال التي سندرسها فيما يلي:

1- النصب لغة

قال الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175 هـ): «والنصب: رفعك شيئاً تنصبه قائماً منتصباً». والكلمة المنصوبة يرفع صوتها إلى الغار الأعلى]. وناصبت فلاناً [الشر والحرب] والعداوة ونحوها. ونصبنا لهم حرباً، وإن لم تسم الحرب جاز. وكل شيء استقبلته فقد نصبته. وتيس أنصب، وعززة نصباء، أي منتصب القرن. وناقاة نصباء: منتصبه مرتفعة الصدر»⁽¹⁾.

(1) العين، ج 7، ص 136.

قال ابن فارس (ت 395 هـ): «النون والصاد والباء أصل صحيح يدل على إقامة شيء وإهداف في استواء. يقال نصبت الرمح وغيره أنصبه نصباً. وتيس أنصب وعنز نصباء إذا انتصب قرناها وناقاة نصباء مرتفعة الصدر»⁽¹⁾.

وقال الجوهري (393 هـ): «النصب: مصدر نصبت الشيء، إذا أقمته. وصفيح منصب، أي نصب بعضه على بعض. ونصبت الخيل أذانها، شدد للكثرة والمبالغة. ونصبت لفلان نصباً، إذا عاديته. وناصبته الحرب مناصبة... والنصب: ما نصب، فبعد من دون الله تعالى، وكذلك النُصب بالضم، وقد يحرك... والنصيبة: حجارة تنصب حول الحوض»⁽²⁾.

وقال الراغب الأصفهاني (425 هـ): «نصب: نصب الشيء وضعه وضعاً ناتئاً كنصب الرمح والبناء والحجر.. ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ﴾⁽³⁾ ويقال: ناصبه الحرب والعداوة، ونصب له، وإن لم يذكر الحرب جازاً، وتيس أنصب، وشاة أو عنزة نصباء: منتصب القرن، وناقاة نصباء: منتصب الصدر، ونصاب السكين ونصبه، ومنه: نصاب الشيء: أصله، ورجع فلان إلى منصبه. أي: أصله، وتنصب العبار: ارتفع، ونصب الستر: رفعه»⁽⁴⁾.

وقال الفيروزآبادي (817 هـ): «.. وناصبه الشر: أظهره له، كنصبه. وتيس أنصب: منتصب القرنين. وناقاة نصباء: مرتفعة الصدر. وتنصب الغراب: ارتفع، والأتن حول الحمار: وقفت. وكمبر⁽⁵⁾: حديد ينصب عليه القدر. والنصيب: الحظ، كالنصب، بالكسر، جمع: أنصباء وأنصبه، والحوض، والشرك المنسوب. وكزبير: شاعر. وأنصبه: جعل له نصيباً. والنصاب: الأصل، والمرجع، كالمنصب، ومغيب الشمس، وجزاة السكين، جمع: ككتب، وقد أنصبها، ومن المال: القدر الذي تجب فيه الزكاة، إذا بلغه، والنواصب والناصبية وأهل النصب: المتدينون ببغضة علي، رضي الله عنه، لأنهم نصبوا له، أي: عادوه»⁽⁶⁾.

وقال الطريحي (1085 هـ): «والنصب أيضاً: المعادة، يقال نصبت لفلان نصباً: إذا عاديته، ومنه الناصب وهو الذي يتظاهر بعداوة أهل البيت أو لمواليهم لأجل متابعتهم لهم،

(1) معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 434.

(2) الصحاح، ج 1، ص 225.

(3) سورة الشرح، الآية 7.

(4) مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص 808.

(5) أي على وزن منبر، أي منصب، وقوله كزبير، أي على وزنه، أي نصيب.

(6) القاموس المحيط، ج 1، ص 133.

وفي القاموس النواصب والناصبه وأهل النصب المتدينون ببغض علي عليه السلام لأنهم نصبوا له، أي عادوه»⁽¹⁾.

أقول تعليقاً على كلمات اللغويين:

أولاً: المستفاد من كلمات اللغويين أن النصب قد أخذ فيه معنى الارتفاع ووضع الشيء بشكل بارز وناتئ وصارخ، ومنه الناصبة للعلامة البارزة، والأنصاب للأصنام المنصوبة، والمنصب للمركز المرموق الذي تتطلع إليه الأنظار، وهو عندما يتعلق بالآخرين فهو يختزن معنى الاستعلاء والمعادة لهم والاستعداد لحربهم، وربما الجهر بعداوتهم.

ثانياً: إن كلام صاحب القاموس والمجمع: «وأهل النصب المتدينون ببغض علي عليه السلام» ناظرٌ إلى المعنى الاصطلاحي وليس اللغوي، أو إنه يشير إلى أحد استعمالات الكلمة، وهذا كثيراً ما يصدر من اللغويين، وعلى الناظر في كلماتهم أن يلتفت إلى هذا المعنى، وهو أن اللغوي قد يكون في بيان موارد الاستعمال، وقد يخلط المعنى اللغوي بالاصطلاحي، ومن هنا، فإن من المستغرب حقاً أن تجد بعض الكتب الفقهية المعاصرة قد نُسب فيها إلى اللغويين أنهم «متفقون على تفسير الناصب بالمبغض لأمير المؤمنين عليه السلام»⁽²⁾ مع أن كلام اللغويين هذا ليس تحديداً للمعنى اللغوي، وإنما هو ذكرٌ لأحد الاستعمالات الاصطلاحية المتأخرة لمعنى الناصب، وهذا لا يمثل حجة علينا.

2- كلمات الفقهاء

أما في كلمات الفقهاء فقد تعددت الأقوال في معنى الناصب، قال الشيخ الصدوق: «من نصب حرباً لآل محمد صلوات الله عليهم فلا نصيب له في الإسلام، فلهذا حرم نكاحهم. وقال النبي (ص): «صنفان من أمتي لا نصيب لهما في الإسلام: الناصب لأهل بيتي حرباً، وغالٍ في الدين مارق منه». ومن استحلّ لعن أمير المؤمنين عليه السلام والخروج على المسلمين وقتلهم حرمت مناكحته، لأن فيها الإلقاء بالأيدي إلى التهلكة، والجهال يتوهمون أن كل مخالف ناصب وليس كذلك»⁽³⁾.

وقال المحقق الحلبي: «ذبائح المسلمين كلهم حلال وإن اختلفوا في الآراء عدا

(1) مجمع البحرين، ج 2، ص 173.

(2) التكفير في ضوء الفقه الشيعي، ص 30.

(3) من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 404.

الخوارج والغلاة والمجسمة بالحقيقة، فإنهم خارجون عن الإسلام وإن انتحلوه. وما روي «أن الناصب من قديم علينا» لا يعمل به، وليس الناصب إلا من نصب العداوة لأئمة الدين كالخوارج وحسب»⁽¹⁾.

وقال الشهيد الثاني في «روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان»: «والمراد به من نصب العداوة لأهل البيت (عليه السلام) أو لأحدهم، وأظهر البغضاء لهم صريحاً أو لزوماً، ككراهة ذكرهم ونشر فضائلهم والإعراض عن مناقبهم من حيث إنها مناقبهم، والعداوة لمحبيهم بسبب محبتهم. وروى الصدوق ابن بابويه عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «ليس الناصب من نصب لنا أهل البيت، لأنك لا تجد رجلاً يقول: أنا أبغض محمداً وآل محمد، ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم أنكم توالوننا وأنكم من شيعتنا». والخوارج من جملة النواصب لإعلانهم ببغض علي (عليه السلام)، بل إنما هو أبلغ من البغض»⁽²⁾.

وهذا الكلام للشهيد استفاد منه بعض الفقهاء أن الشهيد الثاني يرى أن الناصبي شامل لمن ينصب العداوة للشيعة، قال السيد نعمة الله الجزائري: «وقد تفتن شيخنا الشهيد الثاني من الاطلاع على غرائب الأخبار فذهب إلى أن الناصبي هو الذي نصب العداوة للشيعة أهل البيت (عليه السلام) وتظاهر في القدح فيهم، كما هو حال أكثر المخالفين لنا في هذه الأعصار في كل الأمصار»⁽³⁾.

ولكن هذه الاستفادة في غير محلها لأن المتأمل في كلام الشهيد يرى أنه حكم بنصب من يبغض محبيهم بسبب حبه لهم (عليه السلام)، فيعود بغضه للشيعة إلى بغض أئمتهم (عليه السلام)، وهذا ما يوضحه كلامه في المقاصد العلية فإنه بعد أن ذكر نظير الكلام المتقدم في «روض الجنان» أضاف: «أما تحققه ببغضهم (عليه السلام) فلا إشكال فيه، أما ببغض محبيهم وعداوتهم لأجل ذلك، فلدلالته أيضاً على بغض المحبوب»⁽⁴⁾. ولذا فلا نعتقد بوجود تنافٍ بين كلمات الشهيد⁽⁵⁾، ويشهد لما نقول كلامه في المسالك الذي حدّد فيه الناصبي بمن أبغض أهل البيت (عليه السلام) ثم أكد على ندرة النواصب، قال تعليقاً على كلام العلامة الذي أخذ في المفهوم أن يكون معلناً بعداوة أهل البيت (عليه السلام): «اعلم أنه لا يشترط في المنع من الناصب إعلانه بالعداوة، كما ذكره المصنّف،

(1) الرسائل التسع، ص 277.

(2) روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، ج 1، ص 420.

(3) الأنوار النعمانية، ج 2، ص 306.

(4) المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية، ص 141.

(5) خلافاً لما ذكره الشيخ يوسف البحراني في الشهاب الثاقب، ص 116.

بل متى عرف منه البغض لأهل البيت (عليهم السلام) فهو ناصبيّ وان لم يعلن به. ثم قال: وعلى التقديرين فهذا أمر عزيز في المسلمين الآن، لا يكاد يتفق إلا نادراً، فلا تغتر بمن يتوهم غير ذلك»⁽¹⁾، فإنّ الندرة لا تتصور مع تعميم النصب لعداوة الشيعة. كما أنّ الشهيد الثاني قد استدل على عدم اشتراط الكفاءة في غير الإسلام بأنّ النبي (ص) قد زوج ابنته من عثمان، وزوج الإمام علي (عليه السلام) ابنته فاطمة (عليها السلام) وزوج أم كلثوم من عمر، وتزوج عبد الله بن عمرو بن عثمان فاطمة بنت الحسين (عليه السلام)، وتزوج مصعب بن الزبير أختها سكينه مع أنّ هؤلاء الأزواج لم يكونوا من الشيعة كما لا يخفى⁽²⁾. ومنه يتضح الخلل والضعف فيما استنتجه بعض المعاصرين من أنّ الشهيد الثاني «يتوسع في معنى الناصب ليشمل جميع المخالفين»⁽³⁾.

وقال الفيض الكاشاني: «يطلق الناصب على من نصب حرباً لأهل البيت (عليهم السلام).. أو عداوة لهم (عليهم السلام).. أو العداوة لشيعة أهل البيت (عليهم السلام) من جهة الدين.. فإنه أحد معانيه»⁽⁴⁾. ونقل عن الفاضل المقداد قوله: «أنّ الناصب يطلق على خمسة أوجه:

الأول: الخارجي القادح في علي (عليه السلام).

الثاني: ما ينسب إلى أحدهم (عليهم السلام) ما يسقط العدالة.

الثالث: من ينكر فضيلتهم (عليهم السلام) لو سمعها.

الرابع: من اعتقد أفضلية غير علي (عليه السلام).

الخامس: من أنكر النص على علي (عليه السلام) بعد سماعه أو وصوله إليه بوجه يصدقه، أما من أنكر الإجماع أو مصلحة⁽⁵⁾ فليس بناصب»⁽⁶⁾.

(1) مسالك الأفهام، ج 7، ص 404.

(2) المصدر نفسه، ج 7، ص 376. وهكذا نجده في جواهر الكلام، ج 30، ص 101. وقال السيد أحمد الخونساري: «فهل ترى نكاح سكينه بنت الحسين صلوات الله عليه باطلاً، مع أنّ مصعب بن الزبير حاله معلومة». انظر: جامع المدارك، ج 4، ص 259.

(3) التكفير في ضوء الفقه الشيعي، ص 51.

(4) الوافي، ج 2، ص 230.

(5) في الجواهر، نقل العبارة وجاءت هكذا: «من أنكر لإجماع أو مصلحة فليس بناصب». جواهر الكلام، ج 6، ص 66.

(6) نقل ذلك في مفتاح الكرامة، ج 2، ص 45.

وما ذكره المقداد بعنوان «وجوه» هو في معظمه أقوال، وربما كان كلام السيد جواد العاملي في مفتاح الكرامة أقرب إلى الدقة في سرد الأقوال، حيث قال: «الذي يحصل من كلامهم أن الناصب يُطلق على معانٍ: أحدها: الخارجي.

الثاني: المبغض لأمير المؤمنين (عليه السلام) على وجه التدين به، وذلك ما ذكره في القاموس وربما رجع إلى الخارجي.

الثالث: المتظاهر بالمبغض لا مطلق البغض كما في التذكرة والنهاية وغيرها.

الرابع: مطلق المبغض لأهل البيت (عليهم السلام).

الخامس: المبغض لشيعتهم.

السادس: ناصب الحرب للمسلمين».

وأضاف العاملي قائلاً: «والذي يظهر تيقن الثلاثة الأول وتحقق معنى النصب فيها، ويشك في الباقي»⁽¹⁾.

3- تقييم وتعليق

أقول: تعليقا على هذه الكلمات:

أولاً: إن الأقوال في تعريف الناصب، هي أكثر من ستة، يضاف إلى ما ذكره السيد العاملي قول سابع، وهو قول الصدوق، وهو من نصب الحرب لخصوص الأئمة (عليهم السلام)، وقول ثامن، وهو من يقدم الشيخين على علي (عليه السلام).

ثانياً: يبدو أن المعنى السادس في كلام السيد العاملي، وإن كان له وجه لغوي، لكنه خارج عن مفهوم النصب اصطلاحاً، لأن النصب في المعنى المصطلح هو ذو صلة وطيدة بأهل البيت (عليهم السلام)، أما محاربة المسلمين فهذا يسمى في المصطلح بالمحارب. وربما يأتي ما له علاقة بذلك.

ثالثاً: إن المعنى الأول المذكور في كلامه، وهو الخارجي، قد لا يتعد عمّا جاء في كلام الصدوق من تفسيره بمن نصب الحرب لأئمة أهل البيت (عليهم السلام)، فإن الخوارج عُرف

(1) مفتاح الكرامة، ج 2، ص 45.

عنهم ذلك بالنسبة لأمر المؤمنين عليهم السلام. اللهم إلا أن يقال: إن الخارجي لا يشترط فيه نصب العداوة، وإنما يكفي أن يخرج على إمام زمانه.

رابعاً: في حين أن صريح كلام السيد العاملي أن ما ذكره هي أقوال متعددة في بيان معنى الناصبي، فإن الذي يظهر من الفاضل المقداد أن ما ذكره من وجوه هي مستويات متفاوتة لمفهوم الناصب، أي إن هذا المفهوم هو مفهوم مشكك، وقد أطلق على عدة دوائر تختلف سعة وضيقاً.

ولكن الشيخ محمد حسن النجفي المعروف بصاحب الجواهر (ت 1266 هـ) قد اعترض عليه قائلاً: «إن الظاهر عدم تعدد معنى النصاب ليكون مشتركاً، بل هو على تقدير تسليم التعدد فيه حقيقة تعدد مصداق كالمواطئ على أن يكون المراد به مثلاً العدو لأهل البيت عليهم السلام ولو بعداوة شيعتهم»⁽¹⁾.

ولكن الإنصاف أن ما ذكره الفاضل المقداد هو الأرجح، فالنصب وإن كان مفهوماً واحداً ولكنه يطلق على أفراده بالتشكيك، فهناك من هو ناصبي، ومن هو أشدّ نصباً منه، وهذا ما سيوضح في الفقرة التالية.

4- مستويات النصب

وقبل أن ندخل في مناقشة الأقوال المتقدمة، فلا بد أن نشير إلى أنه ربما يظهر من بعض النصوص والكلمات أن مصطلح الناصبي قد استخدم في الروايات باستعمالات شتى، فهو نظير مصطلح الكفر أو الشرك، فإن لهما مستويات ودرجات شتى، وبعضها تُخْرِجُ عن الملة وبعضها لا تخرج عنها⁽²⁾، ولو أننا استظهرنا فعلاً أن مصطلح الناصب هو مصطلح مقول على مصاديقه بالتشكيك وفرض أنه قام الدليل على كفر الناصب أو نجاسته، فعلينا أن لا نغتر بذلك ونستنتج منه الحكم بكفر أو نجاسة كل من أطلق عليه لفظ الناصبي في مناسبة معينة، ولذا كان لزاماً علينا أن نتحرى استخدامات اللفظ، وما هو المورد الذي يمكن الحكم فيه بالكفر والنجاسة.

يقول الشيخ عبد الله بن صالح البحراني: «إن النصب يطلق على وجوه، كما أن الكفر

(1) جواهر الكلام، ج 6، ص 67.

(2) شرحنا ذلك في كتاب: العقل التكفيري - قراءة في المنهج الإقصائي، ص 39 وما بعدها.

والشرك يطلق على وجوه كما تقدّم، ولا يلزم من ذلك القول بنجاسة كلّ مخالف للحقّ وأخذ ماله، كما أنّه لا يلزم منه خروجه عن الإسلام ظاهراً وباطناً، والحكم بالكفر كذلك؛ لأنّه خلاف المعلوم من الملة المحمّديّة والطريقة الجعفريّة»⁽¹⁾.

أقول: إنّ ثبت - فيما يأتي - وجود استعمالات للفظ الناصب بما يشمل كل لم يوال أهل البيت (عليه السلام) فلا يبعد أنه استعمال فيه شيء من التوسع في استخدام لفظ الناصبي، وإلا فهو إذا لم يكن ناصباً للعداء أو الحرب فلا يسمى ناصباً لا لغة ولا عرفاً.

ثانياً: تحقيق الحال ودراسة الأقوال

بعد استعراض هذه الأقوال ومعرفة مستويات النصب، كان لا بدّ من ملاحظة الأدلة لنرى ما إذا كانت تساعد على تبني واحدٍ من هذه الوجوه والأقوال. ولا يخفى أنّ المعنى اللغوي يصلح شاهداً لأكثر من قول، ولا سيما القول بأنّه المحارب أو المعلى بالحرب لأئمة الدين والهدى (عليه السلام). كما أنّ اختلاف الأقوال المتقدمة سعة وضيقةً سيجعل من الصعوبة بمكان الاطمئنان إلى ما قد يقال عن أنّ العرف المتشعري يحدد مفهوم الناصب بمن ناصب أهل البيت (عليه السلام) للعداء، والعرف المذكور مرجع في مثل المقام، أعني في تحديد المصطلحات الشرعية، والوجه في صعوبة التعويل على هذا العرف المتشعري أنّه لا يمكن الجزم بامتداده إلى عصر النص، بل من المحتمل كونه حادثاً، كما يشهد به تعدد الأقوال وتضاربها، ولذا يكون القدر المتيقن والجامع بين هذه الأقوال هو المتعين في ترتيب أحكام النصب، ما لم ينهض دليل شرعي على تحديد مفهوم الناصبي وإعطائه تفسيراً معيناً، ولذا علينا التدقيق في الروايات الواردة في المقام، وهي - كالأقوال - مختلفة في سعة المفهوم أو ضيقه.

1- الناصبي كل من ينصب العداء للشيعة

عرفت أنّ أحد الأقوال في المسألة كان يوسع مفهوم الناصبي ليشمل كل من ينصب العداء للشيعة وليس من ينصب العداء للأئمة (عليه السلام) فحسب. وفيما يلي نستعرض الروايات التي يمكن الاستدلال بها لهذا القول، وهي أربع روايات:

الرواية الأولى: ما رواه الصدوق عن محمد بن الحسن -رحمه الله- قال: حدثنا محمد بن يحيى العطار عن محمد بن أحمد عن إبراهيم بن إسحاق عن عبد الله بن حماد

(1) كما نقله عنه الشيخ يوسف البحراني في كتابه: الشهاب الثاقب في بيان معنى الناصب، ص 112.

عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس الناصب من نصب لنا أهل البيت، لأنك لا تجد رجلاً يقول: أنا أبغض محمداً وآل محمد، ولكنّ الناصب من نصب لكم وهو يعلم أنكم تتولوننا وأنكم من شيعتنا»⁽¹⁾.

الرواية الثانية: ما رواه الصدوق أيضاً، قال: «حدثنا محمد بن علي ماجيلويه - رضي الله عنه - قال: حدثني عمي محمد بن أبي القاسم، عن محمد بن علي الكوفي، عن ابن فضال عن المعلى بن خنيس، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس الناصب من نصب لنا أهل البيت لأنك لا تجد أحداً يقول: أنا أبغض محمداً وآل محمد، ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم أنكم تتولوننا أو تبرؤون من أعدائنا»⁽²⁾.

قال المحقق الهمداني: «وهذه الرواية - مع ما فيها من تفسير النصب بما لا ينفك عنه عامة المخالفين - تشهد بندرة وجود الناصب بالمعنى الأخص في عصر الصادق عليه السلام، فيبعد حمل الأخبار المستفيضة المتقدمة على إرادته بالخصوص»⁽³⁾.

ولكن يلاحظ على الاستدلال بهاتين الروايتين:

أولاً: إنّ الروايتين ضعيفتان، أمّا الأولى فهي ضعيفة السند بجميع طرقها، بسبب اشتمال السند على إبراهيم بن إسحاق الذي «كان ضعيفاً في حديثه متهوماً»⁽⁴⁾.

وأما الثانية فيكفي في ضعفها اشتمال سندها على محمد بن علي الكوفي⁽⁵⁾، قال النجاشي: «يلقب محمد بن علي أبا سميئة، ضعيف جداً، فاسد الاعتقاد، لا يعتمد في شيء». وكان ورد قم - وقد اشتهر بالكذب بالكوفة - ونزل على أحمد بن محمد بن عيسى مدة، ثم تشهر بالغلو، فجفي، وأخرجه أحمد بن محمد بن عيسى عن قم، وله قصة»⁽⁶⁾.

ثانياً: إنّ الروايتين لا تدلان على أنّ مفهوم الناصب شامل لكل من لم يتول أهل البيت عليهم السلام، وذلك لأنّ ظاهر قوله عليه السلام: «ولكنّ الناصب من نصب لكم وهو يعلم أنكم

(1) علل الشرائع، ج 2، ص 60. ورواه في عقاب الأعمال وصفات الشيعة. انظر: وسائل الشيعة، ج 9، ص 486.

(2) معاني الأخبار، ص 365.

(3) مصباح الفقيه، ج 7، ص 288.

(4) رجال النجاشي، ص 19. وقال الشيخ الطوسي «ضعيف». انظر: رجال الشيخ، ص 414.

(5) ابن ماجيلويه يروي عنه. انظر: رجال النجاشي، ص 332.

(6) المصدر نفسه، ص ن.

تولونا وأنكم من شيعتنا» هو الحكم بنصب من أبغض شيعتهم ونصب لهم العداة لأنهم يتولونهم عليه السلام، فيكون نصبه - في الحقيقة - عائداً إلى نصب العداة لهم عليه السلام، فلا تدل على الحكم بناصية من نصب العداة لشيعتهم وكرههم لا بسبب توليهم للأئمة عليهم السلام بل بسبب عداوة شخصية أو تأثيراً بشبهات معينة، أو بسبب ما يحسبه غلواً في عقائدهم. وقريب مما ذكرناه هو ما ذهب إليه السيد الخوئي، قال تعليقاً على الاستدلال بإحدى الروايتين المتقدمتين على نجاسة المخالف: «وأما النصب لشيعتهم فإن كان منشؤه حبّ الشيعة لأمر المؤمنين وأولاده عليهم السلام ولذلك نصب لهم وأبغضهم فهو عين النصب للأئمة عليهم السلام لأنه إعلان لعداوتهم ببغض من يحبهم، وأما إذا كان منشؤه عدم متابعتهم لمن يروونه خليفة للنبي (ص) من غير أن يستند إلى حبهم لأهل البيت عليهم السلام بل هو بنفسه يظهر الحبّ لعلي وأولاده عليهم السلام فهذا نصب للشيعة دون الأئمة عليهم السلام»⁽¹⁾.

ويمكن القول: إنّ هاتين الروايتين - لو صحتا سنداً - فهما بما تضمنتاه من تعليل تصلحان لتقييد الأخبار الآتية التي يستفاد منها أنّ الناصب هو مطلق من ليس شيعياً، أو كل من قدّم الشيخين. فالتعليل المذكور فيهما يصلح لتخصيص ما تقدم وما سيأتي من أخبار، ويقضي بحملها على من ينصب العداة للشيعة بسبب تشيعهم وموالاتهم لأهل البيت عليهم السلام بما يعود في المال إلى نصبه العداة لأهل البيت عليهم السلام.

ثالثاً: إنّ ما تضمنته الروايتان من عدم وجود من ينصب العداة لهم عليهم السلام لا يخلو من تأمل، وذلك، لأنه «بظاهره خلاف الواقع لكثرة المبغضين لهم والسايين لهم والمستحلين لقتالهم عليهم السلام فلا بد من تأويله أو رد علمه إلى أهله»⁽²⁾، وقال السيد الخميني: «مع أنّ الواقع على خلاف ذلك، فكم لهم ناصب وعدوّ في عصرهم»⁽³⁾.

أقول تعليقاً على ذلك: لا يبعد أنّ الرواية لم تنف وجود من ينصب العداة، وإنما نفت وجود من يعلن ذلك ويجاهر به، فلاحظ قوله: «لأنك لا تجد أحداً يقول: أنا أبغض

(1) موسوعة السيد الخوئي، ج 3، ص 79. وقد أشار السيد الخميني إلى هذا المعنى، قال: «إنّ من نصب لجميع الشيعة التي تتولى الأئمة عليهم السلام مع علمه بذلك فهو ناصب؛ أي ناصب للشيعة وللموالي بما هم كذلك، لكنّه ملازم لعداوتهم، سيّما مع ضمّ توليهم؛ فإنّ البغض لمن يتولاهم بما هو كذلك يرجع إلى البغض لهم». انظر: كتاب الطهارة، ج 3، ص 440.

(2) الطهارة للسيد الكلبيكاني ج 1، ص 316.

(3) كتاب الطهارة للإمام الخميني، ج 3، ص 439.

محمداً وآل محمد». فقد كان هناك من ينصب العداة لهم، ولكنه ما كان يعلن ذلك. أجل، القول لا موضوعية له، بل الظاهر أنه مأخوذ على نحو الطريقة لكل موقف يعبر فيه صاحبه عن بغضهم ﷺ قولاً كان أو فعلاً. وحمل القول في هذه الفقرة على معنى الاعتقاد خلاف الظاهر، وربما يشهد لكون نظر الرواية إلى نفي وجود من يعلن النصب لا مطلق من ينصب، هو أنها نفت وجود من ينصب العداة لـ«محمد» (ص)، ومعلوم أن النبي (ص) لم يكن أحد يعلن بغضه.

والخلاصة: أن الروایتين إنما نفتا وجود من يعلن النصب لا من ينصب، فالناصبون موجودون، كبعض السلاطين من بني أمية أو بني العباس، لكنهم لم يكونوا يظهرن ذلك، لمعرفتهم بأن هذا الأمر لا يناسب زعامتهم أمام الرأي العام، لأن إعلان العداة لأهل البيت ﷺ ينافي ما أجمعت عليه الأمة من ضرورة محبتهم لما جاء في القرآن الكريم وصدر عن رسول الله (ص) في الأحاديث الكثيرة، مما يؤكد على مودتهم ويدعو إلى محبتهم.

اللهم إلا أن يقال: إنه لم يعلم أن السلاطين من بني العباس وبني أمية كانوا بأجمعهم ينصبون العداة لهم ﷺ، وإنما أقدموا على قتلهم وحسبهم، خوفاً منهم على السلطة وحرصاً على الملك.

الرواية الثالثة: ما رواه عبد الله بن المغيرة قال: قلت لأبي الحسن ﷺ: إن لي جارين أحدهما ناصبٌ والآخر زيديٌّ ولا بد من معاشرتهما فمن أعاشر؟ فقال: هما سيان، من كذب بآية من كتاب الله فقد نبذ الإسلام ورآء ظهره وهو المكذب بجميع القرآن والأنبياء والمرسلين. قال: ثم قال: إن هذا نصب لك، وهذا الزيديُّ نصب لنا⁽¹⁾.

بتقريب أن الإمام ﷺ فسّر الناصبي بمن «نصب لك» أي للشيعي، بينما الزيدي «نصب لنا» أي للأئمة ﷺ. فيكون الناصبي هو من نصب العداة للشيعية.

ويلاحظ على الاستدلال بها:

أولاً: ضعف سندها⁽²⁾.

ثانياً: إن الإمام ﷺ في قوله مخاطباً ابن المغيرة: «هذا نصب لك» ومقابلته مع قوله:

(1) الكافي، ج 8، ص 235.

(2) انظر: مرآة العقول، ج 26، ص 180. في السند محمد بن سالم بن أبي سلمة وهو مما لم يرد فيه توثيق، بل عن ابن الغضائري، «إن في حديثه ضعفاً وهو لا يعرف». انظر: معجم رجال الحديث، =

«وهذا نصب لنا» ليس واضحاً أنه بصدد تحديد وتعيين الناصبي - الذي هو موضوع الأحكام الشرعية - بخصوص الأول، وهو من نصب للشيعة، أو بالاثنتين معاً أي من نصب للشيعة ولأئمتهم عليهم السلام، فلربما كان الناصبي هو خصوص الثاني، أي من نصب للإمام فقط، ويكون الإمام عليه السلام بقوله «هذا نصب لك» استخدم الكلمة بمعناها اللغوي، وأما اطلاع الإمام على كونه ينصب العدا لعبد الله بن المغيرة فمردّه إما إلى أنه عليه السلام فهم ذلك من قول السائل «أحدهما ناصب، والآخر زيدي». وإما إلى كونه يعرفه معرفة شخصية، فيكون محصل كلامه عليه السلام: أن هذا نصب لك، والناصبي من نصب لنا.

وبناءً عليه، فإنه حتى لو احتمالنا أن السائل أراد بقوله «أحدهما ناصب» المعنى المصطلح، فيكون الإمام عليه السلام بقوله «هذا نصب لك» قد ردّ على ابن المغيرة من طرف خفي، مصححاً له، وبعبارة أخرى: إن قول الإمام عليه السلام «هذا نصب لك» لا يصلح أن يكون تفسيراً لكلام ابن المغيرة «أحدهما ناصب» بأن المقصود بالناصبي هو من نصب للشيعة، وإلا لقال له عليه السلام هذا «نصب لكم»، وليس «نصب لك». فقوله عليه السلام يصلح أن يكون تصحيحاً لفهم أو لكلام ابن المغيرة، وأن الناصبي هو من ينصب لنا وليس من ينصب لك.

ومنه تعرف وجهة الاحتمال الذي ذكره المازندراني في شرحه على أصول الكافي، حيث احتمال أن القضية شخصية كما يشعر به اسم الإشارة هذا⁽¹⁾. فإن الحمل على القضية الشخصية أو على نحو من التدبيرية وإن كان خلاف الظاهر، بيد أنه لا بأس به مع قيام القرينة عليه، وهي ما تقدم، من قوله عليه السلام «هذا نصب لك». وأضاف إلى ذلك أنه لو استفيد من التسوية في كلام الإمام عليه السلام «هما بيان» الدعوة إلى ترك معاشرّة الآخرين، فيسكون مضمون الرواية مخالفاً لتعاليم أهل البيت عليهم السلام الداعية إلى مخالطة سائر المسلمين ومعاشرتهم بالحسن، ولا سيما إذا كانوا من الجيران، وستأتي الروايات الواردة عنهم في ذلك في مبحث الصلاة خلف الآخر.

ثالثاً: بصرف النظر عمّا تقدم فإنّ قوله: «هذا نصب لك» لا مجال ليستفاد منه أن الناصبي هو من نصب للشيعة دون أن يكون ناصباً للعداء للأئمة عليهم السلام، وذلك بقرينة ما تقدّمت

= ج 17، ص 109. وفيه محمد بن سعيد بن غزوان وهو غير موثق. انظر: معجم رجال الحديث، ج 17، ص 121. وموسوعة السيد الخوئي، ج 10، ص 345.
(1) شرح أصول الكافي للمازندراني، ج 12، ص 320.

استفادته من بعض الروايات، من أنّ الناصبي هو من نصب العداة للشيعة بسبب أنهم يتولون الأئمة عليهم السلام، فيعود النصب إلى عداوتهم عليهم السلام.

الرواية الرابعة: خبر أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري اللحم من السوق، وعنده من يذبح ويبيع من إخوانه، فيتعمد الشراء من النُّصاب؟ فقال: أي شيء تسألني أن أقول؟ ما يأكل إلا مثل الميتة والدم ولحم الخنزير، قلت: سبحان الله مثل الدم والميتة ولحم الخنزير؟! فقال: نعم، وأعظمُ عند الله من ذلك، ثم قال: إن هذا في قلبه على المؤمنين مرض⁽¹⁾.

وذلك بتقريب أنّ الراوي افترض أنّ النُّصاب (بعد استثناء إخوانه) يمثلون عامة أهل السوق، ومن المستبعد أن يكون أهل السوق بعامتهم من النواصب بالمعنى المصطلح، ولا سيما بملاحظة أنّ النصب بعد انحسار ظاهرة الخوارج قد تراجع وكان أفراده أقلية نادرين، فيكون المراد بهم عامة المسلمين والذين لا موجب لعدّهم نواصب إلا أنهم ينصبون العداة للشيعة.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: إن الكلام ليس ظاهراً فيما قيل، لأنّ «من» في قوله «من النصاب» ليس واضحاً أنّها بيانية، بل الظاهر (ولا أقل من الاحتمال الموجب للإجمال وإبطال الاستدلال) أنّها تبعية، فيكون مقصود السائل أنّه يتعمد الشراء من النصاب من أهل السوق، والمقابلة بين الأخوان وبين النصاب ليست دليلاً على انتفاء الصنف الثالث، بل الصنف الثالث هو حتماً موجود حتى بناءً على أوسع الآراء في تفسير الناصب، وهو الذي يبغض الشيعة وينصب العداة لهم، فإنّ الكثير من المسلمين لا يبغضون الشيعة ولا ينصبون العداة لهم، ومما يعزز من وجهة الاحتمال المذكور أن السؤال - فيما يظهر - عن قضية خارجية، وهي حالة شخص يتعمد ترك الشراء من إخوانه ويشتري من الآخرين، فربما كان أهل السوق من القصابين في غالبيتهم من ناصبي العداة.

ثانياً: بصرف النظر عمّا تقدّم، فإنّ لفظ النصاب وارد في كلام الراوي، وهو لا يعكس ارتكازاً عاماً لدى أصحاب الأئمة عليهم السلام في أنّ من ليس شيعياً فهو ناصبي، كما أنّ سكوت

(1) تهذيب الأحكام، ج 9، ص 71. الاستبصار، ج 4، ص 87.

الإمام عليه السلام، لا يعني إمضاء الراوي على فهمه، وإنما يكفي مبرراً لسكوته صحة كلام الراوي على نحو الموجبة الجزئية، أو من باب المسامحة والتجوز في مثل هذه الاستعمالات.

ثالثاً: إنَّ الإمام عليه السلام قد اعتبر أنَّ الأكل من اللحم المذكور هو أشدَّ وأعظم من الأكل من الميتة والخنزير! فكيف نفهم ذلك مع وضوح جواز الأكل من المسلمين، وجواز الشراء من سوقهم؟ والجواب: إنَّ لذلك أحد تفسيرين:

أحدهما: أن يكون النهي عن ذلك صادراً على سبيل القضية التديريّة الظرفيّة، ولو بلحاظ أنَّ المشتري يتعمّد مقاطعة إخوانه ويشترى من الآخرين، ويؤيّد قوله عليه السلام في آخر الرواية: «إنَّ هذا في قلبه على المؤمنين مرض». حيث إنّه ناظر إلى المشتري وليس إلى الناصب، لأنَّ الكلام في الرواية سؤالاً وجواباً هو عن المشتري.

ثانيهما: أنَّ المقصود بالناصب فيها هو خصوص من ينصبُّ العداء لأهل البيت عليهم السلام أو ينصب الحرب، فهذا ما يمكن الالتزام بتحريم ذبيحته إنَّ تمَّ دليله، دون سائر المسلمين الذين قام الدليل على حليّة ذبائحتهم، وهذا في الواقع يعد قرينة أخرى على أنَّ «من» في قوله «من النصاب» هي تبعيضية وليست بيانية.

رابعاً: أضف إلى ذلك أنَّ سند الرواية غير واضح الصحة⁽¹⁾.

2- الناصبي كل من ليس شيعياً إمامياً

وهذا القول تبناه المجلسي حيث قال: «الناصب في عرف الأخبار يشمل المخالفين المتعصبين في مذهبهم، فغير النصاب هم المستضعفون»⁽²⁾، وتبعه السيد نعمة الله الجزائري وبعض الأخباريين، والتزم بعضهم بلوازم ذلك، من الحكم بالكفر وما يترتب عليه من

(1) ذكر الشهيد الثاني بأنَّ في طريقها يونس بن يعقوب وهو فطحي لكنه ثقة. وفيه أبو بصير، «وهو مشترك بين الثقة والضعيف». انظر: مسالك الأفهام، ج 11، ص 469. وقال في الأحاديث المعتمدة في جامع أحاديث الشيعة، ص 545، بشأن سند الرواية: «في سندها من لم أعرفه». ووصفها غير واحد بالرواية. انظر: مستند الشيعة، ج 15، ص 329. وجواهر الكلام، ج 36، ص 94. ويبدو أن الشخص الذي لم يعرفه المحسن هو محمد بن علي، وأما البقية فمعروفون، فمحمد بن أحمد بن يحيى معروف وهو الأشعري القمي الثقة، وأحمد بن حمزة هو ابن اليسع القمي الثقة، وأما أبو بصير فالأصح هو وثاقته وانصرافه إما إلى المرادي أو الأسدي وهما ثقتان.

(2) مرآة العقول، ج 9، ص 102. ونحوه في بحار الأنوار، ج 71، ص 323.

النجاسة... وهذه من غرائب الأقوال⁽¹⁾. وربما يستفاد هذا القول من كلمات بعض علمائنا في كتبهم الكلامية حيث قابلوا بين المؤمن (الشيوعي) والناصي⁽²⁾.

وقد استظهر هذا القول المحقق الهمداني من الروايات دون الالتزام بلوازمه، قال: «المراد بالناصب في الروايات - على الظاهر - مطلق المخالفين، لا خصوص من أظهر عداوة أهل البيت وتدوين بنصبهم كما يشهد لذلك: خبر المعلّى بن خنيس..» وسيأتي ذكر الخبر. لكنه ومع إقراره بدلالة الأخبار على ذلك فإنه دعا إلى حملها على ما لا ينافي الإسلام الظاهري للآخر المذهبي، قال: «فيكون حال الأخبار الدالّة على نجاسة الناصب وكفره حال غيرها من الأخبار الدالّة على كفر المخالفين على الإطلاق في أنّ المتعيّن حملها على ما لا ينافي إسلامهم الظاهري، كما عرفت فيما سبق»⁽³⁾.

ويمكن الاستدلال لهذا القول بمجموعتين من الأخبار:

المجموعة الأولى: ما دلّ على أنّ عامة الزيدية هم من النصاب، مع إلغاء خصوصية الزيدية، وإلحاق سائر المذاهب التي لا تؤمن بالأئمة عليهم السلام جميعاً بهم بطريق الأولوية، ومما ورد في ذلك الروايتان التاليتان:

الرواية الأولى: ما رواه أبو عمرو الكشي - رحمه الله - عن محمد بن الحسن، قال: «حدثني أبو علي، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير عمّن حدّثه، قال: سألت محمّد بن علي الرضا عليه السلام عن هذه الآية ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ * عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ﴾⁽⁴⁾ قال: نزلت في النصاب، والزيدية والواقفة من النصاب»⁽⁵⁾. قال الشيخ يوسف البحراني تعليقاً على الرواية: «فإنه قد جعل الواقفية من النصاب، مع كونهم غير قائلين بتقديم الجبت والطاغوت، فربّما يستفاد منه أنّ مطلق المخالف لأهل الحقّ ناصب»⁽⁶⁾.

ويلاحظ على الاستدلال بها:

- (1) انظر: الأنوار النعمانية، ج 2، ص 306.
- (2) يقول الشيخ في إحدى المناسبات: «فلم يختلف أصحاب الحديث من الناصبة ولا أصحاب الحديث من الشيعة..». انظر: الفصول المختارة، ص 54.
- (3) مصباح الفقيه، ج 7، ص 288.
- (4) سورة الغاشية، الآيتان 2 - 3.
- (5) اختيار معرفة الرجال، ج 2، ص 495. وأوردها في المصدر نفسه، ج ن، ص 761.
- (6) الشهاب الثاقب في بيان معنى الناصب، ص 113.

أولاً: إنها ضعيفة السند، فمحمد بن الحسن البرائي أو البرائي، وأبو علي، وهو الفارسي، روى عنهما الكشي عدة روايات في كتابه، ولكنهما غير مذكورين في كتب الرجال.

ثانياً: أنها حكمت بكون الزيدية والواقفية من النصاب، ورتبت على ذلك أنهم من أهل النار، والعذاب لا يشمل سوى العالم الجاحد أو المقصر، دون الجاهل القاصر وهو العنصر الأغلب من أتباع الأديان والمذاهب، فيكون النظر إلى خصوص من قامت الحججة عليهم بإمامة أهل البيت (عليه السلام) وأنكروها أو قصرها في معرفتها.

الرواية الثانية: ما رواه الكشي أيضاً عن حمدويه قال: حدثنا يعقوب بن يزيد، قال: حدثنا محمد بن عمر، عن محمد بن عذافر، عن عمر بن يزيد، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصدقة على الناصب وعلى الزيدية؟ فقال: لا تتصدق عليهم بشيء، ولا تسقمهم من الماء إن استطعت، وقال لي: الزيدية هم النصاب⁽¹⁾. ورواها الشيخ بإسناده عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن عمر، عن محمد بن عذافر، عن عمر بن يزيد، قال: سألته..⁽²⁾.

ويلاحظ على الاستدلال بها:

أولاً: ضعف السند، قال الأردبيلي: «وفي الطريق محمد بن عمر، المشترك، مع الإضمار»⁽³⁾. هذا ولكن الغريب أن الأردبيلي في محل آخر وصف الرواية بالصحيحة⁽⁴⁾.

وكيف كان، فمن المرجح أن محمد بن عمر هو محمد بن عمر بن يزيد، لأنه الراوي لكتاب محمد بن عذافر⁽⁵⁾ وهو أي محمد بن عمر بن يزيد لم يوثق في الرجال⁽⁶⁾. وأما مشكلة الإضمار فيمكن دفعها، لأن الرواية بحسب طريق الكشي قد صرّح فيها باسم المسؤول وهو الإمام الصادق (عليه السلام).

ثانياً: إن مضمون الرواية لا يمكن الوثوق به، لأن ظاهرها هو النهي عن الصدقة

(1) اختيار معرفة الرجال، ج 2، ص 494.

(2) التهذيب، ج 4، ص 53.

(3) مجمع الفائدة والبرهان، ج 4، ص 168. وفي مورد آخر وصف محمد بن عمر بن يزيد بالمجهول. انظر: المصدر نفسه، ج 7، ص 43.

(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 272.

(5) انظر: معجم رجال الحديث، ج 17، ص 300.

(6) انظر: رجال النجاشي، ص 364. رجال الشيخ، ص 366. الفهرست ص 215. معجم رجال الحديث، ج 18، ص 73.

المستحبة، مع أن هذه جائزة لكل محتاج ولو لم يكن مسلماً ولا مؤمناً، وظاهرها النهي حتى عن تقديم الماء لهم ممّا لا يمكن التصديق بصدوره عنهم عليه السلام، بل هو «منافٍ لما هو المعروف من معاملة المعصومين مع أعدائهم، بل مع معاملة النبي (ص) مع الكفار، ومنافٍ مع الآية الشريفة ﴿لَا يَنْهَكُكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾⁽¹⁾، فلا بد من ردّ العلم بها إلى أهلها»⁽²⁾. فالحديث مردود لمنافاته للكتاب والسنة، أمّا منافاته للكتاب فلكونه (أي الكتاب) قد أمر بالبر إلى كل من لم يكن محارباً كما مرّ في الآية، وهو لسان شبيه بأن يكون آيياً عن التخصيص، بقريئة التعليل بأن الله يحبّ المقسطين. وأمّا منافاته لسيرتهم عليه السلام فلأن ما ورد عنهم هو خلاف ذلك، فأمر المؤمنين عليه السلام فيما روي لم يمنع معاوية وأصحابه من الماء في صفين، مع أنّهم منعه وجماعته منه، حتى اضطر لإجلالهم عنه بخوض معركة على ذلك أسماها المؤرخون معركة «القتال على الماء»⁽³⁾، وروي عن الإمام علي عليه السلام أنّه أوصى ابنه الحسن عليه السلام وبني عبد المطلب أن يطعموا ابن ملجم ويسقوه ويحسنوا إليه⁽⁴⁾.

(1) سورة الممتحنة، الآية 8.

(2) جامع المدارك، ج 4، ص 61.

(3) يقول بعض أصحابه عليه السلام في وصف ما جرى من معركة حول الماء: «فأبرزنا علي عليه السلام إليهم.. ثم اضطربنا بالسيف فنُصِرْنَا عليهم، فصار الماء في أيدينا. فقلنا: لا والله لا نسقيهموه. فأرسل إلينا علي عليه السلام أن خذوا من الماء حاجتكم وارجعوا إلى عسكريكم وحلوا عنهم، فإن الله عز وجل قد نصركم عليهم بظلمهم وبغيهم». الطبري، ج 3، ص 569. وفي بعض الروايات أن الذين حاصروا عثمان منعه الماء فقال: «ألا أحد يبلغ علياً عليه السلام فيسقيناه ماءً فبلغ ذلك علياً فبعث إليه بثلاث قُرْبٍ مملوءة». الثقات لابن حبان، ج 2، ص 261.

(4) فقد روى الموفق الخوارزمي قال: «لما ضُرب علي عليه السلام تلك الضربة قال: فما فعل ضاربي؟ أطعموه من طعامي واسقوه من شرابي، فإن عشت فأنا أولى بحقي، وإن مُتُّ فاضربوه ولا تزيدوه». انظر: المناقب، ص 388. ونقله في كشف الغمة في معرفة الأئمة، ج 2، ص 60. وعن أبي الحسن البكري في مقتل أمير المؤمنين عليه السلام بإسناده عن لوط بن يحيى، عن أشياخه، وساق القصة إلى أن ذكر في وصاياهِ إلى الحسن عليه السلام: «وقال له: ارفق يا ولدي بأسيرك وارحمه، وأحسن إليه وأشفق عليه، ألا ترى إلى عينيه قد طارتا في أم رأسه، وقلبه يرجف خوفاً ورعباً وفرعاً، فقال له الحسن عليه السلام: يا أباه قد قتلك هذا اللعين الفاجر وأفجعنا فيك وأنت تأمرنا بالرفق به؟! فقال له: نعم يا بني نحن أهل بيت لا نزداد على الذنب إلينا إلا كرمًا وعفواً، والرحمة والشفقة من شيمتنا لا من شيمته، بحقي عليك، فأطعمه يا بني مما تأكل، واسقه مما تشرب». انظر: بحار الأنوار، ج 42، ص 288. مستدرک الوسائل، ج 18، ص 256. والبكري من أهل القرن الخامس الهجري أو بعده. وترجم له الذهبي في سير أعلام النبلاء، وابن حجر =

ولعله لهذا قال الأردبيلي: «ولعل المراد به النصاب من الزيدية لا الكل أو أريد به معنى آخر»⁽¹⁾. ولكن هذا الحمل لا يرفع المنافاة، ألم يكن ابن ملجم ناصبياً ومع ذلك أمر عليه السلام بالاهتمام به وسقيه وإطعامه؟!

المجموعة الثانية: ما ظاهره أن الآخر المذهبي، هو إما ناصبي أو مستضعف، ما يعني أن كل من لا يوالي أهل البيت عليهم السلام فهو ناصبي إلا إذا كان مستضعفاً، وذلك من قبيل ما ورد في الزواج مما ظاهره تقسيم الآخر المذهبي إلى هذين الصنفين، وذلك من قبيل: صحيحة عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الناصب الذي قد عرف نضبه وعداوته هل تزوجه المؤمنة وهو قادر على رده وهو لا يعلم برده؟ قال: لا يزوجه المؤمنة الناصبة ولا يتزوج الناصب المؤمنة ولا يتزوج المستضعف مؤمنة»⁽²⁾.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: الرواية ليست ظاهرة في حصر الآخر بهذين الصنفين، لأن غاية ما دلت عليه هو أنها نهت المؤمنة أولاً عن الزواج من الناصب، وهذا ذكر الحد الأعلى، ثم أرفد الإمام عليه السلام بذكر الحد الأدنى، وهو زواج المستضعف من المؤمنة، وهذا لا يلغي وجود حدٍ وسطي بينهما لا يكون ناصباً ولا مستضعفاً، وطبعي أن هذا الصنف الثالث يكون داخلاً في حكم المستضعف بالأولوية. ومع التنزل فغاياته أن الرواية لا تخلو من إشعار بحصر الآخر في هذين الصنفين، ولكن الإشعار لا يسمن ولا يغني من جوع.

ثانياً: لو سلمنا بدلالاتها على التقسيم الثنائي للآخر المذهبي، فإننا نقول: هذه الطائفة لا يمكن الاستدلال بها، لأن الآخر بهذه السعة (كل من عدا المستضعف) لا يمكن أن يعد ناصباً لا في اللغة ولا عند أبناء العرف ولا بحسب الارتكاز التشريعي ولا بحسب مجموعة من رواياتهم عليهم السلام. فيكون في إطلاق الناصب عليه ضرب من التجوز والتوسع، كما في إطلاق لفظ الكافر على المسلم العاصي، وهو ما نسميه بالكفر العملي، في مقابل الكفر العقدي، وكذا الحال في لفظ المشرك.

= في لسان الميزان، وهاجمه بقسوة، واتهمه بالكذب. راجع: لمعرفة البكري: كتاب أهل البيت في المكتبة العربية للسيد عبد العزيز الطبطبائي، ص 527.

(1) مجمع الفائدة والبرهان، ج 4، ص 168.

(2) الاستبصار، ج 3، ص 183. الكافي، ج 5، ص 349.

هذا كله بصرف النظر عمّا سيأتي من أن هذه الرواية معارضة بروايات أخرى أبحاث الزواج من الآخر المذهبي، فضلاً عن المستضعف.

3- الناصبي وتقديم الشيخين

القول الثالث المطروح في مسألة تحديد الناصبي هو الذي يعرفه بأنه الذي يقدم الشيخين على أمير المؤمنين (عليه السلام)، وهو من جهة أوسع من القول الأول، لأنّ مَنْ يقدم الشيخين قد لا ينصب العداء للشيعة فضلاً عن الأئمة (عليهم السلام)، وهو أخص من القول الثاني، لأن بعض من ليس شيعياً إمامياً قد لا يقدم الشيخين.

لكن ما هو مستند هذا القول؟

والجواب: يمكن الاستدلال له بما جاء في الرواية التي رواها ابن إدريس الحلبي في «مستطرفات السرائر» نقلاً عن كتاب «مسائل الرجال» لمحمد بن علي بن عيسى قال: حدّثنا محمد بن أحمد بن محمد بن زياد وموسى بن محمد بن علي بن عيسى قال: كتبت إليه - يعني الهادي (عليه السلام) - أسأله عن الناصب هل أحتاج في امتحانه إلى أكثر من تقديمه الجبب والطاغوت واعتقاده بإمامتهما؟ فرجع الجواب: «من كان على هذا فهو ناصب»⁽¹⁾.

ويرد عليه:

أولاً: إنها ضعيفة السند⁽²⁾، وانفراد ابن إدريس بروايتها دون المشايخ الثلاثة المتقدمين في كافة كتبهم الحديثية، يزيدا وهناً على وهن.

وثانياً: إنّ مضمونها - لو حمل على ظاهره - لا يمكن الالتزام به، فإنّ الاكتفاء في أمارية النصب بتقديم الشخص للشيخين يستلزم إدراج كافة المسلمين باستثناء الشيعة والبعض القليل من غيرهم في عداد النواصب، فإنّ عامة المسلمين يقدمون الشيخين، ومعلوم أنه لا يحكم

(1) مستطرفات السرائر، ص 126. وعنه وسائل الشيعة، ج 29، ص 199، الباب 68 من أبواب القصاص في النفس، الحديث 4.

(2) وذلك أنّ محمد بن أحمد بن محمد بن زياد مجهول، وكذلك موسى بن محمد بن علي بن عيسى، فهو مجهول، قال الشيخ النمازي: «لم يذكره». انظر: مستدركات علم الرجال، ج 8، ص 31. تجدر الإشارة إلى أن المجهول - بحسب الاصطلاح - هو مَنْ نصّ على جهالته من قبل أهل الجرح والتعديل وإلا فهو مهمل، ولكن شاع بين الفقهاء إطلاق المجهول على من لم يرد فيه توثيق وتضعيف، وقد جرىنا على سيرتهم.

بنصبهم جميعاً، لأكثر من دليل، ومن أهم الأدلة في هذا المجال أنّ المستفاد من النصوص المختلفة الواردة في الآخر المذهبي ومنها المجموعات الروائية المتقدمة انقسام سائر المسلمين إلى صنفين، وهما النواصب وغيرهم، وهذا الانقسام تدل عليه السيرة القطعية للمتسرعة الممتدة إلى زمانهم عليه السلام والتي تفرّق في تعامله مع الآخر بين الناصبي وغيره.

ثالثاً: إنّ مضمونها محل الإشكال من جهة أخرى، وهي أنّ مجرد تقديم الشيخين إنّ لم يترافق مع مستوى من مستويات العداوة لا يعدّ ناصباً، وإننا نرى الكثير من المسلمين يقدمون الشيخين ولكنهم يحبون أهل البيت عليهم السلام ولا ينصبون لهم العداوة، وربما فضلوهم على غيرهم بما في ذلك الشيخين. فاعتبار تقديم الشيخين نصباً أو أمانة على النصب مما لا يفهم مع عدم صدق مفهوم النصب عليه عرفاً.

رابعاً: إنّ هذا الخبر هو ممّا أعرض عنه مشهور الفقهاء، بل ذكر بعضهم أنه ممّا أعرض عنها جميع الفقهاء⁽¹⁾، والإعراض إذا لم يكن موهناً للخبر ومسقطاً له عن درجة الحجية كما هو الرأي المشهور عند فقهاءنا، فإنه يعدّ عنصراً من العناصر التي تضعف من الوثوق به، بناءً على الرأي المختار لنا وهو حجية الخبر الموثوق. وهذه بعض كلمات الفقهاء في ردّ هذا الخبر:

قال المحقق الحلي: «وما روي أن الناصب من قدّم علينا لا يعمل به، وليس الناصب إلا من نصب العداوة لأئمة الدين كالخوارج وحسب»⁽²⁾.

وقال السيد الخميني بأنّها مع «ضعفها سنداً - أيضاً - مخالفة للواقع إن كان المراد أنّ كلّ من قدّمهما فهو ناصب لهم حقيقة، كيف وكثير منهم لا يكونون ناصبين لهم، وإن قدّموا الجبّ والطاغوت، فيحتمل التنزيل بحسب الآثار في يوم القيامة، وأمّا بحسب الآثار ظاهراً فلا»⁽³⁾.

وفي الوافي وبعد أن حمل هذا الحديث على حديث «ليس الناصب من نصب لنا أهل البيت ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم أنكم تتولوننا»⁽⁴⁾ قال: «وإنما حملنا هذا

(1) انظر: التكفير في الفقه الشيعي، ص 62.

(2) الرسائل التسع، ص 278.

(3) كتاب الطهارة، ج 3، ص 440.

(4) وهذا الحديث حمّله على من نصب «العداوة لشيعتنا أهل البيت عليهم السلام من جهة الدين». انظر: الوافي، ج 2، ص 230.

الحديث على سابقه لأنَّ المعتقد لإمامة الجبت والطاغوت إن لم ينصب الحرب أو العداوة لشيعة أهل البيت (عليه السلام) من جهة أنَّهم شيعتهم فليس بناصب، ولعله (عليه السلام) إنما أطلق عليه الناصب لأنه كان يومئذ كذلك»⁽¹⁾.

اللهم إلا أن يقال: إنَّ من يقدِّم الشيخين وإن كان لا ينصب العداة للأئمة (عليهم السلام) لكنَّ الرواية اعتبرته ناصبياً من باب التعبد، كما هو ديدن الروايات في الكثير من المفاهيم التي لها معنى عرفي، وجاء التعبد الشرعي ليوسع في معناها أو يضيِّقه.

هذا ولكنَّ التعبد بمثل ذلك والذي يتمُّ بموجبه الخروج عن المعنى العرفي واللغوي للمفهوم، فيه من الكلفة ما يجعله مستبعداً ولا يمكن الركون فيه على خبر ضعيف ومعارض بالعديد من الأخبار.

في ضوء ما تقدم، يتضح أنَّ هذا القول ليس تاماً، حتى لو كان لدينا خبر صحيح يدل عليه، وذلك لأنَّ النصب بمعناه المصطلح، وما يترتب عليه من آثار عقدية وشرعية، مما لا يمكن إثباته بخبر الواحد ولو كان صحيحاً، فكيف إذا كان خبراً ضعيفاً وقد عرض الفقهاء عن العمل به.

تلخيص وتتميم

يمكننا تلخيص الكلام في الأقوال الثلاثة المتقدمة في تعريف الناصبي بما يلي:
أولاً: إن الروايات الموسعة لمفهوم الناصبي لم تتم سنداً وفي معظمها لم تتم دلالة، لأكثر من ثغرة فيها.

ثانياً: إنَّه قد أشرنا إلى أنَّ التعليل الوارد في بعض الروايات المتقدمة، يصلح لتخصيص الإطلاق في سائر الروايات التي يبدو منها شمول مفهوم الناصب لمطلق الآخر المذهبي. وهو حمل ليس ثمة ما يمنع منه، لأنَّ تلك الأخبار عندما أكَّدت أنَّ الناصبي هو «المبغض لشيعتهم لأنهم يتولونهم (عليهم السلام)»، لا من يظهر العداة للأئمة أنفسهم (عليهم السلام)، فإنَّما أرادت القول إنَّه ليس هناك من يتجرأ على إظهار العداة لهم، وهذا بسبب وضوح وبداهة ما دل على لزوم مودتهم من الكتاب والسنة، ولذا فإذا كان ثمة ما يدل على عداوة الشخص لهم (عليهم السلام) ولو بطريق غير مباشر كما لو نصب العداة لشيعتهم لأنهم يتولونهم لكفى ذلك في إثبات النصب.

(1) الوافي، ج 2، ص 230.

ثالثاً: إنّ الروايات المذكورة معارضة بما دلّ على أنّ الناصبي هو خصوص من ينصب العداً لهم ﷺ، كما سنذكر. فإذا قيل بعدم قابلية الروايات المتقدمة للتخصيص ووصول الأمر إلى التعارض، فلا ريب أنّ الترجيح للروايات الآتية لصحتها وكثرتها سنداً وكونها مؤيدة بعمل المشهور بها.

رابعاً: إنّ ثمة احتمالاً وجيهاً في الأخبار المتقدمة المتشددة على الزيدية والمدرجة لهم في النواصب، أو الناهية عن سقيهم الماء، وهو أنّها روايات ذات بعد ظرفي، وصادرة على نهج القضية الخارجية، بلحاظ أنّ الأئمة ﷺ عندما كانوا يواجهون نشوء حركة مذهبية معينة رامية إلى شق الصف الشيعي، فكانوا يشددون في النكير عليها، بياناً لخطورتها وتحذيراً من اتباعها. ولكن بعد استقرار هذه المذاهب وتحولها إلى أمر واقع وكيان متجذر له أتباع ومقلدون سائرون على نهج السلف من علمائهم وآبائهم ومتبعون لرموز المذهب، فالذي يحكم العلاقة معهم حينها هو النقاش العلمي والمواجهة الفكرية، فتأمل.

4- الناصبي هو من نصب الحرب

والقول الرابع الذي يجدر بنا التوقف عنده في المقام، هو الذي يذهب إلى أنّ الناصبي هو من نصب الحرب للأئمة ﷺ.

ويظهر من الشيخ الصدوق تبنيه، حيث قال: «من نصب حرباً لآل محمد صلوات الله عليهم فلا نصيب له في الإسلام فلهذا حرم نكاحهم. وقال النبي (ص): «صنفان من أمّتي لا نصيب لهما في الإسلام: الناصب لأهل بيتي حرباً، وغالٍ في الدين مارق منه». ومن استحلّ لعن أمير المؤمنين ﷺ والخروج على المسلمين وقتلهم حرمت مناكحته، لأنّ فيها الإلقاء بالأيدي إلى التهلكة، والجهال يتوهمون أنّ كل مخالف ناصب وليس كذلك»⁽¹⁾.

ومن الواضح أنّ قوله: «ومن استحلّ لعن أمير المؤمنين ﷺ». هو كلام للصدوق ولا علاقة له بالرواية، وليس واضحاً أنّه يقصد به تفسير الناصبي بذكر مصداق آخر له، خلافاً لما ذكره الشيخ يوسف البحراني⁽²⁾، إذ ربما كان ذلك من باب الاستطراد، حيث إنّّه وبعد أن ذكر الناصبي وأنه لا تجوز مناكحته، استطرد في ذكر صنف آخر ممن لا تجوز مناكحته، أجل، إن

(1) من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 404.

(2) قال في الرد على الصدوق: «أمّا ما ذكره شيخنا الصدوق (رحمه الله) من تفسير الناصب بمن نصب حرباً لهم ﷺ أو استحلّ لعن أمير المؤمنين ﷺ، فإنّ كان ذلك بياناً لبعض أفراد الناصب - وإن كان =

قوله بعد ذلك «والجهال يتوهمون أن كل مخالف ناصب وليس كذلك» ربما يشهد لما ذكره الشيخ يوسف البحراني، لأنه يؤشر إلى أن ما سبق كان كله حديثاً في بيان معنى الناصبي.

وقال الشيخ محمد تقي المجلسي تعليقاً على قول الصدوق: «من نصب حرباً لآل محمد»: «يعني أن المراد بالناصب من يعتقد جواز حرب الأئمة عليهم السلام، وهم الخوارج وكذا غيرهم ممن لا يعتقد برأيهم، لكنهم يعادون الأئمة الذين أوجب الله طاعتهم وولايتهم ومودتهم، ومطلق العامة ليسوا كذلك، لكن الظاهر من كلامه اختصاص الناصب بالخوارج ومن نصب حرباً وليس كذلك، بل من نصب عداوتهم أيضاً فإنهم كفار، إجماعاً، إنما الخلاف فيمن نصب إماماً غير أئمة الحق، ويطلق الناصب أيضاً عليهم»⁽¹⁾.

أقول: كلام المجلسي الأول يتضمن ثلاثة أمور:

الأول: تفسيره لكلام الصدوق بأن المراد بمن نصب حرباً هو من يعتقد جواز حرب الأئمة عليهم السلام. ولكن هذا ليس ظاهر كلام الصدوق، بل الظاهر منه هو من نصب حرباً عملاً لا اعتقاداً.

الثاني: ما ذكره من أن العامة ليسوا كلهم كذلك، أي ليسوا ممن يعتقدون جواز حرب الأئمة عليهم السلام، وهذا صحيح.

الثالث: استظهاره من كلام الصدوق أنه يريد حصر الناصبي بخصوص هذا الفرد، وهو استظهار صحيح، وهو مستفاد من سياق كلام الصدوق، فإنه بعد أن أورد رواية تمنع من زواج الناصبي علق عليها بتفسير الناصبي بهذا التفسير.

أدلة القول المذكور

وبصرف النظر عن القائل بذلك، فإن المهم هو إثبات هذا القول بالدليل، وما يمكن الاستدلال به لهذا القول هو العديد من الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام، وهي العنصر الأهم في مقام إثبات القول المذكور، ويضاف إليها الاستعمالات الواردة على ألسنة جيل عصر الصحابة. وسنستعرض هذه الروايات والاستعمالات لنرى إن كانت كافية لتكوين ظهور يسمح بحمل أو انصراف لفظ الناصبي عند إطلاقه إلى ناصب الحرب، أو إنها - في الحد

= أمكن ثمة وجود فرد آخر، كما يحتمله كلامه على بعد - فهو غير مخالف لما ندّعيه». الشهاب الثاقب، ص 114.

(1) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج 8، ص 221.

الأدنى - تسمح بزعة الظهور المدعى الذي يذهب إلى أن كلمة الناصبي تنصرف إلى من ينصب لهم العداوة.

الأخبار في المسألة

أما الروايات التي يمكن الاستشهاد بها لذلك فهي:

الخبر الأول: ما رواه الشيخ الصدوق في كلامه الأنف عن رسول الله (ص): «صنفان من أمتي لا نصيب لهما في الإسلام: الناصب لأهل بيتي حرباً، وغالٍ في الدين مارق منه». ولكن الخبر المذكور مرسل ولا وجود له في كتب الفريقين باستثناء كتاب: «من لا يحضره الفقيه». وكون الخبر من المراسيل الجزمية لا يجدي في الاعتماد عليه في بيان الحكم الشرعي أو موضوعه. قال الشيخ يوسف البحراني: «إن ما نقله من الخبر المرسل لا يعارض به ما اعتمدهنا من الروايات المسندة الصريحة في المقصود»⁽¹⁾.

أجل، إن هذا الخبر حيث إنه ليس الشاهد الوحيد في المسألة فيمكن عدّه شاهداً وإذا انضمت إليه شواهد أخرى، فقد يحصل الوثوق بكون المراد بالناصبي هو ناصب الحرب.

الخبر الثاني: ما روي عنه (ص): «يا علي، اشتد غضب الله عز وجل على من قلاهم وبرئ منك ومنهم، واستبدل بك وبهم، ومال إلى عدوك، وتركك وشيعتك واختار الضلال، ونصب الحرب لك ولشيعتك»⁽²⁾.

الخبر الثالث: ما رواه يوسف الكناسي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا أردت أن تودعه (الحسين (عليه السلام) بعد الزيارة) فقل: «السلام عليك ورحمة الله وبركاته، ونستودعك الله ونقرأ عليك السلام آمناً بالله وبالرسول وبما جاء به ودل عليه، واتبعنا الرسول يا رب فاكتبنا مع الشاهدين، اللهم لا تجعله آخر العهد منا ومنه، اللهم إنا نسألك أن تنفعنا بحبه اللهم ابعثه مقاماً محموداً، تنصر به دينك، وتقتل به عدوك وتببر به من نصب حرباً لآل محمد (عليه السلام)»⁽³⁾.

الخبر الرابع: ما رواه عبدُ الأعلى عن أبي عبد الله (عليه السلام) - في حديث - قال: «والله ما النَّاصِبُ لَنَا حَرْباً بِأَشَدِّ عَلَيْنَا مَوْوَنَةً مِنَ النَّاطِقِ عَلَيْنَا بِمَا نَكْرَهُ»⁽⁴⁾.

(1) الشهاب الثاقب، ص 115.

(2) أمالي الصدوق، ص 358. فضائل الشيعة للصدوق، ص 18. بشارة المصطفى، ص 279.

(3) من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 597.

(4) الكافي، ج 2، ص 223. ورواه في دعائم الإسلام، ج 1، ص 61. والغيبة للنعماني، ص 42. وهو ضعيف كما ذكر ذلك في مرآة العقول، ج 9، ص 189. وروى الكشي في ترجمة المعلى بن خنيس خبراً عن أبي =

الخبر الخامس: ما روي في تفسير العياشي عن مسعدة بن صدقة، قال: قال جعفر بن محمد عليه السلام: قال والدي عليه السلام: والله إنني لأصانع بعض ولدي وأجلسه على فخذي، وأكثر له المحبة وأكثر له الشكر، وإن الحق لغيره من ولدي، ولكن محافظة عليه منه ومن غيره، لئلا يصنعوا به ما فعل بيوسف إخوته، وما أنزل الله سورة يوسف إلا أمثالا لكي لا يحسد بعضنا بعضاً كما حسد يوسف أخوته، وبغوا عليه فجعلها حجة (رحمة) على من تولانا، ودان بحبنا، وجحد أعدائنا، على من نصب لنا الحرب والعداوة⁽¹⁾.

وهذه تصلح شاهداً لتفسير النصب بنصب الحرب، حيث لم تكتف بنصب العداوة بل أضافت إليها الحرب.

استعمالاتها على السنة غير الأئمة عليهم السلام

وقد استعملت كلمة النصب مقرونة بالحرب على لسان غير المعصومين أيضاً وذلك في العديد من الاستعمالات التي تعود إلى عصر النص، وذلك من قبيل:

أولاً: ما روي عن زيد بن علي عليه السلام أنه «كان إذا بويع قال: أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه، وجهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين وإعطاء المحرومين، وقسم هذا الفيء على أهله، وردّ المظالم وإفضال المحمرة [كذا في المصدر] ونصرنا أهل البيت على من نصب لنا الحرب، أتبايعون علي هذا؟ فيبايعونه ويضع يده على يد الرجل»⁽²⁾.

ثانياً: الخبر الصحيح⁽³⁾ عن أبي عبد الله عليه السلام في قضية دخول عمرو بن عبيد والمعتزلة

= علي أحمد بن علي السلولي المعروف بشقران، قال: حدثنا الحسين بن عبيد الله القمي، عن محمد بن أورمة، عن يعقوب بن يزيد، عن سيف بن عميرة، عن المفضل بن عمر الجعفي قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام يوم صلب فيه المعلى، فقلت له يا بن رسول الله ألا ترى هذا الخطب الجليل الذي نزل بالشيعة في هذا اليوم؟ قال: وما هو؟ قلت: قتل المعلى بن خنيس. قال: رحم الله معلى قد كنت أتوقع ذلك لأنه أذاع سرنا، وليس الناصب لنا حرباً بأعظم مؤونة علينا من المذيع علينا سرنا، فمن أذاع سرنا إلى غير أهله لم يفارق الدنيا حتى يعضه السلاح أو يموت بخبل». رجال الكشي، ج 2، ص 678. ولكنه ضعيف السند بمحمد بن أورمة، وصرح بضعفه الشيخ حسن في التحرير الطاوسي، ص 570. ورواه الشيخ النعماني في الغيبة: «والله ما الناصب لنا حرباً أشد مؤونة علينا من الناطق علينا بما نكرهه». الغيبة، ص 43.

(1) تفسير العياشي، ج 2، ص 166.

(2) أنساب الأشراف للبلاذري، ج 3، ص 238. والدر النظيم في الأئمة اللهاميم، ص 594.

(3) رواها الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة عن عبد الكريم عتبة الهاشمي، وهؤلاء كلهم ثقات، كما لا يخفى.

عليه عليه السلام في مكة، بعد مقتل الوليد بن عبد الملك واختلاف أهل الشام فيما بينهم: «.. فَأَسْنَدُوا أَمْرَهُمْ إِلَى عَمْرٍو بْنِ عُبَيْدٍ فَتَكَلَّمُوا فَأَبْلَغَ وَأَطَالَ فَكَانَ فِيهِمَا قَوْلٌ أَنْ قَالَ: قَدْ قَتَلَ أَهْلُ الشَّامِ خَلِيفَتَهُمْ وَضَرَبَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ وَشَتَّتَ اللَّهُ أَمْرَهُمْ فَانظَرْنَا فَوَجَدْنَا رَجُلًا لَهُ دِينٌ وَعَقْلٌ وَمُرُوءَةٌ وَمَوْضِعٌ وَمَعْدَنٌ لِلْخِلَافَةِ وَهُوَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ فَأَرَدْنَا أَنْ نَجْتَمِعَ عَلَيْهِ فَنُبَايَعَهُ ثُمَّ نَنْظُرَ مَعَهُ فَمَنْ كَانَ بَايَعَنَا فَهُوَ مِنَّا وَكُنَّا مِنْهُ وَمَنْ اعْتَزَلَنَا كَفَفْنَا عَنْهُ وَمَنْ نَصَبَ لَنَا جَاهِدْنَا وَنَصَبْنَا لَهُ عَلَيْنَا بَغْيِهِ وَرَدَّهُ إِلَى الْحَقِّ وَأَهْلِهِ وَقَدْ أَحْبَبْنَا أَنْ نَعْرِضَ ذَلِكَ عَلَيْكَ فَتَدْخُلَ مَعَنَا فَإِنَّهُ لَا غِنَى بِنَا عَنْ مِثْلِكَ لِمَوْضِعِكَ وَكَثْرَةِ شَيْعَتِكَ»⁽¹⁾. وقوله: «من نصب لنا جاهدناه» يراد به كما هو ظاهر نصب الحرب، وإظهار التمرد، وليس مجرد الكراهية الباطنية، وهذا ما يشهد له كلام ابن عبيد: «ونصبنا له على بغيه». قال المجلسي تعليقاً على فقرة «ومن نصب لنا» في الحديث: «أي نصب الحرب لنا وعادانا»⁽²⁾.

ثالثاً: وفي الطبقات الكبرى بإسناده عن إسماعيل بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عبد الله ابن أبي ربيعة عن أبيه قال: لما أجمع يزيد بن معاوية أن يبعث الجيوش إلى المدينة أيام الحرة وكلمه عبد الله بن جعفر بن أبي طالب فيهم ورققه عليهم وقال: إنما تقتل بهم نفسك، قال له: «فأنا أبعث أول جيش وأمرهم أن يَمُرُوا بالمدينة إلى ابن الزبير فإنه قد نصب لنا الحرب، ويجعلونها طريقاً ولا يقاتلهم فإن أقر أهل المدينة بالسمع والطاعة تركهم وجاز إلى ابن الزبير وإن أبوا أن يقرؤا قاتلهم»⁽³⁾. فلاحظ كيف أن يزيد يستخدم عبارة نصب الحرب.

وطبيعي أننا لا نستهدف من استعراض هذه الشواهد إثبات إطلاق لفظ الناصبي على ناصب الحرب، ليقال: إن من نصب لهم عليه السلام حرباً هو من أجلى مصاديق الناصب في مفهومه اللغوي والعرفي فيكون هذا قدراً متيقناً ولا يحتاج إلى عناء الإثبات. وإنما نريد القول: إن هذه الروايات هي شواهد على أن النصب كان يطلق على نصب الحرب في استعمالات صدر الإسلام، وهذا ينسجم ويتلاءم مع المعنى اللغوي للكلمة، وعليه، فإذا ورد لفظ الناصبي غير مضاف إلى كلمة الحرب موضوعاً لحكم من الأحكام فبالإمكان القول: إن المراد به ناصب الحرب، ما لم يقم دليل على التوسعة في المفهوم.

ومما يشهد لإرادة ناصب الحرب من الناصبي عند إطلاقه، ما جاء في بعض الروايات

(1) الكافي، ج 5، ص 24. تهذيب الأحكام، ج 6، ص 148. الاحتجاج، ج 2، ص 118.

(2) ملاذ الأختيار في فهم تهذيب الأخبار، ج 9، ص 395.

(3) الطبقات الكبرى، ج 5، ص 145.

من حليّة مال الناصبي، أو حلية قتله كما سنلاحظ، فإنّ الحكم بنزع الحرمة عن ماله ودمه يكون له وجه مع كونه ناصباً للحرب.

ومما قد يعدّ شاهداً لذلك أيضاً الروايات التي تجعل الناصبي شرّاً من اليهودي والنصراني ومن ابن الزنا وهي التي استفاد منها مشهور الفقهاء الحكم بنجاسته.

وإنّ شكك مشكك في كفاية الشواهد المتقدمة وزعم أنّها لا تبعث على الوثوق التام في أخذ قيد الحرب في مفهوم النصب لضعف أسانيد الأخبار واحتمال كونها وكذا سائر الشواهد بصدد ذكر أبرز المصاديق، وعدم ثبوت مفهوم لها، لأنها ليست في صدد البيان، فإننا نقول: لا أقلّ من أنّها تكفي لزعة الظهور المدعى في إرادة مطلق ناصب العدا من الناصب عند الإطلاق فيكون ناصب الحرب هو القدر المتيقن.

اعتراضات على هذا القول

ولكن ربما اعترض على هذا القول بعدة اعتراضات:

الاعتراض الأوّل: قال البحراني: «يلزم من الحصر في هذين المعنيين سلب النصب عمّن علم منه العداوة، كما هو المعنى المشهور بينهم في تفسير الناصب، وهو باطل»⁽¹⁾.

أقول: سلب النصب عمّن علم منه العداوة ليس بضائر، إذا كان ذلك مقتضى الدليل. وكون مصداقته للناصبي مشهورة، لا تكفي دليلاً. ومن هنا، فالأساس هو أن ينهض الدليل على شمول الناصبي لناصر العداوة، فإن نهض فهو الحجة، وهو الوجه في الاعتراض على القول المذكور، وإلا فلا بدّ من الاقتصار على المتيقن، وهو ناصب الحرب.

الاعتراض الثاني: وهو للشيخ يوسف البحراني أيضاً، وقد سجله على كلام الشيخ الصدوق، قال: «لا يخلو إمّا أن يُراد بمن نصب لهم الحرب من وقع منه بالفعل، أو من يجوز وقوعه منه، فإن كان الأوّل فهو لا يصدق إلّا على الفرق الثلاث الذين حاربوا عليّاً عليه السلام والذين حاربوا الحسين عليه السلام وربما يؤيد هذا ما صرح به المحقّق في التجريد من أنّ محاربي علي كفرة ومخالفه فسقة. وقد فسروا محاربيه بالفرق الثلاث، حيث حكموا بكفر هؤلاء الفرق الثلاث خاصّة وإسلام ما عداها. وأنت خبير بما في الحمل على ذلك من البعد عن ساحة أخبار أهل العصمة سلام الله عليهم، كما سيأتي.. بل يقتضي جعل قتلة الأئمة عليهم السلام

(1) الشهاب الثاقب في بيان معنى الناصب، ص 115.

والمؤلبيين عليهم من جملة المسلمين، وفيه من البشاعة بل الشناعة ما لا يخفى. وإن كان الثاني وهو الظاهر، فمن المعلوم صدق ذلك على مَنْ ذكرنا من المخالفين؛ إذ لا يخفى أنّهم ﷺ لو نصبوا للحرب في طلب حقّهم من الخلافة، ونازعوا من هي في يده من أولي الجلالة، لحاربهم المخالفون حميّة على أئمتهم ونصرة لخلفائهم، كما وقع ذلك لمن خرج منهم ﷺ أولاً، ومن خرج من أولادهم، كزيد بن علي وأبناء الحسن ﷺ ونحوهم. وبالجملة فإنّهم إنّما سالموهم وتركوا حربهم من حيث إنّهم ﷺ أعطوا بيدهم إعطاء الذليل، وصبروا على ما نزل بهم من البلاء جيلاً بعد جيل، وهذا لا يخرج أولئك عن كونهم حربيين، كما أنّ الحربي إذا قوبل بما يريد وأُعطي ما يتمنى من المزيد ورفع الحرب لذلك، لم يخرج عن كونه حربياً، فتأمل به عين البصيرة، وتناوله بيد غير قصيرة⁽¹⁾.

أقول: إننا نجاري الشيخ البحراني أو نوافقه الرأي على استبعاد الوجه الأول، وهو استبعاد أن يكون المراد بناصب الحرب هو من وقع منه الحرب فعلاً، ولكن الشق الثاني في كلامه لم يتضح مراده به بشكل وافٍ، فإنه لو أراد بقوله في بيان الشق الثاني: «أو من يجوز وقوعه (الحرب) منه» مَنْ كان على استعداد لمحاربتهم ﷺ فيما لو تيسر له ذلك، فهو استظهار صحيح من كلام الصدوق وليس ثمة ما يمنع من تبنيه، وأمّا إذا كان مقصوده به - كما قد يوهمه أو يحتمله كلامه - مَنْ يمكن أن يقع منه ذلك ولو احتمالاً وافتراساً تجريدياً مع عدم وجود استعداد فعلي عنده للحرب، فهذا ليس ظاهراً من كلام الصدوق أو غيره من الكلمات.

وبصرف النظر عن ذلك، فإنّ ملاحظتنا على كلام صاحب الحقائق أنّ الجزم بكون أهل السنة كلّهم ناصبون للحرب بناءً على ما جاء في الشق الثاني من كلامه، وذلك لأنهم في حال طالب الأئمة ﷺ بالخلافة فسوف يحاربونهم، هو مجرد دعوى ليس ثمة ما يؤكدها ويشهد لها، وهو مبني على تصور خاص في فهم مشروع الأئمة ﷺ، مع أنّ الأمر قد يختلف من زمن لآخر ومن جو لآخر. ففي زمن قيام الخلافة التي حلّت محل أهل البيت ﷺ وحصول النزاع على من له الأحقية فيها فقد يكون كلامه صحيحاً في الجملة، لأنّ العصبيات تحكّم جواً كهذا، وأمّا في زمننا حيث سقطت الخلافة فلو فرضنا ارتفعت العصبيات أو خفّت حدتها وواجهت المسلمين على اختلاف مذاهبهم تحدياتٍ مشتركة فربما يكون قيام إمام العدل من أهل البيت ﷺ بخلافة المسلمين غير

(1) الشهاب الثاقب في بيان معنى الناصب، ص 115.

مستفز للمسلم الآخر، بل قد يكون موضع ترحيب منه، وربما ينخرط - أعني المسلم الآخر - تحت رايته ومشروعه، فالحكم بنصب كافة أهل السنة للحرب، لأنهم سيكونون على استعداد لمحاربة أئمة أهل البيت عليهم السلام لو ظهروا واستلموا الخلافة هو مجرد افتراض غير دقيق ولا يمكن الجزم به، لأن القضية تتغير من زمان لآخر. أرأيتم لو أن إمام زماننا عليه السلام خرج من غيبته وبادر إلى محاربة الظالمين وأعلن رفع راية الدفاع عن المظلومين والمستضعفين وتحقيق أحلام الفقراء والمساكين، وقُيِّض له أن يخاطب الجمهور الإسلامي بمشروعه، وزُود - كما نعتقد - ببعض الألفاظ الإلهية التي تؤكد صدقيته، فهل سيقف المسلمون من أتباع المذاهب الأخرى في وجهه ويعادونه وينصبون له الحرب؟! إن هذا غير معلوم وغير مظنون. أجل، بناءً على التصور الذي تعكسه بعض الأخبار الضعيفة حول أنه عليه السلام سيبادر فور خروجه إلى نبش قبر الشيخين ويصلبهما على جذوع النخل، فهذا العمل سيستفز المسلمين السنة وغيرهم، وربما عادوه وحاربوه، لكن هذا مما لا يمكن القبول به، إذ ليس الإمام عليه السلام نباشاً للقبور ليخرج أجساد أشخاص من غير المعلوم أصلاً أن جثثهم باقية على ما هي عليه بعد مرور مئات السنين على دفنها.

الاعتراض الثالث: إن حمل الناصبي على ناصب الحرب سيعني إلغاء موضوعية عنوان الناصبي ودرجه تحت عنوان المحارب، مع أن الظاهر كونه عنواناً مستقلاً مغايراً للحربي، لأن تعدد العنوان في النصوص ظاهر في تعدد المعنونات. وبعبارة أخرى: إنه لا مجال لحمل الناصبي على من ينصب الحرب، لأن ناصب الحرب إن كان كافراً فهو حربي، وإن كان مسلماً فهو باغ، وليس ناصبياً.

ويلاحظ عليه: إنه بناءً على ما ذكرناه، من كفاية الاستعداد للحرب، فإن الناصبي يكون مغايراً للمحارب، فالمحارب هو المتلبس بالحرب فعلاً، بينما ناصب الحرب هو من كان على استعداد لمحاربة الإمام عليه السلام وقتاله والخروج عليه، كما توحى بذلك الأمارات المتعددة المتقدمة، فتأمل.

وبناءً على ما تقدّم من أن ناصب الحرب هو من كان على استعداد للحرب يندفع اعتراض رابع قد يُسجل في المقام، وهو أن ناصب الحرب لم يكن له وجود في زمن الأئمة المتأخرين فيكون حمل الأحاديث عليه حمل لها على الفرد النادر، ووجه الاندفاع أن الناصبي وفقاً للتفسير المتقدم هو من كان على استعداد للحرب وليس المحارب الفعلي.

وخلاصة القول: إن القدر المتيقن للناصبي هو ناصب الحرب ولو استعداداً وإدخال غيره في هذا المفهوم يحتاج إلى دليل، فلنتظر لنرى ما إذا ما كان متوفراً.

5- نصب الحرب للمسلمين

ونعطف النظر إلى القول الخامس في المسألة، وهو أن المراد بالناصبي هو من نصب الحرب للمسلمين، والواقع أنه لا يدري القائل بهذا القول، إلا على احتمال في كلام الصدوق المتقدم، كما أنه سيأتي لدى الحديث عن حلية مال الناصب رأي بحمل الناصبي في الروايات الواردة هناك على ناصب الحرب للمسلمين، قال الفيض الكاشاني: «قال بعض فقهاءنا: أريد بالناصب في الحديثين الكافر الناصب الحرب مع المسلمين لا من نصب العداوة لأهل البيت (عليه السلام)، للاتفاق على عصمة مال مظهر الشهادتين»⁽¹⁾. والظاهر أن مقصوده ببعض فقهاءنا ابن إدريس الحلبي، حيث قال في مستطرفات السرائر: «الناصب المعني في هذين الخبرين: أهل الحرب، لأنهم ينصبون الحرب للمسلمين، وإلا فلا يجوز أخذ مال مسلم ولا ذمي على وجه من الوجوه»⁽²⁾.

وناقش الفيض الكاشاني في هذا الرأي قائلاً: «ويشكل هذا بأن المعروف من معنى الناصب من نصب الحرب أو العداوة لهم (عليه السلام) لا من نصب الحرب للمسلمين، بل ورد في بعض الأخبار تفسيره بمن نصب العداوة لشيعه أهل البيت (عليه السلام) مع علمه بأنهم يتولونهم»⁽³⁾. وما ذكره صحيح، فالمعلوم لدى كافة المسلمين هو ربط النصب بأئمة أهل البيت (عليه السلام)، وكان مصطلح النصب ولا يزال مستعملاً في مقابل الرفض، وهو - الرفض - مفهوم يتصل بشكل أو بآخر بأهل البيت (عليه السلام)، فإرجاع النصب إلى نصب الحرب للمسلمين بعيد جداً، ولا شاهد عليه، هذا ناهيك عن الأخبار الآتية والتي تربط النصب بهم (عليه السلام).

وربما يعترض على هذا القول أيضاً بأن من ينصب الحرب للمسلمين، يصطلح عليه بالكافر الحربي، وإذا كان مسلماً فهو باغ، فلا وجه لكونه ناصباً.

إلا أن يقال: إن ناصب الحرب للمسلمين قد لا يكون محارباً بالفعل وإنما هو متهيئ للحرب ومستعد لها.

6- نصب العداوة والبغضاء لأهل البيت (عليه السلام)

ويبقى علينا دراسة الرأي المشهور في بيان معنى الناصبي، وهو أنه الذي ينصب العداوة

(1) الوافي، ج 17، ص 429.

(2) مستطرفات السرائر، ص 195.

(3) الوافي، ج 17، ص 429.

لأهل البيت عليهم السلام وليس خصوص ناصب الحرب لهم، ولكن ما الفارق بين هذا القول والقول الرابع؟ وما المقصود بمن ينصب العداء؟

أقول: إن قصدوا بناصب العداء، من كان يتملكه عداوة الإمام عليه السلام بحيث يتعامل معه معاملة العدو، فيكون على استعداد لمحاربتة وقاتله، فهذا لا يختلف كثيراً عما جاء في كلام الصدوق بناءً على التفسير السابق لكلامه، وأما إذا أريد بنصب العداوة مجرد البغضاء والشنآن حتى لو لم يصل إلى حد الاستعداد للحرب، فيكون الفارق بين هذا وسابقه أن القول السابق كان يفترض أنه لا يكفي كونه مبغضاً ومعادياً لهم، وإنما لا بد أن يكون على استعداد لمحاربتهم وقتلهم. والواقع أنه على هذا فإن النسبة بين القولين تكون هي العموم من وجه، ومادة الاجتماع هي ما لو نصب لهم الحرب، مع وجود كراهية قلبية، ومادتا الافتراق هما: نصب الحرب دون كراهية، والكراهية المجردة عن نصب الحرب.

وربما تشهد بعض الكلمات للأول، قال المحقق الحلبي: «وما روي «أن الناصب من قدم علينا»⁽¹⁾ لا يعمل به، وليس الناصب إلا من نصب العداوة لأئمة الدين كالخوارج وحسب»⁽²⁾. فإن تمثيله بالخوارج شاهد على إرادة التفسير الأول أي من كان على استعداد لقتالهم.

ولو أصرّ مصرّ على أنه لا يشترط في النصب أن تبلغ العداوة حد الاستعداد للحرب، فإن السؤال: ما هو الدليل على أن الناصبي الذي تترتب عليه الأحكام الشرعية من النجاسة (على القول بها) وغيرها من الأحكام لا ينحصر بناصب الحرب، وإنما يشمل ناصب العداوة والبغضاء لهم عليهم السلام؟

ما يمكن الاستدلال به لذلك هو الوجه التالية:

الوجه الأول: الأخبار

وهي على عدة طوائف:

الطائفة الأولى: ما أخذ فيها عنوان النصب منسوباً إليهم عليهم السلام.

وهي عدة أخبار استخدمت عبارة: «من نصب لنا» ونظائرها، بتقريب أن الظاهر من هذا التعبير هو نصب العداء والكراهية، وذلك من قبيل الروايات التالية:

(1) هذا مضمون ما تقدم من أن الناصبي هو من قدم الشيخين، وإلا ففيما عدا ذلك فليس لدينا نص بعنوان: من قدم علينا.

(2) الرسائل التسع، ص 277.

الرواية الأولى: موثق عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال فيه بعد أن ذكر اليهودي والنصراني والمجوسي: «وإياك أن تغتسل من غسالة الحمام ففيها يجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم، فإن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب وإن الناصب لنا أهل البيت أنجس منه»⁽¹⁾.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ بإسناده عن حمزة بن أحمد عن أبي الحسن الأول⁽²⁾ عليه السلام قال: سألته أو سأله غيري عن الحمام؟ قال: أدخله بمئزر وغض بصرك ولا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام فإنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم»⁽³⁾. ورواه في الكافي بإسناده عن رجل من بني هاشم، قال: دخلت على جماعة من بني هاشم فسلمت عليهم في بيت مظلم، فقال بعضهم: سلم على أبي الحسن عليه السلام فإنه في الصدر، قال: فسلمت عليه وجلست بين يديه، فقلت له: قد أحببت أن ألقاك منذ حين لأسألك عن أشياء، فقال: سل ما بدا لك، قلت: ما تقول في الحمام؟ قال: لا تدخل الحمام إلا بمئزر وغض بصرك ولا تغتسل من غسالة ماء الحمام فإنه يغتسل فيه من الزنا، ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم»⁽⁴⁾.

الرواية الثالثة: ما جاء في خبر عبد الحميد الوائشي عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: إن لنا جارا يتتهك المحارم كلها حتى إنه ليرك الصلاة فضلاً عن غيرها فقال - سبحان الله وأعظم ذلك⁽⁵⁾ -، ألا أخبركم بمن هو شر منه؟ قلت: بلى، قال: الناصب لنا شر منه، أما إنه ليس من عبد يذكر عنده أهل البيت فيرق لذكرنا إلا مسح الملائكة ظهره وغفر له ذنوبه كلها إلا أن يجيء بدنب يخرج منه الإيمان»⁽⁶⁾.

(1) علل الشرائع، ج 1، ص 292.

(2) هو الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام.

(3) تهذيب الأحكام، ج 1، ص 373.

(4) الكافي، ج 6، ص 499.

(5) عبارة: «وأعظم ذلك» هو من كلام الراوي في وصف ردة فعل الإمام عليه السلام، وما جاء بعده مباشرة هو

قول الإمام عليه السلام.

(6) الكافي، ج 8، ص 101.

الرواية الرابعة: ما عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: مدمن الخمر كعابد الوثن، والناصب لآل محمد شر منه، قلت: جعلت فداك ومن أشرّ من عابد الوثن؟ فقال: إن شارب الخمر تدركه الشفاعة يوم القيامة وإنّ الناصب لو شفع فيه أهل السماوات والأرض لم يشفعوا⁽¹⁾. وروايات هذه الطائفة من جهة السند ضعيفة، باستثناء الخبر الأول فإنه موثق، وبقية الأخبار تصلح لتأييده⁽²⁾.

وأما دلالة، فيلاحظ عليها: إنها ليست بصدد بيان مفهوم الناصب، فلا موجب لحمل قوله عليه السلام: «والناصب لنا» أو «الناصب لآل محمد عليه السلام» على ناصب العداوة، وليس ذلك بأولى من حمله على ناصب الحرب، ولا يمكن دعوى أن القدر المتيقن منها هو ناصب العدا لهم، بل القدر المتيقن هو ناصب الحرب ولو استعداداً، ولعل مما يؤيد ذلك هو جعله شراً من اليهودي والنصراني والمجوسي، فإنّ استعداده لمحاربتهم عليه السلام تجعله شراً من أهل الكتاب، لأنّهم من أهل الذمة والعهد الملتزمين بعدم محاربة المسلمين.

الطائفة الثانية: ما أخذ فيه عنوان البغض لهم

ورد عنوان البغض لهم عليه السلام في بعض الأخبار، وذلك من قبيل الروايتين التاليتين:

الرواية الأولى: ما جاء في خبر أبي إسحاق الليثي وهو خبر طويل، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «وهذا الناصب قد جُبل على بغضنا وردّ فضلنا، ويبطل خلافة أئمتنا أمير المؤمنين صلوات الله عليه، ويثبت خلافة معاوية وبني أمية، ويزعم أنّهم خلفاء الله في أرضه، ويزعم من خرج عليهم وجب عليه القتل، ويروي في ذلك كذباً وزوراً، ويروي أنّ الصلاة جائزة خلف من غلب وإن كان خارجياً ظالماً، ويروي أنّ الإمام الحسين بن علي صلوات الله عليهما كان خارجياً خرج على يزيد بن معاوية عليهما اللعنة، ويزعم أنّه يجب على كلّ مسلم أن يدفع زكاة ماله إلى السلطان وإن كان ظالماً. يا إبراهيم هذا كلّ ردّ على

(1) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، ص 206.

(2) الخبر الثاني ضعيف، وخبر الرجل الهاشمي مرسل، والثالث ضعيف السند، بسبب جهالة عبد الحميد الوابشي. وحكم المجلسي بجهالته في مرآة العقول، ج 25، ص 245. ولم نجد له ترجمة في الرجال، ولم يعثر له على رواية أخرى غير هذه الرواية. انظر: معجم رجال الحديث، ج 10، ص 307.

الله عزّ وجلّ وعلى رسوله (ص)، سبحانه الله قد افتروا على الله الكذب، وتقوّلوا على رسول الله (صلى الله عليه وآله) الباطل، وخالفوا الله ورسوله وخلفاءه⁽¹⁾.

لكن هذه الرواية لا يعول عليها سنداً، ومصدراً، فقد رواها المجلسي قائلاً: «وجدت في بعض الكتب مروياً عن أحمد بن محمد الكوفي، عن حنان بن سدير، عن أبيه سدير الصيرفي، عن أبي إسحاق الليثي⁽²⁾. وأما الفيض الكاشاني فرواها عن «بعض مشايخنا رحمهم الله عن أحمد بن محمد الكوفي رضي الله عنه عن حنان بن سدير عن أبيه سدير الصيرفي عن أبي إسحاق الليثي⁽³⁾. أجل، هي مروية في «العلل»⁽⁴⁾ باختلاف كبير في الفقرات، والفقرة التي نقلناها هنا لا وجود لها في «العلل». وعليه فمصدر الرواية هو «بعض الكتب» وفي سندها إرسال بين صاحب الكتاب وبين الكوفي، بل إنّ شبهة الإرسال قائمة بين الكوفي وبين حنان بن سدير، فيما لو كان المراد بالكوفي هو شيخ الكليني، ولو أريد به شخص آخر فهو مجهول.

وبصرف النظر عن ذلك، فإنّ الرواية - لو صحّت سنداً - لا تصلح لإثبات أنّ الناصبي هو من يبغض أهل البيت (عليهم السلام)، لأنّها وإن ذكرت أنّ الناصبي قد جبل على بغضهم، بيد أنّها أضافت قيداً وهو أنه يزعم بأنّ من خرج على بني أمية يجب عليه القتل، وهذا يجعلها شاهداً للقول بأن ناصب الحرب هو من كان مستعداً لقتالهم بحيث كان ذلك رأيه واعتقاده.

الرواية الثانية: ما جاء في الحديث المتقدم سابقاً، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «ليس الناصب من نصب لنا أهل البيت، لأنك لا تجد رجلاً يقول: أنا أبغض محمداً وآل محمد، ولكنّ الناصب من نصب لكم وهو يعلم أنكم تتولوننا وأنكم من شيعتنا»⁽⁵⁾.

وهذه الرواية أقوى من سابقتها دلالة، لأنها في مقام بيان الناصبي، وقد قالت: «ليس الناصب من ينصب لنا لأنك لا تجد من يقول أنا أبغض آل محمد». فهذا يعني أن البغض هو المقوم للنصب.

(1) الوافي، ج 4، ص 47. وبحار الأنوار، ج 64، ص 104.

(2) بحار الأنوار، ج 64، ص 104.

(3) الوافي، ج 4، ص 47.

(4) علل الشرائع، ج 2، ص 601 - 606.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 601. ورواه في عقاب الأعمال وصفات الشيعة. انظر: وسائل الشيعة، ج 9، ص 486، الباب 2 من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث 3.

الطائفة الثالثة: ما ورد فيمن قتل الناصبي غضباً لدينه

وعثرنا لهذه الطائفة على رواية واحدة، وهي صحيحة بُرِيدِ الْعَجَلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ مُؤْمِنٍ قَتَلَ رَجُلًا نَاصِبًا مَعْرُوفًا بِالنَّصَبِ عَلَى دِينِهِ غَضَبًا لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَيَقْتُلُ بِهِ؟ فَقَالَ: أَمَّا هُوَ لَآءٍ فَيَقْتُلُونَهُ بِهِ وَلَوْ رُفِعَ إِلَى إِمَامٍ عَادِلٍ ظَاهِرٍ لَمْ يَقْتُلْهُ بِهِ. قُلْتُ: فَيَبْطُلُ دَمُهُ، قَالَ: لَآءٍ، وَلَكِنْ إِنْ كَانَ لَهُ وَرَثَةٌ فَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يُعْطِيَهُمُ الدِّيَةَ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ، لِأَنَّ قَاتِلَهُ إِنَّمَا قَتَلَهُ غَضَبًا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلِلْإِمَامِ وَلِلدِّينِ الْمُسْلِمِينَ»⁽¹⁾.

بيان: قوله «على دينه» متعلق بفعل «قتل». أي قتله على دينه الذي يدفعه للنصب، وليس على خلفية دنيوية، وقوله «لأن قاتله إنما قتله..»، هو تعليل لجعل الدية على بيت مال المسلمين وليس على القاتل، فحيث إن القاتل قتله انتصاراً لله ولإمام المسلمين ودينهم، فتكون ديته من بيت المسلمين، واللافت أن الإمام لم يبطل دمه ولم يجعله هدراً ولم يعامله معاملة الحربي المهذور الدم.

وأما الاستدلال بها فمن خلال ثلاث فقرات:

الأولى: ما يستفاد من المركز في ذهن الراوي، حيث افترض أن القاتل إنما قتله على دينه، وليس على نصبه الحرب، فلو كان الناصبي هو الناصب للحرب لكان الأولى أن يسأل السائل عن قتله بسبب نصبه الحرب، فيكون المقصود بدينه هو معاداة أهل البيت عليهم السلام والبغض لهم.

اللهم إلا أن يقال: إن ناصب الحرب بحسب تفسيرنا له، مشكلته أيضاً هي في دينه والذي يجعله مستعداً لقتل الإمام، لأن نصب الحرب لا يراد به النصب الفعلي، وإنما التقديري.

والتمسك بترك الاستفصال لإثبات إطلاق قوله «على دينه» لا وجه له، لأن الإمام ليس في مقام البيان من جهة بيان مفهوم الناصب، وإنما من جهة أخرى، وهي بيان حكم القتل، أي إن مفهوم الناصب ليس موضع تشكيك لدى السائل أو موضع سؤاله، حتى يتمسك بترك الاستفصال.

الثانية: الاستشهاد بقول الإمام عليه السلام في نفي قتل قاتله بأنه «إنما قتله غضباً لله عز وجل وللإمام». حيث إنه يؤكد أن النصب يرتبط بنصب العداة للإمام عليه السلام.

(1) الكافي، ج 7، ص 374. وتهذيب الأحكام، ج 10، ص 213.

ويرده أن الغضب للإمام كما ينسجم مع كونه يحمل البغضاء للإمام فإنه ينسجم مع كونه ناصباً للحرب للإمام.

الثالثة: إن إقرار الدية هو شاهد آخر على أنه لم يكن ناصباً للحرب، لأن المحارب الخارج على الإمام في جماعة أو دونها لا دية لها.

ويرده: بأن سقوط الدية إنما هو حكم الخارج فعلاً على الإمام (عليه السلام) فهو باغ أو محارب، وأما الناصب بالمعنى الذي ذكرناه وهو من كان مستعداً للحرب ولكنه لم يحارب، فهذا ليس مشمولاً بما دلّ على سقوط الدية.

الطائفة الرابعة: ما جاء فيها التصريح بالعداوة في تفسير الناصب

وما عثرنا عليها لهذه الطائفة هو صحيح عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الناصب الذي قد عرف نصبه وعداوته هل تزوجه المؤمنة وهو قادر على رده وهو لا يعلم برده؟ قال: لا يزوج المؤمنة الناصبة ولا يزوج الناصب المؤمنة ولا يزوج المستضعف مؤمنة⁽¹⁾.

قال الفيض الكاشاني: «بيان: يعني أن المؤمن يقدر على ردّ الناصب بحيث لا يعلم الناصب أنه رده من جهة نصبه، فقله «برده» أي بعدم ارتضائه له»⁽²⁾.

وتقريب الاستدلال به: أن الرواي في تعريفه للناصبي عطف عداوته على نصبه وهو - بحسب الظاهر - من قبيل عطف التفسير، وكون الكلام وارداً على لسان الراوي لا يضر، فالحديث الآن عن إثبات الاستعمال، وهذا كافٍ فيه، كما أن الإمام (عليه السلام) قد أقره على فهمه، عندما أعاد (عليه السلام) استخدام لفظ الناصبي بما يبدو منه أنه إقرار للراوي على شرحه وفهمه. وثمة قرينة تؤيد ذلك، وهي تضمنه - كغيره من الروايات - حديثاً عن المرأة الناصبة، فهو مؤثر آخر على كفاية العداوة والشنآن، ولو لم يكن ناصباً للحرب، على اعتبار أن المرأة في العادة ليست مؤهلة للقتل. إلا أن يقال: إن المرأة يمكنها أن تشارك في الحرب بطريقة أو بأخرى، فهي مستعدة ومهيأة للقيام بعدة أدوار في المعركة لو أمكنها ذلك.

الوجه الثاني: نصب العدا ظاهراً قائمة

قد يدعى أن الروايات التي تبين العديد من أحكام الناصبي في الطهارة والزواج وغيرها

(1) الكافي، ج 5، ص 349. الاستبصار، ج 3، ص 183. تهذيب الأحكام، ج 7، ص 303.

(2) الوافي، ج 21، ص 100.

إنما تتحدث عن ظاهرة قائمة وهم ناصبو العدا، أما النواصب المحاربون فلم يكن لهم وجود آنذاك، فيكون المتبادر من تلك الأخبار هو ناصب البغض.

والجواب على ذلك:

أولاً: إن هذه الروايات لم يُستعمل فيها لفظ الناصبي بمعنى واحد، وإنما استعملته في معانٍ متفاوتة سعة وضيقة، لوجود مناسبة مقتضية في هذه الاستعمالات.

ثانياً: على أنك قد عرفت ضعف ما جاء في هذا الوجه، فيما مضى، حيث ذكرنا أنّ ناصب الحرب بمعنى المستعد لها لو أمكنته الفرصة، كان موجوداً أيضاً، في بعض الفترات التاريخية، حتى لو كان في بعض المراحل نادراً.

الوجه الثالث: الارتكاز التشريعي

إن هذا المعنى للنصب هو المركز في ذهن المشرعة وعامة المسلمين، ولا يبعد تبادر ذلك من كلمة الناصبي، فهي لا تختص بناصب الحرب، بل تعم من يكنّ لهم عليه السلام العداوة بمعنى الشنآن والبغض فحسب، وأما ما تقدّم من إطلاق اللفظ على ناصب الحرب، فهو لا يدلّ على الحصر بهذا الفرد، ونفي ما عداه، ويؤيد ما نقوله ويشهد له العديد من القرائن:

1- كلمات الفقهاء، عقد الشيخ الطوسي باباً في الاستبصار بعنوان: «ذبائح من نصب العداوة لآل محمد عليه السلام». وأورد الروايات المانعة من ذبائح النواصب⁽¹⁾.

وقال المحقق: «لا يصح النيابة عن (الناصب) ويعني به من يظهر العداوة والشنآن لأهل البيت عليه السلام، وينسبهم إلى ما يقدح في العدالة، كالخوارج، ومن ماثلهم»⁽²⁾.

2- كلام المتكلمين: فالمأمل في كلامهم يعلم أنّ النواصب هم الذين يبغضون علياً عليه السلام وينكرون فضائله، وهذا واضح لمن راجع كلام الشيخ المفيد رحمه الله في ثنايا كتابه «الإفصاح» وغيره.

3- الرجاليون، من الفريقين، ففي ترجمة الأشخاص يذكر الرجاليون ما يظهر منه أنّ

(1) الاستبصار، ج 4، ص 87. ويقول: «ولا يجوز استعمال أسار من خالف الإسلام من سائر أصناف الكفار. وكذلك أسار الناصب لعداوة آل محمد عليه السلام». النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص 5.

(2) المعبر، ج 2، ص 766.

النصب هو بغض علي (عليه السلام)، يقول الذهبي (ت 748هـ): «من تعرّض للإمام علي بدمٍ، فهو ناصبي يُعزّر، فإن كفره، فهو خارجي مارق»⁽¹⁾.

4- اللغويون: وتساعد عليه كلمات اللغويين، قال الجوهري: «ونصبت لفلان نصباً إذا عاديته»⁽²⁾. وفي مفردات الراغب: «نَاصِبَه الحرب والعداوة»⁽³⁾، وفي لسان العرب: «وَالنَّوَابِصُ: قومٌ يَتَدَيَّنُونَ بِبَغْضَةِ عَلِيٍّ (عليه السلام)»⁽⁴⁾. وقال الزبيدي: «النَّوَابِصُ، والنَّاصِبِيَّةُ، وأهل النَّصْبِ: وهم المُتَدَيِّنُونَ بِبَغْضَةِ سَيِّدِنَا أميرِ الْمُؤْمِنِينَ وَيَعْسُوبِ المُسْلِمِينَ أَبِي الحسَنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ وَكَرَّمْ وَجْهَهُ؛ لِأَنَّهُمْ نَصَبُوا لَهُ، أَي: عَادَوْهُ، وَأَظْهَرُوا لَهُ الخِلافَ، وهم طائفة [من] الخَوَارِجِ»⁽⁵⁾. ويقول أبو البقاء: «والنصب يقال أيضاً لمذهب، هو بغض علي بن أبي طالب، وهو طرف النقيض من الرفض»⁽⁶⁾.

5- إن الناصبي هو المقابل في أذهان المسلمين للرافضي، كما تقدّم في كلام أبي البقاء، فهذا شاهد آخر على أن النصب ينطبق على عداوة علي وأهل البيت (عليهم السلام)، وذلك في مقابل الروافض الذين رفضوا إمامة الشيخين⁽⁷⁾.

وهذا الوجه إن أورث الوثوق بإرادة هذا المعنى من الناصبي في النصوص، فهو وإلا كان القدر المتيقن هو الوجه المتقدم من أن الناصبي هو ناصب الحرب ولو استعداداً، والذي يخفف الوطء أن الفاصلة بين القول بنصب العدا مع كون الناصبي مستعداً للحرب، وبين ناصب العداوة ليست بكبيرة، لأن الغالب في ناصب العدا أن يكون مستعداً للمحاربة.

تلخيص الكلام

اتضح مما تقدّم، أن من القريب كون الناصبي هو ناصب الحرب ولو استعداداً، مع كونه مبغضاً لهم، وليس من يستعد لقتالهم لأمرٍ لا علاقة له بالعداوة.

(1) سير أعلام النبلاء، ج 7، ص 370.

(2) الصحاح، ج 1، ص 225.

(3) مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص 808.

(4) لسان العرب، ج 14، ص 157.

(5) تاج العروس، للزبيدي، ج 2، ص 436.

(6) الكليات، للكفوي المعروف بأبي البقاء (ت 1094هـ)، ص 906.

(7) الفرق بين الفرق، ص 44. الملل والنحل للشهرستاني، ج 1، ص 30. يقول أبو الحسن الأشعري: «الرافضة: إنما سموا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر». مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص 16.

أجل، قد ورد استعمال اللفظ - في النصوص - في مستويات عديدة من النصب، فقد استعمل في ناصب الحرب، واستخدم في ناصب العدا، واستخدم في مطلق من يغض علياً عليه السلام أو أهل بيته، وما جرى مع مصطلح الناصبة جرى مع غيره من المصطلحات، التي عرّفت أو شهدت انزياحات وتجاذبات عديدة، إمّا بالتوسعة، أو التضيق والحصص ببعض المصاديق، وقد يستعمل في بعض المصاديق لشيوعها، وعلينا عدم الخلط بين المفهوم والمصداق، وربما حصلت محاولات تأويلية للفظ، فمصطلح الرافضة - مثلاً - شهد مثل هذه الظاهرة، فقد بدأ إطلاقه على الذين رفضوا زيد بن علي، لأنه رفض التبري من الشيخين - كما روي - فرفضوه، ثم أصبح يطلق كل من لا يقدم الشيخين، ثم صار ينبز به كل شيعي، ومصطلحا القدرية والإرجاء شهدا تجاذبات عديدة أيضاً.

ومن الروايات التي توسعت في استخدام المصطلح وأطلق فيها لفظ الناصبي على أتباع المذهب الآخر مطلقاً، ما جاء في قضية الأذان، في الصحيح عن ابن أذينة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: ما تزوي هذه الناصبة؟ فقلت: جعلت فداك في ماذا؟ فقال: في أذانهم وركوعهم وسجودهم؟ فقلت: إنهم يقولون إن أبي بن كعب رآه في النوم. فقال: كذبوا فإن دين الله عز وجل أعز من أن يرى في النوم⁽¹⁾.

ومنها ما جاء فيها المقابلة بين المؤمن والناصبي في أمر الزواج، كما تقدم وسيأتي. ولكن هذا من باب التوسع في الإطلاق لوجود مناسبة معينة تجعل هذا يشترك مع الناصبي في شبه معين، وإلا فمن المعلوم عدم ترتيب أحكام الناصبي عليه. وعليه، لا يمكن ترتيب ما جاء في الأخبار من أحكام تخص الناصبي إلا على القدر المتيقن، وهو المعروف بنصب العداوة بمعنى أنه مستعد لمحاربتهم لو مكّن من ذلك، وعلى وجه فهو يشمل ناصب البغضاء أيضاً.

ثالثاً: مقومات وشروط أخرى للنصب

إلى ما تقدم، فإن ثمة شروطاً وقيوداً قد يقال باعتبارها في صدق النصب مفهوماً، أو في ترتيب أحكامه، ولا بد أن نبحت هذه الأمور من خلال النقاط التالية:

(1) الكافي، ج 3، ص 482. علل الشرائع، ج 2، ص 312. قال في مرآة العقول، ج 15، ص 468: «حسن، وروي مثله في العلل بأسانيد صحيحة».

1- النصب والعداوة الدينية

إنَّ النصب أكان نصب حرب أو سنان، هل يتوقف على أن يكون قائماً على خلفيّة دينيّة؟ فلو عادى أحدهم الإمام عليه السلام على خلفيّة دنيويّة، أو شخصية، كما لو فرض أنّ الإمام عليه السلام قد اقتصر منه، أو حدّه، أو حرمه من طلب مالي، أو تزوّج امرأة كان يريدّها هذا الشخص لنفسه، فأبغضه لذلك فهل يكون ناصبياً؟ مع أنّ عداوته هذه لا تمتد إلى الجانب الديني، ليصبح معادياً لما يمثله الإمام عليه السلام وغير متقبل لما يصدر عنه، بل إنّه قد يرى فضله ومكاته العلمية، كما حكي عن ذلك الخارجي الذي قال تعليقاً على كلام للإمام علي عليه السلام: «قاتله الله كافراً ما أفقهه!»⁽¹⁾؟

ثمّ إنّ العداوة الدينية، تارة تكون عداوة للدين نفسه بمعنى أنها ترجع إلى بغض الدين، كما لو أبغض إمامة الإمام أو موقعه في الدين، فتعود العداوة إلى عداوة الدين نفسه، وأخرى تكون عداوة في الدين ولأجله، كما إذا كان المبغض يعتقد بفسق الإمام أو كفره كما هو الحال في الخوارج، الذين يعادون الإمام تديناً بتخليهم وزعمهم.

وكيف كان، فيلاحظ أنّ في المسألة وجهين بل قولين:

أ) ما يظهر من غير واحد من اللغويين الذين أخذوا في النصب أن يكون بغضه لعلي عليه السلام على خلفيّة دينية، كما نلاحظ في القاموس ولسان العرب وتاج العروس، ويظهر من السيد محمد بحر العلوم الميل إليه في البلغة⁽²⁾. وكذلك من كلام الوحيد البهبهاني⁽³⁾.

ب) ما يظهر من إطلاق كلام الفقهاء الذين لم يأخذوا قيد «الدينية» في العداوة، وقد صرح بذلك في جواهر الكلام: «بل الظاهر تحقق النصب المقتضي للكفر بالبغض والعداوة

(1) نهج البلاغة، ج 4، ص 98.

(2) بلغة الفقيه، ج 4، ص 208. قال بعد نقل الأقوال: «والمتيقن منها في الحكم بالكفر: هو التدين ببغضهم عليهم السلام أعلن أو لم يعلن».

(3) يقول (رحمه الله) بعد أن حكم بكفرهم: «ولكن هذا فيما إذا تدينوا بنصب أهل البيت وعداوتهم، وأمّا لو اعترفوا بفضلهم وشفههم في الإسلام وأنهم سادات أهل الجنة، ولكن أضمرّوا عداوتهم، أو أظهرّوها بواسطة الحسد، أو لكونهم معاندين لأئمّتهم الذين هم أئمّة الضلال، أو غير ذلك من الأسباب المورثة للعداوة - كما هو الشأن في كثير من المخالفين الموجودين في هذه الأعصار - فلا...». انظر: مصباح الفقيه، ج 7، ص 284.

لواحد من أهل البيت عليهم السلام وإن لم يتخذ ذلك ديناً، ضرورة صدق اسم الناصب عليه، فإنه العدو المبغض»⁽¹⁾.

ودليل القول الثاني كما ذكر في الجواهر هو صدق مفهوم الناصب عليه، فيتمسك بمطلقات النصوص التي لم يؤخذ فيها قيد، فتكون مطلقة لكل أشكال العداوة، دينية كانت أو دنيوية.

ولكن يمكن الانتصار للقول الأول وترجيحه، إما لوجود ما يصلح لتقييد المطلقات، أو لوجود ما يمنع من انعقاد الإطلاق رأساً، وذلك لاحتفاف النصوص بما يصلح للقربانية، وهذه بعض الشواهد والمؤيدات على ارتباط النصب بالعداوة الدينية، من قبيل:

1- ما تقدم في صحيح بريد العجلي، عن أبي جعفر عليه السلام، فهو يصلح شاهداً إن بلحاظ ما جاء في كلام السائل، حيث سأل الإمام عليه السلام عن مؤمن قتل «ناصبياً على دينه غضباً لله تبارك وتعالى». فقد فرض السائل فيها أنه إنما قتله على دينه، أي بسبب دينه ومعتقده الذي جعله ينصب العدا. أو بلحاظ ما جاء في كلام الإمام عليه السلام نفسه، حيث أشار إلى أن الدية تدفع من بيت المال معللاً ذلك بقوله: «لأنَّ قَاتِلَهُ إِنَّمَا قَتَلَهُ غَضَباً لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلِلْإِمَامِ وَلِلدِّينِ الْمُسْلِمِينَ»⁽²⁾ فهذا يعدّ شاهداً آخر على ما نقول، لأنّ هذه الفقرة تفيد بشكل واضح أنّه لا يقتل به بسبب أنّ الشخص المؤمن إنّما قتله انطلافاً من منطلق ديني وهو الغضب لله ولدينه ولإمام من أئمة الدين، وهذا معناه أن عداوته للإمام هي عداوة دينية، ليندفع هذا المؤمن إلى قتله غضباً لله ولدينه ولإمام الدين.

هذا ولكن يمكن الاعتراض على ذلك، بأنّ مورد الرواية هو صورة كون العداوة دينية، لكنها لا تنفي صدق النصب في حال كون العداوة غير دينية.

2- ما جاء في خبر أبي إسحاق الليثي المتقدم عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، وفيه: «وهذا الناصب قد جبل على بغضنا وردّ فضلنا، ويبطل خلافة أئمتنا أمير المؤمنين صلوات الله عليه، ويثبت خلافة معاوية وبني أمية». إلى أن يقول: «هذا كلّ ردّ على الله عزّ وجلّ وعلى رسوله (صلى الله عليه وآله)، سبحان الله! قد افتروا على الله

(1) جواهر الكلام، ج 30، ص 102.

(2) الكافي، ج 7، ص 374. تهذيب الأحكام، ج 10، ص 213.

الكذب، وتقولوا على رسول الله (صلى الله عليه وآله) الباطل، وخالفوا الله ورسوله وخلفاءه».

3- ما جاء في رواية أن الناصبي هو من قدم الشيخين، فإن تقديمهما يبتني على خلفية دينية، لا يعتقد أصحابها بالولاية لأهل البيت (عليهم السلام).

4- ما جاء في بعض الروايات المتقدمة، حيث نجد لها عظمت من أمر الناصب لهم (عليهم السلام) واعتبرته أكثر سوءاً وخبثاً ممن ينتهك المحرمات، والوجه في هذا - بحسب الظاهر - أن من ينتهك المحرمات ينتهكها عصياناً، بينما الذي يناصبهم العداة فإنه يعاديهم على أساس ديني.

5- ما تقدم أيضاً من رواية عبد الله بن المغيرة قال قلت لأبي الحسن (عليه السلام): إن لي جارين أحدهما ناصب والآخر زيدي ولا بد من معاشرتهما فمن أعاشر؟ فقال: هما سيان، من كذب بآية من كتاب الله فقد نبذ الإسلام وراء ظهره وهو المكذب بجميع القرآن والأنبياء والمرسلين. قال: ثم قال: إن هذا نصب لك وهذا الزيدي نصب لنا. فإنه واضح أن سبب التسوية بين الناصبي والزيدي هي التكذيب بآية من آيات الله تعالى، وهذا مؤشر جلي على العداوة الدينية.

6- ما تقدم من أن الناصبي من نصب لكم (أي للشيعة) مقيداً ذلك بكونه: «يعلم أنكم تتولونا». فإن قضية الولاية هي قضية دينية، وليست قضية شخصية.

7- وربما يقال: إنه لا مفر من حمل الروايات التي حددت الناصب بنصب العداة لهم (عليهم السلام) على من ينصب العداة لهم لكونهم أهل بيت النبي (ص)، وذلك لأن تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية. وأما بغضهم لأجل اعتبار شخصي أو دنيوي فلا يجعل الشخص ناصباً للعداء لأهل البيت (عليهم السلام).

ومن خلال ما تقدم يتضح أن الذين أبغضوا الأئمة (عليهم السلام) على خلفية دنيوية كما لو رأوهم مزاحمين لهم في السلطة أو غيرها، لا يحكم بنصبهم.

وربما كان الوجه في أخذ هذا القيد (كون العداوة دينية) في تحقق مفهوم النصب، هو أن الناصب لعداوة دينية إن كان بمعنى أن بغضه للإمام بسبب ما يمتلكه الإمام من مكانة دينية، فإن عداوته تعود إلى عداوة الدين من حيث يدري الناصب أو لا يدري، وإن كان بمعنى أنه يبغضهم لأجل الدين وحرصاً عليه، فهو في هذه الحالة يزعم أن دينه وهو الإسلام دعاه إلى محاربتهم أو معاداتهم وبغضهم، فيكون بذلك سبباً لتشويه الدين ولو عن غير قصد

ولتأسيس نزعة معاداة أئمة الهدى، ما يؤثر على موقعهم في الأمة ومرجعيتهم الدينية. إنَّ العداوة الدينية تؤسس في الغالب لمنظومة «دينية» ممتدة تبرر مواقفها وآراءها على أساس الدين! وهذا كفيل مع الوقت بتخريب الدين نفسه، وهذا بخلاف الناصب لنزعة دنيوية، فهذا وإن كان على المستوى الشخصي أسوأ⁽¹⁾ حالاً من الناصب لعداوة دينية، لكنه لا يضيف على حقه قداسة الدين، ولذا يتبخر الحقد بموته، بل ربما ارتفع حقه وزال مع مرور الوقت، وعاد إلى ضميره الديني نتيجة محاسبة لنفسه أو التأثير بموعظة معينة، وهذا أهون بكثير من الكراهية المبنية على أساس ديني، فإنها حتى لو كانت قابلة أيضاً للتبدل بتبدل القناعات، بيد أنَّ خطرهما هو في إضفاء البعد الديني على العداوة، وهذا له تبعات كبيرة وخطيرة. أجل، ربما تبدأ الكراهية على خلفيّة دنيوية ومن ثمّ تمتد إلى المجال الديني.

رأي السيد الخوئي في عدم نصب الشيخين

وربما كان تقوّم النصب بالعداوة الدينية هو ما دفع السيد الخوئي إلى التصريح بعدم إحراز كون الخليفين الأول والثاني ناصبي العدا لأهل البيت عليهم السلام بحسب المعطيات الظاهرية، قال: «ومن هنا يحكم بإسلام الأولين الغاصبين لحق أمير المؤمنين عليه السلام ظاهراً لعدم نصبهم - ظاهراً - عداوةً لأهل البيت، وإنما نازعهم في تحصيل المقام والرياسة العامة»⁽²⁾.

وقد استغرب بعض تلامذته (السيد تقي القمي) من كلامه هذا، فقال تعليقاً عليه: «ومن الغريب ما عن سيدنا الأستاذ». ونقل كلامه ثمّ علّق عليه قائلاً: «فإننا نسأل من سيدنا الأستاذ أي عداوة أعظم من الهجوم إلى دار الصديقة، وإحراق بابها، وضرب الطاهرة الزكية، وإسقاط ما في بطنها، وهتك حرمة مولى الثقلين، وأخذه كالأسير المأخوذ من الترك والديلم، وسوقه إلى المسجد لأخذ البيعة منه جبراً وتهديده بالقتل، وإنكار كونه أخا رسول الله (ص)»⁽³⁾.

ولكننا نقول: إنَّ السيد الخوئي ليس جاهلاً بما ذكره السيد المذكور، ولكن ذلك لا يثبت النصب، فالإنسان ربّما يقدم على الاعتداء على أقرب الناس إليه مع محبته له واعترافه

(1) لأنّه يعلم وجه الحق ومع ذلك يناصب الإمام عليه السلام العدا، بخلاف ذلك فقد لا يكون عالماً بوجه الحق، وإنما يناصبه العدا لهجه.

(2) فقه الشيعة، ج 3، ص 126.

(3) انظر: مباني منهاج الصالحين، ج 3، ص 250.

بفضله، فحبُّ الدنيا عندما يسيطر على الإنسان فإنَّه يعميه ويصمه وقد يدفعه إلى الظلم، وقد روي عن الرشيد أنَّه خاطب ابنه المأمون: «والله لو نازعتني هذا الأمر لأخذت الذي فيه عينك، فإن الملك عقيم»⁽¹⁾.

إن قلت: إنَّ منازعتهما لأمير المؤمنين (عليه السلام) في الخلافة والحال أنهما قد سمعا ذلك من رسول الله (ص) إن لم يدل على نصبهما، فهو يدل على ردِّهما وتكذيبهما لرسول الله (ص). قلت: ليس ثمة ملازمة بين الأمرين، فكثيرون ممَّن آمنوا ويؤمنون بالنبي (ص) قد يخالفون أوامره لسبب وآخر، إمَّا لأنَّ أنفسهم ومصالحهم تدفعهم للمخالفة، أو لأنَّهم يجدون تأويلاً معيناً لكلامه دون أن يكونوا مكذِّبين بنبوته، بصرف النظر عن مدى صحة هذا التأويل.

2- هل يكفي النصب العملي؟

هل يكفي في النصب البغاء والشنآن أم إنَّه يتحقق بالعمل أيضاً، كالمحاربة ولو لم يكن مبغضاً لهم؟

وبعبارة أخرى: إننا سنفترض أن الشخص ليس لديه عداوة قلبية لأهل البيت (عليهم السلام) ولكنه يحاربهم لسبب من الأسباب كالحرص على ملك يئاله أو على دنيا يصيبها، كما هو الحال في عمر بن سعد الذي حارب الحسين (عليه السلام) حرصاً على ملك الري، مع أنه بحسب ظاهر ما بدر منه لا يحمل كراهية قلبية عليه، كما يؤشر على ذلك ذرفه الدمع عندما قالت له زينب (عليها السلام): «أقتل أبو عبد الله وأنت تنظر إليه!» على ما جاء في بعض المصادر⁽²⁾، أفلا يعدُّ أمثال هؤلاء نواصب؟

وواقع الأمر أنَّه في هذه النقطة يظهر الفارق بين القولين السابقين، وهما: القول الذي يرى أنَّ الناصب هو ناصب الحرب ولو استعداداً، والقول الآخر وهو الذي يرى أنَّ النصب هو نصب العداوة بمعنى البغض والشنآن، فإنَّ النسبة بينهما هي العموم من وجه، ومادة الاجتماع هي ما لو نصب لهم الحرب، مع وجود كراهية قلبية، ومادتا الافتراق هي نصب الحرب دون كراهية، والكراهة المجردة عن نصب الحرب.

(1) عيون أخبار الرضا (عليه السلام)، ج 1، ص 86.

(2) تاريخ الطبري، ج 4، ص 345. الكامل في التاريخ، ج 4، ص 78. أنساب الأشراف، ج 3، ص 203. الإرشاد للمفيد، ج 2، ص 112.

وحاصل الكلام في المقام:

أنه فيما يتصل بمادة الاجتماع فهي القدر المتيقن في صدق مفهوم الناصبي، وأما في مادتي الافتراق فنقول:

أما إذا كره وأبغض دون نصب للحرب، فوفقاً للقول المشهور من كفاية الشنآن والبغض، فالأمر واضح أيضاً، في كونه نصباً.

وأما إذا نصب الحرب دون عداوة وشنآن، (حتى لو قيل إنه نادر الوجود) فإنه لا يصدق عليه عنوان الناصبي، بناءً على القول المشهور من أن تقوّم النصب بالعداوة، وأما على القول الآخر فقد يقال: إن روايات ناصب الحرب، تشمل بإطلاقها هذا الفرد.

اللهم إلا أن يقال: إن روايات ناصب الحرب ليست في مقام بيان الناصبي، لتدل على أن ناصب الحرب لهم هو ناصبي ولو كان نصبه لا عن عداوة وشنآن، ولذا فالقدر المتيقن هو انضمام الشنآن إلى نصب الحرب ولو استعداداً.

3- هل يجب إعلان النصب؟

هل إظهار النصب لازم شرطاً أو شرطاً؟

يظهر من غير واحد من الفقهاء أن إعلان النصب أمر مأخوذ في الموضوع أو الحكم، حيث عبروا بإظهار النصب أو إعلانه، قال المحقق الحلبي: «لا يصح نكاح الناصب المعلن بعداوة أهل البيت عليهم الصلاة والسلام»⁽¹⁾.

وقد اعترض الشهيد الثاني عليه قائلاً: «اعلم أنه لا يشترط في المنع من الناصب إعلانه بالعداوة، كما ذكره المصنّف، بل متى عرف منه البغض لأهل البيت عليهم السلام فهو ناصبي وإن لم يعلن به»⁽²⁾.

وفي الجواهر: «بل الظاهر تحققه بالبغض والعداوة وإن لم يكن معلناً»⁽³⁾، مستدلاً عليه بحديث المرأة الشيبانية الآتي.

أقول: لو أريد من أخذ «إعلان العداوة» هو إحراز تحقق العداوة، على اعتبار أن النصب

(1) شرائع الإسلام، ج 2، ص 525.

(2) مسالك الأفهام، ج 7، ص 404.

(3) جواهر الكلام، ج 30، ص 102.

أمر باطني بناءً على تقوّمه بالعداوة، فيكون الإعلان طريقاً إلى إحراز العداوة، فهذا لا بأس به، لكن لا ينحصر الأمر بهذا الطريق، فقد يمكن إحراز ذلك من طريق آخر، كاطلاع بعض ملازميه على دخيلة أمره. وأما لو أريد بذلك دخله كقيد لا بدّ من إحرازه في الموضوع أو الحكم، فهذا يحتاج إلى دليل، والعرف لا يشهد بدخالته في الموضوع، واحتمال دخله في الحكم لا قيمة له. فهل من دليل على تقوّم النصب شرطاً أو شرطاً بالإعلان؟

أ) أدلة شرطية الإعلان

ربما يستدل على شرطية الإعلان:

أولاً: بما جاء في صحيحة عبد الله بن سنان قال: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ النَّاصِبِ الَّذِي قَدْ عُرِفَ نَصْبُهُ وَعَدَاوَتُهُ هَلْ نَزَّوَجُهُ الْمُؤْمِنَةُ وَهُوَ قَادِرٌ عَلَى رَدِّهِ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ بِرَدِّهِ؟ قَالَ: لَا يَزُوجُ الْمُؤْمِنَةَ مِنَ النَّاصِبَةِ وَلَا يَتَزَوَّجُ النَّاصِبُ الْمُؤْمِنَةَ وَلَا يَتَزَوَّجُ الْمُسْتَضْعَفُ مُؤْمِنَةً⁽¹⁾. مؤيداً بالمعنى اللغوي لكلمة النصب.

ويرده: أنّ الظاهر من معروفيّة نصبه وعداوته هو الطريقية للتأكيد على تحقق النصب وإحرازه، وليس لأنّه دخيل في الموضوع أو الحكم، على أنّه وارد في كلام الراوي وليس في كلام الإمام عليه السلام.

ثانياً: ما ورد في الخبر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس الناصب من نصب لنا أهل البيت عليهم السلام، لأنك لا تجد رجلاً يقول: أنا أبغض محمداً وآل محمد، ولكنّ الناصب من نصب لكم وهو يعلم أنكم تتولوننا وأنكم من شيعتنا»⁽²⁾.

ولكن قد قدمنا أنّ هذا الخبر وخبراً آخر بالمضمون نفسه ضعيفان سنداً. على أنّ دلالته على تقوّم النصب بالإعلان بالاستناد إلى قوله: «لا تجد رجلاً يقول أنا أبغض محمد وآل محمد» لا يخلو من إشكال، لما عرفت من عدم الموضوعية للقول في تحقق النصب.

ب) دليل عدم شرطية الإعلان

وهكذا يتضح أنّه لا دليل تاماً على شرطية الإعلان، فالأصل عدم اعتباره، بل يمكن إبراز

(1) الاستبصار، ج 3، ص 183. الكافي، ج 5، ص 349.

(2) علل الشرائع، ج 2، ص 60. ورواه في عقاب الأعمال وصفات الشيعة. انظر: وسائل الشيعة، ج 9، ص 486، الباب 2 من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث 3.

الدليل على عدم اعتباره، وهو ما استدل به في الجواهر من موثق زُرارة عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: دَخَلَ رَجُلٌ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليه السلام فَقَالَ: إِنَّ امْرَأَتَكَ الشَّيْئَانِيَّةَ خَارِجِيَّةٌ تَشْتُمُ عَلِيًّا عليه السلام فَإِنْ سَرَّكَ أَنْ أَسْمِعَكَ مِنْهَا ذَاكَ أَسْمِعْتُكَ؟! قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَإِذَا كَانَ غَدًا حِينَ تُرِيدُ أَنْ تَخْرُجَ كَمَا كُنْتَ تَخْرُجُ فَعُدْ فَاكْمُنْ فِي جَانِبِ الدَّارِ قَالَ: فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ كَمَنْ فِي جَانِبِ الدَّارِ فَجَاءَ الرَّجُلُ فَكَلَّمَهَا فَتَبَيَّنَ مِنْهَا ذَلِكَ فَخَلَّى سَبِيلَهَا وَكَانَتْ تُعْجِبُهُ⁽¹⁾.

واعترض عليه: أنه لا دلالة للموثق على ذلك، «بل يشهد بخلافه قول الرجل: خارجية تشتم علياً، فإنه يظهر منه كونها معلنة بذلك، غاية الأمر لم تكن مظهرة عنده عليه السلام، والمعتبر هو إعلانه بذلك لا الإعلان عند من يريد التزويج»⁽²⁾.

ولكن، لعلها كانت تشتم علياً عليه السلام في السرّ وبعيداً عن الأجواء العامة. بل هذا هو الأرجح وإلا فمن البعيد أن تكون معروفة بذلك ويتزوجها الإمام عليه السلام، وأما معرفة الرجل بحالها فلا تنحصر بكونها معلنة بالأمر، فربما عرف ذلك من خلال بعض الوسائط، كأن تخبره امرأة تعرف دخيلتها أو لكون الرجل من أقربائها الذين يترددون إلى بيت الإمام عليه السلام أو نحو ذلك.

وقد تسأل: ما الذي جاء بامرأة كهذه إلى بيت الإمام عليه السلام ودفعها أو أقنعها بالتزوج منه، ما دامت تكره جده علياً عليه السلام؟

والجواب: إنها ربما أعجبت الإمام عليه السلام فأقدم على طلب الزواج منها وبدورها أحبته عليه السلام وقبلت بزوجيته مع كراهيتها لجده علي عليه السلام. واحتمل بعض الأعلام وجود سبب آخر لزوجها بالإمام عليه السلام، وهو أنه «يظهر من التواريخ أن الخوارج في تلك الأعصار كانوا ذوي تشكيلات ولجان سياسية سرّية، فلعل المرأة كانت عنصراً نفوذياً في بيته عليه السلام من قبل تشكيلاتهم لأغراض سياسية»⁽³⁾. وهذا غير بعيد، وقد استطاعت السياسة وألاعيبها أن تستغل زوجة الإمام الحسن عليه السلام جعدة بنت الأشعث وتستفيد منها في قتل الإمام عليه السلام بالسم.

ج) الأدلة على تقويم النصب بالإعلان حكماً

ولكن الإنصاف أنه وإن لم يكن لدينا دليل على تقويم النصب بالإعلان موضوعاً، ولكن

(1) الكافي، ج 5، ص 351. التهذيب، ج 7، ص 303.

(2) فقه الصادق، ج 21، ص 477.

(3) دراسات في ولاية الفقيه، ج 2، ص 569.

قام الدليل على تقومه به حكماً، بمعنى أنه لا يسعنا أن نرتب أحكام النصب إلا في حال الإعلان، والدليل هو الوجهان التاليان:

1- دليل نقلي: وهو ظاهر صحيحة فُضِيلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «لَا يَتَزَوَّجُ الْمُؤْمِنُ النَّاصِبَةَ الْمَعْرُوفَةَ بِذَلِكَ»⁽¹⁾. وذلك بإلغاء خصوصية الزوجية. وفي ضوء هذا يمكن فهم ما جاء في صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة، سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ النَّاصِبِ الَّذِي قَدْ عُرِفَ نَصْبُهُ وَعَدَاوَتُهُ هَلْ نُزَوِّجُهُ الْمُؤْمِنَةَ... على أنه شاهد على مركزية دخالة المعروفة في ترتيب أحكام النصب في ذهن السائل. ويؤيده الخبران المتقدمان في تقومه به موضوعاً فإنَّ ضعفهما سنداً إنما يمنع من الاستدلال بهما، ولكنه لا يمنع من جعلهما مؤيدين.

2- دليل عقلي: ومفاده أنه لو كان النصب متحققاً موضوعاً أو حكماً حتى مع عدم الإعلان، فسيكون لازم ذلك أن بعض الأئمة عليهم السلام قد تزوجوا زوجات غير جائزة شرعاً وربما أنجبوا أولاداً من زوجات ناصيات عن غير علم منهم بالموضوع، وهذا الأمر مرفوض، بناءً على تمامية ما قيل من استحالة ارتكاب الإمام للحرام الواقعي ولو جهلاً. هذا كله إذا كان النصب صادقاً حتى مع عدم الإعلان. وفي الواقع فهذه معضلة حقيقية على القائلين بأنَّ النصب لا يتقوم بالإشهار أن يجيبوا عليها، ولا سيما أنهم يرون عدم ارتكاب الإمام للحرام الواقعي، أمّا إذا كان للإعلان دخالة في الحكم أو الموضوع فلن يرد هذا المحذور من أصله، لأنَّ ما صدر من الأئمة عليهم السلام من الزواج لم يكن مخالفاً لحكم الله واقعاً، لأنَّ من تزوّجها لم تكن معلنة بالنصب، لكنه خلى سبيلها عندما اطلع على الأمر.

وتمامية هذا الدليل من تمامية مقدمتيه وهما:

الأولى: ثبوت أن الأئمة عليهم السلام تزوّجوا من نساء ناصيات غير معلنات بالنصب.

الثانية: ثبوت الاستحالة المذكورة حتى في فرض الجهل.

أما المقدمة الأولى، فالتزواج الذي حصل بين بعض الأئمة من أهل البيت عليهم السلام وبين ناصيات غير معلنات بالنصب، هو ما جرى مع علي بن الحسين عليه السلام وامراته الشيبانية كما

(1) الكافي، ج 5، ص 348. الاستبصار، ج 3، ص 183.

جاء في موثقة زرارة المتقدمة، وما جرى مع الإمام الباقر عليه السلام وزوجته الثقفية⁽¹⁾ وقد طلقاً زوجته بعد اطلاعها على الأمر، لأن ذلك لا يناسبهما ولا ياتمانهما، وقد حصل أيضاً مع الإمام الحسن عليه السلام بزواجه من جعدة بنت الأشعث على شك في الأخيرة، لأنه لم يثبت نصبها، فلعل إغراءها بالمال والزواج من يزيد هو الذي دفعها إلى ارتكاب جريمتها، نعم لو قيل بكفاية العداوة والبغضاء حتى لو كانت لأمر دينوي في النصب لثبت نصبها من حين شروعهما في مقدمات القتل.

أما المقدمة الثانية، فقد رأى جمع من الأعلام أن الإمام عليه السلام لا يمكن أن يرتكب الحرام الواقعي جهلاً منه بالموضوع، يقول الشيخ الأنصاري (رحمه الله) تعليقاً على رواية أكل الإمام عليه السلام للبيض المقلبي⁽²⁾ الذي قامر به الغلام: «وما ورد من قيء الإمام عليه السلام البيض الذي قامر به الغلام، فلعله للحذر من أن يصير الحرام جزءاً من بدنه، لا للرد على المالك. لكن

(1) في خبر مالك بن أعين قال: «دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وَعَلَيْهِ مَلْحَفَةٌ حَمْرَاءُ جَدِيدَةٌ شَدِيدَةٌ الْحُمْرَةِ، فَتَسَمَّتْ جَبِينَ دَخَلْتُ، فَقَالَ: كَأَنِّي أَعْلَمُ لَمْ صَحَّكَتْ، صَحَّكَتْ مِنْ هَذَا الثَّوْبِ الَّذِي هُوَ عَلَيَّ. إِنْ الثَّقْفِيَّةَ أَكْرَهْتَنِي عَلَيْهِ، وَأَنَا أَحِبُّهَا فَأَكْرَهْتَنِي عَلَيَّ لُبْسِهَا. ثُمَّ قَالَ: إِنَّا لَا نَصَلِّي فِي هَذَا وَلَا نُصَلُّوا فِي الْمُسْتَعِ الْمُضْرَجِ، قَالَ ثُمَّ دَخَلْتُ عَلَيْهِ وَقَدْ طَلَّقَهَا فَقَالَ: سَمِعْتَهَا تَبْرَأُ مِنْ عَلِيِّ عليه السلام فَلَمْ يَسْعِنِي أَنْ أُمْسِكَهَا وَهِيَ تَبْرَأُ مِنْهُ». الكافي، ج 6، ص 447. الحديث مجهول. انظر: مرآة العقول، ج 22، ص 325. وما جاء في هذه الرواية توضح بعض جوانبه موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كَانَتْ تَحْتَهُ امْرَأَةٌ مِنْ ثَقِيفٍ وَهِيَ مِنْهَا ابْنُ يُقَالَ لَهُ إِبْرَاهِيمُ، فَدَخَلْتُ عَلَيْهَا مَوْلَاةً لِثَقِيفٍ فَقَالَتْ لَهَا: مَنْ زَوْجُكَ هَذَا؟ قَالَتْ: مُحَمَّدٌ بْنُ عَلِيٍّ قَالَتْ: فَإِنَّ لَدَيْكَ أَصْحَابًا بِالْكَوْفَةِ قَوْمٌ يَسْتَمُونَ السَّلْفَ وَيَقُولُونَ... قَالَ: فَخَلَّى سَبِيلَهَا. قَالَ: فَرَأَيْتَهُ بَعْدَ ذَلِكَ قَدْ اسْتَبَانَ عَلَيْهِ وَتَضَعَّصَ مِنْ جِسْمِهِ شَيْءٌ. قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: قَدْ اسْتَبَانَ عَلَيْكَ فَرَأَيْتَهَا قَالَ: وَقَدْ رَأَيْتَ ذَلِكَ؟ قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ». الكافي، ج 5، ص 351. وكذلك وعن أبي الجارود قال: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وَهُوَ جَالِسٌ عَلَيَّ مَتَاعٌ فَجَعَلْتُ أَلْمَسُ الْمَتَاعَ بِيَدِي، فَقَالَ: هَذَا الَّذِي تَلْمَسُهُ بِيَدِكَ أَرْمَنِي، فَقُلْتُ لَهُ: وَمَا أَنْتَ وَالْأَرْمَنِي! فَقَالَ: هَذَا مَتَاعٌ جَاءَتْ بِهِ أُمُّ عَلِيٍّ امْرَأَةٌ لَهُ. فَلَمَّا كَانَ مِنْ قَابِلٍ دَخَلْتُ عَلَيْهِ فَجَعَلْتُ أَلْمَسُ مَا تَحْتِي فَقَالَ: كَأَنَّكَ تُرِيدُ أَنْ تَنْظُرَ مَا تَحْتِي؟ فَقُلْتُ: لَا وَلَكِنَّ الْأَعْمَى يَبْعَثُ، فَقَالَ لِي: إِنْ ذَلِكَ الْمَتَاعُ كَانَ لِأُمِّ عَلِيٍّ وَكَانَتْ تَرَى رَأْيَ الْخَوَارِجِ فَأَدْرُنْهَا لَيْلَةً إِلَى الصُّبْحِ أَنْ تَرْجِعَ عَنْ رَأْيِهَا وَتَتَوَلَّى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَامْتَنَعَتْ عَلَيَّ فَلَمَّا أَصْبَحَتْ طَلَّقَتْهَا». انظر: الكافي، ج 6، ص 477. والحديث ضعيف. انظر: مرآة العقول، ج 22، ص 368.. لأن الظاهر أن الروايات الثلاث تشير إلى زوجة واحدة.

(2) ورواية أكل البيض المقلبي هي ما رواه الكليني عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد وأحمد بن محمد جميعاً عن ابن محبوب عن يونس بن يعقوب عن عبد الحميد بن سعيد قال: «بعث أبو الحسن عليه السلام غلاماً يشتري له بيضاً فأخذ الغلام بيضة أو بيضتين فقامر بها، فلما أتى به أكله، فقال له مولى له: إن فيه من الفمارة، قال: فدعا بطشت ثقفياً فقاءه». الكافي، ج 5، ص 123.

يشكل بأن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم عليه السلام له جهلاً، بناء على عدم إقدامه على المحرمات الواقعية غير المتبدلة بالعلم لا جهلاً ولا غفلة، لأن ما دلّ على عدم جواز الغفلة عليه في ترك الواجب وفعل الحرام دلّ على عدم جواز الجهل عليه في ذلك، اللهم إلا أن يقال: بأن مجرد التصرف من المحرمات العلمية والتأثير الواقعي غير المتبدل بالجهل إنما هو في بقاءه وصيرورته بدلاً عما يتحلل من بدنه عليه السلام، والفرض اطلاعه عليه في أوائل وقت تصرف المعدة ولم يستمر جهله. هذا كله لتطبيق فعلهم على القواعد، وإلا فلهم في حركاتهم من أفعالهم وأقوالهم شؤون لا يعلمها غيرهم⁽¹⁾.

وعلق السيد الخوئي - رحمه الله - على كلامه قائلاً: «إن الاعتراض على الرواية مبني على كون علم الأئمة عليهم السلام بالموضوعات حاضراً عندهم من غير توقّف على الإرادة، وقد دلّت عليه جملة من الروايات⁽²⁾، كما أنّ علمهم بالأحكام كذلك. وأمّا بناءً على أنّ علمهم بالموضوعات تابع لإرادتهم واختيارهم - كما دلّت عليه جملة أخرى من الروايات⁽³⁾ - فلا يتوجّه الإشكال على الرواية، لإمكان صدور الفعل عنهم عليهم السلام جهلاً قبل الإرادة. ولكن الذي يسهل الخطب أنّ البحث في علم الإمام من المباحث الغامضة والأولى ردّ علم ذلك إلى أهله، كما ذكره المصنّف - رحمه الله - على أنّ الرواية المذكورة ضعيفة السند⁽⁴⁾.

وهكذا فقد ضعّف الشيخ حسين الحلبي الرواية وعلق قائلاً: «فلعله كان تورعاً منه عليه السلام من بقاء الحرام في جوفه، لكنني في شك من هذه الرواية، فإنها تتضمن جهله عليه السلام موضوعاً بالحرام وإقدامه عليه جهلاً به، وذلك مما لا أصدقه عليه، فهذه عقيدتي فيهم سلام الله وصلواته عليهم أجمعين⁽⁵⁾».

أقول: لدي عدة تعليقات على كلام هؤلاء الأعلام:

أولاً: إنّ الحكم بضعف الرواية في المقام⁽⁶⁾ لا يحلّ المشكلة، فثمة من وثقها⁽⁷⁾ واعتمد

(1) المكاسب المحرمة، ج 1، ص 379.

(2) انظر: الكافي، ج 1، ص 256 - 258.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

(4) مصباح الفقاهة (موسوعة السيد الخوئي)، ج 35، ص 579. وقال المحشي على المصباح: «وهي ضعيفة لجهالة عبد الحميد بن سعيد وضعيفة بسهل».

(5) انظر: دليل العروة الوثقى، ج 2، ص 319.

(6) في مرآة العقول وصف الخبر بأنه مجهول: مرآة العقول، ج 19، ص 85.

(7) والوجه في التوثيق أن السند يشتمل على عبد الحميد بن سعيد، وهو من مشايخ صفوان بن يحيى، وأمّا =

عليها في إثبات بعض الأحكام الشرعية، ولم يعترض بأن في مضمونها ما ينافي العقيدة⁽¹⁾، على أن ثمة روايات صحيحة وردت في مجالات أخرى، تتضمن هذا المعنى، أعني عدم علم الإمام (عليه السلام) بالموضوعات التي لا يتغير الحكم فيها بين صورتَي الجهل والعلم، من قبيل:

1- ما تقدم في موثقة زرارة في موضوع زواج الإمام (عليه السلام) من المرأة الشيبانية الناصبية، هذا بصرف النظر عما ذكرناه من وجه لعدم الحرمة.

2- ومن قبيل ما جاء في صحيحة أبي خديجة في قصة الشخص الذي جاء الإمام (عليه السلام) وقال له «حلل لي الفروج». الأمر الذي أصاب الإمام (عليه السلام) بالصدمة من طلبه، قبل أن يتدخل بعض الأشخاص ليفسر كلام السائل للإمام (عليه السلام)⁽²⁾.

3- حديث اللعنة التي بقيت جافة في ظهر الإمام (عليه السلام) بعد اغتساله، حتى أُخبر بالأمر فمسح بيده عليها⁽³⁾.

= سهيل بن زياد الواقع في السند ففي عرضه شخص آخر وهو أحمد بن محمد، وهذا أكان هو البرقي أو ابن عيسى فهو ثقة.

(1) عبر عنها النراقي في المستند بالموثقة، مستفيداً منها استحباب قيء المحرّم. مستند الشيعة، ج 4، ص 268. وكذلك صاحب الحدائق عبر عنها بالموثقة، مستفيداً منها وجوب القيء. الحدائق الناضرة، ج 5، ص 344. بينما عبر عنها صاحب الجواهر بالخبر، مستدلاً بها على وجوب القيء. انظر: جواهر الكلام، ج 6، ص 136. وعبر عنها بالرواية في مجمع الفائدة والبرهان، ج 12، ص 332. ومستفيد منها الدلالة على جواز «سماع قول شخص واحد في الاجتناب عن المحرمات احتياطاً». ولكن الشيخ حسين الحلبي - رحمه الله - ضعف الرواية. انظر: دليل العروة الوثقى، ج 2، ص 319.

(2) عن أبي خديجة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال له رجل وأنا حاضر: حلل لي الفروج، ففرغ أبو عبد الله (عليه السلام)! فقال له رجل: ليس يسألك أن يعترض الطريق إنما يسألك خادماً يشتريها أو امرأة يتزوجها أو ميراثاً يصيبه أو تجارة أو شيئاً أعطاه فقال: هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحي...». انظر: تهذيب الأحكام، ج 4، ص 137.

(3) وهي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «اغْتَسَلَ أَبِي مِنَ الْجَنَابَةِ فَقِيلَ لَهُ قَدْ أَبْقَيْتَ لُمْعَةً فِي ظَهْرِكَ لَمْ يُصْبِحْهَا الْمَاءُ فَقَالَ لَهُ مَا كَانَ عَلَيْكَ لَوْ سَكَتَ ثُمَّ مَسَحَ تِلْكَ اللَّمْعَةَ بِيَدِهِ». انظر: الكافي، ج 3، ص 45. وصرح المجلسي بصحتها. انظر: مرآة العقول، ج 13، ص 139. وقال الشيخ البهائي - رحمه الله -: «اللمعة بضم اللام وهي في اللغة القطعة من الأرض المعشبة إذا يبس عشبها وصارت بيضاء كأنها تلمع بين الخضرة وتطلق على القطعة من مطلق الجسم إذا خالفت ما حولها في بعض الصفات، ويستفاد من هذا الحديث أن من سها عن شيء من واجبات الطهارة لا يجب على غيره تنبيهه عليه، والظاهر أنه لا فرق بين الطهارة وغيرها من العبادات ولا يخفى ما في ظاهره، فإنه ينافي العصمة، ولعل ذلك القائل كان مخطئاً في ظنه عدم إصابة الماء تلك اللعنة ويكون قول الإمام (عليه السلام): «ما عليك لو سكت». ثم مسحه تلك اللعنة إنما صدرا عنه للتعليم». مشرق الشمسين، ص 315.

4- وهناك موارد كثيرة حول الجهل بالموضوعات مع عدم ارتكابه أي حرام جهلاً، وذلك من قبيل ما ورد في رواية علي بن أبي حمزة من سؤاله عن الكيمخت⁽¹⁾، أو سؤاله عن المقصود بالأرمني⁽²⁾ أو عن موضوعات أخرى.

إلى غير ذلك من الموارد التي يعثر عليها المتتبع للأخبار والروايات، هذا في الجهل بالموضوعات، وأما السهو فيها فهذا أيضاً ورد فيه أخبار عدّة، ومن أشهرها روايات سهو النبي (ص) في الصلاة، والتي بحث عنها العلماء كثيراً وألّفت فيها الرسائل والكتب.

ومن الضروري أن يلاحظ الباحث الكلامي والدارس للعقائد هذه الأخبار عند دراسته لشخصية المعصوم وسعيه للتعرف على ما يتحلّى به من مواصفات، إذ لا يمكن لدراسة أن تكون موضوعية وصائبة أن تضع هذه النصوص وغيرها مما ينقل لنا حياة المعصوم جانباً وتدرس شخصية المعصوم ومواصفاته بشكل تجريدي.

ثانياً: إنّ ما يبدو من كلام الأعلام من الحديث حول غموض قضية علم الإمام عليه السلام وأن الأولى عدم الخوض في المسألة، هو نوع هروب من بحث المسألة، وإلا فكون المسألة من المباحث الغامضة لا يمنع من بحثها، وليست قضية علم الإمام أعقد وأدق من قضية علم الله تعالى، ومع ذلك تراهم يبحثونها في علم الكلام، والملاحظة عينها ترد على كلام الشيخ الحلي الذي يحدثنا عن عقيدته الخاصة في الأمر، ونحن نجده ونقدره عالياً، لكننا لا نسأل عن عقيدته الخاصة في المقام، وإنما نبحت عن العقيدة الإمامية التي نستطيع أن نقدّمها للمؤمنين ولجميع الناس الذين يسألون عن هذا الأمر، ويشيرون الإشكالات على المعتقدات.

ثالثاً: إنّ ما قدّمه السيد الخوئي من حلّ وتبعه عليه بعض تلامذته⁽³⁾، حول أنّ

(1) عن علي بن أبي حمزة أنّ رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه؟ قال: «نعم، فقال الرجل: إن فيه الكيمخت! فقال: وما الكيمخت؟ فقال: جلود دواب منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة فقال: ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه». التهذيب، ج 2، ص 368.

(2) ففي رواية سلمة بن مخرز قال «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنّ رجلاً أرمانياً مات وأوصى إليّ فقال لي وما الأرمنيّ قلت نبطيّ من أنباط الجبال مات وأوصى إليّ بتركته وترك ابنته قال فقال لي أعطها النصف قال فأخبرت زراًة بذلك فقال لي اتفالك إنّما المال لها قال فدخلت عليه بعد فقلت أصلحك الله إنّ أصحابنا زعموا أنّك اتقيني فقال لا والله ما اتقيتك ولكن اتقيت عليك أن تُصمّن فهل علم بذلك أحدٌ قلت لا قال فأعطها ما بقي». الكافي، ج 7، ص 86.

(3) وهذا الكلام بعينه ذكره تلميذه الشيخ التبريزي، قال تعليقاً على الرواية: «وفيها إشكال من جهة ارتكاب =

المشكلة إنّما تأتت بناءً على أنّ علمهم بالموضوعات حاضرٌ دون توقف على الإرادة، وأمّا لو قلنا بأن علمهم موقوف على الإرادة، فلا يرد أي إشكال، لأنّ الإمام في مورد الرواية قد يكون شاء وأراد أن لا يعلم، لا يجدي نفعاً، لأنّه ينظر إلى قضية علم الإمام عليه السلام فحسب، ولا يأخذ عصمته بعين الاعتبار، فالإشكال في الرواية ليس في مجرد الجهل بالموضوعات، لي طرح هذا الحل لو صحّت أدلته، وإنّما الكلام في الجهل الذي ترتب عليه ارتكاب الحرام الواقعي من قبل الإمام عليه السلام كالزواج بامرأة لا تحلّ له، أو أكل ما هو حرام، فهل ينسجم ذلك مع عقيدة العصمة؟ فهل يمكن للمعصوم أن يتزوج امرأة ويدخل بها ليتبين لاحقاً أنّها محرمة عليه؟! أو يقتل شخصاً لكونه في نظره ظالماً ليتبين أنه مظلوم وبريء؟! أو يتوضأ بالماء ليتبين بعد سنوات أنه نجس أو مغصوب؟! هذا ما علينا بحثه في محله وأن تقدّم إجابات شافية عليه.

رابعاً: إن ارتكاب الإمام للحرام الواقعي في مثل المقام مستبعد جداً حتى بناءً على عدم الاستحالة، ووجه البعد هو أنّ تعرّض الأئمة عليهم السلام لارتكاب الحرام الواقعي في مجال الأعراض والفروج، ولا سيّما مع تكرّر هذا الأمر من أكثر من إمام لا يليق بإمامتهم عليهم السلام.

والخلاصة: أنه لا يبعد المصير إلى القول بأن الإعلان شرط في تحقق النصب، والمقصود بالإعلان هو الاشتهار بذلك، وليس مجرد المعروفة من قبل بعض الأشخاص، أو مجرد التصريح من قبله بالنصب، وهذا ما تدل عليه الصحيحتان المتقدمتان فقد أخذ فيها قيد أن يكون معروفاً بذلك. اللهم إلا أن يقال: إن المعروفة - لدى العرف - ليست سوى طريق لإحراز النصب، فمع تصريحه بالنصب أو معرفة ذلك فيحكم بترتيب آثار النصب عليه.

تنبيه: ندرة وجود الناصبي

في ضوء ما تقدم اتضح أنّ الناصبي هو المعادي والمبغض لأهل البيت عليهم السلام على

= المعصوم عليه السلام ما هو حرام واقعاً، لكنه ضعيف، فإن الإمام عليه السلام لا يمكن غفلته أو جهله بالأحكام المجعولة في الشريعة، حيث إنّ ذلك ينافي كونه هادياً ودليلاً على الحق ومبيناً لأحكام الشرع. وأمّا الموضوعات الخارجية فعلمه عليه السلام بجمعها مطلقاً أو عند إرادته الاطلاع عليها فلا سبيل لنا إلى الجزم بشيء حتى نجعله منشأ الإشكال في مثل الرواية. إرشاد الطالب، ج 1، ص 220. والإشكال الذي أوردناه على السيد الخوئي يرد عليه، أي إن القضية ليست في مسألة العلم ليكون جواب العلم الإرادي حلاً للمشكلة، وإنما المسألة في العصمة.

المشهور، أو الناصب لهم الحرب ولو استعداداً، كما رجحنا، مع كونه (على وجه) معلناً لعداوته ومع كون عداوته دينية.

ويجدر بنا هنا أن نلفت النظر إلى ندرة وجود الناصبي في هذه الأزمنة، سواء أخذنا التعريف الذي رجحناه بنظر الاعتبار، أو أخذنا التعريف المشهور، فالنصب لا يشكل ظاهرة عامة، كما ألفت إليه جماعة من الأعلام. يقول الشهيد الثاني: «فهذا (أي النصب) أمر عزيز في المسلمين الآن، لا يكاد يتفق إلا نادراً، فلا تغتر بمن يتوهم غير ذلك»⁽¹⁾، ويقول صاحب الجواهر: «نعم الظاهر ندرة ذلك في هذا الزمان أو عدمه، كما اعترف به في المسالك وأوماً إليه عليه السلام في خبر ابن سنان بقوله: «إنك لا تجد أحداً يقول: إني أبغض آل محمد» فلا يلتفت إلى دعوى كون الناصب مطلق المخالف»⁽²⁾. ونبه على ندرتهم المحقق الهمداني⁽³⁾، وبعد أن يناقش السيد الكلبيكاني في الأدلة التي ذكرت لتعميم مفهوم النصب لكل سني يقول: «وعلى الجملة فهم أيضاً يحبون ويقرون بفصائله عليه السلام ويعترفون بمناقبه الضاحية»⁽⁴⁾، ومن هنا صار النصب في وجدان عامة المسلمين مذمة وعنواناً ينفّر كل مسلم ويتحاشى من أن

(1) مسالك الأفهام، ج 7، ص 404. وقد علق الشيخ البحراني على موضوع ندرتهم الوارد في كلام الشهيد قائلاً: «وليت شعري على ماذا قتلوه؟ وقبله الشيخ محمد بن مكي الشهيد الأول وأمثالهما ممن يتهم بمجرد التشيع فضلاً عن أن يعلم به؟!» الشهاب الثاقب، ص 116. أقول: قتلهم لا ينافي الندرة، على أن وجود النصب في الشام في مرحلة تاريخية لم ينكره أحد، ووقع موضع الإدانة حتى من علماء السنة. قال الذهبي: «وكان في الدماشقة بقايا نصب». سير أعلام النبلاء، ج 15، ص 474. والغريب أن الشيخ شعيب الأرنؤوط (ت 1438هـ) محقق الكتاب علق على هذه الفقرة: «ومما يحز في القلب أنه ما زالت بعض العبارات العامة في اللهجة الدمشقية تحمل هذه البقايا دون إدراك لمعناها». انظر: هامش سير أعلام النبلاء، ج 15، ص 474. ولم يذكر هذه الكلمات، وقيل: «وكانت الشام مؤثلاً للناصبية أعداء علي وشيعته، هم المتدينون ببغض علي من أنصار معاوية بالشام وممن يوافقهم من حيث المبدأ وهم الخوارج، وعرفت البصرة بذلك». الإكمال في أسماء الرجال، الخطيب التبريزي، ص 173.

(2) جواهر الكلام، ج 30، ص 102.

(3) مصباح الفقيه، ج 7، ص 288.

(4) نتائج الأفكار في نجاسة الكفار، ص 243. وينقل بعد الكلام المذكور أعلاه قصة طريفة وهذا نصها: «وقد وقعت - في المرة الأولى من تشرفي بحج بيت الله الحرام - قضية لطيفة يناسب ذكرها في المقام وهي أنه: عندما تشرفنا بالمدينة الطيبة لزيارة قبر النبي الأقدس وقبور الأئمة عليهم السلام فقد سمحت بنا الظروف وساعدنا الأمر فكنا نصلي بالناس جماعة في مسجد النبي (ص) وأذن مؤذناً وأجهر بشهادة الولاية فأفضى المخبر الدولي هذه القضية إلى قاضي القضاة وأخبره أن مؤذن جماعة الشيعة قال في أذانه: أشهد أن علياً ولي الله، ولكن القاضي أجابه: وأنا أيضاً أقول: أشهد أن علياً ولي الله أفهل أنت تقول أشهد أن علياً عدو الله؟ فأجابه بقوله: لا والله وأنا أيضاً أقول: إنه ولي الله وعلى الجملة =

يوسم به، وغدت أسماء بعض النواصب تذكر باعتبارها تمثل حالة شذوذ، من قبيل اسم علي ابن الجهم الذي بلغ نصبه حدًّا أنه كان يلعن أباه لأنه سماه علياً⁽¹⁾. ويذكر في ترجمة بعضهم أنه كان ناصبياً على سبيل الذم له⁽²⁾.

رابعاً: الحكم العقدي للناصبي

وهذه الندرة قد تكون سبباً للعزوف عن الحديث بإسهاب حول أحكام الناصبي في ثنايا الأبحاث الآتية، ولكننا مع ذلك سوف نشير إلى حكمين في المقام، أحدهما عقدي وهو بيان الموفق من كفره، والآخر حكم شرعي وهو بيان حلية ماله، وهذا الثاني سوف نرجى الحديث عنه إلى الباب الثاني من أبواب هذا الكتاب.

1- أدلة كفر الناصبي

أما الحكم العقدي فهو الحكم بكفر الناصبي، وهو ما يفتي به مشهور فقهاء الإمامية، وادعي التسالم عليه⁽³⁾. ولكن هذا يحتاج إلى دليل، لأن المفروض أن إسلامه هو مقتضى القاعدة، فإن الدليل قائم على أن الإسلام يتقوم بالشهادتين من خلال ما ورد في صحيح الأخبار⁽⁴⁾، والناصبي ممن يتشهد الشهادتين، وبالإضافة إلى السنة القولية فقد جرت السيرة العملية لرسول الله (ص) والأئمة عليهم السلام على كفاية الشهادتين في الحكم بالإسلام، وقد بحثنا هذا الأمر سابقاً.

- = فقاضيهم أيضاً قد صرح بأننا نقول إنه ولي الله غاية الأمر إنا لا نقول به في الأذان، وبذلك قضى على الأمر وأطفئت نائرة الفتنة» المصدر نفسه، ص 243.
- (1) يقول المسعودي: «ولقد بلغ من انحرافه ونصبه العداوة لعلي عليه السلام أنه كان يلعن أباه. فستل عن ذلك، وبم استحق اللعن منه؟ فقال: بتسميته إياي علياً» انظر: مروج الذهب، ج 2، ص 407. وانظر: لسان الميزان، ج 4، ص 210.
- (2) قد لاحظنا أن ابن حجر في ترجمة بشر بن إبراهيم الأنصاري المفلوج يقول: «وكان ناصبياً ينال من علي رضي الله ويمدح يزيد». انظر: لسان الميزان، ج 4، ص 492.
- (3) الحكم بكفرهم مصرح به في كلمات الفقهاء، ويرسلونه إرسال المسلمات، قال السيد بحر العلوم: «وكفرهم - مع كونه منصوباً عليه مستفيضاً - مما لا خلاف فيه، بل الإجماع مستفيض عليه». انظر: بلغة الفقيه، ج 4، ص 207.
- (4) من قبيل موقئ سماعة: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن الإسلام والإيمان أهما مختلفان؟ فقال عليه السلام: إن الإيمان يشارك الإسلام، والإسلام لا يشارك الإيمان. فقلت: فصفهما لي. فقال عليه السلام: الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله، به حقنت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس». انظر: الكافي، ج 2، ص 25.

ولهذا فالحكم بكفر الناصبي بعنوانه - وبصرف النظر عن كونه قاصراً أو مقصراً⁽¹⁾ وكونه ملتفتاً إلى أن بغضه يستلزم تكذيب الرسالة ورد القرآن أو غير ملتفت له ولو لاشتباه في الصغرى - يحتاج إلى دليل، يخصص العمومات ويقيّد الإطلاقات المشار إليها، أو يقضي بإلحاق الناصبي بالكافر في كافة أحكامه إلحاقاً تعبدياً، ومن هنا كان من الطبيعي أن نلاحظ أدلة القول بكفره. وما يعتمد عليه القائلون بكفره هو الوجوه التالية:

الوجه الأول: الروايات الدالة على كفره

والروايات في ذلك على طائفتين:

الطائفة الأولى: الروايات الخاصة الحاكمة بكفر النواصب بالخصوص، أو بشركهم، وهي عدة أخبار:

الخبر الأول: خبر الفضيل بن يسار، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرأة العارفة، هل أزوجه الناصب؟ قال عليه السلام: لا، لأن الناصب كافر..⁽²⁾

وهذا الخبر ضعيف السند بأبي جميلة⁽³⁾، فلا يصلح للاعتماد عليه.

أضف إلى ذلك أن الكفر له مستويات، فهناك كفر يقابل الإيمان وهناك كفر يقابل الإسلام، والكفر المخرج عن الملة هو الثاني، أما كفر الناصبي - إذا ثبت - فمن المرجح أنه كفر إيماني، وربما يشهد له أن سائر الروايات الواردة في نكاح النواصب تستعمل الناصبي في مقابل المؤمن، فنهاها تنهى عن نكاح المؤمنة من الناصب، فلو كان الناصبي كافراً كفاً مخرجاً عن الملة، لكان الأنسب التعبير بـ«لا ينكح الناصب مسلمة».

(1) يقول السيد الكلبيكاني: «إن مودة ذوي القربى التي قد أمر الله بها صارت بمثابة الإقرار بالألوهية والرسالة فكما أن إنكارهما موجب للكفر وإن كان عن قصور وكان معذوراً لا يعذبه الله على هذا الإنكار في الآخرة، لأنه من المستضعفين فكذا مودة ذوي القربى فإن إنكارها يمكن أن يكون كإنكار الألوهية والرسالة، وبهذا البيان ظهر لك الوجه في كفر الخوارج والنواصب على الإطلاق». انظر: كتاب الطهارة، ج 1، ص 311.

(2) الاستبصار، ج 3، ص 184. وتهذيب الأحكام، ج 7، ص 303.

(3) ضعفه النجاشي في ترجمة جابر بن يزيد الجعفي، حيث قال: «روى عنه جماعة عُوز فيهم، وضعفوا، منهم عمرو بن شمر والمفضل بن صالح..». انظر: رجال النجاشي، ص 128. وقال العلامة: «مفضل ابن صالح، أبو جميلة الأسدي النخاس، مولا هم، ضعيف كذاب، يضع الحديث». خلاصة الأقوال، ص 407.

الخبر الثاني: المرسل عن إسحاق بن عمّار قال أبو عبد الله عليه السلام: «مَالُ النَّاصِبِ وَكُلُّ شَيْءٍ يَمْلِكُهُ حَلَالٌ إِلَّا امْرَأَتَهُ. فَإِنَّ نِكَاحَ أَهْلِ الشَّرْكِ جَائِزٌ، وَذَلِكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: «لَا تَسُبُّوا أَهْلَ الشَّرْكِ، فَإِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحًا». ولولا أَنَا نخاف عليكم أن يُقتل رجلٌ منكم برجلٍ منهم والرجل منكم خير من ألف رجلٍ منهم ومائة ألفٍ منهم لأمرناكم بالقتل لهم، ولكن ذلك إلى الإمام⁽¹⁾. بتقريب أن قوله: «فإن نكاح أهل الشرك جائز». هو تعليل لاستثناء امرأته من الحليّة، ما يعني أن الناصب مشرك.

ولكنّ هذه الرواية لا تصلح للاستدلال:

أولاً: هي ضعيفة السند بالإرسال.

ثانياً: الحكم بحليّة دم الإنسان لا يُعتمد فيه على أخبار الآحاد لو كانت صحيحة، فكيف بالخبر الضعيف، كما حققنا ذلك في كتاب (الفقه الجنائي في الإسلام - الردة نموذجاً)، ولا سيما أنّها معارضة بسيرة أمير المؤمنين عليه السلام في تعامله مع الخوارج وهم في معظمهم من النواصب، فنجده لم يقاتلهم على النصب، بل قاتلهم على الإخلال بأمن الأمة والإفساد في الأرض، وقال كما جاء في بعض الأخبار: «قد كان من أمرنا وأمر الناس ما قد رأيتم فقفوا حيث شئتم حتى تجتمع أمة محمد (ص)، بيننا وبينكم أن لا تسفكوا دماً حراماً أو تقطعوا سبيلاً أو تظلموا ذمة، فإنكم إن فعلتم فقد نبذنا إليكم الحرب على سواء إن الله لا يحب الخائنين»⁽²⁾.

ثالثاً: وثمة ملاحظة دلالية ترد على الخاطر، وهي أنّ الرواية لا تدل على كون الناصبي مشركاً، لأنّ قوله: «فإن نكاح أهل الشرك جائز..». ربما أريد منه الاستدلال بالأولية، بمعنى الإشارة إلى أنّه إذا كان نكاح المشرك ممضياً شرعاً فبالأولى أن يكون نكاح من كان على ظاهر الإسلام ممضياً، فتأمل.

وبصرف النظر عن ذلك، فثمة احتمال في أن يكون الحكم بشرك الناصبي نوعاً من التوسع في لفظ الشرك، وأنّه لا يراد به الشرك المخرج عن الدين، وثمة قرينة تؤيد هذا الاحتمال، وهي أنه بناء على الوجه الآخر الذي يجعل الرواية حاكمة بشرك الناصب حقيقة،

(1) تهذيب الأحكام، ج 6، ص 387.

(2) مسند أحمد، ج 1، ص 87. والمستدرک للحاكم، ج 2، ص 153. والسنن الكبرى للبيهقي، ج 8، ص 180.

فإن ما يواجه ذلك هو أنه لا موجب للحكم بشركه، إذ ليس ثمة اعتقاد لديه يوجب الحكم بشركه، فهو يؤمن بالله ويوحده، أجل قد يكون لديه اعتقادٌ إزاء بعض صفات الخالق، لكنه اعتقاد يشمل حتى غير الناصبي من بعض فرق المسلمين أيضاً.

رابعاً: إن الرواية تضمنت حكماً بامضاء زواجه، مع أن الناصب لو كان كافراً فهو مرتد، لأنه قد ولد على الفطرة في الغالب أو على الملة، وعليه فالمفروض أن يحكم بانفساخ زواجه وبطلانه وتبين منه زوجته وتعدّد الوفاة، بينما نجد الرواية اعتبرت أن زواجه ممضي وقائم.

خامساً: على أن احتمال أن يكون المراد بالناصب في هذه الرواية ناصب الحرب واردٌ، فلا تصلح لإثبات حكم عام في الناصب بمن فيه ناصب العداء والشنآن، وسيأتي توجيه روايات تحليل مال الناصبي بهذا التوجيه.

وربما يضاف إلى ما تقدّم إشكال سادس وهو أن الرواية في موضوع القتل لا تخلو من تهافت، فإنها قالت: «لولا الخوف عليكم لأمرناكم بالقتل». وهذا معناه أنه مع أمن الخوف يجوز القتل، لكنها بعد ذلك قالت: ولكن ذلك إلى الإمام (عليه السلام)، ما يعني أنه لا يجوز لأحد الإقدام على القتل من تلقاء نفسه.

ولكن هذا الإشكال يمكن دفعه بالقول إن الظاهر من قوله: «لأمرناكم بالقتل لهم» هو الإذن من قبل من له السلطة على ذلك، وهذا لا ينافي كون الأمر إلى الإمام. أو يقال: إن قوله «ذلك إلى الإمام» ناظر إلى صورة بسط اليد، أمّا جواز مبادرة كل مكلف إلى القتل فهو في صورة عدم بسط اليد، ومع الأمن على النفس.

الطائفة الثانية: ما دل على أن «حبهم (عليهم السلام) إيمان وبغضهم كفر». والوارد في ذلك عدة روايات:

الأولى: ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن محمد بن ابن الفضيل قال: سألته عن أفضل ما يتقرب به العباد إلى الله عز وجل؟ قال «أفضل ما يتقرب به العباد إلى الله عز وجل طاعة الله وطاعة رسوله وطاعة أولي الأمر قال أبو جعفر (عليه السلام): «حُبُّنا إيمانٌ وبُغْضُنا كفرٌ»⁽¹⁾.

(1) الكافي، ج 1، ص 187. وهو مروى في المحاسن، ج 1، ص 150.

الثانية: ما نقله الشيخ الحر عن المحاسن للبرقي بسنده عن ابن محبوب، عن زيد الشحام قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا زيد حبنا إيمان، وبغضنا كفر»⁽¹⁾.

الثالثة: ما نقله ابن شهر آشوب عن المدائني بالإسناد عن جابر الجعفي قال: قال الباقر عليه السلام: نحن ولادة أمر الله وخزان علم الله، وورثة وحي الله، وحملة كتاب الله، طاعتنا فريضة، وحبنا إيمان وبغضنا كفر، محبنا في الجنة، ومبغضنا في النار»⁽²⁾.

ويظهر من السيد الشهيد رحمه الله الاستناد إلى هذه الطائفة في الحكم بكفر الناصبي، قال: «يمكن أن يتمسك حينئذ لإثبات الكفر في مطلق الناصب والمبغض لأهل البيت بالروايات الواردة بمضمون: «حبنا إيمان وبغضنا كفر». وبعضها صحيح السند، فيدل على أن عدم بغضهم شرط تعدي في الإسلام، لأن الظاهر من الكفر المعنى المقابل للإسلام. وتوصيف الحب بأنه إيمان لا يعني إرادة المرتبة المقابلة للإيمان من الكفر، لأن كون حبهم إيماناً يقتضي ثبوت ما يقابل الإيمان بمجرد عدم حبهم ولو لم يكن هناك بغض، وهذا يناسب مع كون بغضهم كفراً»⁽³⁾.

وتمامية الاستدلال يتوقف على تمامية هذه الطائفة سنداً ودلالة، وكلاهما غير ثابت، وتوضيحه من خلال التعليقين التاليين:

التعليق الأول: عرفت أن السيد الشهيد حكم بصحة بعض روايات هذه الطائفة، ولكن الظاهر أن ذلك غير تام، أما الرواية الأولى، فيمكن تجاوز ما يبدو من إضمار فيها بحسب الكافي، وذلك بقريئة أن البرقي نقلها عن أبي الحسن عليه السلام⁽⁴⁾، وهو الرضا عليه السلام⁽⁵⁾، إلا أن المشكلة في محمد بن الفضيل، وهو ابن كثير الأزدي، وقد ضعفه الشيخ⁽⁶⁾، أجل، قد وثقه الشيخ المفيد في الرسالة العددية، وعده «من الفقهاء والرؤساء الأعلام، الذين

(1) وسائل الشيعة، ج 28، ص 346، الباب 10 من أبواب حد المرتد، الحديث 24.

(2) مناقب آل أبي طالب، ج 3، ص 336.

(3) بحوث في شرح العروة الوثقى، ج 3، ص 309.

(4) المحاسن، ج 1، ص 150.

(5) قال المجلسي: «ضمير سألته راجع إلى الرضا عليه السلام، وقيل: راجع إلى الصادق عليه السلام وهو بعيد، وقيل: إلى محمد بن الفضيل فيكون كلام يونس وهو أبعد». مرآة العقول، ج 2، ص 333.

(6) ذكره الشيخ في رجال الصادق عليه السلام، وقال في رجال الكاظم عليه السلام: «ضعيف». وفي رجال الرضا عليه السلام «يرمى بالغلو له كتاب». راجع: معجم رجال الحديث، ج 18، ص 151. وقال النجاشي: «أبو جعفر الأزرق، روى عن أبي الحسن موسى عليه السلام والرضا عليه السلام، له كتاب وعدة مسائل». رجال النجاشي، ص 367.

يؤخذ منهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام، ولا يطعن عليهم بشيء، ولا طريق لدم واحد منهم». ومع تعارض التوثيق والتضعيف فلا يبقى مثبت لوثاقته، وهذا ما خلص إليه السيد الخوئي - رحمه الله -⁽¹⁾، متأملاً في صحة دعوى انصرافه إلى محمد بن القاسم بن الفضيل الثقة، كما استظهره الأردبيلي في جامع الرواة⁽²⁾. ومنه تعرف أن ما استظهره المجلسي من «أن محمد بن الفضيل هو محمد بن القاسم بن الفضيل»، وتصحيح الرواية استناداً إلى ذلك⁽³⁾، مما لا وجه له.

وأما الرواية الثانية التي نقلها الشيخ الحر عن كتاب المحاسن، فهي وإن كانت معتبرة من جهة السند، إلا أن المشكلة التي تواجهها هي خلو كتاب المحاسن المطبوع من الرواية⁽⁴⁾، أجل، نقلها في البحار عن البصائر وليس المحاسن⁽⁵⁾، مع أنه لا وجود لها أيضاً في البصائر، واحتمال السقط من «المحاسن المطبوع وإن كان وارداً لكن يصعب الوثوق بذلك، وإن كان مضمونه مروى في المناقب عن جابر الجعفي عن الباقر (عليه السلام)»⁽⁶⁾.

وأما الرواية الثالثة، فهي ضعيفة السند، لأنَّ سند المدائني إلى جابر الجعفي غير معلوم، على أنَّ طريق ابن شهر آشوب المازندراني إلى كتاب أبي الحسن المدائني لم تثبت صحته⁽⁷⁾.

التعليق الثاني: إنَّ دلالة الفقرة المذكورة على كفر النواصب هي محل تأمل وإشكال، لأن الكفر فيها في مقابل الإيمان، وهذا ليس من الكفر المخرج عن الملة، وما يظهر من كلام السيد الشهيد أنه قرينة على إرادة الكفر المقابل للإسلام وهي أنَّ الإيمان جاء وصفاً

(1) معجم رجال الحديث، ج 18، ص 153.

(2) موسوعة السيد الخوئي / كتاب الحج، ج 27، ص 352.

(3) مرآة العقول، ج 2، ص 333.

(4) وقد نبّه على ذلك محققو كتاب الوسائل، فلاحظ.

(5) بحار الأنوار، ج 27، ص 92.

(6) مناقب آل أبي طالب، ج 3، ص 336.

(7) قال في مقدمة كتابه: «إسناد كتاب أبي الحسن المدائني عن القطيفي عن أبي بكر محمد بن عمر بن حمدان عن إبراهيم بن محمد بن سعيد النحوي». انظر: مناقب آل أبي طالب، ج 1، ص 12. والمدائني هذا هو علي الظاهر علي بن محمد المدائني ذكره الشيخ في الفهرست قائلاً: «عامي كثير التصانيف في السير، له كتاب الحروب لأمر المؤمنين (عليه السلام)». انظر: الفهرست، ص 281. وذكر نحوه ابن شهر آشوب نفسه في معالم العلماء، ص 170. وقد أكثر ابن أبي الحديد المعتزلي الرواية عنه في شرح النهج.

للمحب، فينتفي الإيمان بانتفاء الحب ولو لم يكن الشخص مبغضاً، فيكون توصيف المبغض - بعد ذلك - بالكفر هو حكم عليه بالكفر الحقيقي، مردود بأنه ليس ثمة ما يمنع من كون المبغض وغير المحب محكومان بالكفر المقابل للإيمان. على أن ثمة تفسيراً آخر ذهب إليه البعض وهو يحافظ على إرادة الكفر الإسلامي من الكفر، ولكنه يرى أن الحب والبغض يؤديان إلى الإيمان والكفر، قال بعض العلماء المحشين على الوافي: «حبنا إيمان، أي حبنا إيمان بتأديته باقتضاء التعلم والطاعة إلى الايمان، وبغضنا كفر بتأديته إليه باقتضاء الجحود والطغيان»⁽¹⁾. والوجه في هذا التفسير أن الحب في نفسه لا يمكن أن يعدّ إيماناً، فقد يحبهم من ليس مسلماً، والإيمان قد أخذ في تحققه قيد العمل والاعتقاد الصحيح، وهكذا يكون حال مقابله وهو البغض، أي يكون مؤدياً إلى الكفر.

الطائفة الثالثة: ما دل على أن مبغضهم يبعث يوم القيامة يهودياً، من قبيل:

1- رواية محمد بن مروان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله (ص): من أبغضنا أهل البيت بعثه الله يهودياً، قيل: وكيف يا رسول الله؟ قال: إن أدرك الدجال آمن به»⁽²⁾.

2- حدثنا جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: خطبنا رسول الله (ص)، فقال: أيها الناس، من أبغضنا أهل البيت بعثه الله يوم القيامة يهودياً. قال: قلت: يا رسول الله، وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم؟ فقال: وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم⁽³⁾.
ويلاحظ على الاستدلال بهما:

أولاً: ضعف السند، ففي سند الأولى المفضل بن صالح المكنى بأبي جميلة وهو ضعيف⁽⁴⁾، وفي سند الثانية، عبد الصمد بن محمد وهو مجهول، وفيه أيضاً سديف المكي، وهو شاعر من أصحاب الباقر عليه السلام لكن لا توثيق له⁽⁵⁾.

(1) الوافي، ج 2، ص 94.

(2) المحاسن، ج 1، ص 90. والأماشي للصدوق، ص 681. وثواب الأعمال وعقاب الأعمال، ص 204.

(3) الأماشي للصدوق، ص 412 - 413.

(4) أبو جميلة المفضل بن صالح، قد ضعفه النجاشي في ترجمة جابر بن زيد، حيث قال: «روى عنه جماعة غمز فيهم، وضعفوا، منهم عمرو بن شمر والمفضل بن صالح...». انظر: رجال النجاشي، ص 128. وقال العلامة: «مفضل بن صالح، أبو جميلة الأسدي النخاس، مولاهم، ضعيف كذاب، يضع الحديث». خلاصة الأقوال، ص 407.

(5) انظر: رجال الشيخ، ص 137. ومعجم رجال الحديث، ج 9، ص 41. وقد نقل السيد الخوئي رواية عن =

ثانياً: إنّ بعث الناصب يوم القيامة يهودياً لا يدل على أنّه كافر أو بحكمه بلحاظ الآثار الشرعية، فقد ورد هذا التعبير في حقّ تارك الحج⁽¹⁾، أو مانع الزكاة⁽²⁾، ولا ريب في عدم كفرهما. ثالثاً: إنّ الرواية الثانية قد رواها الشيخ المفيد والطوسي في أماليهما وتضمنت زيادة تصرّح بنفي كفر الناصب. والزيادة هي: «قال جابر: فمتمت إليه فقلت: يا رسول الله وإن شهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله؟ فقال: وإن شهد أن لا إله إلا الله، فإنما احتجز [بذلك] من سفك دمه، أو يؤدي الجزية عن يد وهو صاغر»⁽³⁾، وهذه صريحة أن الشهادتين أوجبتا حقن دمه وعدم أداء الجزية، وهذا يكشف عن عدم كفره.

الطائفة الرابعة: وهي الأخبار التي ادعى استفاضتها⁽⁴⁾ والظاهرة في الحكم بكفر كل من لا يتولّى أهل البيت عليهم السلام، فيكون الناصبي مشمولاً بها، بل هو القدر المتيقن منها، وهذه الأخبار المذكورة في أصول الكافي وفي أبواب حد المرتد من وسائل الشيعة. وقد أوردنا هذه الأخبار سابقاً (المحور الأول) وقلنا بعدم صلاحيتها لإثبات المدعى، وذلك:

أولاً: إنها أخبار آحاد لا يثبت به الأمر العقدي وهو تكفير الناصب، ومعلوم أنّ هذه القضايا تتطلب دليلاً يقينياً أو مورثاً للاطمئنان على وجه⁽⁵⁾، والأخبار المذكورة لا تورث

= مجالس المفيد تدل على أنه من أجلة الشيعة ولكن ناقشها بضعف السند، فلاحظ.

(1) ورد ذلك في وصية رسول الله (ص) لعلي عليه السلام: «يا علي: من سوف الحج حتى يموت بعثه الله يوم القيامة يهودياً أو نصرانياً». انظر: من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 368. وفي صحيح ذريح المَحَارِبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَحِجَّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ لَمْ يَمْنَعَهُ مِنْ ذَلِكَ حَاجَةٌ تَجَحُّفُ بِهِ أَوْ مَرَضٌ لَا يُطِيقُ فِيهِ الْحَجَّ أَوْ سُلْطَانٌ يَمْنَعُهُ فَلَيَمُتْ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا». انظر: الكافي، ج 4، ص 268. ومن لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 447. والتهذيب، ج 5، ص 17.

(2) ففي الخبر عن أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «مَنْ مَنَعَ قِيْرَاطًا مِنَ الزَّكَاةِ فَلَيَمُتْ إِنْ شَاءَ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا». انظر: الكافي، ج 3، ص 505. والمحاسن، ج 1، ص 87. وثواب الأعمال وعقاب الأعمال، ص 236.

(3) الأمالي للشيخ المفيد، ص 126. وأمالي الشيخ الطوسي، ص 649.

(4) يقول السيد الخوئي: «استفاضة الروايات الدالة على أنّ المخالف لهم عليهم السلام كافر». انظر: موسوعة السيد الخوئي، ج 3، ص 77.

(5) تطرقنا إلى عدم كفاية الاعتماد على أخبار الآحاد في أمثال هذه القضايا في كتاب: «الفقه الجنائي في الإسلام»، ص 200. وتطرقنا إلى مسألة كفاية الاعتماد في قضايا الاعتقاد على الاطمئنان في كتاب: أصول الاجتهاد الكلامي، ص 160 وما بعدها.

يقيناً ولا اطمئناناً، لأنّها معارضة بما هو أكثر منها عدداً واعتباراً مما يدلّ على إسلام كل من نطق بالشهادتين مما يصعب تقييد إطلاقه بما عدا الناصب، لأنّ ألسنته ظاهرة في أنّ هذه قاعدة غير قابلة للاستثناء.

ثانياً: لو غضضنا الطرف عن الإشكال المتقدم حول حصول الوثوق بهذه الأخبار فيبقى أنّه ما المراد بالكفر فيها؟ فإنّ للكفر مستويات عدة، ومنها ما يتلاءم مع الإسلام ولا يخرج عنه؟ وقد أجبنا سابقاً عن ذلك وقلنا: إنه واستناداً إلى العديد من القرائن السياقية وغيرها فيتعيّن حمل الكفر فيها على معنى لا يخرج الآخر المذهبي عن الملة.

الوجه الثاني: النواصب وإنكار الضروري

إنّ النواصب ينكرون ضرورياً من ضروريات الدين، وهو محبة أهل البيت (عليهم السلام)، فيحكم بكفرهم لذلك. قال الشهيد الثاني في الروضة: «ولارتكاب الناصب خلاف ما هو المعلوم من دين النبي (ص) ثبوته ضرورة، فيكون كافراً فيتناوله ما دلّ على تحريم ذبيحة الكافر»⁽¹⁾. وقبل التعليق على هذا الوجه ينبغي أن نسأل: هل محبة أهل البيت (عليهم السلام) فقط هي الضروري أم إنّ لزوم اتباعهم أيضاً ضروري؟

والجواب: إنّ ضروري الدين في المقام والذي يوجب إنكاره الكفر - مع التسليم بذلك - هو محبة أهل البيت (عليهم السلام)، وليس إمامتهم وخلافتهم، فالمحبة هي موضع اتفاق الأمة، ولا ينكرها أحد من مذاهبها وأعلامها، والأحاديث النبوية الواردة في ذلك مبثوثة في كتب المسلمين الحديثية، وقد ألفوا كتباً خاصة للحديث عن خصائصهم (عليهم السلام) وفضائلهم، وقد جاء في بعض الأحاديث المتقدمة من أنك «لا تجد أحداً يقول إني أبغض آل محمد (ص)» وهو أمر يصدقه الواقع إلا ما شدّد وندر. وأما الولاية والخلافة، فهي ليست من الضروريات الدينيّة، فقد انقسمت الأمة حولها من بعد وفاة الرسول (ص)، وناقشت بعض المدارس - وإن لم نقبل نقاشاتهم - في الأدلة التي يقيمها الشيعة حول أولوية علي (عليه السلام) أو تنصيبه من قبل النبي (ص) خليفة من بعده. أجل، إنّ الولاية هي من الضروريات المذهبية، قال السيد الخوئي: «الضروري من الولاية إنما هي الولاية بمعنى الحبّ والولاء، وهم (أهل السنة) ليسوا منكرين لها بهذا المعنى، بل قد يظهرون حبهم لأهل البيت (عليهم السلام)، وأما الولاية بمعنى

(1) الروضة البهية، ج 7، ص 211.

الخلافة فهي ليست بضرورية بوجه، وإنما هي مسألة نظرية وقد فسروها بمعنى الحبّ والولاء ولو تقليداً لأبائهم وعلمائهم، وإنكارهم للولاية بمعنى الخلافة مستند إلى الشبهة⁽¹⁾.

وبعد اتضح هذا الأمر نأتي إلى تقييم الاستدلال المتقدم، فنقول: إنه غير تام، وذلك لأنه مبني على أن إنكار الضروري هو في نفسه من موجبات الكفر، وهذا غير تام، بل الأقرب إلى الصواب - وفقاً لجمع من الفقهاء - أن إنكار الضروري بعنوانه ليس من موجبات الكفر، بل في حال استلزامه تكذيب النبي (ص). وعليه فالناصبي إن علم صدور ما دلّ على مودتهم ﷺ وموالاتهم من آيات شريفة أو كلمات النبي (ص) ومع ذلك رفضه، ولم يقبل به، فهو كافر لتكذيبه النبي (ص)، سواء بنى على أن النبي (ص) قال ذلك من موقع الهوى، أو من موقع العصية - معاذ الله -، أو غير ذلك، وأما إذا أبغضهم لوقوعه تحت تأثير تضليل معين أو لاعتقاده أن النبي (ص) لم يدعُ إلى موالاتهم، أو لشبهة لديه في المصدق، كاعتقاده أن أهل البيت الذين دعا (ص) إلى موالاتهم هم نساء النبي (ص) حصراً، فهذا الاعتقاد وإن كان غير صحيح بنظرنا لكنه لا يوجب الكفر، وغير خافٍ أن كون أمر ما ضرورياً في زمان لا يستدعي بقاءه على ضرورته مدى الأزمان، فالأمر يخضع للتبدلات والتغيرات الثقافية وخفاء الأدلة أو وضوحها.

الوجه الثالث: النواصب وأحكام غير المسلمين

إن المتأمل في الروايات الواردة عنهم ﷺ يجد أنها حكمت على النواصب بأحكام غير المسلمين، من الحكم بنجاستهم، إلى الحكم بعدم شرعية الزواج بهم، إلى الحكم بحليّة أموالهم، إلى الحكم بعدم حليّة ذبائحهم، إلى غيرها من الأحكام، فيستنتج من ذلك أنهم كفار. ويمكنك أن تقول: إن المستفاد من الروايات المعتبرة أن الإسلام هو ما يحقن به الدم ويعصم به المال، وعليه تجري المناكح، ففي معتبرة سماعة عن أبي عبد الله ﷺ: «الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتّصديق برّسول الله (ص) به حُقِنَت الدِّمَاءُ وَعَلَيْهِ جَرَتِ الْمَنَاقِحُ وَالْمَوَارِيثُ وَعَلَى ظَاهِرِهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ»⁽²⁾. وقد ثبت أيضاً - استناداً إلى جملة من الأخبار الصحيحة - أن الناصبي يحل ماله ودمه ولا يصح النكاح معه.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: إن ثبوت كل هذه الأحكام للناصبي هو أول الكلام، فالكثير منها محل نقاش فقهي، ونحن وإن لم يسعنا المقام هنا للبحث التفصيلي فيها، بيد أننا سوف نتطرق - فيما يأتي - إلى حكم دم الناصبي وماله، وسوف نرى أن المسألة خلافية، ومن الصعوبة بمكان الحكم بحل

(1) موسوعة السيد الخوئي، ج 3، ص 80.

(2) الكافي، ج 2، ص 25.

ماله فضلاً عن دمه، إلا إذا كان النظر إلى نوع من الناصبي، وهو ناصب الحرب. وسيأتي أيضاً في ثنايا هذه البحوث التشكيك في الحكم بحرمة ذبائح النواصب، لعدم الدليل عليه، ومن هنا ذهب بعض فقهاء العصر إلى الحكم بحلية ذبائحهم مع التسمية، وهكذا فإن الحكم بالنجاسة أيضاً محل تشكيك كبير⁽¹⁾ بل الأظهر أن الإنسان مطلقاً طاهر حتى لو كان كافراً أو ملحداً، لعدم دليل على النجاسة، فيكون المرجع هو أصالة الطهارة. وسوف نشير في مبحث تغسيل الآخر المذهبي إلى أن المحقق العراقي رحمه الله يميل إلى وجوب تغسيل الناصبي والصلاة عليه، تمسكاً ببعض العناوين الواردة في بعض الأخبار مثل عنوان «أهل القبلة» أو غيره.

ثانياً: لو سلمنا بثبوت هذه الأحكام لهم فإن ذلك قد يصلح قرينة ظنيّة لإثبات الكفر، لكنه لا يصلح دليلاً قاطعاً، ولم يتم دليل على حجّة مثل هذه الظنون، فمن الممكن أن تجري أحكام الكافرين على بعض المسلمين بسبب انحرافهم العقدي كما هو الحال في بعض الغلاة، وهذا الأمر مألوف لدى الفقهاء، وليس غريباً على قواميسهم الفقهية.

الوجه الرابع: دعوى الإجماع والتسالم⁽²⁾

وقد نبّه عليه الوحيد البهبهاني⁽³⁾، ونقل الشيخ الأنصاري الإجماع على كفر الخوارج والنواصب بسبب إنكارهم للضروري⁽⁴⁾.

(1) وقد ذهب السيد الشهيد الصدر إلى القول بطهارتهم، قال رحمه الله: «ويستثنى من نجاسة الكافر قسماً من الكفار:

أحدهما: أهل الكتاب، وهم الكفار الذين ينسبون أنفسهم إلى ديانات سماوية صحيحة مبدئياً ولكنها نسخت كاليهود والنصارى، بل وكذلك المجوس أيضاً.

والآخر: من ينسب نفسه إلى الإسلام ويعلن في الوقت نفسه عقائد دينية أخرى تتعارض مع شروط الإسلام شرعاً، وذلك كالغلاة الذين يشهدون الشهادتين ولكنهم يغالون في بعض الأنبياء أو الأولياء من أهل البيت (عليه السلام) أو غيرهم غلواً يتعارض مع الإسلام، وكذلك النواصب الذين ينصبون العداً لأهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، فإن هؤلاء الغلاة والنواصب كفار ولكنهم طاهرون شرعاً ما داموا ينسبون أنفسهم إلى الإسلام». انظر: الفتاوى الواضحة، ص 219 - 220. وتبعه على ذلك تلميذه السيد محمود الهاشمي، انظر: منهاج الصالحين، ج 1، ص 124.

(2) التسالم إن قصد به الإجماع، فيأخذ حكمه، وربما يكون المقصود به وضوح الحكم عند الفقهاء بدرجة أعلى من الإجماع، وهذا الوضوح أيضاً لا يجعل التسالم حجة، ما لم يوجب القطع برأي الإمام (عليه السلام) أو الاطمئنان به، وما يرد على دعوى الإجماع من احتمال نشوئه من سائر المدارك الموجودة في المسألة يرد على دعوى التسالم أيضاً، وليس المقصود بدعوى التسالم دعوى الضرورة والبداهة، لأن الضرورة لا تختص بالفقهاء بل تمتد إلى سائر أفراد المكلفين.

(3) مصباح الفقيه، ج 7، ص 285.

(4) موسوعة الشيخ الأنصاري / كتاب الطهارة، ج 5، ص 142.

أقول: إن دعوى إنكارهم الضروري قد عرفت ما فيها، وأما الإجماع على كفرهم فيلاحظ عليه:

أولاً: من المرجح كون الإجماع مدركياً منطلقاً من الوجهين الأولين المذكورين، وقد عرفت حالهما.

ثانياً: إن الإجماع دليلٌ لبي، فيقتصر فيه على المتيقن، وهو ما إذا كان نصبه مع التفاته إلى اللازم، وهو تكذيب النبي (ص).

ثالثاً: إن قيام إجماع أو تسالم على ذلك أمر يحتاج إلى تدقيق، لا لأن كتب وآراء جمع من الفقهاء لم تصلنا فحسب، بل لأن ظاهر بعضهم هو الحكم بإسلامه، كابن إدريس حيث إنه حمل الروايات الواردة في حل ماله - الآتية لاحقاً - على صورة ما لو كان ناصباً للحرب، «وإلا فلا يجوز أخذ مال مسلم ولا ذمي على وجه من الوجوه»⁽¹⁾.

وأضف إليه أن ثمة ما يؤشر إلى أن الفقهاء لا يتعاملون مع الناصبي معاملة الكافر مطلقاً، فمثلاً لو فرض أن الناصبي فاتته صلاة معينة أثناء نصبه ثم خرج عن حالة النصب هذه، فلو كان كافراً لسقط عنه وجوب القضاء لكونه مشمولاً بقاعدة الجب، مع أن الظاهر أنهم يحكمون عليه بوجوب الإعادة. كما أننا أسلفنا القول: إن النصب لو كان يمثل كفراً فلو أن شخصاً كان محبباً لأهل البيت عليهم السلام ثم ناصبهم العداء فإنه بذلك يعد مرتدّاً عن الإسلام، وهو مرتد فطري فاللازم عند المشهور أن لا تقبل توبته لو عاد بعد ذلك عن نصبه. ولا يظن التزامهم بذلك، ولا سيما بملاحظة أن هذه الظاهرة كانت قائمة في زمن الأئمة عليهم السلام، فبعض المسلمين وإن كانوا قلة ناصبوا الأئمة عليهم السلام العداء لجهل أو غيره، وقد هداهم الله تعالى إلى محبة أهل البيت عليهم السلام بعد أن كانوا أبغض الخلق إليهم ولم يذكر في الأخبار أن الأئمة عليهم السلام بينوا أن توبة هؤلاء غير مقبولة.

2- الأدلة المعارضة (أدلة عدم الكفر)

وما تقدم من عدم نهوض الدليل على كفر الناصبي يكفي لإثبات عدم الحكم بكفره بعنوان كونه ناصبياً، ولكن يضاف إلى ذلك أنه يمكن الاعتماد على عدة وجوه وقرائن لإثبات إسلامه، ولا بأس بذكرها تأكيداً للأمر:

(1) مستطرفات السرائر، ص 195. وقد اعترضه صاحب الحدائق بأن إطلاق المسلم على الناصب خلاف ما عليه الطائفة. انظر: الحدائق، ج 12، ص 324.

الوجه الأول: إنَّ سيرة علي عليه السلام جرت على التعامل معهم معاملة المسلمين، وذلك بدليل أنه عليه السلام لم ينقل إلينا أنه حكم بكفر معارضيهِ ومناوئيه، ولا ريب أن بعضهم - إن لم يكن معظمهم - كانوا ينصبون له العدا، ومع ذلك تعامل معهم معاملة المسلمين. فلم يمنعهُ عداؤهم له من إعطائهم من بيت المال، ولا منعهم من دخول المساجد ومسورة سائر المسلمين، ولا منع من التزواج بينهم وبين سائر المسلمين ولا أمر بانفساخ وبطلان أنكحتهم مع المسلمات غير الناصبيات، ولا صدر عنه منعٌ من أن يرثوا سائر المسلمين، ولو أمر بشيء من ذلك لنقل إلينا.

وهكذا فإنَّ المعروف أن السيدة عائشة كانت تحمل في نفسها على الإمام علي عليه السلام، وتشير إلى ذلك كلمة الإمام عليه السلام - فيما نقل عنه -: «وَأَمَّا فَلَانَةٌ فَأَذْرَكَهَا رَأْيُ النِّسَاءِ، وَضِعْنُ غَلَا فِي صَدْرِهَا كَمِرْجَلِ الْقَيْنِ..» وكانت على رأس حرب خيضت ضده، ولم يحكم عليه السلام بكفرها. بل أعادها بعد معركة الجمل إلى المدينة المنورة بكل احترام، وقد جاء عنه في تمته كلامه المتقدم «وَلَهَا بَعْدُ حُرْمَتُهَا الْأُولَى وَالْحِسَابُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى»⁽¹⁾.

وما جرت عليه سيرة الإمام علي عليه السلام جرى عليه أبناؤه من الأئمة الأطهار عليهم السلام، فلم يحكموا بكفرهم، بل تعاملوا معهم معاملة المسلمين، وقد اعترف بذلك وتنبه إليه غير واحد من الفقهاء وعلى رأسهم الشيخ الأنصاري، قال: «الظاهر من الأخبار والتواريخ أن كثيراً من أصحاب النبي (ص) والكائنين في زمن الأمير عليه السلام وأصحاب الجمل وصفين، بل كافة أهل الشام، بل وكثيراً من أهل الحرمين كانوا في أشد العداوة لأهل البيت عليهم السلام.. والحاصل: أن المخالطة معهم كان كمخالطة أصحاب الأئمة صلوات الله عليهم مع العامة»⁽²⁾. وقال الفقيه الهمداني: «لكن قد يشكل الحكم بكفرهم بشيوع⁽³⁾ النصب في دولة بني أمية - لعنهم الله -، واختلاط أصحاب الأئمة عليهم السلام مع النصاب والخوارج، وعدم معرفته وتجنب الأئمة عليهم السلام

(1) نهج البلاغة، ج 2، ص 48.

(2) موسوعة الشيخ الأنصاري، ج 5، ص 148.

(3) الشيوع المذكور كان ظاهرة ظرفية ومؤقتة، وقد عزا الهمداني بعد كلامه المذكور أعلاه إلى الخوف من السلطان قال: «إن أغلب الناس كانوا يظهرون النصب والتبري من الأئمة عليهم السلام خوفاً من سلطان الجور، وإلا فلم يكونوا في الواقع نواصب». ثم علق على ذلك: «إن ظاهر القول والفعل حجة معتبرة لا يجوز رفع اليد عنه إلا في الموارد التي علم خلافه». مصباح الفقيه، ج 7، ص 290.

وأصحابهم عنهم، بل الظاهر أنّهم كانوا يعاملون معهم معاملة المسلمين من حيث المعاشرة. وتنزيل مثل هذه المعاشرة في الأعصار الطويلة على التقيّة في غاية البعد⁽¹⁾.

وقد شكّلت هذه السيرة تحدياً أمام الفقهاء الذين حكموا بكفر الناصبي، فلم يسعهم التشكيك بقيامها، وإنما لجؤوا إلى محاولة توجيهها وذلك إمّا بحمل سكوتهم عليه السلام على التقيّة، وهو في غاية الضعف كما قال المحقق الهمداني، وإمّا بتوجيه آخر ذكره الشيخ الأنصاري - رحمه الله - قال: «إنّ الحكم بنجاسة الناصب يمكن أن يكون قد انتشر في زمان الصادقين عليهم السلام إذ كثير من الأحكام كان مخفياً قبل زمانهما، كما يظهر من الأخبار وكلمات بعض الأخيار»⁽²⁾. وقال الهمداني: «والأولى في الجواب ما نبّه عليه شيخنا المرتضى رحمه الله من أنّ أغلب الأحكام الشرعيّة انتشرت في عصر الصادقين عليهم السلام، فلا مانع من أن يكون كفر النواصب منها، فأصحاب الأئمة عليهم السلام الذين كانوا يخاطبون النواصب في دولة بني أمية - لعنهم الله - لم يكونوا يعلمون هذا الحكم. وأمّا الأئمة عليهم السلام فلم يُعلم معاشرتهم مع النواصب والخوارج في غير مقام التقيّة»⁽³⁾.

أقول: لنا على هذا الكلام جوابان:

الجواب الأول: إنّ هذا الجواب مبني على أنّ الأئمة المتأخرين بينوا الحكم بكفر الناصب ونجاسته، وتبريراً لعدم بيانه على السنة الأئمة المتقدمين عليهم السلام الذين ابتلوا هم وأصحابهم بالنواصب تمّ طرح هذا التوجه حول سرّ تأخيرها، لكنك قد عرفت أنّ بيانه من الأئمة عليهم السلام المتأخرين هو أول الكلام، فلم يتم لنا دليل معتبر على أنّهم حكموا بكفر الناصب. على أنّ الروايات المتقدمة لا تصلح لرفع اليد عن هذه السيرة المتعاقبة زمناً طويلاً، لأنها أخبار لا تخلو من ضعف في سندها أو دلالتها، والواقع أنّ هذه السيرة القطعية هي دليل على أنّ الكفر في الروايات المتقدمة ليس بمعنى الكفر المخرج عن الملة، وهذا الحمل أولى من الحمل على تأخر بيان الحكم.

الجواب الثاني: إنّ في مراد العلمين الأنصاري والهمداني احتمالين:

- (1) مصباح الفقيه، ج 7، ص 289 - 290
- (2) انظر: موسوعة الشيخ، ج 5، ص 148.
- (3) مصباح الفقيه، ج 7، ص 289 - 290. وهكذا فإنّ السيد الخوئي تبني هذا التوجيه. انظر: موسوعة السيد الخوئي، ج 3، ص 70.

الاحتمال الأول: أن الحكم كان قد بُلِّغ لكن لم يكن الناس عالمين به، وهذا ما يحتمله قوياً كلام الهمداني المتقدم.

الاحتمال الثاني: أن الحكم لم يكن قد انتشر لعدم تبليغهم له أصلاً وإنما أُخِّر تبليغه إلى زمن الصادقين (عليه السلام)، وهذا يحتمله كلام الشيخ الأنصاري، وهذا ما طرحه السيد الخوئي -رحمه الله-، ويبدو أن هذا ما فهمه من كلام الشيخ، فقد قال -رحمه الله- بعد نقل مضمون كلام الشيخ: «وتوضيحه: أن النواصب إنما كثروا من عهد معاوية إلى عصر العباسيين لأنَّ الناس مجبولون على دين ملوكهم والمرؤوس يتقرب إلى رئيسه بما يحبه الرئيس، وكان معاوية يسب أمير المؤمنين (عليه السلام) علناً ويعلن عداوته له جهراً، ولأجله كثر النواصب في زمانه إلى عصر العباسيين. ولا يبعد أنَّهم (عليه السلام) لم يبيّنوا نجاسة الناصب في ذلك العصر مراعاة لعدم تضيق الأمر على شيعتهم، فإنَّ نجاسة الناصب كانت توقعهم في حرج شديد لكثرة مساورتهم ومخالطتهم معه، أو من جهة مراعاة الخوف والتقية، فإنَّهم كانوا جماعة كثيرين، ومن هنا أُخِّروا بيانها إلى عصر العباسيين حيث إنَّهم كانوا يوالون الأئمة (عليه السلام) ظاهراً ولا سيما المأمون ولم ينصب العداوة لأهل البيت إلا قليلاً»⁽¹⁾.

أما تعليقنا على الاحتمال الأول، فهو أننا لا ندري سبب عدم وصول هذا الحكم إلى الناس، فالأئمة (عليه السلام) إذا كانوا قد بلَّغوه بالطريقة المطلوبة التي تقام بها الحججة على الناس فمن المفروض أن يصل، فلماذا لم يطلع عليه الناس، ولا سيّما إذا كان صادراً عن أمير المؤمنين (عليه السلام) فإنَّ مواقفهم وآراءه وكلماته نُقلت وانتشرت وملأت الخافقين، فلمَ لم يصل أو ينتشر رأيه بكفر الخوارج؟! ثمَّ لماذا لم يشر الصادقان (عليه السلام) فيما روي عنهما في كفر النواصب (على فرض صحته) إلى أن هذا الحكم هو مما قاله علي (عليه السلام) كما هي عاداتهم في مثل هذه الحالات؟!!

وأما التعليق على الاحتمال الثاني، فلأنَّ التأخير يحتاج إلى حكمة، وليست حكمة التأخير التي أشار إليها السيد الخوئي بمقنعة، فإذا كان النواصب في زمن الأمويين أكثرية وفي زمن العباسيين قلة قليلة فهذا يستدعي بيان أحكامهم ومنها الكفر والنجاسة في الزمن الذين كانوا فيها يمثلون ظاهرة، وليس في الزمن الذي انقرضوا فيه وأصبح الابتلاء بهم نادراً للغاية، وأما التقية والخوف على الشيعة، فهي مما لا وجه لها في زمن أمير المؤمنين (عليه السلام)، فهو

(1) موسوعة السيد الخوئي، ج 3، ص 71.

قد حاربهم حتى قضى على قوتهم ولم يكن في موضع الضعف، والإمام عليه السلام كان له مصلحة في إظهار كفرهم - لو كانوا كفاراً - لأن ذلك يصلح مبرراً لحربه لهم. وإذا كان الأمر في زمن الحسن عليه السلام وما تلاه قد اختلف وأصبح معاوية وخطه هو السائد، فهذا يقتضي التفتية في إعلان كفر النواصب الذين هم من أتباع معاوية، لكن لماذا لم يتم بيان كفر الخوارج وهم من أبرز من ينطبق عليهم عنوان النواصب، وكانوا من أعداء سلطة معاوية بل حاولوا قتله ففشلوا؟! وأما الحرج فهو إنما يكون في النجاسة لا في غيرها من أحكام الناصب، وربما يقال: إن الحرج لا يمنع من تبليغ أصل الحكم، وإنما يمنع من العمل به، فليبين أصل الحكم، ثم يقال برفعه لمن يكون أخذه به حرجياً.

الوجه الثاني: ما ورد في الروايات من ترتيب بعض أحكام الإسلام على الناصبي، وذلك من قبيل:

1- إلزام قاتل الناصبي بدفع الدية لذويه، ففي صحيح بُرَيْدِ الْعِجْلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ مُؤْمِنٍ قَتَلَ رَجُلًا نَاصِبًا مَعْرُوفًا بِالنَّصَبِ عَلَى دِينِهِ غَضَبًا لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَيَقْتُلُ بِهِ؟ فَقَالَ: أَمَّا هُوَ لَآءِ فَيَقْتُلُونَهُ بِهِ وَلَوْ رُفِعَ إِلَى إِمَامٍ عَادِلٍ ظَاهِرٍ لَمْ يَقْتُلْهُ بِهِ. قُلْتُ: فَيَبْطُلُ دَمُهُ، قَالَ: لَا، وَلَكِنْ إِنْ كَانَ لَهُ وَرَثَةٌ فَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يُعْطِيَهُمُ الدِّيَةَ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ، لِأَنَّ قَاتِلَهُ إِنَّمَا قَتَلَهُ غَضَبًا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلِلْإِمَامِ وَلِلدِّينِ الْمُسْلِمِينَ⁽¹⁾. إلا أن يقال: إن ذلك لا دلالة فيه، لأن الكافر له دية في الشرع الإسلامي أيضاً.

2- مشروعية حج المؤمن عن أبيه الناصبي، ففي صحيحة وَهْبِ بْنِ عَبْدِ رَبِّهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَيُحُجُّ الرَّجُلُ عَنِ النَّاصِبِ؟ فَقَالَ: لَا، فَقُلْتُ: فَإِنْ كَانَ أَبِي، قَالَ: فَإِنْ كَانَ أَبِيكَ، فَتَعَمَّ⁽²⁾. ولو كان كافراً لما جاز الحج والصلاة والدعاء له، كيف وقد نهى القرآن عن الاستغفار للأب إذا كان مشركاً، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِتْيَاءَهُ فَلََمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾⁽³⁾ وقد نقل عن ابن إدريس أنه «أنكر النيابة عن الأب أيضاً. وادعى عليه الإجماع»⁽⁴⁾. ولكن دعواه الإجماع لا يعتد بها. ولنعم ما قاله المحقق الحلي بعد نقل

(1) الكافي، ج 7، ص 374. وتهذيب الأحكام، ج 10، ص 213.

(2) الكافي، ج 4، ص 309. ومن لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 425. وتهذيب الأحكام، ج 5، ص 414.

(3) سورة التوبة، الآية 114.

(4) مرآة العقول، ج 17، ص 222.

الصحيحة معلقاً على دعوى ابن إدريس: «قال الشيخان: ويصح عن الأب المخالف، وأنكر بعض المتأخرين النيابة عنه أيضاً، وزعم أن الإجماع على المنع مطلقاً، ولست أدري الإجماع الذي يدعيه أين هو؟ والتعويل إنما نقل عن الأئمة عليهم السلام، والمنقول عنهم خبر واحد لا غيره مقبول عند الجماعة، وهو يتضمن الحكمين معاً، فقبول أحدهما، ورد الآخر ودعوى الإجماع على ما قبله تحكيمات مُرغَّب عنها»⁽¹⁾.

خامساً: هل الخوارج كفار؟

ربما استدل على كفر النواصب بما دلّ على كفر الخارجي أو شركه⁽²⁾، بناء على أنّ المقصود بالخارجي كما لا يبعد هو من خرج على الإمام علي عليه السلام وقد تحولوا بعد ذلك إلى فرقة إسلامية وظلت تحمل الاعتقاد بنصب العدا له عليه السلام، وليس المقصود به مطلق الخارج على الإمام والسلطة الشرعية. ولتمامية الاستدلال بهذه الطائفة لا بدّ أن نفترض أنّ المناط في تكفير الخارجي ليس سوى نصبه.

وحيث إنّ بعض الفرق الموجودة حالياً تُنسب إلى الخوارج فيكون من المهم أن نبحث مسألة كفرهم.

فهل من دليل على كفر الخارجي يجعلنا نرفع اليد عمّا تقدّم مما دلّ على إسلام كل من تشهد بالشهادتين؟

1- الدليل على كفرهم

والجواب: إنّ القول بكفر الخارجي، يستند إما على كونه منكراً للضروي، وإما على النصوص الواردة في المسألة، والأول محل تأمل كبير، فإنّ الخارجي قد لا ينطلق في خروجه على الإمام عليه السلام أو معاداته له من إنكار ضروري الدين في المقام وهو مودته عليه السلام باعتباره من أهل البيت عليهم السلام الذين فرض الله محبتهم على العباد، وعلى فرض ذلك، فإنّ حاله حال منكر الضروي ومنكر الضروي، -على الأرجح- لا يحكم بكفره ما لم يرجع إنكاره إلى تكذيب النبي (ص)، ولو لوضوح الملازمة بين الأمرين.

(1) المعتبر، ج 2، ص 766.

(2) استدل بهذه الأخبار الشيخ الهمداني في مصباح الفقيه، ج 7، ص 285. والشيخ محمد تقي الآملي في مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج 1، ص 408.

وأما الروايات الواردة في كفره فهي:

الرواية الأولى: ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير⁽¹⁾ عن الخَطَّابِ بْنِ مَسْلَمَةَ وَأَبَانَ عَنِ الْفُضَيْلِ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وَعِنْدَهُ رَجُلٌ فَلَمَّا قَعَدْتُ قَامَ الرَّجُلُ فَخَرَجَ، فَقَالَ لِي يَا فَضِيلُ مَا هَذَا عِنْدَكَ؟ قُلْتُ: وَمَا هُوَ، قَالَ: حُرُورِي، قُلْتُ: كَافِرٌ، قَالَ: إِي وَاللَّهِ مُشْرِكٌ⁽²⁾.

بيان: «ما هذا عندك؟» يعني أهو كافر باعتقادك أم مسلم؟ «قلت: وما هو؟» أي لا أعلم مذهبه حتى أحكم عليه بالإسلام أو الكفر، «أي والله مشرك» أي كفره مجامع للشرك، وفي بعض النسخ ومشرك وهو أظهر⁽³⁾.

أقول: لنا وقفان إزاء هذه الرواية:

الوقف الأولى: حول السند، فقد اختلف في صحته وضعفه، فقد وصفه المجلسي بأنه: «حسن موثق»⁽⁴⁾، ووصفه والده بالقوي⁽⁵⁾، وعبر بعضهم «بالرواية» ما قد يشعر بالتضعيف⁽⁶⁾، وأخرجه بعض المعاصرين من عداد الروايات المعتبرة التي اشتمل عليها «جامع أحاديث الشيعة»⁽⁷⁾. وسبب اختلافهم هو أن في السند الفضيل، وهو مشترك بين الثقة وغيره⁽⁸⁾، وقد يقال بانصرافه إلى الفضيل بن يسار بقريته رواية أبان عنه⁽⁹⁾، ولكن هذا لا ينفع قبل إحراز

(1) الخبر معلق على ما قبله، فقد قال الكليني: «وعنه عن الخطاب..». والضمير في «عنه» راجع إلى ابن أبي عمير المذكور في سابقه، انظر: مرآة العقول، ج 11، ص 121.

(2) الكافي، ج 2، ص 387.

(3) مرآة العقول، ج 11، ص 121.

(4) المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

(5) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج 8، ص 227. قال الشهيد الثاني: «وقد يطلق القوي: على مروى الإمامي، غير الممدوح ولا المذموم». انظر: الرعاية في علم الدراية، ص 85.

(6) مستمسك العروة الوثقى، ج 1، ص 387. وبحوث في شرح العروة الوثقى للسيد الشهيد، ج 3، ص 310.

(7) انظر: الأحاديث المعتبرة في جامع أحاديث الشيعة، ص 582.

(8) هداية المحدثين إلى طريقة المحدثين، ص 131. وصرح بذلك السيد البروجردي، انظر: نهاية التقرير، ج 1، ص 270، من تقريرات درس البروجردي للشيخ الفاضل اللنكراني. ومدارك العروة للشيخ الاشتهاري، ج 12، ص 568.

(9) فأبان بن عثمان هو من الراوين عن الفضيل بن يسار، انظر: هداية المحدثين إلى طريقة المحدثين، ص 131.

وثاقة أبان نفسه، فهو أيضاً مشترك بين الثقة وغيره⁽¹⁾، وربما يقال بإحراز ذلك من خلال أنّ الراوي عنه هو ابن أبي عمير، وهو يروي عن أبان بن عثمان الناووسي⁽²⁾ وهو ثقة، كونه ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، ولعلّ هذا ما استظهره المجلسي ولذا وصف الخبر بالموثق، وأما وصفه له بالحسن فلاشتمال السند على إبراهيم بن هاشم. على أنه قد يقال: لا حاجة لإحراز انصراف أبان إلى الثقة، لأنه قد وقع في عرضه راوٍ آخر وهو خطاب ابن مسلمة وهو ثقة كما قال النجاشي، وهو أيضاً ممن يروي عنه ابن أبي عمير⁽³⁾.

الوقف الثانية: حول الدلالة، وقد اعترض الشهيد الصدر على هذا الخبر قائلاً: «فلا ينبغي أن يحمل على التطبيق الحقيقي للعنوان على الخارجي، لوضوح أنه ليس مشتركاً بالمعنى المنصرف من اللفظ، ولا على التطبيق التنزيلي بلحاظ الآثار الشرعية، لأنه لا يناسب اختيار الإمام لعنوان المشترك في مقام التنزيل، مع أنّ الآثار الشرعية مترتبة عادة على عنوان الكافر بما فيها النجاسة، بناء على نجاسة طبيعي الكافر، وليس للمشرك بعنوانه أحكام شرعية داخلية في محل ابتلاء الأفراد لكي يحمل على التنزيل بلحاظها. وهذا يوجب ظهور سياق الكلام في كونه متجهاً نحو إدانة الحروري، وكونه كالكافر والمشرك من حيث البعد عن الحقيقة ورضا الله تعالى»⁽⁴⁾.

ولكن يمكن الاعتراض على السيد الشهيد بأنّ ثمة نسخة أخرى للخبر جاء فيها «أي والله ومشرك». وهذا ما استظهره المجلسي، ولعلّ وجه الاستظهار أن هذا ينسجم مع تأكيد الإمام لحكم الفضيل عليه بالكفر، بقوله: «أي والله». فهو عليه السلام يؤكد الكفر مصححاً كلام الفضيل ولكنه يضيف إليه الشرك.

ولكن مع ذلك فهذا لا يرفع إشكال السيد الشهيد، وذلك ببيان أنّ الكفر ليس ظاهراً هنا في الكفر المخرج عن الدين، والقريظة على ذلك هي إضافة الشرك إلى الكفر، مع أنّ الشرك لا وجه له إذا أريد به التطبيق الواقعي للعنوان، كما ذكر -رحمه الله-، وأمّا التطبيق التنزيلي

(1) هداية المحدثين إلى طريقة المحمدين، ص 6.

(2) قال السيد علي البروجدي: «الناووسي، قد وقف على جعفر بن محمد عليه السلام والناووسية طائفة من الشيعة يعتقدون أنه عليه السلام حي لم يموت ولن يموت وأنه القائم عليه السلام وانتساب هذه الطائفة إلى قرية، أو رجل يقال لهما: ناووس». انظر: طرائف المقال، ج 2، ص 199.

(3) رجال النجاشي، ص 154.

(4) بحوث في شرح العروة الوثقى، ج 3، ص 313.

فلا يضر في المقام لأنه ناظر إلى الآثار الشرعية وكلامنا ليس فيها، وحيث كان الشرك لا يراد به المعنى الحقيقي وهو ما كان مخرجاً عن الملة، فكذلك الكفر إذ يبعد التفكيك في سياق واحد، بل إن عطف الشرك على الكفر الذي يعني تكثير ألفاظ الذم هو قرينة على ذلك. وما ذكرناه إن لم يكن ظاهراً فيما أفاده السيد رحمه الله فلا أقل من كونه احتمالاً قوياً يمنع من انعقاد الظهور في الكفر المخرج عن الملة.

ومنه تعرف الحال فيما استدل به بعض الفقهاء⁽¹⁾ في المقام من قوله عليه السلام: «ومن حاربكم مشرك»⁽²⁾. هذا لو صح سند الزيارة المذكورة.

الرواية الثانية: ما ورد في الخبر عن رسول الله (ص) في الإشارة إلى الخوارج وأنهم «يمرقون عن الدين كما يمرق السهم من الرميّة». بتقريب أنّ المروق من الدين كفر، قال ابن الأثير في تفسير الحديث: «يريد أنّ دخولهم في الإسلام، ثم خروجهم منه لم يتمسكوا منه بشيء، كالسهم الذي دخل في الرمية ثم نفذ فيها وخرج منها ولم يعلق به منها شيء»⁽³⁾.

وقد اعترض الشهيد الصدر على الاستدلال به قائلاً: إنّ «الاستدلال به موقوف على أنّ يكون المراد بالدين الإسلام لا الطاعة، وهو ساقط سنداً على أي حال»⁽⁴⁾.

ونتوقف عند إشكاليه السندي والدلالي:

أما إشكاله السندي، وقوله إنّ الخبر ساقط من جهة السند، فلا يمكن الموافقة عليه، لأنّ الخبر له سند معتبر، وهو ما رواه الشيخ الطوسي في الأمالي⁽⁵⁾ وأضف إليه أنه مروى

(1) انظر: موسوعة الشيخ الأنصاري / كتاب الطهارة، ج 5، ص 149. ومصباح الفقيه، ج 7، ص 286.

(2) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ص 272 - 275.

(3) النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 2، ص 149.

(4) بحوث في شرح العروة الوثقى، ج 3، ص 313.

(5) قال: أخبرنا محمد بن محمد بن محمد، قال: أخبرنا أبو القاسم جعفر بن محمد، قال: حدثني أبي، قال: حدثنا سعد بن عبد الله، عن أبي الجوزاء المنبه بن عبيد الله، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، عن أبيه، عن الحسين بن علي، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «قال رسول الله (ص): يا علي، إنّ الله (تعالى) أمرني أن أتخذك أخاً ووصياً، فأنت أخي ووصيي، وخليفتي على أهلي في حياتي وبعد موتي، من تبعك فقد تبعني، ومن تخلف عنك فقد تخلف عني، ومن كفر بك فقد كفرني، ومن ظلمك فقد ظلمني. يا علي، أنت مني وأنا منك. يا علي، لولا أنت لما قوتل أهل النهر. قال: فقلت يا رسول الله، ومن أهل النهر؟ قال: قوم يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية». الأمالي، ص 200. أقول: محمد بن محمد هو ابن النعمان وهو الشيخ المفيد. انظر: هداية المحققين إلى طريقة المحمدين، ص 152. وأبو القاسم جعفر بن محمد، هو جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى بن قولويه، =

في مصادر الفريقين، فقد رواه من الشيعة - بالإضافة إلى الشيخ الطوسي - كل من الصدوق في الفقيه مرسلًا⁽¹⁾ على نحو الجزم، وفي الخصال مسنداً من حديث السبعين منقبة لأمير المؤمنين (عليه السلام) والتي لم يشركه فيها أحد من الأئمة (عليهم السلام) ولكنّ السند ضعيف⁽²⁾، ورواه المفيد في الإرشاد⁽³⁾ والاختصاص إن صحَّ أنه له⁽⁴⁾ ورواه في الدعائم⁽⁵⁾. وأما من طرق السنة فقد روه في مصادرهم الحديثية قاطبة⁽⁶⁾. بالإضافة إلى المصادر التاريخية المختلفة⁽⁷⁾، وبأسانيد عديدة ومختلفة، ما يجعل الخبر موثقاً بصدوره.

وأما إشكاله الدلالي: فحاصله أن المروق هنا ليس ظاهراً في الخروج عن الدين رأساً وإنما يحتمل أن يكون المقصود الخروج عن حكم الدين بلزوم طاعة الإمام (عليه السلام)، وهذا ما تبناه الخطابي من علماء السنة، بينما ذهب البعض منهم إلى الحكم بتكفيرهم، وتوقف البعض الآخر⁽⁸⁾. واستناداً إلى هذا الحديث سُمي الخوارج بالمارقة والمارقين.

= وهو صاحب كامل الزيارات وهو ثقة جليل. انظر: المصدر نفسه، ص 184. وأما أبوه محمد بن جعفر ابن موسى بن قولويه الملقب بمسلمة، فهو أيضاً ثقة، فقد ذكر النجاشي في ترجمة ابنه جعفر أنه كان من خيار أصحاب سعد، على أن ابنه أكثر من الرواية عنه في كتاب «كامل الزيارات» وتوثيقه لرجال كتابه إن لم يكن شاملاً لكل الرواة فلا ريب أنه شامل لمشايخه، وأما المنبه ابن عبيد الله (عبد الله) المكنى بأبي الجوزاء فهو «صحيح الحديث» على حدّ تعبير النجاشي. رجال النجاشي، ص 421. وأما الحسين ابن علوان فهو عامي ثقة. المصدر نفسه، ص 52. وأما عمرو بن خالد الرواي عن زيد بن علي فهو الواسطي. كما في المصدر نفسه، ص 288. وهو ثقة بشهادة ابن فضال. انظر: معجم رجال الحديث، ج 14، ص 103. وزيد بن علي أيضاً ثقة بلا ريب.

(1) فبعد أن روى عن الصادق (عليه السلام) الخبر الذي قال فيه (عليه السلام): «حلق الرأس في غير حج ولا عمرة مثلة لأعدائكم وجمال لكم». قال: «ومعنى هذا في قول النبي (ص) حين وصف الخوارج فقال: «إنهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية وعلامتهم التسبيد» وهو الحلق وترك التدهن». انظر: من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 124. ورواه الرضي مرسلًا في المجازات النبوية، ص 33.

(2) الخصال، ص 574.

(3) الإرشاد، ج 1، ص 149.

(4) الاختصاص، ص 179.

(5) دعائم الإسلام، ج 1، ص 389.

(6) صحيح البخاري، ج 4، ص 108. وصحيح مسلم، ج 3، ص 110. وسنن ابن ماجة، ج 1، ص 50. وسنن أبي داود، ج 2، ص 428. وسنن الترمذي، ج 3، ص 326. ومسند أحمد، ج 1، ص 88. وسنن النسائي، ج 5، ص 88. والمستدرک للحاكم النيسابوري، ج 2، ص 147. وموطأ مالك، ج 1، ص 204.

(7) انظر: مغازي الواقدي، ج 2، ص 948. وتاريخ المدينة لابن شبة، ج 2، ص 541. وفي الطبري «وكان علي يحدثنا أن قوماً يمرقون من الدين..». انظر: تاريخ الطبري، ج 4، ص 68. ونحوه الكامل في التاريخ، ج 3، ص 347.

(8) شرح صحيح مسلم، ج 7، ص 160.

وربما يعترض عليه بأن المروق عن الدين ظاهر في الخروج عنه، فيحمل على ظاهره ما لم تقم قرينة على خلاف ذلك.

ولكن الإنصاف أنه لا ظهور له بذلك، فلاحتمال قائم بإرادة المروق عن الالتزام بضوابط الدين، أي المروق العملي وليس العقدي، ولا سيما مع ملاحظة قوله في بعض الروايات: «يخرج قوم من أمتي يقرؤون..»⁽¹⁾، فلم يخرجهم من الأمة. أجل، إن ما جاء في رواية أخرى من قوله (ص): «يخرج فيكم..»⁽²⁾، لا دلالة فيه، لأن «فيكم» لا تعني أنهم منكم، لكنها لا تنفي أن يكونوا منكم.

على أن القرينة موجودة ومتوفرة على ترجيح هذا الاحتمال المذكور في كلام السيد الشهيد، بل وتعيينه، وهي ما سيأتي.

وعلى كل حال، فهذه أخبار آحاد ولا تصلح لإثبات مثل هذا الحكم الخطير كما أسلفنا غير مرة، ما لم يحصل اليقين أو الوثوق بها سنداً ودلالة، وذلك غير حاصل.

2- الأدلة المعارضة

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن هذه الروايات الحاكمة بكفرهم لو تمت سنداً فهي معارضة بما دلّ على إسلامهم، وهو الأمور التالية:

أولاً: سيرة الإمام علي (عليه السلام) مع الخوارج، فإنهم لو كانوا كفاراً لحكم (عليه السلام) بارتدادهم عن الدين، وليس ثمة ما يمنعه من بيان هذا الحكم، فهو الحاكم، وقد خاض حرباً ضدهم، ولو كانوا كفاراً لبر قتالهم بارتدادهم عن الدين، لأنهم كانوا قبل الخروج عليه مسلمين بلا ريب، ولازم الارتداد هو أن يرتب عليهم أحكام الكفار في الأحوال الشخصية من بطلان الزواج بهم حدوداً وبقاءً، والمنع من إرثهم للمسلمين والحكم بنجاستهم بناءً على القول بالنجاسة، ولم يسمح لهم بحج بيت الله الحرام لأن الكفار يمنعون من دخول الحرم، إلى غير ذلك من الأحكام التي تترتب على الكفر، مع أننا لم نجد شيئاً من ذلك، فيما نقل إلينا من سيرته، بل كل المؤشرات تدل على أنه (عليه السلام) عاملهم معاملة المسلمين.

(1) صحيح مسلم، ج 3، ص 115. روى ذلك بالسند عن علي (عليه السلام) عن رسول الله (ص).

(2) صحيح البخاري، ج 6، ص 115. ولكن في رواية أخرى «سمعت النبي (ص) يقول يخرج في هذه الأمة ولم يقل منها..» انظر: صحيح البخاري، ج 8، ص 58.

ثانياً: ورد في بعض الروايات ما ظاهره أو صريحه الحكم بإسلامهم، وهي أخبار مروية من طرق الفريقين، وبعضها صحيح السند، وإليك الأخبار الواردة في ذلك:

1- ما رواه عبد الرزاق الصنعاني في مصنفه عن معمر عن سمع الحسن قال: لما قتل علي رضي الله عنه الحرورية، قالوا: من هؤلاء يا أمير المؤمنين أكفار هم؟ قال: من الكفر فروا، قيل: فمنافقين؟ قال: إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلاً، وهؤلاء يذكرون الله كثيراً، قيل: فما هم؟ قال: قوم أصابتهم فتنة فعموا فيها وصموا⁽¹⁾.

2- وفي التمهيد لابن عبد البر: «وروى حكيم بن جابر وطارق بن شهاب والحسن وغيرهم عن علي بمعنى واحد أنه سئل عن أهل النهروان أكفار هم؟ قال: من الكفر فروا، قيل: فمنافقون هم؟ قال: إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلاً، قيل: فما هم؟ قال: قوم أصابتهم فتنة فعموا فيها وصموا وبغوا علينا وحاربونا وقتلونا فقتلناهم»⁽²⁾.

3- ما رواه الحميري في قرب الإسناد، عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد عن جعفر، عن أبيه: «إن علياً عليه السلام كان يقول لأهل حربه: «إنا لم نقاتلهم على التكفير لهم، ولم نقاتلهم على التكفير لنا، ولكننا رأينا أننا على حق، ورأوا أنهم على حق»⁽³⁾. والسند معتبر.

ولكن ما المقصود بقوله عليه السلام: «لم نقاتلهم على التكفير لهم»؟ فيه احتمالان:

الأول: إننا لم نقاتلهم لأننا كفرناهم، فهو لا ينفي كفرهم - وإن كان لا يثبت أيضاً - وإنما ينفي ارتباط قتالهم بالتكفير لهم، فيكون القتال بسبب إخلالهم بأمن الأمة وإخلالهم بالنظام العام واعتدائهم على المسلمين.

الثاني: إننا لم نقاتلهم لكونهم كفاراً، بمعنى أننا لم نحكم بكفرهم، بحيث يكون القتال نابعاً من التكفير ومسبباً عنه. وهذا معناه أنه ينفي الحكم بتكفيرهم.

ولا يخفى أن الاستدلال بالرواية بجعلها معارضة لما دل على كفرهم، إنما يتم بناءً على المعنى الثاني، دون الأول، ولكن الإنصاف أنه يصعب ترجيح المعنى الثاني واستظهاره.

وأما احتمال (وهو احتمال ثالث) أنها تدل على حكمه عليه السلام بكفرهم، بقريته المقابلة بين

(1) المصنف، ج 10، ص 150.

(2) التمهيد لابن عبد البر، ج 23، ص 335.

(3) قرب الإسناد، ص 93. وعنه بحار الأنوار، ج 32، ص 324.

الفقرتين، وهما فقرة «إننا لم نقاتلهم على التكفير لهم» وفقرة «ولم نقاتلهم على التكفير لنا». فإنها - أعني المقابلة - تشهد لكون المقصود له عليه السلام أنه ومع تكفيرنا لهم، فنحن لم نقاتلهم على ذلك كما قاتلونا على تكفيرهم لنا، فهو بعيد عن الظهور، والقرينة لا تشكل سوى إشعار ضعيف بذلك، وهو لا يضمن من جوع.

4- وعن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، عن جعفر عليه السلام، عن أبيه عليه السلام: «إنَّ علياً عليه السلام لم يكن ينسب أحداً من أهل حربه إلى الشرك ولا إلى النفاق، ولكنه كان يقول: «هم إخواننا بغوا علينا»⁽¹⁾.

وهذه الرواية واضحة الدلالة على نفي كفرهم أو رميهم بالشرك، لا أنه عليه السلام «كان يعاملهم معاملة المسلمين»⁽²⁾ فحسب. وسند هذا الخبر - كسابقه - لا غبار عليه⁽³⁾.

هذا ولكنَّ الشيخ الحر قال في الوسائل: «هذا محمول على التقية»⁽⁴⁾.

لكنَّ وجهه غير واضح ولا قرينة تعضده، وليس هذا مورد الحمل على التقية، وإنما موردها هو تعارض الأخبار مع عدم وجود جمع عرفي بينها. وأي تقيّة تُلجئ الإمام الصادق عليه السلام إلى نفي تكفيرهم، مع أنّ تكفيرهم - على فرضه - هو رأي لا يستفز الآخرين ممن يُتقى منهم، ولو أنّه اتقى في نفي تكفيرهم لاكتفى - أي الصادق عليه السلام - بنفي كفرهم من عنده دون أن يُسند ذلك إلى جده الإمام علي عليه السلام، فإنَّ التقيّة تقدر بقدرها. ودعوى أنّ تحرّز الإمام عليه السلام عن تبني الحكم ونسبته إلى الإمام علي عليه السلام أو إلى رسول الله (ص) هو في نفسه يشي بالتقيّة مدفوعة، ما لم يكن ثمة قرينة على عدم وجود حكم للنبي (ص) أو الإمام علي عليه السلام بذلك. وهو أمر غير متوفّر في المقام.

5- وفي حديث آخر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأل رجل أبي عليه السلام عن حروب أمير المؤمنين عليه السلام،

-
- (1) قرب الإسناد، ص 94. وعنه وسائل الشيعة، ج 15، ص 83، الباب 26 من كتاب الجهاد، الحديث 10.
(2) دراسات في ولاية الفقيه، ج 2، ص 806.
(3) لأن الحميري ثقة جليل، بل هو شيخ القميين ووجههم كما وصفه النجاشي، وهارون بن مسلم ومسعدة ابن زياد قد وثقهما الرجاليون أيضاً، انظر: رجال النجاشي، ص 415 و 438. أجل، ثمة كلام في مدى صحة هذه النسخة من كتاب «قرب الإسناد». إذ الظاهر أن ما وصل إلى المجلسي من الكتاب إنما عثر عليه ولم يصله عن طريق معتبر ولم يثبت كون الكتاب مشهوراً كسائر الكتب المعروفة التداول.
(4) وسائل الشيعة، ج 15، ص 83، الباب 26 من كتاب الجهاد، ذيل الحديث 10.

وكان السائل من محبينا، فقال له أبو جعفر عليه السلام: «.. وأما السيف المكفوف فسيف على أهل البغي والتأويل، قال الله عز وجل: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقْتُلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَقَىءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ (1) فلما نزلت هذه الآية قال رسول الله (ص): إِنَّ مِنْكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ بَعْدِي عَلَى التَّوِيلِ، كما قاتلت على التنزيل، فسئل النبي (ص) مَنْ هو؟ فقال: خاصف النعل، يعني أمير المؤمنين عليه السلام، فقال عمار بن ياسر: قاتلت بهذه الراية مع رسول الله (ص) ثلاثاً وهذه الرابعة» (2). فالإمام الباقر عليه السلام - طبقاً لهذه الرواية - عندما سُئِلَ عن حروب أمير المؤمنين عليه السلام ومنها حرب الخوارج، أجاب بتطبيق الآية الكريمة المذكورة على أصحاب تلك الحروب من مناوئيه، وهذا يعني أنه حكم بإسلامهم، هذا مع أن في أهل الشام آنذاك الكثير من النواصب.

6- وفي الدعائم عنه عليه السلام أنه سئل عن الذين قاتلهم من أهل القبلة: أكافرون هم؟ قال: كفروا بالأحكام وكفروا بالنعم ككفر المشركين الذين دفعوا النبوة ولم يقرؤا بالإسلام، ولو كانوا كذلك ما حلت لنا مناكحتهم ولا ذبائحهم ولا مواريتهم» (3).

والخلاصة: إن هذه الأخبار إن لم تصلح للاستدلال بها والاعتماد عليها في إثبات إسلامهم فهي دون شك تصلح لتأييد السيرة المتقدمة، ما يشكّل معارضاً للأخبار المتقدمة الحاكمة بكفرهم - بناءً على تماميتها -، ومقتضى الجمع العرفي بين الطائفتين، هو حمل الكفر في الأخبار المثبتة على بعض مستويات الكفر التي لا تُخرج عن الدين. وقد اتضح أنه ليس ثمة دليل على كفر الخوارج بعنوان كونهم خوارج، بل يمكن إقامة الدليل على إسلامهم.

ثم لو تنزلنا جدلاً وفرضنا كفرهم، فإن لنا تشكيكاً في إلغاء الخصوصية عن الخارجي وإلحاق الناصبي به، فالخارجي صنف من الناصبي، ولكنه يمتاز بأن لديه اعتقاداً بكفر الإمام عليه السلام، وربما كان لهذا الاعتقاد دورٌ في تكفيره، كما أن الخوارج حاربوه عليه السلام ورأوا شرعية قتله وقتاله، وهذا لا يطرّد في كل النواصب إلا بناءً على التفسير المتقدم للناصبي بأنه ناصب الحرب ولو استعداداً.

(1) سورة الحجرات، الآية 9.

(2) الكافي، ج 5، ص 12. وتهذيب الأحكام، ج 4، ص 116. والخصال، ص 276.

(3) دعائم الإسلام، ج 1، ص 388.

في تعريف الغالي وبيان حكمه

أولاً: الغلو مفهومه وأصنافه

- 1- في اللغة والاصطلاح
- 2- الغلو لدى الأديان والمذاهب
- 3- مستويات الغلو
- 4- الغلو في أقوال الفقهاء

ثانياً: الموقف العقدي من الغلاة

- 1- القول بالحلول والاتحاد
- 2- القول بالتفويض
- 3- القول بالتجسيم
- 4- القول بالجبر

هل الغلاة داخلون في عداد المسلمين؟ أم إنهم خارجون عن الملة وبالتالي فلا تشملهم هذه الدراسة المعدّة للحديث عن فقه العلاقة مع المسلم الآخر؟
والجواب: إنّ الأمر موقوف على فهم الغلو ومستوياته، وسوف نقصر حديثنا عن الغلاة في النقطتين التاليتين:

أولاً: الغلو مفهومه وأصنافه

1- في اللغة والاصطلاح

الغلو كما يقول أهل اللغة هو تجاوز الحد، قال ابن فارس: «الغين واللام والحرف المعتل أصل صحيح يدلّ على ارتفاع ومجاورة قدر، يقال: غلا السعر، يغلو غلاءً وذلك ارتفاعه، وغلا الرجل في الأمر غلواً إذا جاوز حدّه وغلا بسهمه إذا رمى به سهماً أقصى غايته..»⁽¹⁾. ومنه «غلا الماء في القدر»، إذا فار وارتفع أسفله إلى أعلاه متجاوزاً الحد الطبيعي. وأما في الاصطلاح، فالغلو هو الانحراف عن خط الاعتدال والاستقامة فكراً أو عاطفة أو سلوكاً، فكلّ اعتقاد أو سلوك يتمّ فيه تجاوز الحدّ الذي قام عليه الدليل فإنّه يمثل غلواً وانحرافاً. والغلو ليس بالأمر الجديد، فقد وقع فيه الإنسان منذ القديم في شتى المجالات، سواء الفكرية أو السلوكية، وسواء منها ما يتصل بالمجال العقدي أو السياسي أو الاجتماعي أو غير ذلك.

2- الغلو لدى الأديان والمذاهب

يحدثنا القرآن عن أنّ أتباع الأديان السماوية السابقة قد غالوا في الأنبياء ﷺ، ومنهم

(1) انظر: معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 487.

اليهود الذين غالوا في العزير ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ أَبْنُ اللَّهِ﴾⁽¹⁾، وأما المسيحية فكانت أكثر تقبلاً للغلو، فانتشرت فيها الأفكار المغالية في المسيح ﴿وَقَالَتِ الْنَصْرَى الْمَسِيحُ أَبْنُ اللَّهِ﴾⁽²⁾، بل قال كثير منهم إنه الله تعالى، ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾⁽³⁾.

ومن هنا جاء الخطاب القرآني الصريح إلى أهل الكتاب: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَحْدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾⁽⁴⁾.

ولم تسلم أكثر المذاهب الإسلامية من نزعة الغلو، فكما أن بعض الناس رفع الأئمة من أهل البيت عليهم السلام عن حد البشرية إلى مستوى الربوبية في غلو واضح وتجاوز للحد، فإن البعض قد رفع الصحابة إلى مستوى من العصمة متجاوزاً الحد فيهم أيضاً، وحتى إن أشد المذاهب رفضاً للغلو تجد لديها أفكاراً لا تخلو من الغلو، فالوهابيون مثلاً وهم من أكثر الفرق تشدداً في رفض الغلو، نجدهم يغالون في تقديس الشيخ محمد بن عبد الوهاب ولا يسمحون بنقده.

ولا يخفى أن بعض الفرق عرف عنها تبني أفكار مغالية جداً ومتجاوزة للحد، وقد حملت اسم الغلاة، وانتشرت بينهم أفكار غريبة عن الإسلام وعقائده، وأكثر ما عرف الغلو وظهر في الاعتقاد بأهل البيت عليهم السلام لأسباب مختلفة لا بد من دراستها⁽⁵⁾، ولكن الخصومة المذهبية قد دفعت البعض إلى اتهام عامة الشيعة بالغلو في اتهام غير صحيح ومجانب للصواب.

والغلو له أشكال متعددة ولا ينحصر في النطاق الديني، حيث يلاحظ أن بعض التيارات اللاذينية تغالي في تقديس زعمائها أو تغالي في بعض مقولاتها وأفكارها، فالغلو تارة يكون بلحاظ الأشخاص، وأخرى بلحاظ المقولات، ألا ترى أن العلماني يغالي في قيمة الحرية

(1) سورة التوبة، الآية 30.

(2) سورة التوبة، الآية 30.

(3) سورة المائدة، الآيتان 17 و 72.

(4) سورة النساء، الآية 171.

(5) تطرقنا إلى ذلك في دراسة مستقلة عن الغلو أرجو من الله تعالى أن يوفقنا لنشرها.

المعطاء للفرد إلى درجة تتجاوز معها كل القيم الأخرى ومنها القيم الأخلاقية، أو حتى حقوق الآخرين وحررياتهم.

3- مستويات الغلو

ثم إنَّ الغلو في المجال العقائدي له مستويات عديدة، وبعض مستوياته قد يخرج المرء عن الدين بينما لا يبلغ بعضها الآخر هذا المستوى، حتى لو كان باطلاً، وإليك أهم مستويات الغلو:

- 1- القول بالوَهْيَةِ أحد من الأنبياء ﷺ أو الأولياء أو غيرهم من بني الإنسان أو سائر الكائنات وهذا غلو وتجاوز للحد، وهو مستوجب للتكفير ومخرج عن الدين.
 - 2- القول بأنَّ أحداً من الأنبياء ﷺ أو الأولياء هم شركاء الله في خلقه أو شركاؤه في الربوبية والمعبودية، وهذا أيضاً غلو يخرج صاحبه عن الدين.
 - 3- القول بأنَّ الله تعالى فوض أمور الخلق وشؤونهم وتدبير أمر العالم إلى النبي (ص) أو الإمام ﷺ أو غيرهما واعتزل عن هذا العالم.
 - 4- القول إنَّ الله تعالى حلَّ بأحدٍ من خلقه أو اتحد به.
 - 5- القول بأنَّ لله تعالى شريكاً في علمه، أو أنَّ الأنبياء أو الأئمة ﷺ يعلمون الغيب من غير طريق الوحي والإلهام من قبل الله تعالى.
 - 6- القول بأنَّ الأئمة ﷺ هم أنبياء⁽¹⁾.
 - 7- القول بأنَّ معرفة الإمام تغني عن العبادات والطاعات، ولا تكليف على من عرف الإمام ﷺ.
- إلى غير ذلك من أصناف الغلو وأشكاله.

4- الغلو في أقوال الفقهاء

وقبل التطرق إلى بيان الموقف العقدي من الغلاة، ننقل كلمات بعض الفقهاء بشأنهم: قال الشيخ الصدوق: «اعتقادنا في الغلاة والمفوضة أنهم كفار بالله تعالى، وأنهم

(1) في الحديث عن أبي عبد الله ﷺ: «من قال: بأننا أنبياء فعليه لعنة الله، ومن شك في ذلك فعليه لعنة الله». رجال الكشي، ج 2، ص 590. وعنه بحار الأنوار، ج 25، ص 296.

أشّر من اليهود والنصارى والمجوس والقدرية والحرورية ومن جميع أهل البدع والأهواء المضلة، وأنه ما صغر الله جل جلاله تصغيرهم شيء»⁽¹⁾.

وقال الشيخ المفيد: «والغلاة من المتظاهرين بالإسلام هم الذين نسبوا أمير المؤمنين والأئمة من ذريته عليهم السلام إلى الألوهية والنبوة ووصفوهم من الفضل في الدين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه الحد، وخرجوا عن القصد، وهم ضلال كفار حكم فيهم أمير المؤمنين عليه السلام بالقتل والتحريق بالنار»⁽²⁾، وقضت الأئمة عليهم السلام عليهم بالإكفار والخروج عن الإسلام»⁽³⁾.

ويقول العلامة المجلسي: «اعلم أنّ الغلو في النبي (ص) والأئمة عليهم السلام إنّما يكون بالقول بألوهيتهم أو بكونهم شركاء لله تعالى في المعبودية أو في الخلق والرزق أو أنّ الله تعالى حلّ فيهم أو اتحد بهم، أو أنّهم يعلمون الغيب بغير وحي أو إلهام من الله تعالى أو بالقول في الأئمة عليهم السلام أنّهم كانوا أنبياء أو القول بتناسخ أرواح بعضهم إلى بعض، أو القول بأنّ معرفتهم تغني عن جميع الطاعات ولا تكليف معها بترك المعاصي. والقول بكل منها إلحاد وكفر وخروج عن الدين كما دلت عليه الأدلة العقلية والآيات والاحبار»⁽⁴⁾.

ونكتفي بهذا القدر من كلمات الأعلام، لننتقل إلى النقطة الثانية وهي التي تتصل بتحقيق الحال في المقام.

ثانياً: الموقف العقدي من الغلاة

وفي الحديث عن حكم الغلاة في الفقه الإسلامي، تارة يبحث عن الموقف العقدي منهم وأخرى عن الموقف الشرعي. وفي الواقع فإنّ الموقف الشرعي يتحدد على ضوء الموقف العقدي منهم، ونحن في هذه البحوث التمهيدية، نكتفي فقط بالتطرّق إلى نقطة جوهرية، وهي مسألة الموقف العقدي منهم، أعني مسألة كفرهم، فمن حكمنا بكفره فلا يبقى موجباً

(1) الاعتقادات في دين الإمامية، ص 97.

(2) قضية تحريق الإمام علي عليه السلام لبعض الغلاة هي محل شك كبير، وقد بحثنا ذلك في كتاب الفقه الجنائي في الإسلام - الردة نموذجاً ص 271 وما بعدها.

(3) تصحيح اعتقادات الصدوق، ص 131.

(4) بحار الأنوار، ج 25، ص 346.

للحديث عنه في المباحث القادمة لأنه يغدو خارجاً تخصصاً، وأما إن حكمنا بإسلام الغالي ولو بلحاظ بعض مستويات الغلو فسوف تكون بحوثنا الآتية شاملة له، لأن محورها هو الآخر المذهبي، والبحث يدور عما إذا كانت له أحكام تختلف عن المسلم الإمامي.

الواقع أن الغلو مع كونه مداناً بكل أشكاله، لكن ليست كل أصنافه توجب الكفر، ويمكن توضيح الموقف من الغلاة من خلال إعطاء ضابطة عامة مستقاة مما حققناه⁽¹⁾ في بيان الأصول التي لها كامل الموضوعية في الانتساب إلى هذا الدين، والأصول هي اثنان، التوحيد والنبوة، وعلى المشهور يضاف المعاد. وعليه، فالغلو إذا رجع إلى نفي الوحدانية وجعل الشريك لله تعالى، أو تكذيب نبوة نبينا محمد (ص) أو إنكار المعاد فهو غلوٌ مخرج عن الإسلام بدون أدنى شك، وأما إذا رجع إلى إنكار ضروري من ضروريات الدين، فهذا لا يوجب الكفر بعنوانه إلا مع كونه ملازماً لإنكار التوحيد أو جحد النبوة، ومع التفات المنكر للملازمة، وهذه الضابطة تحكم كل حالات الغلو، ومع ذلك فلا بأس بالإشارة إلى بعض عناوين الغلو وبيان حكمها:

1- القول بالألوهية أو بالحلول والاتحاد

الاعتقاد بألوهية أو ربوبية أحد من الناس هو كفر صريح وجلي، ومخرج لصاحبه عن الملة، ومنه الاعتقاد بألوهية أو ربوبية الإمام علي (عليه السلام) أو أحد من أهل البيت (عليهم السلام). وأما لو اعتقد بأن الله تعالى هو موجود مغاير للإمام (عليه السلام)، فعلي (عليه السلام) ليس إلهاً ولا رباً، ولكن الله تعالى قد حلّ أو اتحد به (عليه السلام)، فهذا يعدّ منكراً لضروري من ضروريات الدين، لأن من البديهي في الدين الإسلامي أن الله تعالى لا يحلّ في شيء من خلقه ولا يتحد معه، والمعتقد بذلك مع التفاتة إلى رجوع اعتقاده إلى إنكار الرسالة وتكذيب النبي (ص) يكون كافراً، وأما لو لم يلتفت إلى ذلك ولا التزم بلوازمه بسبب غفلة أو شبهة أو بسبب بعده عن محيط الإسلام أو غيره، فلا يحكم بكفره، وهذا ما نصّ عليه غير واحد من الفقهاء، يقول السيد محسن الحكيم تعليقاً على فتوى السيد الزيدي بنجاسة الغلاة: «وهو واضح جداً لو أريد منهم (الغلاة) من يعتقد الربوبية لأمر المؤمنين (عليه السلام) أو أحد الأئمة (عليهم السلام) - كما في كشف الغطاء - لأنه إنكار لله تعالى، وإثبات لغيره، فيكون كفراً بالذات فيلحقه حكمه من النجاسة. أما لو أريد منهم من يعتقد حلوله تعالى فيهم، أو في أحدهم - كما هو الأظهر عند شيخنا الأعظم (ره) - فالنجاسة

(1) انظر: الفقه الجنائي في الإسلام، ص 43 وما بعدها.

مبنية على أن إنكار الضروري كفر تعبدي، فإن لم يثبت أشكال الحكم بها. ودعوى الاجماع لعلها مبنية على ذلك المبنى، فيشكل الاعتماد عليها⁽¹⁾، ونحوه ما ذكره فقهاء آخرون⁽²⁾.

2- القول بالتفويض

وللتفويض عدّة مستويات، نشير إلى اثنين منها:

الأول: التفويض في أمر الخلق والتدبير، وحامل هذا الاعتقاد إن كان يعتقد أن الله تعالى قد خلق الأنبياء ﷺ أو الأئمة ﷺ أو غيرهم وفوض إليهم الخلق والرزق، فخلقوا العالم ونظامه أو أصبحوا شركاء لله في ذلك وبنحو مستقل عن إرادته، فهو مشرك دون شك، واعتقاده هذا مخالف لصريح القرآن الكريم الصريح في أن أمر الخلق والرزق والتدبير هو بيد الله تعالى، كما أنه مخالف لرواياتهم ﷺ⁽³⁾، واحتمال حصول الشبهة في ذلك لو كان وارداً فهو لا يغير من الأثر الوضعي شيئاً، وإنما يظهر أثره من جهة العذر وعدمه. وأما لو أراد القول إنّه تعالى جرت مشيئته على الخلق والرزق مقارناً لإرادة النبي (ص) والأئمة ﷺ لذلك، فهذا - مع كونه اعتقاداً مرفوضاً وباطلاً ومخالفاً لكتاب الله تعالى⁽⁴⁾ الدال على أن الأمر والخلق لله تعالى وبيده - لا يعدّ كافراً كفراً يخرج عن الملة، إذ قد يكون له شبهة معينة أوجبت غفلته عن هذا الحكم الضروري والبديهي، وكونه منكراً للضروري لا يوجب كفره طبقاً لما هو الصحيح بنظرنا من عدم كون إنكار الضروري موجباً للكفر بعنوانه، وهذا ما تبناه غير واحد من أعلامنا الفقهاء⁽⁵⁾.

(1) مستمسك العروة الوثقى، ج 1، ص 386.

(2) قال السيد الكليني: «وأما الغلاة فقد حكم في «الشرايع» بكفرهم لأنهم ينكرون الضروري من الدين، ولكن إذا كان المراد منهم من قال: بأن مولانا أمير المؤمنين ﷺ هو الله تعالى فهو منكر للألوهية لا للضروري من الدين، وأما إذا كان المراد منهم من قال: إن الله تعالى غير أمير المؤمنين، ولكنه قد حل فيه أو حل في أحد من الأئمة فإنه يصير من المنكرين للضروري، لأن من ضروريات الدين أن الله تعالى لا يحل في شيء من الأشياء». كتاب الطهارة، ص 311.

(3) فقد روي عن زرارة أنه قال، قلت للصادق ﷺ: «إن رجلاً من ولد عبد الله بن سبأ يقول بالتفويض. قال ﷺ: وما التفويض؟ قلت: يقول: إن الله عز وجل خلق محمداً (ص) وعلياً ﷺ ثم فوض الأمر إليهما، فخلقنا، ورزقا، وأحبيبا، وأماتا. فقال: كذب عدو الله، إذا رجعت إليه فاقراً عليه الآية التي في سورة الرعد ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُوا خَلْقَهُ قُلْ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَّاحِدُ الْقَهْدُ﴾ [الرعد 16]، فانصرفت إلى رجل فأخبرته بما قال الصادق ﷺ، فكأنما ألقمته حجراً، أو قال: فكأنما خرّس». انظر: الاعتقادات في دين الإمامية للصدوق، ص 100.

(4) قال تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُوا خَلْقَهُ قُلْ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَّاحِدُ الْقَهْدُ﴾ [الرعد 16].

(5) ومنهم السيد الخوئي رحمه الله، انظر: شرح العروة الوثقى (موسوعة السيد الخوئي)، ج 3، ص 67 - 68.

الثاني: الاعتقاد بتفويض الأعمال إلى العباد، وهذا كسابقه، فلو كان القائل يعتقد أنّ العبد له سلطان مستقل في قبال سلطان الله تعالى وحوّل في مقابل حوله، فهو يفعل باختياره دون أي تأثير أو دور لله تعالى في فعله، فهذا يعدّ شركاً بالله عزّ وجلّ. وأمّا إذا اعتقد أنّ تأثير الله فقط هو ابتدائي حيث خلق العباد وجعلهم مختارين في أفعالهم، والعبد بعد ذلك هو الفاعل لما يصدر عنه ولا تأثير لله تعالى فيما فعله ولا دخل له فيما اختاره، فهذا وإن كان اعتقاداً باطلاً، لكونه يستلزم عزل الله عن مملكته وهو ما دلّت النصوص على بطلانه، كما حقق في محله، لكنه لا يوجب الكفر، لأنّ صاحبه لم ينصب نفسه سلطاناً في قبال الله تعالى، وإنما أراد - بزعمه - أن ينزهه تعالى عن الظلم الذي أوقعه فيه القائل بالجبر، متخيلاً (القائل بالتفويض) أنّ هذا الاعتقاد يكون تأثيره تعالى في البدء والبقاء، مستلزماً لسلب القدرة عن العبد وصيرورته كآلة مجبراً على الكفر والعصيان أو الطاعة والإيمان. وقد غفل الطرفان (المفوضة الذين أرادوا الحفاظ على أصالة اختيار الإنسان والانتصار لمبدأ العدل الإلهي، والمجبرة الذين أرادوا تأكيد أصل التوحيد) عن وجود رأي وسطي في المسألة لا يوقعنا في ورطة الجبر ولا التفويض، وهو عقيدة الأمرين الأمرين التي تفرّد بطرحها وتشيد أركانها الأئمة من أهل البيت عليهم السلام.

أجل، ورد في بعض الأخبار الحكم بكفر المفوضة بقول مطلق، من قبيل:

1- ما رواه الصدوق في عيون أخبار الرضا عليه السلام، بإسناده عن يزيد بن عمر الشامي⁽¹⁾، عن الرضا عليه السلام - في حديث - قال: «من زعم أنّ الله يفعل أفعالنا ثم يعذبنا عليها، فقد قال بالجبر، ومن زعم أنّ الله فوض أمر الخلق والرزق إلى حججه، فقد قال بالتفويض، والقائل بالجبر كافر، والقائل بالتفويض مشرك»⁽²⁾.

2- ما رواه أيضاً بإسناده عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أنّ الله أجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر، ورجل يزعم أنّ الأمر مفوض إليهم فهذا قد وهن الله في سلطانه فهو كافر...»⁽³⁾.
ولكنّ هذين الخبرين مع غضّ النظر عمّا في سندهما⁽⁴⁾، لا يمكن الاستناد إليهما في

(1) في المطبوع من عيون أخبار الرضا عليه السلام، جاء اسمه هكذا «عن بريد عمير بن معاوية الشامي». وفي شرح أصول الكافي للمازندراني، ج 5، ص 33، «زيد بن عمير بن معاوية الشامي».

(2) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 1، ص 114. وعنه وسائل الشيعة، ج 28، ص 340، الحديث 4 من الباب 10 من أبواب حد المرتد.

(3) الخصال، ص 159. والتوحيد، ص 360.

(4) الخبر الأول ضعيف، وذلك لأنّ تميم بن عبد الله بن تميم القرشي الذي روى عنه الصدوق، قد ضعّف =

إثبات هذا الحكم العقدي، وهو الحكم بكفر لكل من أطلق عليهم المفوضة، لأن التفويض - كما عرفت - مستويات، وبعضها لا يخرج عن الدين، ولذا فهما إما محمولان على بعض مراتب التفويض، أو على بعض مراتب الكفر التي لا توجب الخروج عن الملة والدين⁽¹⁾، ولا سيما أنه «من المعلوم كثرة وجود المجسمة والمجبرة والمفوضة في زمن الأئمة عليهم السلام والحكم بنجاستهم وكفر جميعهم كما ترى»⁽²⁾، ويؤيده بل يدل عليه كثرة استخدام لفظ الكفر والشرك في كلماتهم عليهم السلام في بعض المراتب التي لا تعني الخروج عن الدين، وكثرة

= من قبل ابن الغضائري، وإن لم تقبل تضعيفاته فعلى الأقل لا توثيق للرجل، وأما ترضي الصدوق عليه فلا يكفي في الوثاقة، انظر: معجم رجال الحديث، ج 4، ص 285. وي زيد بن عمير بن معاوية الشامي مجهول ولا ترجمة له في الرجال. وأما الخبر الثاني، فقد وصفه بعضهم بالصحيح، انظر: الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع للشيخ حسين آل عصفور، ج 14، ص 200. وتقريرات الحدود والتعزيرات، لدروس السيد الكلبيكاني، ج 2، ص 75. ولتوضيح الحال نذكر السند، فقد رواه الصدوق عن أحمد بن هارون الفامي، وجعفر بن محمد بن مسرور جميعاً، عن محمد بن جعفر بن بطة، عن محمد بن الحسن الصفار، ومحمد بن علي بن محبوب، ومحمد بن الحسن بن عبد العزيز، عن أحمد ابن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله. وهذا السند فيه أكثر من ثغرة، أولها: أن الراويين اللذين روى عنهما الصدوق وهما أحمد بن هارون الفامي وجعفر ابن محمد بن مسرور، لا توثيق لهما، أجل هما من مشايخه، وقد ترضى عليهما ولا سيما الثاني منهما، انظر: معجم رجال الحديث، ج 3، ص 148، 149، وج 5، ص 90. والترضي في نفسه لا يعد دليلاً على الوثاقة. والثغرة الأخرى هي اشتمال السند على محمد بن جعفر بن بطة، وهو كما قال النجاشي «أبو جعفر القمي كان كبير المنزلة بقم كثير الأدب والفضل والعلم، يتساهل في الحديث، ويعلق الأسانيد بالإجازات، وفي فهرست ما رواه غلط كثير، وقال ابن الوليد: كان محمد بن جعفر ابن بطة ضعيفاً مخلطاً فيما يسند». انظر: رجال النجاشي، ص 373. ولهذا ضعفه السيد الخوئي، قال: «كيف كان، فالرجل ضعيف لا يعتمد على روايته، فإن التساهل في الحديث على ما ذكره النجاشي، وضعفه وتخليطه فيما يسنده على ما ذكره ابن الوليد يمنعان عن الاعتماد على قوله، ولا ينافي ذلك كثرة أدبه وفضله وعلمه، وكبر منزلته، فإن ذلك أمر، والوثاقة في الحديث أمر آخر» انظر: معجم رجال الحديث، ج 16، ص 167.

(1) والمفارقة أن بعض الفقهاء كالمحقق الهمداني، مع أنه حمل روايات كفر النواصب على ظاهرها وحكم بخروجهم عن الملة مع كون ذلك خلاف السيرة، فإنه هنا حمل الروايتين المذكورتين على بعض مستويات التكفير التي لا تخرج عن الدين، قال تعليقاً على الاستدلال بالرواية المذكورة لإثبات نجاسة المجبرة: «وفيه أيضاً ما في الرواية السابقة من عدم صلاحيتها لإثبات مثل هذا الحكم خصوصاً مع مخالفتها للمشهور.. فلا يبعد أن يكون المراد بالرواية استلزام قولهم للكفر ببعض مراتبه وكونهم كفاراً في المال، لا أنهم محكومون بذلك في الظاهر. ويحتمل أن يكون المراد بكونه كافراً ما إذا علم بالملازمة واعترف بها». انظر: مصباح الفقيه، ج 7، ص 296.

(2) تقريرات الحدود والتعزيرات لدروس السيد الكلبيكاني، ج 2، ص 75 - 76.

الاستعمال المذكورة بلغت حداً لم يبق معها ظهور لهذه الألفاظ في معانيها الموجبة للحكم بالإخراج عن الدين، كما نبّه عليه بعض الفقهاء⁽¹⁾.

وتنوع الاستعمال في الرواية الأولى حيث حكمت بكفر المجبرة وشرك المفوضة لا تعدّ قرينة على إرادة المعنى الحقيقي لهذين اللفظين في المقام، لأنّ التنوع يلائم كل مراتب الكفر والشرك، بما فيها المراتب غير المخرجة عن الدين، ولهذا وجدنا أن الرواية الثانية حكمت بكفر الاثنين معاً. والمناسبة واضحة لهذا التنوع فالحكم بشرك المفوضة إنّما هو بلحاظ أنّ لازم عقيدتهم جعل سلطان معين للعبد في مقابل الله تعالى، حتى لو كان بإذنه، وأمّا الحكم بكفر المجبرة فهو أن لازم قولهم اتهام الله بالظلم وهو كفر بالله تعالى، إذ ليس إلهاً هذا الذي يظلم العباد!

3- القول بالتجسيم

والقول بالتجسيم وكذا الجبر وإن لم يكن غلواً بالمعنى المصطلح، لكنه يمثل انحرافاً عقدياً، وقد اعتقدت به بعض المذاهب الإسلامية، فمن الجدير بحثه هنا لنرى إن كان اعتقادها بذلك يخرجها عن دائرة الإسلام.

وفي هذا الصدد نقول: إنّ المعتقد بالتجسيم إذا التزم بأنه تعالى جسم لا كالأجسام ولكن لم ينكر قدمه ولا اعتقد بفقره وحاجته، فهو لا يعدّ كافراً وإن كان اعتقاده باطلاً، بل قد يعدّ والحال هذه منكراً للضروري، وقد عرفت حكمه، يقول العلامة محمد تقي المجلسي: «الظاهر أنّه إذا اعتقد العوامّ (أنّ الله جسمٌ لا كالأجسام) لا يكفرون بذلك، بل لا يجب عليهم سوى ذلك، لأنّ تكليفهم بأن يفهموا المجرّد تكليف بما لا يطاق، وبأيّ وجه ذكر لهم، فهم يتوهّمون إلهاً له مقدار وفي جهة، بل لا يمكن لخواصّ العلماء أن يتصوروا سوى ذلك، لأنّه ليس في مقدورهم... ولهذا كان رسول الله (ص) والأئمّة عليهم السلام يقنعون من الكفار بعد الإسلام بأن ينطقوا بالشهادتين، ولا يكلفونهم دقائق أفكار الحكماء في إثبات الواجب لذاته». ثمّ ينقل المجلسي عن المحقق نصير الدين الطوسي، أنّ تكليف العامة بذلك تكليفٌ بما لا يطاق، وأنّه «يكفيهم أن يعلموا أنّ لهم إلهاً ليس مثل المخلوقين، وإنّ توهّموه جسماً نورانياً». وأضاف: «لوقلنا إنّ ذلك كفر وارتداد لم يسلم إلا المعصوم، لأنّ كلّ النّاس، بمن فيهم العلماء، تحصل لهم المعرفة شيئاً فشيئاً»⁽²⁾.

(1) كتاب الطهارة للسيد الخميني، ج 3، ص 460.

(2) انظر: مجلة علوم الحديث، العدد 19، ص 54، نقلاً عن روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج 14، ص 266.

وأما إذا اعتقد المجسّم بأنه تعالى جسم حقيقي مع ما يعنيه ذلك من حاجة الجسم إلى الحيز والمكان ونفي القدم عنه، فقد يحكم بخروجه عن الدين، ويقال إن صاحب هذا الاعتقاد لا يؤمن بالله تعالى. ولكن الظاهر أن هذا ليس منكرًا لأصل الإيمان بالله تعالى، وإنما هو منكر حتمًا لضروري من ضروريات الدين العقديّة، فيجري عليه حكم منكر الضروري، وهذا ما ذهب إليه الإمام الخميني -رحمه الله-، فقد نفى الكفر عمّن اعتقد لنقص في معرفته أن الله جسم حقيقة، فضلاً عمّا إذا اعتقد أنه جسم لا كالأجسام⁽¹⁾.

4- القول بالجبر

وما ذكرناه في حكم الاعتقاد بالتفويض نقوله في حكم الاعتقاد بالجبر، فإنّ المعتقد بذلك إن لم ينجر في اعتقاده إلى إنكار أصل الألوهية أو التوحيد بالالتفات والالتزام بلوازم الجبر من القول بسقوط التكليف وإنكار عدالة الله تعالى وأنه تعالى ظالم للعباد في تعذيبه للفاسق والكافر، فهذا لا يعدّ كفرًا بالله تعالى.

وهكذا نقول الكلام عينه فيما يعتقده البعض من نفي ختم النبوة، فإنّه لا يخرج بهذا الاعتقاد عن الدين رغم فساده، ومخالفته لضروري الدين، ما لم يؤدّ الاعتقاد بذلك إلى إنكار نبوة سيدنا محمد (ص) ونسخ دينه وشريعته، فإنّ إنكار نبوته حدوثاً أو بقاءً هو كفر وخروج عن الدين.

نكتفي بهذا القدر في الحديث عن الغلو، ونحيل القارئ على الكتب المعدّة لذلك، ولنا في موضوع الغلو دراسة نسأل الله التوفيق لنشرها.

(1) كتاب الطهارة للسيد الخميني، ج3، ص340.

الباب الثاني

القواعد الفقهية الناظمة للعلاقة مع الآخر المذهبي

- 1- قاعدة حرمة الدم والمال والعرض
- 2- أصالة الصحة في عمل الآخر
- 3- قاعدة الإلزام
- 4- قاعدة التقيّة
- 5- قاعدة بطلان عمل الآخر

في هذا الباب ندخل إلى مقارنة مسألة العلاقة مع الآخر المذهبي من زاوية في غاية الأهمية، وهي زاوية القواعد الفقهيّة الناطمة لهذه العلاقة. والقواعد التي سوف نتناولها بالبحث هنا قد تطرّق إليها الفقهاء في ثنايا أبحاثهم الفقهيّة، ونحن نحاول جمع شملها في نطاق واحد لنأخذ صورة وافية عن النظرة تجاه الآخر، وعن كيفية إدارة العلاقات في المجتمعات الإسلامية المتنوعة مذهبياً. وما سنطرحه بعنوان القواعد، بعضه تام ولا نقاش لنا فيه، لأن الدليل يساعد عليه، وبعضه الآخر لن تسعفنا الأدلة على تبنيه والموافقة عليه، وربما يكون لنا تفسير مختلف لبعض القواعد. فالقاعدتان الأولى والثانية، وهما: قاعدة حرمة الدم والمال والعرض، وقاعدة أصالة الصحة في عمل الآخر هما قاعدتان تامتان ولا غبار عليهما بصرف النظر عن بعض النقاشات التفصيلية، والقاعدة الثالثة وهي قاعدة الإلزام لنا تفسير خاص لها، والقاعدة الرابعة وهي قاعدة التقيّة لنا فيها أكثر من وقفة وأكثر من تحفظ ولا سيما لجهة التوسع في تطبيقها، وأما القاعدة الخامسة وهي قاعدة بطلان عمل الآخر فلا نوافق عليها. وسوف نتناول هذه القواعد من خلال المحاور التالية:

قاعدة حرمة الدم والمال والعرض

أولاً: حرمة الدم

1- حرمة الدم في الكتاب والسنة

2- حكم قتل الناصب

ثانياً: حرمة العرض

ثالثاً: حرمة المال

إنَّ احترام الآخر المسلم في دمه وماله هو موضع إجماع الإمامية، باستثناء رأي كان ولا يزال شاذاً، وقد غدا - في الحقيقة - رأياً تاريخياً، وهو رأي مَنْ عَمَّ مفهوم الناصبي لكل من لم يتول أهل البيت (عليهم السلام) أو قدّم الشيخين، أو أبغض الشيعة، وقد عرّفت بطلان هذه الأقوال فيما سبق. ولكن مع ذلك فإنّي أرى من الأهميّة بمكان أن أتطرّق إلى إقامة الدليل على حرمة دم المسلم، بل ومطلق الإنسان، ولا سيما ما ورد في روايات الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام) مما يؤكد على احترام المسلم الآخر في نفسه وماله وعرضه.

أولاً: حرمة الدم

إن حرمة دم المسلم بصرف النظر عن مذهبه هي موضع تسالم بين الإمامية، ولم يشذّ منهم أحد في هذا المجال، وفيما يلي نذكر الدليل على هذه القاعدة، ثمّ نعرّج على ما ورد في حكم الناصب، حيث قد يقال بعدم حرمة دمه، وخروجه عن ذلك تخصيصاً أو تخصصاً.

1- حرمة الدم في القرآن والسنة

أمّا الدليل على هذا الحكم، أعني حرمة دم المسلم، أيّ كان مذهبه، فيمكن الاستدلال عليها بالكتاب والسنة:

أ) في الكتاب

فقد أكّد القرآن الكريم على حرمة الدم في العديد من الآيات المباركة التي تؤسس لقاعدة عامة في هذا المجال، وهي قاعدة عصمة الدم في الإسلام، إلا ما خرج بالدليل، ومن الآيات الدالة على ذلك:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْرًاؤُهُ جَهَنَّمَ خَلِيدًا فِيهَا وَعَظِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾⁽¹⁾. والمؤمن في القرآن الكريم - كما

(1) سورة النساء، الآية 93.

أسلفنا في الباب الأول - لا يراد به المؤمن الموالي لأهل البيت عليهم السلام، وإنما يراد به كل من آمن بالله ورسوله واليوم الآخر، بصرف النظر عن مذهبه.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا..﴾⁽¹⁾. وهذه الآية المباركة تعطي قاعدة عامة فيما يتصل بالنفس البشرية ألا وهي عصمة الدم عند الله تعالى، وذلك من خلال اعتبارها أن قتل نفس واحدة يعادل قتل الناس جميعاً، وأن إحياءها يعادل إحياء الناس جميعاً، ثم استثنت الآية موردين يباح فيهما القتل، وهما:

قتل نفس بنفس، وفساد في الأرض، وأما في غير هذين الموردين فيكون القتل محرماً، بمقتضى دلالة الآية، لأنها أشبه أن تكون في مقام الحصر، من خلال ما تضمنته من أنه لا يشرع القتل في غير هذين الموردين.

ب) في الروايات

وأما الأخبار الواردة من طرق أهل البيت عليهم السلام والمؤكدة على حرمة الدم فهي مستفيضة، وربما ادعي تواترها المعنوي، وهي على طوائف: فمنها ما يكون موضوعها مطلق الإنسان، ومنها ما يكون موضوعها مطلق المسلم. ويمكن مراجعة هذه الأخبار في الموسوعات الحديثية كوسائل الشيعة للحر العاملي والوافي للفيض الكاشاني وغيرها، ومع ذلك فإننا نشير إلى بعضها:

الرواية الأولى: ما رواه الكليني والصدوق بالإسناد إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) وَقَفَ بِمَنَى حِينَ قَضَىٰ مَنَاسِكَهَا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ وَاعْقِلُوهُ عَنِّي فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَلْقَاكُمْ فِي هَذَا الْمَوْقِفِ بَعْدَ عَامِنَا هَذَا، ثُمَّ قَالَ: أَيُّ يَوْمٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً؟ قَالُوا: هَذَا الْيَوْمُ، قَالَ: فَأَيُّ شَهْرٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً؟ قَالُوا: هَذَا الشَّهْرُ، قَالَ: فَأَيُّ بَلَدٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً؟ قَالُوا: هَذَا الْبَلَدُ قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمٍ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَغَتْ؟! قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: اللَّهُمَّ اشْهَدْ. أَلَا مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَيَّ مَنِ اتَّيَمَّنَ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دَمٌ

(1) سورة المائدة، الآية 32.

أمرئٍ مُسلمٍ ولا ماله إلا بطيبة نفسه ولا تظلموا أنفسكم ولا ترجعوا بعدي كفاراً⁽¹⁾. ورواه الصدوق بإسناده عن زرعة عن سماعة مثله⁽²⁾. وهي موثقة.

وهذه الرواية واضحة الدلالة على حرمة دم المسلم على المسلم الآخر، من خلال فقرتين منها، الأولى قوله (ص): «فإنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ». والثانية: قوله (ص): «فإنَّه لا يحلُّ دمُ امرئٍ مُسلمٍ ولا ماله إلا بطيبة نفسه».

الرواية الثانية: الموثق عن أبي حمزة عن أحدهما عليه السلام قال: «أتني رسولُ الله (ص) فقيل له: يا رسولَ الله قَتيلٌ في جُهينة! فقام رسولُ الله (ص) يمشي حتى انتهى إلى مسجدِهِمْ، قالَ وتسامعَ النَّاسُ فأتوه، فقال: مَنْ قَتَلَ ذَا؟! قالوا: يا رسولَ الله ما ندري؟ فقال: قَتيلٌ بينَ المُسلمينَ لا يُدرى مَنْ قَتَلَهُ والذي بعثني بالحقِّ لو أنَّ أهلَ السَّماءِ والأرضِ شَرِكُوا في دمِ امرئٍ مُسلمٍ ورَضُوا به لأكبَهُمُ اللهُ على مناخِرِهِم في النَّارِ». أو قال «على وجوهِهِم»⁽³⁾.

الرواية الثالثة: معتبرة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: «الإسلامُ شهادةٌ أن لا إله إلا اللهُ والتَّصديقُ برسولِ الله (ص) به حُقِّنتِ الدِّماءُ وعليه جرتِ المناكحُ والمَوارِثُ وعلى ظاهِرِهِ جَماعَةُ النَّاسِ»⁽⁴⁾.

الرواية الرابعة: صحيحة عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: بم يكون الرجل مسلماً تحل مناكحته وموارثته؟ وبم يحرم دمه؟ فقال: «يحرم دمه بالإسلام إذا ظهر وتحل مناكحته وموارثته»⁽⁵⁾.

إلى غير ذلك من الأخبار المؤيِّدة بما رواه المسلمون السُّنة في مجاميعهم الحديثية عن رسول الله (ص)، ومن أبرزها الحديث المعروف عنه (ص): «كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه، حسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم»⁽⁶⁾.

وإن حرمة دم المسلم كما تستتبع حكماً تكليفاً بتحريم سفكه بغير حق، فإنها تستتبع أثراً وضعياً، وهو أن هذا الدم لا يذهب هدراً ولا يبطل، وفي هذا السياق جاءت القاعدة

(1) الكافي، ج 7، ص 273.

(2) من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 93. وروى هذا المضمون في الخصال، ص 486.

(3) الكافي، ج 7، ص 272. ورواه الصدوق في ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، ص 279.

(4) الكافي، ج 2، ص 25.

(5) تهذيب الأحكام، ج 7، ص 303. والاستبصار، ج 3، ص 184.

(6) صحيح مسلم، ج 8، ص 11. وقد استدل بهذه الروايات الشهيد الثاني في كشف الريبه، ونقلها عنه أيضاً المحقق الأردبيلي، انظر: مجمع الفائدة والبرهان، ج 8، ص 77.

الفقهية القائلة «دم المسلم لا يذهب هدرًا». وفي ضوء هذه القاعدة فإن المسلم القتيل من أي مذهب كان، تثبت ديته على القاتل أو عاقلته، أيًا كان مذهب القاتل أيضاً، ولو أن القاتل لم يُعرف فإن الدية تدفع من بيت مال المسلمين، وهذا ما دلّت عليه العديد من الأخبار، ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان وعبد الله بن بكير جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل وجد مقتولاً لا يُدرى من قتله؟ قال: إن كان عرف وكان له أولياء يطلبون ديته أعطوا ديته من بيت مال المسلمين ولا يبطل دم امرئ مسلم، لأن ميراثه للإمام عليه السلام فكذلك تكون ديته على الإمام ويصلون عليه ويدفنونه، قال وقضى في رجل زحّمه الناس يوم الجمعة في زحام الناس فمات أن ديته من بيت مال المسلمين»⁽¹⁾.

وجه آخر لإثبات حرمة الدم

وبصرف النظر عن الكتاب والسنة، فإن البعض قد استدل بوجه آخر لإثبات حرمة دم المسلم الآخر وماله، وهذا الوجه هو ما ذكر من «أن الناصبي المبغض لأهل البيت عليهم السلام محكوم بحكمين وهما: حلية الدم وحلية المال، والضرورة قائمة على استحالة اجتماع الضدين، فإذا انتفى الحكمان المذكوران انتفى الموضوع بتبع انتفائهما، ولا يعقل بقاؤه مع انتفائهما، لاستلزامه انفكك الموضوع عن الحكم، وبما أن النسبة بين كل حكم وموضوعه هي نسبة العلة والمعلول يصبح الانفكك محالاً، وعليه فمتى انتفى الحكم عن موضوع وصح سلبه عنه فإن انتفائه كاشف عن انتفاء الموضوع بالضرورة، والنتيجة أن كل محرّم الدم والمال ليس بمبغض ولا ناصب، أي إن المخالف الذي لم يكن مبغضاً يصبح بمقتضى دلالة هذه النصوص محترم المال والدم، واحترامهما يعني أنه غير محكوم بالبغض والنصب»⁽²⁾.

ولكننا نلاحظ على كلامه، بأنه لو تم ما دلّ على حلية دم الناصبي وماله، فإن هذا الوجه قد يكون وجيهاً في إثبات حرمة دم المسلم غير الناصب، بيد أن ما بني عليه هذا الاستدلال من أن دم ومال الناصبي حلال غير تام كما سنلاحظ فيما يأتي.

2- حكم قتل الناصب

هذا ولكن ورد في بعض الأخبار أنه يحل دم الناصب، فهل يتم الدليل على ذلك؟ هذا ما نوضحه فيما يلي:

(1) الكافي، ج 7، ص 354. وتهذيب الأحكام، ج 10، ص 202.

(2) التكفير في ضوء الفقه الشيعي، ص 59.

أ) الدليل على حلية قتله

إنَّ عمدة ما يمكن أن يستدل به على حلية قتله هو صحيحة داود بن فرقد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في قتل الناصب؟ قال: «حلال الدم، لكنني أتقي عليك، فإن قدرت أن تقلب عليه حائطاً أو تغرقه في ماء لكيلا يشهد به عليك فافعل، قلت: فما ترى في ماله؟ قال: نوّه ما قدرت عليه»⁽¹⁾.

ويلاحظ على ذلك، بأنه لا يسعنا رفع اليد عن مطلقات حرمة دم المسلم، بناء على ما تقدم من أن الناصبي يعدّ مسلماً، أو مطلقات حرمة دم الإنسان مطلقاً إلا ما أخرجه الدليل، وأما هذه الرواية فيرد على الاستدلال بها:

أولاً: إنَّ إطلاق الفتوى بإباحة قتل بعض الجماعات التي تحمل عنواناً مذهبياً معيناً لكل من يقدر على قتلهم ودون الرجوع إلى الحاكم الشرعي⁽²⁾ هو أمر يصعب التصديق بصدوره عن الأئمة عليهم السلام، لأنّ قضايا الدم وتنفيذ العقوبات والحدود إنما يرجع فيها إلى جهة قضائية خاصة، تتحقق من ثبوت العنوان أو الجريمة، ولا يؤمن بغير ذلك من الأخطاء ولا يحصل الثبوت من عدم حصول تجاوزات إلا بالرجوع إلى القضاء الشرعي. وأما إيكال ذلك إلى عامة الناس فهو مستبعد جداً في حكمة المشرع، لأنه يلزم منه الهرج والمرج، وشم تجاوز الحدود الشرعية، والله تعالى حريص على رعاية حدوده، وقد جعل حداً على من تجاوز تلك الحدود، وربما يستفاد ذلك مما ورد في بعض الأخبار الصحيحة من منع الزوج من إقامة حدّ الزنا على زوجته⁽³⁾، وأنه يحتاج إلى إقامة شهود أربعة عند الحاكم الشرعي، فإنّ منعه من ذلك إنّما يرمي إلى الثبوت من توافر الشروط الشرعية التي وضعها الإسلام لإقامة الحدّ، ومنها الشهود الأربعة، والثبوت من ذلك يحتاج إلى جهة شرعية قضائية محايدة.

(1) علل الشرائع، ج 2، ص 601.

(2) أفنى بذلك العديد من الفقهاء، انظر: موسوعة السيد الخوئي، ج 41، ص 322.

(3) ففي صحيحة داود بن فرقد قال: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «إِنَّ أَصْحَابَ النَّبِيِّ (ص) قَالُوا لِسَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ: أَرَأَيْتَ لَوْ وَجَدْتَ عَلِيَّ بْنَ أَمْرَانِكَ رَجُلًا مَا كُنْتَ صَانِعًا بِهِ؟ قَالَ: كُنْتُ أَضْرِبُهُ بِالسَّيْفِ! قَالَ: فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَقَالَ: مَاذَا يَا سَعْدُ؟ قَالَ سَعْدُ: قَالُوا لَوْ وَجَدْتَ عَلِيَّ بْنَ أَمْرَانِكَ رَجُلًا مَا كُنْتُ نَصْنَعُ بِهِ؟ فَقُلْتُ: أَضْرِبُهُ بِالسَّيْفِ! فَقَالَ: يَا سَعْدُ وَكَيْفَ بِالْأَرْبَعَةِ الشُّهُودِ؟ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ بَعْدَ رَأْيِ عَيْنِي وَعِلْمِ اللَّهِ أَنَّهُ قَدْ فَعَلَ قَالَ: إِي وَاللَّهِ بَعْدَ رَأْيِ عَيْنِي وَعِلْمِ اللَّهِ أَنَّهُ قَدْ فَعَلَ، لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَجَعَلَ لِمَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حَدًّا». انظر: الكافي، ج 7، ص 16. وتهذيب الأحكام، ج 10، ص 3. والمحاسن للبرقي، ج 1، ص 274.

ثانياً: إننا نستقرب عدم صحة الاستناد إلى خبر الواحد في إثبات الحكم بالقتل، ولا سيما إذا كان يترتب عليه قتل كثير من العباد، كما أوضحنا رأينا في ذلك في كتاب الفقه الجنائي في الإسلام - الردّة نموذجاً. وفي المقام، حيث إنّ الخبر بحل دم الناصب هو من أخبار الآحاد فلا يسعنا الاعتماد عليه، حتى لو كان هذا النوع من الأحكام محفوف بالكتمان عادة.

ثالثاً: إنه حتى لو لم نبن على ما قربناه سابقاً من أنّ المراد بالناصب في كلماتهم عليه السلام هو ناصب الحرب ولو على نحو الاستعداد، فإننا في خصوص المورد نقوي ذلك جداً ونستقربه، وذلك بقريئة ما سيأتي من سيرة الإمام علي عليه السلام بالإضافة إلى ما جاء في الرواية المتقدمة من الدعوة إلى إهلاك ماله، فإنّ «توى» بمعنى هلك، وأتوى بمعنى أهلك، فالدعوة إلى إهلاك ماله هي أقرب إلى كون الشخص حربياً ولا يستطيع مصادرة ماله، فيراد الإضرار به على كل حال، ويحتمل كون الإذن تدبيرياً أو صادراً على نهج القضية الشخصية، وللغاية المشار إليها نفسها.

وقد أورد بعض الفقهاء على الرواية بأنّ الناصبي كالمرتد، «والمرتد لا يتوّه ماله، بل يعطى لورثته الأحياء من المسلمين»⁽¹⁾، فكيف يُهلك مال الناصبي؟! وهذا شاهد آخر على التدبيرية أو الحمل على القضية الشخصية، كما سيأتي في مبحث «حلّ مال الناصبي».

إن قيل: هذا الاعتراض إنما يُسقط الذيل المختص بإهلاك ماله، وأمّا الصدر الوارد في قتله فلا موجب لسقوطه بناءً على ما هو معروف بينهم في التفكيك في الحجية.

قلنا: هذا إنما يتم بناءً على مسلك حجية خبر الثقة، وأمّا بناءً على مبنى حجية الخبر الموثوق وهو ما نتبناه فيكون اشتمال الرواية على مضمون لا يمكن الأخذ به عاملاً مضعفاً لحصول الوثوق.

وقصارى القول: إنه إذا لم يُمكن حمل الرواية على ناصب الحرب، أو كونها واردة على نهج القضية الشخصية، أو الحكم التدبيري، فلا مجال للأخذ بها، ولو أخذ بها البعض⁽²⁾، بل لا بدّ من رد علمها إلى أهلها.

(1) أورد هذا الاعتراض السيد المرعشي رحمه الله، انظر: القصاص على ضوء القرآن والسنة، السيد عادل العلوي (1411 هـ)، ج 1، ص 329.

(2) انظر: الأنوار النعمانية، ج 2، ص 307. وذهب إلى هذا الرأي أيضاً بعض الفقهاء المعاصرين، انظر: التكفير في ضوء الفقه الشيعي، ص 58.

ب) الدليل على حرمة دم الناصبي

وعليه، فلا دليل يعول عليه في جواز قتل الناصب، بحيث يوجب تقييد أو تخصيص مطلقات أو عموماً حرمة الدم، بل يمكن إقامة الدليل الخاص على عدم جواز قتله، وهو الوجوه التالية:

أولاً: ما جاء في صحيحة بُرَيْدِ الْعِجْلِيِّ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ مُؤْمِنٍ قَتَلَ رَجُلًا نَاصِبًا مَعْرُوفًا بِالنَّصَبِ عَلَى دِينِهِ غَضَبًا لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَيَقْتُلُ بِهِ؟ فَقَالَ: أَمَّا هَؤُلَاءِ فَيَقْتُلُونَهُ بِهِ وَلَوْ رُفِعَ إِلَى إِمَامٍ عَادِلٍ ظَاهِرٍ لَمْ يَقْتُلْهُ بِهِ. قُلْتُ: فَيَبْطُلُ دَمُهُ، قَالَ: لَا، وَلَكِنْ إِنْ كَانَ لَهُ وَرَثَةٌ فَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يُعْطِيَهُمُ الدِّيَةَ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ، لِأَنَّ قَاتِلَهُ إِنَّمَا قَتَلَهُ غَضَبًا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلِلْإِمَامِ وَلِدَيْنِ الْمُسْلِمِينَ»⁽¹⁾. فَإِنَّ إِقْرَارَ الدِّيَةِ عَلَى قَتْلِهِ مَعْنَاهُ عَدَمُ إِهْدَارِ دَمِهِ وَأَنَّهُ لَا يَتَعَامَلُ مَعَهُ مَعَامِلَةَ الْحَرْبِيِّ، وَأَمَّا عَدَمُ قَتْلِ الْمُؤْمِنِ بِهِ فَلَيْسَ دَلِيلًا عَلَى جَوَازِ قَتْلِهِ أَوْ هَدْرِ دَمِهِ كَمَا لَا يَخْفَى، فَلَعَلَّ النَّاصِبَ فِي نَفْسِهِ لَا يَتَسَاوَى فِي الْقِصَاصِ مَعَ الْمُسْلِمِ غَيْرِ النَّاصِبِ، أَوْ لَعَلَّ دَافِعَ الْقَاتِلِ هُوَ السَّبَبُ فِي عَدَمِ الْمَسَاوَاةِ بَيْنَهُمَا فِي الْقِصَاصِ، حَيْثُ إِنَّ الْقَاتِلَ قَتَلَهُ انْتِصَارًا لِلَّهِ وَالْإِمَامِ الْمُسْلِمِينَ وَلِدِينِهِمْ، وَلِهَذَا السَّبَبُ كَانَتْ دِيَتُهُ مِنْ بَيْتِ الْمُسْلِمِينَ.

ثانياً: خبر سديف المكي قال: حدثني محمد بن علي عليه السلام وما رأيت محمدياً قط يعدله قال: حدثني جابر بن عبد الله الأنصاري قال: نادى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في المهاجرين والأنصار، فحضروا بالسلاح وصعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: يا معاشر المسلمين من أبغضنا أهل البيت بعثه الله يوم القيامة يهودياً. قال جابر: فقمتم إليه فقلت: يا رسول الله وإن شهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله؟ فقال: وإن شهد أن لا إله إلا الله، فإنما احتجز [بذلك] من سفك دمه، أو يؤدي الجزية عن يد وهو صاغر⁽²⁾. فمحل الكلام في الرواية هو مبغض أهل البيت عليهم السلام وهو الناصب، ومع ذلك نصت الرواية أن التشهد بالشهادتين عصم دمه وحال دون أخذ الجزية منه⁽³⁾، وهذا يدل على أن سبب حقن دمه هو إسلامه ظاهراً.

نعم الرواية ضعيفة السند⁽⁴⁾، فلا تصلح إلا للتأييد.

- (1) الكافي، ج 7، ص 374. وتهذيب الأحكام، ج 10، ص 213.
- (2) الأمالي للشيخ المفيد، ص 126. وأمالي الشيخ الطوسي، ص 649.
- (3) فإن قوله «أو يؤدي الجزية» معطوفة على قوله «احتجز من سفك دمه» فيكون المعنى أنه بالشهادتين احتجز عن سفك دمه وعن أداء الجزية.
- (4) ففي سندها سديف المكي، وهو ممن لم تثبت وثاقته كما مرّ لدى الحديث عن كفر الناصب.

وربما يعترض على دلالتها أيضاً بأنه قد جاء في آخرها ما يمنع من الاستدلال بها، حيث يقول حنان بن سدير وهو راوي الحديث عن سديف: «عرضت هذا الحديث على أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام فقال لي: أنت سمعت هذا من سديف؟ فقلت: الليلة سبع منذ سمعته منه، فقال: إن هذا الحديث ما ظننت أنه خرج من في أبي إلى أحد»⁽¹⁾.

ولكن هذا الاعتراض غير تام، فإن العبارة المذكورة لا تعني أن الإمام الصادق عليه السلام قد كذب سديف بنفيه أن يكون والده الباقر عليه السلام قد قال ذلك، وإنما مفادها - بناءً على صحة الخبر - أن الصادق عليه السلام ما كان متوقفاً أن والده يتكلم بهذا الكلام، ولعله لما فيه من مضمون قوي وشديد الوقع على بعض النفوس، وهذا ما يظهر ملياً بملاحظة ما جاء في نقل الشيخ الطوسي للمقطع المذكور من الرواية، حيث ذكر فيه أن أبا عبد الله عليه السلام قال: «قد كنت أرى أن هذا الحديث لا يخرج عن أبي إلى أحد»⁽²⁾.

ثالثاً: إن سيرة الإمام علي عليه السلام كانت جارية على التعامل مع النواصب من خوارج زمانه باعتبارهم أشخاصاً محقوني الدم، فهو لم يهدر دماءهم، بل أعطاهم الحق أن يكونوا حيث شاؤوا، دون أن يتعرض لهم، ما لم يعشوا بأمن المسلمين⁽³⁾، ولم ينقل أنه قتل أحداً منهم أو أذن بقتله إلى أن خرجوا عليه. ولا ريب أن الخوارج في زمانه إن لم يكونوا بأجمعهم من النواصب فمعظمهم كان كذلك.

ومما يؤيد ذلك، ما ذكرناه في «كتاب الفقه الجنائي - الردة نموذجاً» من أن العقوبة بالقتل في المنطق العقلائي إنما تكون وجيهة إذا كانت على عمل جرمي، وليس على مجرد خبث السريرة، أو انحراف فكري معين، نعم إذا منع المنحرف فكرياً من الدعوة إلى فكره ونشره ولكنه أصر على نشره فهنا يعاقب على الدعوة إلى فكره لا على مجرد حمله. ولذا فالناصبي لو أريد به - كما هي أحد الأقوال في المسألة - ناصب الحرب للإمام فيكون ثمة

(1) أمالي المفيد، ص 126.

(2) أمالي الطوسي، ص 649.

(3) فقد روي عنه عليه السلام مخاطباً الخوارج: «قفوا حيث شئتم، بيننا وبينكم ألا تسفكوا دمًا حراماً أو تقطعوا سبيلاً أو تظلموا ذمة، فإنكم إن فعلتم فقد نبذنا إليكم الحرب على سواء إن الله لا يحب الخائنين». انظر: مسند أبي يعلى الموصلي، ج 1، ص 369. ومسند أحمد، ج 1، ص 87. والمستدرک للحاكم، ج 2، ص 153. والسنن الكبرى للبيهقي، ج 8، ص 180. والبدایة والنهاية لابن كثير، ج 7، ص 311.

وجه لقتله، وأما بناء على المشهور من أن الناصبي هو ناصب العداة لأهل البيت (عليه السلام)، فهو لم يصدر منه عمل جرمي ليقتل عليه.

ج) الساب والناصب عنوانان مستقلان

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أن غير واحد من الفقهاء⁽¹⁾ قد استدل بصحيفة داود بن فرقد المتقدمة على حلية قتل ساب أحد الأئمة (عليه السلام).

ولكنه استدلال لا يخلو من إشكال، لأنّ عنوان الساب غير عنوان الناصب⁽²⁾، فقد يكون الشخص ساباً ولكنه غير ناصب، فيكون له داع إلى السب غير النصب، ولربما كان ناصباً ولكنه ليس ساباً. وعليه فلا مجال للاستدلال لقتل الساب بما جاء في بيان حكم الناصب. ولا مجال لدعوى الأولوية، بدعوى أنه إذا جاز قتل الناصب جاز قتل الساب، لعدم كون مثل هذه الأولوية قطعياً.

ثانياً: حرمة العرض

وما نقصده بالعرض هنا، هو عبارة عن كرامة المسلم الآخر المانعة عن سبه وقذفه وإهانته وتحقيره معنوياً (إنّ متعلق الحق في الدم والمال أمر مادي، بينما في العرض فإنّ متعلقه هو أمر معنوي)، ويمكن إثبات الحكم بحرمة النيل من عرض المسلم بعدة وجوه، أهمّها اثنان:

الوجه الأول: ما ورد في الأخبار من أخذ عنوان عرض المسلم موضوعاً للحكم بضرورة اجتناب النيل منه والتعرض له بالإهانة، وهي أخبار عديدة، منها ما رواه السيد المرتضى مرسلًا عن رسول الله (ص): «إنّ من أربى الربا استطالة المرء في عرض أخيه المسلم»⁽³⁾. والحديث مروى مسنداً في مصادر السنة⁽⁴⁾. وفي سنن أبي داود بالإسناد عن أبي

(1) انظر: جواهر الكلام، ج 41، ص 436. ومباني منهاج الصالحين، من موسوعة السيد الخوئي، ج 41، ص 322.

(2) نبه على مغايرة العنوانين بعض الفقهاء، انظر: جامع المدارك، ج 7، ص 112.

(3) المحازات النبوية للشريف الرضي، ص 354.

(4) رواه أبو داود في سننه بالإسناد عن سعيد بن زيد، عن النبي (ص)، قال: «إن من أربى الربا الاستطالة في عرض المسلم بغير حق». سنن أبي داود، ج 2، ص 451.

هريرة قال: قال رسول الله (ص): «إن من أكبر الكبائر استطالة المرء في عرض رجل مسلم بغير حق، ومن الكبائر، السَّبْتان بالسَّبَّة»⁽¹⁾.

وفي مستدرك الحاكم بالإسناد إلى رسول الله (ص): «.. وإن أربى الربا عرض الرجل المسلم»⁽²⁾. ومنها ما تقدم عنه (ص): «كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه، حسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه»⁽³⁾.

ونظيرها ما أخذ فيه عنوان حرمة المسلم وهي ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام مما قاله عليه السلام في أول خطبة خطبها حين استخلف وجاء فيها: «إن الله حرم حُرماً غير مجهولة، وفضل حرمة المسلم على الحُرْم كلها..»⁽⁴⁾. فإنها بإطلاقها تشمل حرمة المعنوية.

وفي دعاء يوم الاثنين المروي عن الإمام زين العابدين عليه السلام يشير إلى أن ظلم الغير قد يكون في النفس وفي العرض وفي المال، فقد جاء فيه: «وأیما عبد من عبيدك أو أمة من إمائك كانت له قبلي مظلمة ظلمتها إياه في عرضه أو في أهله وولده أو غيبة اغتبت بها»⁽⁵⁾.

وهذه الأخبار إن لم يحصل الوثوق بصدور مضمونها عن رسول الله (ص)، فلا أقل من كونها مؤيدة للوجه الثاني الآتي.

الوجه الثاني: ما سيأتي في ثنايا المباحث الآتية من مطلقات الآيات والروايات الدالة على حرمة الغيبة والسب وقذف عرض المسلم، مما يستفاد من مجموع رعاية الإسلام لعرض المسلم مع صرف النظر عن انتمائه المذهبي.

ولكن ثبوت هذا الحق للمسلم الآخر في بعض المفردات هو موضع إشكال لدى جمع من الفقهاء، بدعوى أن المطلقات قد تم تقييد إطلاقها.

إلا أن الصحيح عدم تمامية هذه الدعوى، وهذا ما سوف نتناوله بالتفصيل في ثنايا

(1) سنن أبي داود، ج 2، ص 451.

(2) مستدرك الحاكم، ج 2، ص 37. وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه». لكن لهذا الحديث صدر جاء فيه: «الربا ثلاثة وسبعون باباً أيسرها مثل أن ينكح الرجل أمه». وسيأتي أن هذا الصدر لا بد من تأويله أو رده.

(3) صحيح مسلم، ج 8، ص 11.

(4) تاريخ الطبري، ج 3، ص 457.

(5) المصباح للكفعمي، ص 113. وورد نظيره في دعاء قنوت الوتر، انظر: مكارم الأخلاق للطبرسي، ص 295.

المباحث الآتية في الباب الثالث، وسوف يتضح أنّ هذا الحق (حرمة العرض) ثابت للمسلم الآخر في الإجمال.

ثالثاً: حرمة المال

وأما حرمة مال المسلم الآخر، فإنّ الحكم بها مجمع عليها بين فقهاءنا، خلا ما سيأتي من خلاف في الناصبي والذي قد يكون خروجه تخصيصاً بنظرهم.

1- أدلة حرمة مال المسلم

ويدلّ عليها بالإضافة إلى قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾⁽¹⁾، العديد من النصوص، ومنها موثقة سماعة المتقدمة في الاستدلال على حرمة الدم، ومنها موثقة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام: قال: قال رسول الله (ص) «سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر، وأكل لحمه معصية، وحرمة ماله كحرمة دمه»⁽²⁾. وذلك بالتقريب المتقدم.

ناهيك عن التسالم المتلقى بين الإمامية (على تأمل في حجية أمثال هذا التسالم لاحتمال كونه ناشئاً عن أدلة المسألة الأخرى، وكون حرمة ماله على طبق قاعدة تسلط الناس على أموالهم)، وقيام سيرة المشرعة على احترام مال المسلم وعدم جواز التعدي عليه أو أكله بغير إذنٍ منه.

ويؤيد ما تقدم العديد من الأخبار، منها ما روي عنه (ص): «لا يحل مال امرئ مسلم، إلا عن طيب نفسه»⁽³⁾.

(1) سورة النساء، الآية 29.

(2) الكافي، ج 2، ص 268. من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 300. المحاسن، ص 102. وهي موثقة بعبد الله ابن بكير، فإنّه فطحي، إلا أنه ثقة، كما يقول الشيخ الطوسي.

(3) عوالي اللآلي، ج 2، ص 113. سنن الدارقطني، ج 3، ص 22. ويرجح أن الأحسائي نقله من طرق أهل السنة كالكثير من روايات كتابه المذكور، بل قد صرح بذلك في خصوص هذا الحديث، فقد رواه في محلّ ثانٍ مصرحاً أنه عن أنس عن رسول الله (ص)، انظر: عوالي اللآلي، ج 3، ص 473. وقد أكثر فقهاؤنا الاستدلال به في كتبهم الفقهية، وقال ابن إدريس بعد استدلاله به: «وهذا الخبر قد تلقته الأمة بالقبول، ودليل العقل يعضده، ويشيده، لأن الأصل بقاء الأملاك على أربابها، ولا يحل تملكها إلا بالأدلة الفاطمية للأعداء». انظر: السرائر، ج 2، ص 19.

ومنها ما تقدم عنه (ص) من قوله: «كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه». ومنها ما ورد في التوقيع الشريف الوارد إلى أبي جعفر محمد بن عثمان العمري: «.. فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه..»⁽¹⁾.

ومنها ما دل على أن مال المسلم الذي يستولي عليه المشركون يبقى على ملك صاحبه بحيث لو غنم بحرب مع المشركين فمالكه المسلم أحقُّ به، ففي صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سأله رجل عن الترك يغيرون على المسلمين فيأخذون أولادهم فيسرقون منهم أيرد عليهم؟ قال: نعم، والمسلم أخو المسلم، والمسلم أحقُّ بماله»⁽²⁾.

ومنها ما سيأتي عمّا قليل مما سنذكره من الأخبار المعارضة لما دلّ على حلية مال الناصب، فإنّ هذه الأخبار ظاهرة في حرمة مال المسلم، إلى غيرها من مطلقات حرمة الغصب والسرقة، مما لا يختص بالمسلم بل يشمل غيره أيضاً. ولهذا فالحكم بحرمة ماله مما لا ينبغي التشكيك فيه.

2- هل يحل مال الناصب؟

هذا ولكنّ ثمة رأي مشهور ذهب أصحابه إلى حلية مال الناصب، مما عدّ استثناءً من القاعدة المشار إليها في حرمة مال المسلم، ورأي كهذا بحاجة إلى البحث ولا سيما بملاحظة بعض الآراء المتوسعة في مفهوم الناصب بما يجعله شاملاً لغالب أفراد المذاهب الإسلامية الأخرى⁽³⁾، ولذا ارتأينا أن نتطرق إليه في المقام، وسنذكر في ثنايا المباحث الآتية بعض الأحكام الأخرى المتصلة بالنواصب كما في ذبيحة الناصبي.

(1) كمال الدين وتمام النعمة، ص 521. والاحتجاج، ج 2، ص 299. وهذه ضعيفة السند، قال السيد الخوئي في بيان ضعفها: «فإنها قد رويت في الاحتجاج عن أبي الحسين محمد بن جعفر وهو منقطع السند ورويت أيضاً عن مشايخ الصدوق (قده) كعلي بن أحمد بن محمد الدقاق وعلي بن عبد الله الوراق وغيرهما ولكنهم لم يوثقوا في الرجال وليس في حقهم غير أنهم من مشايخ الإجازة للصدوق (قده) وأنه قد ترضى وترحم على مشايخه في كلامه. وشيء من ذلك لا يدل على توثيقهم لوضوح أن مجرد كونهم مشيخة الإجازة غير كاف في التوثيق لعدم دلالة على الوثاقفة بوجه، كما أن ترحمه وترضيه (قده) كذلك فإن الإمام (عليه السلام) قد يترحم على شيعته ومحبيه ولا يدل ذلك على وثاقفة شيعته فكيف بترحم الصدوق». انظر: موسوعة السيد الخوئي، ج 5، ص 327.

(2) تهذيب الأحكام، ج 6، ص 159.

(3) الأمر الذي قد يتخذ منه البعض سبيلاً للطعن على مدرسة أهل البيت (عليهم السلام). ولكن قد تبين سابقاً ضعف الرأي الذي يتوسع في مفهوم الناصبي ليشمل معظم أبناء المذاهب الإسلامية الأخرى.

والواقع أنّ القول بحليّة مال الناصب وإن كان قد أفتى به بعض الفقهاء وأوجبوا فيه الخمس، ولكنّه لا يخلو من تأمل وإشكال، بل منع، لأنّ مستنده ليس تاماً، فإنّه بعد استبعاد الاستدلال عليه بما دلّ على كفر الناصب لما عرفت سابقاً من عدم الدليل على ذلك، ناهيك عن أنه لا يمكن الحكم بحلية مال مطلق الكافر، وكذلك بعد استبعاد الاستدلال عليه بما قد يقال من أنّ بعض النصوص حكمت بحلّ قتله فيحلّ أخذ ماله، لرفض هذا الاستدلال بسبب عدم نهوض دليل على حلية قتله، وعلى فرضه فلا ملازمة بين حلية القتل وحلية أخذ المال كما لا يخفى، إنه وبعد استبعاد هذين الوجهين لا يبقى أمامنا إلا الأخبار الخاصة الواردة في المسألة، فيجدد بنا ملاحظتها لنرى مدى إمكان الأخذ بها؟ وفيما يلي بحثٌ مستفيض لهذا الرأي.

3- موقف الفقهاء الرافضين للقول بحلية مال الناصب

ولا بدّ من التنبيه إلى أنّ هذا الرأي لا يبدو أنّه موضع تسالم أو إجماع بين الفقهاء، كما يظهر من بعض الكلمات، بل في المسألة خلاف، ففضلاً عن عدم تعرض معظم القدماء من الفقهاء لهذا الفرع، فإن البعض ممن تعرّض له لم يتبناه وقدم تفسيراً خاصاً للناصب الذي يحلّ ماله، وهو ناصب الحرب وليس ناصب العداوة، قال ابن إدريس رحمه الله: «الناصب المعنيّ في هذين الخبرين أهل الحرب، لأنّهم ينصبون الحرب للمسلمين، وإلا فلا يجوز أخذ مال مسلم ولا ذميّ على وجه من الوجوه»⁽¹⁾. كما أنّ البعض الآخر من المتأخرين قد خالفوا في المسألة، مما يظهر منه عدم وجود إجماع، بل إنّ غير واحد نفوا الإجماع وظاهرهم شدوذ القول بالحليّة.

ويصرح الشهيد الثاني بأنه لا يجوز أكل مال الغير وإن كان ناصبياً، قال في الروضة في شرح كلام صاحب اللمعة: «(لا يجوز) لأحد (الأكل من مال غيره) ممن يحترم ماله وإن كان كافراً، أو ناصبياً، أو غيره من الفرق بغير إذنه، لقبح التصرف في مال الغير كذلك، ولأنه أكل مال بالباطل، ولقوله (ص): «المسلم على المسلم حرام دمه، وماله، وعرضه»⁽²⁾.

ويظهر من المحقق الأردبيلي عدم تبنيه لهذا القول (حلّ مال الناصبي)، بل نفيه وجود

(1) مستطرفات السرائر، ص 195.

(2) الروضة البهية، ج 7، ص 341.

القائل به، قال تعليقاً على رواية أخذ المال منه ودفع خمسه إلى الإمام: «والظاهر أنها مؤولة لعدم القائل به، ولمخالفته للقواعد»⁽¹⁾.

وقد نقل الفيض الكاشاني عن «بعض فقهاءنا أنه أريد بالناصب في الحديثين الكافر الناصب الحرب مع المسلمين لا من نصب العداوة لأهل البيت عليهم السلام، للاتفاق على عصمة مال مظهر الشهادتين». ثم علق عليه قائلاً: «ويشكل هذا بأن المعروف من معنى الناصب من نصب الحرب أو العداوة لهم عليهم السلام لا من نصب الحرب للمسلمين، بل ورد في بعض الأخبار تفسيره بمن نصب العداوة لشيعه أهل البيت عليهم السلام مع علمه بأنهم يتولونهم، وفي بعضها بمن يقدم الحجت والطاغوت ويعتقد بإمامتهما»⁽²⁾.

وقال أيضاً في مفاتيح الشرائع بعد نقل الأخبار: «المراد به ناصب الحرب للمسلمين، لا العداوة لأهل البيت، للاتفاق على عصمة مال مظهر الشهادتين، كذا سمعته من أستاذنا المحقق السيد تاج الدين هاشم الصادقي، موافقاً لما في ملحقات السرائر للحلي، وفيه بعد»⁽³⁾.

ويظهر من الشيخ الأنصاري أيضاً استبعاد الرأي المبيح لأخذ مال الناصبي، فقد استحسّن رأي ابن إدريس في تفسير الناصبي، قال: «وقد ورد في غير واحد من الأخبار، إباحة مال الناصب ووجوب الخمس فيه، ويظهر من الحدائق⁽⁴⁾: اتفاق الطائفة المحقة على الحكم بجواز أخذ مال الناصب، وهو بعيد، والظاهر من شرحي المفاتيح والإرشاد - للمحققين البهبهاني والأردبيلي -: الاتفاق على الخلاف فيما ادعاه. وأول الحلي خبر الجواز بالناصب للحرب للمسلمين، لا ناصب العداوة للشيعه، ولعله لعدم الخروج بها عن الأصول والعمومات، وهو حسن»⁽⁵⁾.

والغريب أن بعض الفقهاء المعاصرين اعتبر في تعليقه على كلام الشيخ الأنصاري المذكور أن نسبة ذلك إلى الأردبيلي «نسبة غير دقيقة، لعدم تعرضه إلى هذا الأمر في

(1) مجمع الفائدة والبرهان، ج 4، ص 356.

(2) الوافي، ج 17، ص 429.

(3) مفاتيح الشرائع، ج 1، ص 223.

(4) الحدائق الناضرة، ج 12، ص 324.

(5) الخمس، ص 23.

كتابه»⁽¹⁾. والصحيح أن النسبة دقيقة ومطابقة لكلام الأردبيلي وقد قدمنا نقله، والأغرب منه ما جاء في رده على ما ذكره السيد البروجردي في كلامه الآتي حول إعراض المشهور عن مضمون الأخبار الآتية الدالة على حلية مال الناصب من دعوى العكس، أعني دعواه أنه قد «ثبت عمل فقهاء الإمامية قديماً وحديثاً بالأخبار»⁽²⁾ المذكورة! فكيف وأني له أن يثبت هذه الدعوى مع خلو كتب الفقهاء المتقدمين منها؟!

بالإضافة إلى الفقهاء الذين تقدمت كلماتهم حول رفض القول بحلية مال الناصب، فإن السيد البروجردي قد رفض هذا القول، فقال بعد ذكر الخبرين الدالين على حلية ماله: «ولكنه لم يعمل الأصحاب بظاهر الروايتين ولم يقولوا بحلية مال كل ناصبي لكل شيعي أينما وجدته وكيف ما أخذه، كمال الكافر الحربي، سيما مع تعميم الناصب كما في بعض الروايات لكل من اعتقد الخلافة لغير علي (عليه السلام) بعد النبي (ص)، وكيف كان فقد أعرض الأصحاب عن ظاهر الروايتين، ولأجل ذلك حملهما الحلبي في الكافي على ناصب الحرب على المسلمين. مضافاً إلى إمكان منع دلالتهما... فإذاً تكون الروايتان قاصرتين عن الدلالة على حلية مال كل ناصب لكل شيعي فلا وجه للقول به استناداً إليهم»⁽³⁾.

4- أخبار حلية مال الناصب

عرفت أن المستند الأهم لهذا الرأي هو الأخبار، فلا بد أن نستعرضها ونلاحظ مدى تماميتها سنداً ودلالة، وعلى فرض تماميتها كذلك، فهل يمكن الأخذ بمضمونها، والأخبار هي ما يلي:

الرواية الأولى: رواية إسحاق بن عمار قال: قال الصادق (عليه السلام): «مال الناصب وكل شيء يملكه حلال لك إلا امرأته، فإن نكاح أهل الشرك جائز، وذلك أن رسول الله (ص) قال: لا تسبوا أهل الشرك، فإن لكل قوم نكاحاً، ولولا أنا نخاف عليكم أن يقتل رجل منكم برجل منهم والرجل منكم خير من ألف رجل منهم ومائة ألف منهم لأمرناكم بالقتل لهم، ولكن ذلك إلى الامام»⁽⁴⁾.

(1) التكفير في ضوء الفقه الشيعي، ص 21، تقريراً لدروس الشيخ الوحيد الخراساني.

(2) المصدر نفسه، ص 28.

(3) زبدة المقال في خمس الرسول والآل، ص 14.

(4) تهذيب الأحكام، ج 6، ص 388. وعنه وسائل الشيعة، ج 15، ص 80، الحديث 2 من الباب 26 من أبواب جهاد العدو.

ولكن الرواية من حيث السند مرسلة، ولا تنهض حجة.

الرواية الثانية: خبر المعلى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خذ مال الناصب حيث ما وجدته وابعث إلينا بالخمس»⁽¹⁾.

وهذه الرواية فيها مشكلة سنديّة وهي اشتمال السند على المعلى بن خنيس، والنزاع فيه مشهور وقد ضعفه النجاشي، فقال: «ضعيف جداً، لا يعول عليه»⁽²⁾، بينما يستفاد من بعض الأخبار مدحه وأنه من أهل الجنة، ويقول بعض الفقهاء إن الكذاب لا يكون من أهل الجنة⁽³⁾. وأمام تعارض التوثيق والتضعيف فلا يمكن الركون إلى رواياته، فإنّ التضعيف قد لا يكون منطلقاً من اتهامه بالكذب، لينافي كونه من أهل الجنة، بل ربما كان التضعيف ناظراً إلى عدم ضبطه وتدقيقه في نقل الأخبار، وأمّا حمل «تضعيف النجاشي على ما لاحظته من ورود مضامين الغلو في أخباره بحسب زعمه»⁽⁴⁾ مع أنّها مضامين لا ترقى إلى مرتبة الغلو، فهو مجرد احتمال ضعيف لا يصار إليه، في ردّ كلام النجاشي الصريح في تضعيفه.

الرواية الثالثة: معتبرة حفص بن البخترى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع إلينا الخمس»⁽⁵⁾.

والرواية الثالثة هي الأهم في المقام لكونها معتبرة سنداً، ويؤيدها الخبران الأولان، أعني المرسلة عن إسحاق بن عمار وخبر المعلى بن خنيس.

(1) تهذيب الأحكام، ج 4، ص 123، ولكنه موقوف على المعلى. أجل رواه الشيخ في التهذيب أيضاً، ج 6، ص 387. ورواه ابن إدريس في آخر السرائر، ص 194.

(2) رجال النجاشي، ص 416.

(3) انظر: معجم رجال الحديث، ج 19، ص 268.

(4) التكفير في ضوء الفقه الشيعي، ص 22. واللافت أنه قال بعد ذلك: «نعم، الغلو المسقط للراوي عن الوثاقة والخبر عن الحجية هو الاعتقاد بالصفات التي تخرج الإمام عن حدّ العبودية لله سبحانه..». انظر: ص 24. مع أن الانحراف العقدي عند المشهور - وهو منهم بحسب الظاهر - لا يخذش بالوثاقة، نعم هو، أي الانحراف العقدي يقدر بحجية الرواية عند القائلين بحجية خبر العدل الإمامي، وربما قدح فيها عند القائلين بحجية الخبر الموثوق، كما أنّ الخبر المتضمن للغلو لا حجية فيه بطبيعة الحال، كما أنّ الغلو في بعض مراتبه قد يخرج عن الإسلام فيفقد الراوي شرط حجية قوله، بناءً على المعروف من اشتراط الإسلام فيه، بيد أن الإسلام في الراوي ليس شرط وثاقة بل هو في عرض الوثاقة.

(5) تهذيب الأحكام، ج 4، ص 122. ومستطرفات السرائر، ص 195.

الاتجاهات المطروحة في المسألة

أقول: يلاحظ من خلال مراجعة كلمات الفقهاء أنه يوجد عدة اتجاهات في التعامل مع الأخبار المتقدمة:

- 1- قبول الروايات على ظاهرها، كما يرى جمع من الفقهاء.
- 2- ردّها، أو ردّ علمها إلى أهلها، وذلك لإعراض الأصحاب عن الروايات المذكورة، كما يرى السيد البروجردي⁽¹⁾.
- 3- تأويلها، إمّا بما ذكره ابن إدريس، من أنّ المقصود بالناصب ناصب الحرب لهم، وردّه صاحب الوافي بمخالفة الظاهر، أو بحملها على الغاصب للخلافة كما ذكر ذلك بعض أساتذتنا⁽²⁾.

والردّ والتأويل هو رهن عدم إمكان الأخذ بالروايات، فلنلاحظ بداية ما يمكن الاعتراض به عليها، فإن لم يتم منها شيء فربما يصار إلى الأخذ بها، وأما إذا تمت بعض الاعتراضات، فينظر حينها في كيفية التعامل معها، من توجيهها وحملها على صورة معينة أو ردّها.

5- الاعتراضات على الأخبار

والفتوى المذكورة المستندة إلى هذه الأخبار يلاحظ عليها بعدة ملاحظات:
 الملاحظة الأولى: إنّ الأخبار المذكورة حول حليّة مال الناصب معارضة بعدة طوائف من الأخبار:

الطائفة الأولى: ما ورد في كيفية تعامل الإمام علي عليه السلام مع أهل حربته والناصبين له العدا، من المسلمين في الجمل والنهروان، حيث إنّّه منع من استحلال أموالهم، ومعلوم أنّ أهل حربته كانوا أو الكثير منهم أو بعضهم من ناصبي العدا له عليه السلام، ومع ذلك فقد رفض تقسيم أموالهم مع أنّهم شنّوا الحرب عليه، ومما ورد في ذلك: رواية مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام قال: قال مروان بن الحكم: لما هزمنا علي عليه السلام بالبصرة ردّ عليّ الناس أموالهم من أقام بينة أعطاه ومن لم يقم بينة حلّفه، قال: فقال له قائل: يا أمير المؤمنين

(1) زبدة المقال في خمس النبي والآل، ص 14.

(2) كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي، ج 1، ص 76.

أقسم الفيء بيننا والسبي، قال: فلما أكثروا عليه، قال: أيكم يأخذ أم المؤمنين في سهمه فكفوا⁽¹⁾. والرواية معتبرة سنداً بحسب طريق العلل⁽²⁾. وكون الناقل للخبر هو مروان بن الحكم لا يضر لأن الإمام عليه السلام هو من ينقل عنه ذلك، وهو بصدد تقرير الحكم الذي نقله. على أن مروان في المقام ليس متهماً.

ولا يعارضه ما رواه العلامة في المختلف عن ابن أبي عقيل: «أن رجلاً من عبد القيس قام يوم الجمل فقال: يا أمير المؤمنين ما عدلت حين تقسم بيننا أموالهم، ولا تقسم بيننا نساءهم ولا أبناءهم! فقال له: إن كنت كاذباً فلا أماتك الله حتى تدرك غلام ثقيف، وذلك أن دار الهجرة حرمت ما فيها ودار الشرك أحلت ما فيها، فأيكم يأخذ أمه من سهمه، فقام رجل فقال: وما غلام ثقيف يا أمير المؤمنين؟ قال: عبد لا يدع لله حرمة إلا هتكها، قال: يقتل أو يموت؟ قال: بل يقصمه الله قاصم الجبارين⁽³⁾. وقد اعتمد العلامة على هذه المرسلة فقال: «لنا: ما رواه ابن أبي عقيل وهو شيخ من علمائنا تقبل مراسيله لعدالته ومعرفة⁽⁴⁾».

والوجه في عدم المعارضة أن هذه الرواية وبصرف النظر عن كونها ضعيفة، فإن المراد بالمال الذي أحله الإمام عليه السلام فيها هو المال الذي حواه العسكر مما يستخدمه المحاربون، أما ما لم يحوه فلم يباح منه الإمام عليه السلام شيئاً كما هو معلوم، ولو أبيع ذلك لنقل واشتهر، على أن قوله: «أن دار الهجرة حرمت ما فيها ودار الشرك أحلت ما فيها» صالح لإثبات حرمة المال، فيكون مؤيداً لما ورد في معتبرة مسعدة. ويشهد لذلك ما رواه الشيخ المفيد في كتاب الجمل قال: «روى مطر بن خليفة عن منذر الثوري قال لما انهزم الناس يوم الجمل أمر أمير المؤمنين عليه السلام منادياً ينادي: «أن لا تجهزوا على جريح، ولا تتبعوا مدبراً». وقسم ما حواه العسكر من السلاح والكراع». وأضاف -رحمه الله-: «وروى سفيان بن سعد قال: قال عمار لأمر المؤمنين عليه السلام ما ترى في سبي الذرية؟ قال: ما أرى عليهم من سبيل، إنما قاتلنا من قاتلنا. ولما قسم ما حواه العسكر، قال له بعض القراء من أصحابه: أقسم من

(1) علل الشرايع، ج 2، ص 603. ورواها القمي في قرب الإسناد، ص 132. والشيخ في التهذيب، ج 6، ص 155.

(2) وسند العلل هو كما ذكره صاحب الوسائل: «محمد بن علي بن الحسين عن أبيه، عن سعد، والحميري، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام قال: قال مروان بن الحكم». وسائل الشيعة، ج 15، ص 78، الحديث 5 من الباب 25 من أبواب جهاد العدو.

(3) مختلف الشيعة، ج 4، ص 451.

(4) المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

ذراريهم لنا وأموالهم وإلا فما الذي أحل دماءهم ولم يحل أموالهم؟! فقال عليه السلام: «هذه الذرية لا سبيل عليها، وهم في دار هجرة. وإنما قتلنا من حاربنا وبغى علينا، وأما أموالهم فهي ميراث لمستحقيها من أرحامهم». فقال عمار -رحمه الله-: لا تتبع مدبرهم ولا تجهز على جريحهم! فقال عليه السلام: لا، لأنّي أمتهم. وروى سعد بن جشم عن خارجة عن مصعب عن أبيه قال: شهدنا مع أمير المؤمنين عليه السلام الجمل فلما ظفرنا بهم خرجنا في طلب الطعام، فجعلنا نمر بالذهب والفضة فلا نتعرض له، وإذا وجدنا الطعام أصبنا منه. قال: وقسم عليّ عليه السلام ما وجدته في العسكر من طيب بين نساءنا، وقال عليه السلام: «مروا نساء هؤلاء المقتولين من أهل البصرة أن يعتدّنّ منهم. ولنقسم أموالهم في أهلهم فهي ميراث لهم على فريضة من الله»⁽¹⁾. ويقول ابن أبي الحديد المعتزلي (656هـ): «اتفقت الرواة كلها على أنّه عليه السلام قبض ما وجد في عسكر الجمل من سلاح ودابة ومملوك ومتاع وعروض، فقسمه بين أصحابه، وأنهم قالوا له: أقسم بيننا أهل البصرة فاجعلهم رقيقاً، فقال: لا، فقالوا: فكيف تحل لنا دماءهم وتحرم علينا سبيهم! فقال: كيف يحل لكم ذرية ضعيفة في دار هجرة وإسلام! أما ما أجلب به القوم في معسكرهم عليكم فهو لكم مغنم، وأما ما وارت الدور وأغلقت عليه الأبواب فهو لأهله، ولا نصيب لكم في شيء منه، فلما أكثروا عليه قال: فأقرعوا على عائشة، لأدفعها إلى من تصيبه القرعة! فقالوا: نستغفر الله يا أمير المؤمنين! ثم انصرفوا»⁽²⁾.

وخلاصة القول: إنّ الروايات كلها متفقة على عدم حلية المال الذي لم يحوه العسكر في قتال أهل البغي. أضف إليه أنّ الإجماع الإسلامي قائم على ذلك، وإنما الخلاف في المال الذي حواه العسكر، فظاهر ما جاء في معتبرة مسعدة نقلاً عن مروان بن الحكم: «لما هزمنا علي عليه السلام بالبصرة ردّ على الناس أموالهم» أنه عليه السلام ردّ أموالهم التي حواها العسكر، بينما ظهر سائر الروايات أنه عليه السلام قسم الأموال التي حواها العسكر حتى الطيب.

قد يقال: إنّ هذه الطائفة تحكي فعله عليه السلام، فلا دلالة لها على المدعى، إذ ربما رأى الإمام عليه السلام مصلحة في عدم توزيع المال، فمنع منه بحكم ولايته، فيكون حكماً تديرياً، فرضته المصلحة العامة، فإنّ الخطب جليل، حيث كان الذين يتقاتلون في الصفيين هم أصحاب رسول الله (ص) وبينهم عائشة زوج النبي (ص) فهل يوزع مالها؟! حتى لو كان حزبها هم الظالمون للإمام عليه السلام.

(1) الجمل، للشيخ المفيد (413 هـ)، ص 216 - 217.

(2) شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 250.

ويرده: أن الظاهر من معتبرة مسعدة وغيرها أن أمير المؤمنين عليه السلام إنما منع من توزيع أموالهم، لأنها لا تحلّ في الأصل الشرعي، لأنّ هذا «حكم دار الهجرة». وعليه فالاستدلال ليس مبنياً على السيرة اللبية، بل إنّه عليه السلام أوضح ذلك بلسان المقال، والإمام الصادق عليه السلام إذ نقل فعل جده أمير المؤمنين عليه السلام فهو لم يكن بصدد حكاية قضية تاريخية، بل بصدد بيان الحكم الشرعي، وإلا لو كان مجرد ناقل لتدبير ولايتي مخالف للحكم الأولي لنبّه عليه السلام على الأمر كما كان يفعل في نظائر ذلك.

الطائفة الثانية: ما دلّ على أن من تشهد الشهادتين حُقن دمه وعُصم ماله، وذلك من قبيل: ما روي عن رسول الله (ص) أنّه قال يوم خيبر: «لأعطين هذه الراية رجلاً يحبّ الله ورسوله يفتح الله على يديه» قال عمر بن الخطاب: ما أحببت الإمارة إلا يومئذ قال: فتساورت لها رجاء أن أدعى لها، قال: فدعا رسول الله (ص) علي بن أبي طالب فأعطاه إياها وقال: «امش ولا تلتفت حتى يفتح الله عليك». قال: فسار علي شيئاً، ثم وقف ولم يلتفت، فصرخ: يا رسول الله على ماذا أقاتل الناس؟ قال: «قاتلهم حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فإذا فعلوا ذلك فقد منعوا منك دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله»⁽¹⁾. وروى نظير هذا المضمون الشيخ الطوسي في «الأمالي»⁽²⁾، والشيخ الصدوق في «ثواب الأعمال»⁽³⁾.

والنصوص في هذا المجال كثيرة، ومنها ما دلّ على حرمة مال كل مسلم، ففي نهج البلاغة من كتاب له عليه السلام إلى عمال الخراج: «ولا تمسّن مال أحد من الناس مصل ولا معاهد»⁽⁴⁾.

ربما يقال: إنّ هذه الطائفة الثانية يواجهها إشكال وهو أنّ الناصبي خارج عنها إمّا تخصصاً أو تخصيصاً، أمّا الخروج تخصصاً، فبلحاظ أنّ الناصبي ليس مسلماً، والروايات تدل على حرمة مال المسلم، كما أنّه ليس معاهداً أو ذمياً، وأمّا الخروج تخصيصاً فباعتبار أنّ هذه الطائفة تدلّ بإطلاقها على حرمة مال كل مسلم، فتخصص بالروايات المتقدمة التي تبيح أخذ مال الناصب.

(1) صحيح مسلم، ج 7، ص 121.

(2) الأمالي للطوسي، ص 381.

(3) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، ص 294.

(4) نهج البلاغة، ج 3، ص 81.

ونلاحظ على ذلك: إنّ الخروج التخصصي ليس تاماً، لأنّ الناصبي - كما عرفنا سابقاً - لا دليل على كفره بعنوانه، لأنّ نصب العداء لأهل البيت (عليه السلام) هو من إنكار ضروري الدين، وهذا إنّما يوجب الكفر مع التفات صاحبه وهو الناصبي إلى أنّ محبتهم (عليه السلام) هي ممّا جاء بها النبي (ص)، ومع ذلك أنكرها، أمّا إذا وقع أحدٌ في شبهة معينة فلا يحكم بكفره. نعم، من البين أنّ مودة أهل البيت (عليه السلام) هي من الوضوح بمكان بحيث إنّ إنكارها لا ينفك غالباً عن تكذيب النبي (ص)، تماماً كما قيل في إنكار المعاد. وأمّا الخروج التخصصي فهو رهن الوثوق بالروايات المتقدمة حول حليّة مال الناصب، مع أنّه يصعب الركون إليها في إثبات هذا الحكم، ولا سيّما بملاحظة ما سيأتي.

الطائفة الثالثة: ما ورد في النهي عن مال الناصبي بعنوانه، وهو ما رواه الكليني عن إسماعيل بن عبد الله القُرشيّ - في حديث - قال: «فَأَخْبَرَنِي يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ لَوْ كَانَ نَاصِبًا حَلَّ لِي اغْتِيَالُهُ؟ فَقَالَ: أَدَّ الْأَمَانَةَ لِمَنْ ائْتَمَنَكَ وَأَرَادَ مِنْكَ النَّصِيحَةَ وَلَوْ إِلَى قَاتِلِ الْحُسَيْنِ (عليه السلام)»⁽¹⁾.

بيان: «غاله: أهلكه كاغتاله وأخذه من حيث لم يدر»⁽²⁾. والمراد بالاغتيال في الرواية هو من الجهة المالية، كما هو واضح من السياق ومن الجواب. والرواية مرسلة⁽³⁾. ولكنها تصلح للتأييد.

وربما يقال: إنّها نازرة إمّا إلى حالة خيانة الأمانة، أو حالة أخذ ماله خدعة، لأنّ الاغتيال يختزن معنى أخذ مال الآخر غيلة وخدعة، وهذا أمر آخر، وهو أخص من المدعى وملتزم بأنّه محرّم أياً كان الطرف المغشوش، والروايات الناهية عن خيانة الآخر كثيرة⁽⁴⁾، والخيانة عنوان آخر، بينما محلّ الكلام هو في أخذ مال الناصب من غير خيانة ولا خدعة.

الملاحظة الثانية: واعترض بعض الأعلام على الاستدلال بها بإعراض المشهور عنها، وقد تقدم كلام السيد البروجردي حول عدم عمل الأصحاب بها، وقال بعض أساتذتنا إنّها: «ساقطة عن الحجية بإعراض مشهور القدماء عنها فإنّنا لم نجد من عمل بمضمونها، بل قد

(1) الكافي، ج 8، ص 293.

(2) القاموس المحيط للفيروزآبادي، ج 4، ص 27. وشرح أصول الكافي للمازندراني، ج 12، ص 409.

(3) مرآة العقول، ج 26، ص 321.

(4) انظر: الكافي، ج 5، ص 133، باب أداء الأمانة. وسائل الشيعة، ج 19، ص 77، الباب 2 من أبواب كتاب الوديعة.

عرفت صراحة كلام ابن إدريس في استنكار حليّة مال الناصب إذا لم يكن من أهل الحرب للمسلمين مما يكشف عن شبه تسالم في ذلك بين قدماء الأصحاب، فبناءً على كبرى مسقطية إعراض المشهور للرواية عن الحجية - كما هو الصحيح المحقق في محله - تسقط الروايتان عن الحجية⁽¹⁾.

ولكن ربما يلاحظ عليه: إنّه لا مثبت لإعراضهم عن تلك الأخبار، إذ لا كاشفيّة في كلام ابن إدريس عن حصول إعراض لدى المتقدمين عن العمل بها، وإنما ظاهر كلامه أنّه يستشكل بها انطلاقاً من رأي اجتهادي له، فقد علل رفضه لها بالقول: «فلا يجوز أخذ مال مسلم ولا ذميّ على وجه من الوجوه». أمّا عدم وجداننا لعملهم بالرواية فلا يعني عدم عملهم بها، إذ ليست كل كتبهم قد وصلتنا لنرى موقفهم منها. ولعلّ إعراض بقية الفقهاء - لو ثبت - مبني على مثل هذا التعليل، وليس تعبيراً.

اللهم إلا أن يقال: إنّ ما وصلنا من كتبهم خالٍ من هذه الفتوى، مع أنّهم سجّلوا كل ما يتصل بالناصب من الأحكام، كالحكم بنجاسته وعدم حليّة ذبيحته وعدم جواز الصلاة خلفه، وغيرها من الأحكام⁽²⁾. وقد أسلفنا أن الأرديلي وغيره من الفقهاء يصرحون بأنه لا قائل بهذه الفتوى. ودعوى أن الحكم بكفره يغني عن ذكر هذه الفتوى مدفوع بأنه - أعني الحكم بكفره - كما لم يمنع من تسجيل سائر الفتاوى المتصلة به، فلا يمنع من تسجيل هذه، ولا سيما أنّ في الأخبار ما قد يصلح مستنداً لها.

وقد اعترف الشيخ يوسف البحراني بأنّ «أحدًا من الأصحاب لم يتعرض لذكر هذا الحكم في هذا الباب (باب الخمس) في ما أعلم⁽³⁾. لكن الغريب أنّه في محل آخر ادعى إجماع الطائفة على هذه الفتوى!⁽⁴⁾.

ويستوقفنا هنا عدم تسجيل مثل الشيخ الطوسي لهذه الفتوى في كتبه الفقهية، مع أنّه هو الذي روى أخبارها. وثمة مفارقة أخرى في المقام، وهي أن الروايات الثلاث في المسألة

(1) كتاب الخمس للسيد الهاشمي، ج 1، ص 76.

(2) انظر على سبيل المثال: النهاية للشيخ، ص 5، وص 112. والمهذب للقاضي ابن البراج، ج 1، ص 129.

(3) الحدائق الناضرة، ج 12، ص 369.

(4) قال: «إن اطلاق المسلم على الناصب وأنه لا يجوز أخذ ماله من حيث الإسلام خلاف ما عليه الطائفة المحقة سلفاً وخلفاً من الحكم بكفر الناصب ونجاسته وجواز أخذ ماله بل قتله». الحدائق الناضرة، ج 12، ص 324.

هي مما تفرد الشيخ بنقلها في كتاب التهذيب، فلم ينقلها لا الشيخ الكليني في «الكافي» ولا الشيخ الصدوق في «من لا يحضره الفقيه»!

وكيف كان، فعدم عملهم بهذه الأخبار الظاهر من عدم تسجيلهم للفتوى بحلّ مال الناصب في كتبهم، يزلزل الوثوق بها، ويمنع من الركون إليها.

الملاحظة الثالثة: وقوى بعض الأعلام «احتمال أن يكون المراد بأخذ مال الناصب في الروايتين المعتبرتين أخذ مال الحكام الغاصبين لولاية أهل البيت عليهم السلام، والتي هي أموال مختلطة بالحرام، ويكون دفع الخمس لذلك، كما ورد ذلك في معتبرة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل، قال: لا إلا أن لا يقدر على شيء ولا يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت»⁽¹⁾.

ولكن هذه الملاحظة لا وجه لها، لأنّ حمل مال الناصب على خصوص مال السلطان تقييد بلا موجب ولا قرينة عليه وخلاف الظاهر، وأمّا معتبرة عمار فحملها على الناصب لا وجه له، وأمّا دفع الخمس إلى أهل البيت عليهم السلام إذا اضطر إلى الخروج في عمل السلطان ففعله من باب أنّ ماله مخلوط بالحرام.

الملاحظة الرابعة: إنّ هذا المضمون إمّا أنّه يمثل إذناً عاماً أو أنه يمثل إذناً خاصاً، فإن كان يمثل إذناً وحكماً شرعياً عاماً بحيث إنّ الإمام عليه السلام قد أطلق دعوة عامة وصريحة تحرّض على أخذ مال النواصب أينما وجد، كما استظهر جمع من الفقهاء، فهذا يصعب تصديق صدوره عن الأئمة عليهم السلام، لأنّه - بصرف النظر عمّا تقدّم - يمثل دعوة إلى ما يلزم منه - في الأعم الأغلب - الهرج والمرج وسفك الدماء وربما اختلال النظام، وليس الهرج والاختلال المذكور أمراً طارئاً وعارضياً لكي يمنع ردّ الرواية به، بل هو لازم غالبي، وهذا ما نراه خارجاً، فأى دعوة موجهة إلى عامة الناس تتضمن إذناً بإباحة أموال طائفة أو فئة من الفئات فإنها تستلزم الكثير من الفوضى والتجاوزات، ويصعب ضبطها، وتستدعي ردود فعل من الطرف الآخر وثارَات متبادلة ولا سيما في مجتمع يغلب عليه الطابع العشائري أو لا يزال للقبيلة دور كبير في الحياة الاجتماعية كما هو الحال في زمن صدور الروايات المذكورة. ودعوى أنّ محل الكلام هو صورة بسط الحاكم ليدّه وهذا ما يحّد من التجاوزات

(1) كتاب الخمس للسيد الهاشمي، ج1، ص76.

ويرتفع معه الهرج والمرج ضعيفة للغاية، لأن ذلك خلاف الظاهر جداً، ويستلزم إخراج مورد الرواية عن هذا الحكم، لأن هذا الكلام - بناءً على صحة الرواية - صادر عن الإمام الصادق عليه السلام، وهو ليس مبسوط اليد، ويشهد له أنه عليه السلام عندما سئل عن قتل الناصب في المرسلة، أجاب: «ذلك إلى الإمام». ما يعني أن أخذ المال لا يتوقف على وجود الإمام.

وأما إن كان يمثل إذناً خاصاً لبعض أصحابه أو بلحاظ ناصب معين، فيكون الأمر مختصاً بالإمام عليه السلام وبالمورد الخاص الذي صدر الإذن فيه، ولا يمكن استفادة قاعدة عامة منه. والحمل على الإذن الخاص هو ما ذهب إليه السيد البروجردي و«ذلك باحتمال أن يكون المراد حلية أخذ مال الناصب لخصوص المخاطب، أعني حفص بن البختري والمعلّى، أو أن يكون المراد من الناصب شخصاً خاصاً فيكون اللام في كلمة الناصب أريد به العهد، كما يمكن إرادة الخصوصية في كليهما أيضاً»⁽¹⁾. ويبدو أن الذي ألجأ السيد البروجردي لطرح هذا الاحتمال المبطل للاستدلال، هو أن الدليل عنده قائم على أن الناصب «وإن كان من جهة إنكاره لبعض ما ثبت كونه من الدين ضرورة بحكم الكافر لانحرافه عن الصراط المستقيم وسلوكه سبيل الضلال والخسران، ولكن الإسلام ولو بالانتحال به عاصم لمال المتحل، فماله محترم بانتسابه إلى الإسلام»⁽²⁾، وأما الأخبار الدالة على حلية مال الناصب بخصوصه فلا تصلح لتخصيص تلك المطلقات، لعدم حجية المخصص في نفسه بسبب إعراض المشهور (في نظره) عن العمل به، وعليه فلا وجه للاعتراض على السيد البروجردى بـ«أن الأصل في القضايا الشرعية هو الحمل على القضية الحقيقية دون الشخصية»⁽³⁾، لأن السيد رحمه الله ليس غافلاً عن هذا الأصل ولا عن الأصل في (الألف واللام) هو للجنس وليس للعهد، لكنه يرى قيام القرينة على حملها (اللام) على العهدية.

وبصرف النظر عمّا تقدّم، فإنّه ربما حُمل الإذن الصادر عن الإمام عليه السلام في أخذ مال الناصب على التدبيرية، وليس على بيان الحكم الشرعي، فإن الإمام عليه السلام له موقع القيادة في الأمة ما قد يستدعي إصدار أحكام تدبيرية بحسب ما يشخصه من المصلحة، وإصدار مثل هذا الحكم يكون بيده ويد من يكون في موقع النيابة العامة عنه، أعني الولي الفقيه. وهذا ما ذهب إليه بعض الفقهاء، بقرينة ما جاء في مرسلة إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام

(1) زبدة المقال في خمس الرسول والآل، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ص ن.

(3) التكفير في ضوء الفقه الشيعي، ص 29.

في تبرير المنع من قتل الناصب بقوله: «ذلك إلى الإمام»⁽¹⁾، فإنه «ظاهر في أن هدر أموالهم ودمائهم كلها إلى الإمام، غاية الأمر أباح الإمام الأول دون الثاني لمصلحة الحفاظ على حياتهم»⁽²⁾.

ولكن ربما يلاحظ بأن قوله: «ذلك إلى الإمام» يرجع إلى خصوص القتل، ما يعني أن القتل دون أخذ المال يرجع أمره إلى الإمام.

وعلى التفسير الآخر للناصبي

هذا كله بناءً على الأخذ بالتفسير المشهور للناصب، وهو ناصب العداة والشنآن لأهل البيت عليهم السلام، ولكن قد عرفت - سابقاً - أن في تفسير الناصبي وجهاً آخر، وهو ناصب الحرب للإمام العادل، وبناءً عليه، قد يقال إن لهذا الحكم بإباحة مال الناصب وجهاً، لأن ناصب الحرب لا حرمة له ولماله، وهذا التفسير قد تبناه الفقيه ابن إدريس الحلبي، وقد قدمنا كلامه، كما أن بعض الفقهاء المعاصرين ذهب إلى هذا التفسير للناصبي، قال رحمه الله: «وأما ما دل على جواز أخذ مال الناصب مطلقاً وإعطاء الخمس فلا يبعد أن يكون المراد من نصب الحرب للإمام العادل، كما ربما يوميء إلى ذلك ما عن «الفقيه»: قال النبي (ص): «صنفان من أمتي لا نصيب لهم في الإسلام: الناصب لأهل بيتي حرباً...»⁽³⁾.

أقول: لقد ملنا بل رجحنا هذا التفسير للناصبي سابقاً، لكن بإضافة كفاية الاستعداد لديه للحرب، والفقهاء إنما يظهر منهم حلية مال من كان محارباً بالفعل لا من كان كذلك بالقوة، والحكم بحلية مال ناصب الحرب فعلاً - لا استعداداً - على وجه.

ومما يؤيد الحمل على ناصب الحرب ما جاء في صحيحة داود بن فرقد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في قتل الناصب؟ قال: «حلال الدم، لكنني أتقي عليك، فإن قدرت أن تقلب عليه حائطاً أو تغرقه في ماء لكيلا يشهد به عليك فافعل، قلت: فما ترى في ماله؟

(1) جاء ذلك في مرسل إسحاق بن عمار قال أبو عبد الله عليه السلام: «مَالُ النَّاصِبِ وَكُلُّ شَيْءٍ يَمْلِكُهُ حَلَالٌ إِلَّا أَمْرَهُ. فَإِنَّ نِكَاحَ أَهْلِ الشُّرْكِ جَائِزٌ، وَذَلِكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: «لَا تَسُبُّوا أَهْلَ الشُّرْكِ، فَإِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحاً». ولو لا أنا نخاف عليكم أن يقتل رجل منكم برجل منهم والرجل منكم خير من ألف رجل منهم ومائة ألف منهم لأمرناكم بالقتل لهم، ولكن ذلك إلى الإمام». انظر: تهذيب الأحكام، ج 6، ص 387.

(2) كتاب الخمس للهاشمي، ج 1، ص 77.

(3) الخمس للشيخ مرتضى الحائري، ص 39.

قال: تَوَّه ما قدرت عليه⁽¹⁾. وفي نسخة أخرى: «اتوه»⁽²⁾، وهو بمعنى أهلكه، وتوى بمعنى هلك. فالدعوة إلى إهلاك ماله هي أقرب إلى كون الشخص حربياً ولا يستطيع مصادرة ماله، فيراد الإضرار به على كل حال، ويحتمل كون الإذن تديبيرياً وعلى نحو القضية الشخصية، وللغاية نفسها. وقد تقدم الحديث حول الفقرة الأولى من هذه الرواية، أعني الدعوة إلى قتل الناصب.

وهكذا فقد اتضح أن الفتوى بحل مال الناصب لا مجال للأخذ بها، لعدم نهوض دليل تام عليها، ولعلّ هذا ما دفع بعض الفقهاء المعاصرين إلى الاستشكال في الفتوى المذكورة⁽³⁾، وأكثر منها إشكالاً الفتوى بحلّ دمه.

(1) علل الشرائع، ج 2، ص 601.

(2) انظر: هامش بحار الأنوار، ج 27، ص 231.

(3) قال السيد السيستاني: «في جواز تملك المؤمن مال الناصب وأداء خمسه إشكال». منهاج الصالحين، ج 1، ص 386.

المحور الثاني

أصالة الصحة

- 1- أبعاد قاعدة الصحة
- 2- مستند القاعدة
- 3- قاعدة السوق

والقاعدة الأخرى التي تسهم إسهاماً كبيراً في توطيد أو اصر الأمن الاجتماعي وفي إزالة التوتر الداخلي بين أبناء المجتمع الإسلامي، هي قاعدة الحمل على الأحسن، المسماة فقهياً بأصل الصحّة في فعل المسلم.

1- أبعاد قاعدة الصحّة

ولقاعدة الصحّة مجالات وأبعادٌ متعدّدة، وهي: البعد العقدي والبعد الأخلاقي، والبعد القانوني، ومع أنّ كلامنا ينصب على البعد الأخير، لكن لا بأس بالإشارة إلى البعدين الأولين.

أ) الصحّة في الاعتقاد

البعد الأول: هو البعد الاعتقادي، فهل يمكن الحمل على الصحّة في الاعتقادات؟ أقول: إنّ من يُشكّ في صحّة عقيدته، تارة لا يعرف عن عقيدته شيء، ويدور الأمر بين إسلامه وكفره، وتارة أخرى يعرف أنه على ظاهر الإسلام، لكن يصدر عنه ما قد يعتبر منافياً للإسلام، الأمر الذي يبعث على الشك في صحّة عقيدته. وقد أوضحنا حكم هذين النحويين في كتاب أصول الاجتهاد الكلامي ص 473 فليراجع.

ولا بدّ من الإلفات إلى أنّ الحكم بفساد العقيدة له مخاطر جمة ومضاعفات خطيرة؛ لأنّ هذا الحكم قد يستتبع حكماً بارتداده وإهدار دمه، أو حكماً بضلاله وانحرافه، وهو ما قد يؤدّي إلى محاصرته وعزله اجتماعياً، كما أنّ للحكم بفساد العقيدة آثاراً شرعية كثيرة، سواء على مستوى الأحوال الشخصية، كالزواج والميراث، أو على المستويات الأخرى، كتوليّه بعض المناصب والمهام، من قبيل الإمامة أو الشهادة أو نحو ذلك.

ب) الحمل على الأحسن

البعد الثاني: هو البعد الأخلاقي، ويراد بالصحّة هنا حسن الظنّ بالآخرين، واستبعاد

نية السوء في تفسير أقوالهم وأفعالهم، فكل عمل يقوم به الغير وهو يحمل وجهين: أحدهما يمثل القبح، والآخر يمثل الحسن، فيحمل فعله على الوجه الحسن ولو كان احتمالاً ضعيفاً، ويستبعد احتمال السوء ولو كان قوياً، وهذا ما استفاد من دعوة القرآن الكريم إلى اجتناب الظن السيئ بالآخر، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَجْتَبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾⁽¹⁾، وهذا ما يرمي إليه وبوضوح الحديث المروي عن رسول الله (ص): «اطلب لأخيك عذراً، فإن لم تجد له عذراً فالتمس له عذراً»⁽²⁾، وكذلك الحديث المروي عن الإمام علي عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه، ولا تظن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير محملاً»⁽³⁾.

إن حمل الآخر المسلم على الأحسن، لا يراد به بناء الشخصية الساذجة التي تفقد المؤمن فطنته وكياسته، بل يهدف إلى إزالة عوامل التوتر الداخلي، وخلق مناخات الثقة بين المؤمنين، لأن سوء الظن إذا ما فتك بالمجتمع، فإنه يفكك عرى الأخوة، ويضعف المناعة الداخلية، بما يهدد بانهيار المجتمع برمته.

وهذا البعد الأخلاقي للقاعدة، إنما يرمي كما عرفت إلى استبعاد ظن السوء، ولكنه لا يرمي إلى ترتيب الآثار الشرعية للصحة، فلو أن شخصاً مرّ بجمع من الناس، وتلفظ بكلام دار أمره بين أن يكون سباباً أو سلاماً، فالحمل على الأحسن يقتضي استبعاد احتمال السباب، دون أن يعني ذلك الحكم بكون الصادر عنه هو السلام، ليقال إنه يجب رد السلام أو التحية بمثلها، وإن كان ذلك مستحسناً ويعكس خلقاً متسامياً.

ج) الصحة المعاملية

البعد الثالث: هو البعد المتصل بنظام المعاملات والعقود والإيقاعات، كالبيع والإجارة، والزواج والطلاق وغير ذلك، فلو شك في صحة زواج فلان المسلم واستجماعه للشرائط، يُبنى على الصحة، ويتم ترتيب آثارها، إلا إذا ثبت الفساد، ولو احتمل أن شراء فلان لبيته أو مزرعته كان في إطار عقد فاسد، فيبنى على الصحة أيضاً، ويحكم تالياً بجواز

(1) سورة الحجرات، الآية 12.

(2) الخصال، ص 622. ورواه بعضهم عن أمير المؤمنين عليه السلام. راجع: عيون الحكم والمواعظ، الليثي

(القرن السادس هـ)، ص 86.

(3) الكافي، ج 2، ص 392.

الشراء منه، وهكذا في نظائرها، فإن قاعدة الصحة في فعل المسلم تكون جارية ومقدمة على أصالة الفساد وعدم النقل والانتقال.

والفارق بين الصحة في المجال الأخلاقي والمجال المعاملاتي، أن الصحيح في المجال الأول يقع في مقابل القبيح في ميزان مكارم الأخلاق، بينما في المجال الثاني، فإن الصحيح يقع في مقابل الفاسد شرعاً.

وكما ألمحنا فإن البعد الذي يعيننا التركيز عليه في المقام هو البعد الثالث، لأنه هو الذي يتصل بتنظيم العلاقات الإسلامية الإسلامية على أساس فقهي.

2- مستند القاعدة

وما يمكن الاستدلال به لقاعدة الصحة في بعدها المعاملاتي، هو الوجوه التالية:

أولاً: سيرة المتشركة، قال الشيخ الأنصاري: «فلا يخفى على أحد أن سيرة المسلمين في جميع الأعصار، على حمل الأعمال على الصحيح، وترتيب آثار الصحة في عباداتهم ومعاملاتهم، ولا أظن أحداً ينكر ذلك إلا مكابرة»⁽¹⁾.

ثانياً: سيرة العقلاء على اختلاف مللهم ونحلهم، فإنهم يبنون على صحة المعاملات والإيقاعات الصادرة من الغير، وهذه السيرة كانت في محضر الأئمة عليهم السلام ولم يعترضوا عليها مما يكشف عن إمضاءها.

ثالثاً: «العقل المستقل الحاكم بأنه لو لم يبين على هذا الأصل لزم اختلال نظام المعاد والمعاش، بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الأصل أزيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل بـ«يد المسلم» بل لو لم تكن هذه القاعدة معتبرة، لأوجب ذلك اختلال النظام»⁽²⁾.

رابعاً: إن المسألة عليها الإجماع.

ومع أن الاستدلال بما تقدّم صحيح في الجملة، إلا أنه يمكن أن يسجل عليه:

أ) إن ضم الاستدلال بسيرة المتشركة إلى الاستدلال بسيرة العقلاء لا يخلو من إشكال، وحاصله: أنه إذا كانت سيرة العقلاء منعقدة على ذلك، وهي كذلك فإن هذا يعني أن المتشركة في الأرجح إنما جروا على ذلك بدافع

(1) فرائد الأصول، ج 3، ص 350.

(2) المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

من مرتكزاتهم العقلائية وليس المتشرعية. فلا يصح الاستدلال بسيرة المتشرعة في عرض الاستدلال بسيرة العقلاء. وهذه الملاحظة عامة وسيالة.

(ب) إن الاستدلال بالإجماع لا مجال له في المقام⁽¹⁾، للسبب عينه، فإنه مع وضوح إدراك العقل لهذه القاعدة، وجريان السيرة عليها فلا يكون الإجماع دليلاً تعبيرياً كاشفاً عن رأي المعصوم، إذ من المحتمل أن مدركه حكم العقل أو سيرة العقلاء.

(ج) إن هذه الوجوه ولا سيما الاستدلال بالسيرة العقلائية ودليل النظام، تقتضي الحكم بالصحة في فعل كل إنسان، ولا تختص بفعل المسلم.

واستدل الفقهاء أيضاً ببعض الوجوه الأخرى، ولكنها محل إشكال بل منع⁽²⁾.

ثم إننا نكتفي بهذا القدر من الحديث عن قاعدة الصحة، ونحيل البحث في العديد من جوانبها والفروع المتصلة بها إلى مجاله الخاص.

3- قاعدة السوق

ومن القواعد الفقهية البالغة الأهمية على صعيد التأسيس لمبدأ التعايش الاجتماعي بين المسلمين، والتي تلتقي مع قاعدة الصحة في المآل وربما في المورد أيضاً⁽³⁾ هي قاعدة السوق، ويراد بها أمارية سوق المسلمين، وكاشفيته عن التذكية، فيحكم بحلية الأكل وجواز لبس الجلود في الصلاة، أي إن كل اللحوم والجلود والشحوم والأجبان ونحوها والتي تؤخذ من سوق المسلمين على اختلاف مذاهبهم، تكون محكومة بالتذكية وحلية الأكل، وجواز الصلاة في الجلود إلى أن يثبت العكس، ولا مجال للرجوع إلى أصالة عدم التذكية، فإن قاعدة السوق حاکمة عليها.

ومستند هذه القاعدة بالإضافة إلى جريان السيرة عليها، العديد من الأخبار الصحيحة الواردة عن الأئمة عليهم السلام، منها: صحيحة الفضلاء: **فُضِّلَ رُزْرَارَةٌ وَمُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ أَنَّهُمْ سَأَلُوا**

(1) القواعد الفقهية للبحرودي، ج 1، ص 288.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج ن، ص ن. والقواعد الفقهية للشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ج 1، ص 117 وما بعدها.

(3) فإنه إذا شك في حلية اللحم المأخوذ من المسلم فإن بالإمكان الاستدلال على حليته بقاعدة السوق، وكذلك بأصالة الصحة في فعل المسلم.

أَبَا جَعْفَرَ عليه السلام عَنْ شِرَاءِ اللَّحْمِ مِنَ الْأَسْوَاقِ وَلَا يُدْرَى مَا يَصْنَعُ الْقَصَابُونَ؟ قَالَ عليه السلام: «كُلْ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فِي أَسْوَاقِ الْمُسْلِمِينَ وَلَا تَسْأَلْ عَنْهُ»⁽¹⁾.

ومنها: صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تُباع في السوق؟ فقال: «اشتر وصل فيها حتى تعلم أنه ميت بعينه»⁽²⁾.

ومنها: موثقة إسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام أنه قال: «لا بأس بالصلاة في القز اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام، قلت له: فإن كان فيها غير أهل الإسلام قال: إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس»⁽³⁾. وهذه الموثقة كما هو واضح، تكتفي بكون غالبية أهل السوق من المسلمين لترتيب آثار التذكية والحلية.

ومنها: صحيحة أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء، لا يدري أذكية هي أم غير ذكية، أيصلي فيها؟ فقال: نعم، ليس عليكم المسألة، إن أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إن الدين أوسع من ذلك»⁽⁴⁾.

ونكتفي بهذا القدر من الحديث عن قاعدة السوق، ونحيل القارئ على الكتب التفصيلية لمعرفة الكثير عن هذه القاعدة وتفصيلها وفروعها.

(1) الكافي، ج 6، ص 237. تهذيب الأحكام، ج 9، ص 72. من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 332.

(2) تهذيب الأحكام، ج 2، ص 234.

(3) المحاسن للبرقي، ج 2، ص 368. تهذيب الأحكام، ج 2، ص 369.

(4) تهذيب الأحكام، ج 2، ص 368 وص 371. ورواه الصدوق بإسناده عن سليمان بن جعفر الجعفري، عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام مثله. انظر: من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 258.

قاعدة الإلزام

- 1- مفاد قاعدة الإلزام
- 2- في دليل القاعدة
- 3- قاعدة أم قاعدتان؟
- 4- قاعدة المقاصة النوعية (المعاملة بالمثل)
- 5- قاعدة الإلزام بين الإباحة والصحة
- 6- فروع متصلة بقاعدة الإلزام

إنّ هذه القاعدة هي من القواعد المهمة التي أرشدت إليها تعاليم الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام)، وهي في المآل تعبر عن احترام الرأي الفقهي لسائر المدارس الإسلامية، وتشجيع مناخاً من التعددية، وتمهّد لحوار من التعايش والاعتراف بالآخر في ظلّ الإسلام.

ولكن ما المراد بالقاعدة؟ هل يقصد بها التعامل بالمثل مع الآخر؟ أم يراد بها إلزامه بما التزم به؟ أم مرجعها إلى إمضاء ما يقرّه أصحاب الشرائع والمذاهب ويلتزمون به أكان لصالحنا أم لصالحهم فحسب؟

ربما حصل خلط بين هذه الأمور مع أنها لا ترجع إلى معنى واحد، وهذا ما سيتضح عند استعراض أدلة القاعدة.

1- مفاد قاعدة الإلزام

يرى مشهور الفقهاء أنّ المراد بالقاعدة هو إلزام الآخر المذهبي بما يلتزم به من ناحية دينية، وبهذا تكون شبيهة من هذه الجهة بقاعدة «إقرار العقلاء على أنفسهم لازم». على الرغم من أنّ هذه الأخيرة لا تختص بالآخر المذهبي، بل تشمل كل العقلاء من المسلمين أو غيرهم، حيث يلزم العاقل بما أقر به. أمّا قاعدة الإلزام فتختص بتنظيم العلاقة مع المسلم الآخر، حيث يراد إلزامه بما يراه ويلزم نفسه به بحسب معتقده ودينه لا بحسب هواه، فهي تجري عليه، لاله. ففي كل مورد يلتزم الآخر المذهبي بأمر فيه ضيق أو ضرر على نفسه، وسعة على غيره، سواء كان ضرراً مالياً، أو غيره، فلنا أن نلزمه بذلك، فمثلاً إذا أجرى طلاقاً باطلاً بنظرنا وصحيحاً بنظره جاز إلزامه بما ألزم نفسه به، وأمّا إذا اعتقد بوجود تغسيل الميت بكيفية معينة وكان لنا كيفية أخرى، فهنا ربما رأى البعض -استناداً إلى القاعدة- بأننا نغسله وفق ما التزم به، ولكن بناءً على الفهم المذكور للقاعدة فقد يتأمل ويُستشكل في وجوب تغسيله، كما سيأتي لاحقاً.

وذكروا لهذه القاعدة عشرات الفروع، في مختلف الأبواب الفقهية، من أبواب المعاملات والضمانات والوصايا والوقف والهبات وأبواب الأحوال الشخصية وفي

العقوبات (الحدود والقصاص والديات) إلى غيرها. وقد أورد السيد الخوئي في المنهاج اثني عشر فرعاً من فروع هذه القاعدة. فمن أمثلتها في باب الزواج ما ذكر من أنه «يعتبر الإشهاد في صحة النكاح عند العامة، ولا يعتبر عند الإمامية وعليه فلو عقد رجل من العامة على امرأة بدون إشهاد بطل عقده، وعندئذ يجوز للشيعي أن يتزوجها بقاعدة الإلزام»⁽¹⁾.

ومن الباب عينه ما ذكر من أن «الجمع بين العمة أو الخالة وبين بنت أخيها أو أختها في النكاح باطل عند العامة، وصحيح على مذهب الشيعة، غاية الأمر تتوقف صحة العقد على بنت الأخ أو الأخت مع لحوق عقدها على إجازة العمة أو الخالة، وعليه فلو جمع سني بين العمة أو الخالة وبين بنت أخيها أو أختها في النكاح بطل، فيجوز للشيعي أن يعقد على كل منهما بقاعدة الإلزام»⁽²⁾.

ومن أمثلتها في باب الطلاق ما ذكر من أنه «تجب العدة على المطلقة اليائسة أو الصغيرة بعد الدخول بهما على مذهب العامة، ولا تجب على مذهب الخاصة، وعلى ذلك فهم ملزمون بترتيب أحكام العدة عليها بمقتضى القاعدة المذكورة. وعليه فلو تشيعت المطلقة اليائسة أو الصغيرة خرجت عن موضوع تلك القاعدة، فيجوز لها مطالبة نفقة أيام العدة إذا كانت مدخولاً بها وكان الطلاق رجعيًا وإن تزوجت من شخص آخر. وكذلك الحال لو تشيع زوجها فإنه يجوز له أن يتزوج بأختها أو نحو ذلك، ولا يلزم بترتيب أحكام العدة عليها».

ونظيره ما «لو طلق السني زوجته من دون حضور شاهدين صح الطلاق على مذهبه كما أنه لو طلق جزء من زوجته كإصبع منها مثلاً وقع الطلاق على الجميع على مذهبه، وأما عند الإمامية فالطلاق في كلا الموردين باطل وعليه فيجوز للشيعي أن يتزوج تلك المطلقة بقاعدة الإلزام بعد انقضاء عدتها». وكذا «لو طلق السني زوجته حال الحيض أو في طهر المواقعة صح الطلاق على مذهبه، ويجوز للشيعي أن يتزوجها بقاعدة الإلزام بعد عدتها».

ومن أمثلتها في باب الماليات ما ذكر من أنه: «يثبت خيار الرؤية على مذهب الشافعي لمن اشترى شيئاً بالوصف ثم رآه، وإن كان المبيع حاوياً للوصف المذكور، وعلى هذا فلو اشترى شيعي من شافعي شيئاً بالوصف ثم رآه ثبت له الخيار بقاعدة الإلزام وإن كان المبيع مشتملاً على الوصف المذكور».

(1) منهاج الصالحين، ج 1، ص 425.

(2) المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

ومن الباب عينه ذكر أنه: «لا يثبت خيار الغبن للمغبون عند الشافعي، وعليه فلو اشترى شيعي من شافعي شيئاً، ثم انكشف أن البائع الشافعي مغبون فللشيعي إلزامه بعدم حق الفسخ له». ومن أمثلتها في باب الميراث: ما قيل من أنه: «لو ترك الميت بنتاً سنية وأخاً وافترضنا أن الأخ كان شيعياً أو تشيع بعد موته، جاز له أخذ ما فضل من التركة تعصيماً بقاعدة الإلزام، وإن كان التعصيب باطلاً على المذهب الجعفري. ومن هذا القبيل ما إذا مات وترك أختاً وعماً أبويًا، فإن العم إذا كان شيعياً أو تشيع بعد ذلك جاز له أخذ ما يصله بالتعصيب بقاعدة الإلزام، وهكذا الحال في غير ذلك من موارد التعصيب».

ومن الباب عينه ما ذكر من أنه «ترث الزوجة على مذهب العامة من جميع تركة الميت من المنقول وغيره والأراضي وغيرها ولا ترث على المذهب الجعفري من الأرض لا عيناً ولا قيمة وترث من الأبنية والأشجار قيمة لا عيناً، وعلى ذلك فلو كان الوارث سنياً وكانت الزوجة شيعية جاز لها أخذ ما يصل إليها ميراثاً من الأراضي وأعيان الأبنية والأشجار بقانون إلزامهم بما يدينون به»⁽¹⁾.

2- في دليل القاعدة

هل نملك دليلاً تاماً على هذه القاعدة؟ وهل ما يذكر لها من أدلة ناظرة إلى هذه القاعدة أم ربما يستفاد منها قواعد أخرى؟ من الضروري استعراض الأدلة التي استند إليها في تأكيد هذه القاعدة لنرى مضمونها. وطبيعي أن المستند الأساس لهذه القاعدة هو النصوص الروائية، أما الإجماع المدعى في المسألة فهو إجماع مدركي لا يصلح للاعتماد عليه، على أن تعيد هذه القاعدة فيما يبدو لا يملك وضوحاً في الامتداد الفقهي. أجل، قد نجد فتاوى متفرقة، ولكن التعبير بالقاعدة فيما يبدو متأخر، فنجد ذلك في كلام العلامة المجلسي⁽²⁾، ثم نجد ذلك لاحقاً في الجواهر⁽³⁾، ونجد أن بعضهم تحفظ عن الحكم بمقتضى القاعدة في بعض موارد⁽⁴⁾.

(1) منهاج الصالحين، ج 1، ص 425.

(2) ملاذ الأخيار، ج 12، ص 35. فقد نقل عن المحقق الأسترآبادي: «كأن يطلق الإمامي بغير حضور شهود، أو بلفظ غير معتبر عند الإمامية، وأما إذا طلق السني بغير شهود فيجوز لنا، لأنه من أفراد قاعدة ألزومهم بما ألزموا به أنفسهم».

(3) جواهر الكلام، ج 21، ص 393.

(4) قال الفاضل المقداد: «لو كان المطلق يعتقد الوقوع لزمه ذلك كما صرح به المصنف، بمعنى أنه لا يحل =

وأما الروايات المذكورة في هذا المجال فهي عديدة، بعضها يشتمل على لسان القاعدة، وبعضها الآخر وارد في تطبيقات القاعدة أو نظائرها. ويلاحظ أن الروايات في المقام على كثرتها ليست نقيّة السند، ولذا لم تثبت قاعدة الإلزام عند بعض الفقهاء المعاصرين وسعى لتطبيق فروعها المذكورة في كلمات الفقهاء على ما أسماه قاعدة المقاصة النوعية أو قاعدة الإقرار⁽¹⁾، وفيما يلي نستعرض الروايات لنرى إن كان بالإمكان إثبات القاعدة منها أو أي قاعدة أخرى. ويمكن تصنيفها على عدة مجاميع أو عناوين:

المجموعة الأولى: «الزموهم بما ألزموا به أنفسهم»

روى الشيخ في كتاب الميراث من التهذيب بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة عن عبد الله بن جبلة عن عدة من أصحاب علي⁽²⁾ ولا أعلم سليمان إلا أنه أخبرني به، وعلي ابن عبد الله عن سليمان أيضاً عن علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن عليه السلام أنه قال: «ألزموهم بما ألزموا أنفسهم»⁽³⁾.

وفي كتاب الطلاق روى بإسناده عن الحسن بن سماعة عن عبد الله بن جبلة قال: حدثني غير واحد من أصحاب علي بن أبي حمزة، عن علي بن أبي حمزة أنه سأل أبا الحسن عليه السلام عن المطلقة على غير السنة أيتزوجها الرجل؟ فقال: ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم، وتزوجوهن فلا بأس بذلك، قال الحسن: وسمعت جعفر بن سماعة وسئل عن امرأة طلقت على غير السنة ألي أن أتزوجها؟ فقال: نعم، فقلت له: أليس تعلم أن علي بن حنظلة روى: «إياكم والمطلقات ثلاثاً على غير السنة، فإنهن ذوات أزواج»؟ فقال: يا بني

= له الامع نكاح غيره. وهل يباح للواحد منا نكاحها؟ يظهر من إطلاق كلام المصنف وغيره ذلك، ويؤيده «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم». ويحتمل المنع لقولهم: «إياكم والمطلقات ثلاثاً في مجلس واحد فإنهن ذوات أزواج» فإن الخطاب توجه إلى شيعتهم». انظر: التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، ج 3، ص 315.

(1) يقول السيد السيستاني: «وقد تعارف لدى فقهاءنا المتأخرين -رضوان الله عليهم- تخريج هذه المسائل على قاعدة الإلزام، أي إلزام غير الإمامي بأحكام نحلته. ولكن حيث إن هذه القاعدة لم تثبت عندنا بطريق معتبر، فلا بد من تطبيق تلك المسائل على القواعد البديلة لقاعدة الإلزام، كقاعدة المقاصة النوعية (خذوا منهم كما يأخذون منكم في سننهم وقضايهم) وقاعدة الإقرار (أي إقرار غير الإمامي على مذهبه ومعاملته بموجب أحكامه). انظر: منهاج الصالحين، ج 1، ص 453.

(2) هو علي بن أبي حمزة البطائني كما يظهر في الرواية الثانية. والقائل: «ولا أعلم سليمان إلا أنه أخبرني به» هو عبد الله بن جبلة.

(3) تهذيب الأحكام، ج 9، ص 322.

رواية علي بن أبي حمزة أوسع على الناس، قلت: وأي شيء روى علي بن أبي حمزة؟ قال: روى عن أبي الحسن (عليه السلام) أنه قال: «ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم، وتزوجوهن فإنه لا بأس بذلك»⁽¹⁾.

وقفه مع السند

إنَّ سند الشيخ إلى الحسن بن محمد بن سماعة صحيح⁽²⁾، والحسن بن محمد بن سماعة واقفي، لكنه ثقة جليل⁽³⁾، وعبد الله بن جبلة ثقة أيضاً⁽⁴⁾، ويبقى في السند ثغرتان: الثغرة الأولى: الإرسال من خلال مجهوليّة العدة من أصحاب علي بن أبي حمزة، وهذه الثغرة يمكن تلافيها بأحد طريقتين أو كليهما:

الأول: أنَّ عبد الله بن جبلة رجَّح أن يكون سليمان هو أحد هؤلاء العدة، قال: «ولا أعلم سليمان إلا أنه أخبرني به». وسليمان هذا هو - بحسب القرينة - سليمان بن داود المنقري، وهو ثقة⁽⁵⁾، والقرينة على ذلك أنَّ سليمان بن داود المنقري هو ممن روى عن علي ابن أبي حمزة البطائني⁽⁶⁾، وأما علي بن عبد الله الذي روى عن سليمان فهو مجهول، ولكن عبارة «ولا أعلم سليمان إلا أنه أخبرني» قد توحى بالشك بروايته عنه وعدم الجزم بذلك، ولكن الإنصاف ظهورها في حصول الوثوق لعبد الله بن جبلة.

الثاني: إنَّ العدة من أصحاب علي كما في التعبير الأول، أو «غير واحد» كما في التعبير الثاني يبعد كونهم جميعاً من الضعاف، فهذا التعبير يبعث على الوثاقة والاطمئنان لبعد اجتماعهم على الكذب.

(1) تهذيب الأحكام، ج 8، ص 59.

(2) قال الشيخ: «وما ذكرته في هذا الكتاب عن الحسن بن محمد بن سماعة، فقد أخبرني به أحمد بن عبدون، عن أبي طالب الأنباري عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة، وأخبرني أيضاً الشيخ أبو عبد الله والحسين بن عبيد الله وأحمد بن عبدون كلهم عن أبي عبد الله الحسين بن سفيان البزوفري عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة». تهذيب الأحكام، ج 10، ص 75.

(3) قال النجاشي: «من شيوخ الواقفة كثير الحديث فقيه ثقة، وكان يعاند في الوقف ويتعصب». رجال النجاشي، ص 40 - 41.

(4) قال النجاشي: «وكان فقيهاً ثقة مشهوراً». المصدر نفسه، ص 216.

(5) المصدر نفسه، ص 184.

(6) انظر: معجم رجال الحديث، ج 9، ص 266. وج 12، ص 248.

الثغرة الثانية: هي اشتماله على علي بن أبي حمزة الباطني، وهو «أحد عمد الواقفة»⁽¹⁾، وقد تعارض فيه التوثيق والتضعيف⁽²⁾، وهذا ما جعل بعض الرجالين، ومنهم السيد الخوئي يحجم «عن الحكم بوثاقته، وبالنتيجة يعامل معه معاملة الضعيف»⁽³⁾.

ولكن يمكن طرح وجه لترجيح وثاقته، وبيان ذلك:

أن المستند في تضعيف الباطني هو ما رواه الكشي قال: محمد بن مسعود، قال أبو الحسن علي بن الحسن بن فضال: «علي بن أبي حمزة كذاب متهم»⁽⁴⁾.

ولكن في المقابل، فإن الشيخ الطوسي قد ذكر في كتاب العدة أنّ الباطني هو ممن عملت الطائفة بأخباره⁽⁵⁾.

وأمام هذا التعارض، يمكننا القول: إنّ الأخذ بشهادة ابن فضال يعني اتهام علماء الطائفة الذي عملوا بأخباره بالغفلة والخطأ، وهذا أمر مستبعد جداً في مسألة كهذه، الأمر الذي يرجح أن يكون نظر ابن فضال إلى رواياته اللاحقة على انحرافه، ولا سيما عندما نلاحظ أنّ أجلاء أصحاب الأئمة عليهم السلام قد أخذوا برواياته⁽⁶⁾، ولا سيما المشايخ: صفوان وابن أبي عمير والبنزطي وغيرهم، مما عدّ برأسه دليلاً على وثاقة الرجل، وقد كثرت أخباره في مصادرنا فأحصي له خمسمائة وخمسة وأربعون مورداً⁽⁷⁾. ولهذا لا يمكننا أن نرmi رواياته ولا نعتني بها بل لا بدّ أن تؤخذ بالحسبان، فإذا ما ضمت إلى ذلك بعض المؤيدات الباعثة على الوثوق تصبح مستنداً للحكم.

هذا كله من حيث السند، وأما من حيث الدلالة فغاية ما تدل عليه هو إلزام الآخرين بما ألزموه أنفسهم، وهي وإن كانت ظاهرة بالإلزام في صورة ما إذا كان في المورد ضرر عليه

(1) رجال النجاشي، ص 249.

(2) انظر: معجم رجال الحديث، ج 12، ص 245 - 246.

(3) المصدر نفسه، ج ن، ص 246.

(4) رجال الكشي، ج 2، ص 705 و742.

(5) قال: «ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره، وأخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران، وعلي بن أبي حمزة، وعثمان بن عيسى». العدة في أصول الفقه، ج 1، ص 150.

(6) معجم رجال الحديث، ج 12، ص 245.

(7) المصدر نفسه، ج ن، ص 248.

وتوسعة على غيره، ولكنها لا تنفي ترتيب الأحكام التي يؤمن بها الآخر إن قام دليل عليه في غير صورة الإلزام، وستأتي بعض الشواهد على ما نقول.

المجموعة الثانية: «من دان بدين قوم لزمته أحكامهم».

وهذه المجموعة يمكن أن نذكر لها تعبيرين منصوصين:

الأول: ما رواه الصدوق قال: حدثنا أبي رضي الله عنه قال: حدثنا الحسن بن أحمد المالكي قال: حدثنا عبد الله بن طاوس سنة إحدى وأربعين ومائتين قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: إن لي ابن أخ زوجته ابنتي، وهو يشرب الشراب ويكثر ذكر الطلاق، فقال: إن كان من إخوانك فلا شيء عليه، وإن كان من هؤلاء فأبناها منه، فإنه عنى الفراق، قال: قلت: جعلت فداك أليس روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إياكم والمطلقات ثلاثة في مجلس واحد فإنهن ذوات أزواج»؟ فقال: ذلك ممن كان من إخوانكم لا ممن كان من هؤلاء، إنه من دان بدين قوم لزمته أحكامهم⁽¹⁾.

الرواية ضعيفة السند، لأن عبد الله بن طاوس مجهول لا ترجمة ولا توثيق له.

وروى هذا المعنى في الفقيه مرسلًا قال: قال عليه السلام: «من كان يدين بدين قوم لزمته أحكامهم»⁽²⁾.

وألفاظ هذه الرواية وإن كانت لا تنافي ما جاء في المجموعة الأولى، لكنها لا تعطي معنى الإلزام بالمعنى المستفاد منها، وأن الحكم إنما يكون نافذاً إذا كان لضررهم، وإنما تدل على أن هؤلاء تراعى فيهم أحكام شريعتهم أكانت لصالحهم أو لضررهم، ونستطيع القول: إنها دلت على اللزوم دون الإلزام. وعليه، فهذه قاعدة أخرى لا تنافي سابقتها ولكنها ليست عينها، ويلاحظ أن موردها (الطلاق) هو مورد سابقتها بعينه، مما يعدّ شاهداً على ما ذكرناه من عدم انحصار تلك المجموعة الأولى بخصوص ما ذكره، بل تغدو أقرب إلى إقرار أهل كل دين على دينهم. أجل، هذا لا يعني أن تنفذ أحكام ذلك الدين حتى لو كان للحكم الذي يراد إنفاذه ضرر على بعض المكلفين من غير أتباعه.

الثاني: رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الأحكام؟ قال: «تجوز على أهل كل ذوي دين ما يستحلون»⁽³⁾.

(1) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 1، ص 277. معاني الأخبار، ص 263. رجال الكشي، ج 2، ص 864.

(2) من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 407.

(3) الاستبصار، ج 4، ص 148.

وقد عبّر بعضهم عن هذه الرواية بالصحيحة⁽¹⁾، ولكن بعض أساتذتنا رأى أنّ سندها غير تام⁽²⁾.

أقول: الرواية قد رواها الشيخ بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال، عن السندي، عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم. وعلي بن الحسن بن فضال ثقة، وكذلك السندي ابن محمد البزاز، فهو أبان بن محمد، وقد ترجم له النجاشي في موردين، وفي أحدهما لم يوثقه⁽³⁾، ولكنه وثقه في الموضع الثاني، قال: «سندي بن محمد واسمه أبان، يكنى أبا بشر صليب من جهينة، ويقال: من بجيلة، وهو الأشهر، وهو ابن أخت صفوان بن يحيى. كان ثقة، وجهاً في أصحابنا الكوفيين..»⁽⁴⁾. وأما العلاء بن رزين القلاء فهو ثقة وجه⁽⁵⁾، ومحمد بن مسلم من أجلاء الثقات كما هو معلوم.

وأما سند الشيخ إلى ابن فضال فيشتمل على رجلين، وهما أحمد بن عبدون، وعلي ابن محمد بن الزبير⁽⁶⁾. وهنا فيما يبدو تكمن مشكلة سند هذه الرواية، فالظاهر أنّ الوجه في كون السند بنظر السيد الحائري غير تام هو اشتماله على ابن عبدون وهو وإن كان من مشايخ النجاشي، لكن لم تثبت عنده وثاقة مشايخه⁽⁷⁾. وهكذا فإنّ علي بن محمد بن الزبير لا توثيق له، وثمة محاولات لتصحيح هذا السند أو الاستغناء عن صحته، راجع الملحق رقم (1) ج 1.

وأما دلالة الرواية، فقد رأى السيد الحكيم أنها لا تتخطى دلالة روايات المجموعة الأولى، قال رحمه الله: «المقصود ليس نفوذ ذلك لهم، وإنما هو نفوذ ذلك لغيرهم، يعني: إذا كان يستحل تزويج المطلقة ثلاثاً يجري ذلك الاستحلال عليه لغيره، فيجوز تزويج مطلقة

(1) جواهر الكلام، ج 32، ص 88. مستمسك العروة، ج 14، ص 526. فقه الصادق، ج 18، ص 161.

(2) القضاء في الفقه الإسلامي، ص 325.

(3) قال النجاشي: «أبان بن محمد البجلي وهو المعروف بسندي البزاز. أخبرني القاضي أبو عبد الله الجعفي قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد قال: حدثنا محمد بن أحمد القلانسي، عن أبان بن محمد بكتاب النوادر عن الرجال، وهو ابن أخت صفوان بن يحيى، قاله ابن نوح». انظر: رجال النجاشي، ص 14. وانظر أيضاً: معجم رجال الحديث، ج 9، ص 333.

(4) رجال النجاشي، ص 187.

(5) المصدر نفسه، ص 298.

(6) انظر: وسائل الشيعة، ج 30، ص 133.

(7) القضاء في الفقه الإسلامي، ص 51 - 52. وقال في محل آخر: «أحمد بن عبدون، ولا دليل على وثاقته إلا على مبنى السيد الخوئي رحمه الله القائل بوثاقة مشايخ النجاشي». انظر: مباحث الأصول، ج 3، ص 247.

ثلاثاً، وإذا كان يستحل الأخذ بالتعصيب يجري ذلك لغيره، فيجوز لغيره الأخذ بالتعصيب. فالمقصود هو الحلية لغيره عليه، لا الحلية له على غيره. ولذلك عبر (عليه السلام) بقوله: «على أهل» ولم يقل: «لأهل». فالجواز والحل يكون لغيرهم عليهم، لا لهم على غيرهم. فليس فيه تنفيذ دين كل أهل دين، بل الإلزام لهم، والإحلال لغيرهم عليهم. فالصحيح نظير: «ألزموهم»⁽¹⁾.

ولكن يردّه أن الرواية ظاهرة في نفوذ ما يستحلونه في شريعتهم عليهم، والمسألة لا تنحصر بما إذا كان المورد دائراً بيننا وبينهم، فقد يكون الأمر متصلاً بهم، كما في توارثهم من بعضهم البعض إذا ترفعوا إلينا، وهذا المقدار يكفي لتوجيه التعبير بـ «على أهل». فهم وبسبب أنهم ألزموا أنفسهم بهذه الشريعة ورأوا نافذة عليهم فيلزموا بها، فاستخدام تعبير «عليهم» في هذه الصورة له وجه. فالمستفاد من الرواية أن أحكام الآخرين نافذة عليهم مطلقاً. أجل، لو كان لحكمهم ضرر على شخص من غير شريعتهم فلا إلزام له ولا نفوذ على الآخر ما لم يكن ذلك أيضاً من مقتضيات شريعة الآخر، إذ نفوذ «شريعتهم» عليه ليس بأولى من نفوذ شريعته عليهم. وعليه، فما ذكرته هذه الرواية هو أوسع مما جاء في «قاعدة الإلزام» ويصلح قرينة على حملها على ما جاء في هذه الرواية. وإليك مثلاً آخر لمضمون هذه الرواية الثانية ولا يكون مورداً للإلزام بالمعنى المتقدم، وهو ما لو أن سنياً طلق سنية في حالة الحيض، وتقدم سني آخر للزواج منها فيحكم بصحة زواجه صحيحاً طبقاً لهذه الرواية مع أنه لا محل هنا للإلزام.

بل يمكن الاستفادة من هذه الرواية في صورة ما لو مات مسلم وكان يؤمن بالصلاة والغسل والتكفين بطريقة معينة، فيمكن تطبيق هذه الأحكام عليه مع عدم انطباق قاعدة الإلزام في المورد، إذ أي ضرر عليه وأي نفع يترتب لنا!؟

والخلاصة: لا يبعد القول إن دلالة الرواية الثانية مشابهة لدلالة الرواية الأولى، التي تنص على أن من دان بدين قوم لزمته أحكامهم.

3- قاعدة أم قاعدتان؟

واتضح من خلال ما تقدم من روايات المجموعتين أننا أمام قاعدتين، وليس قاعدة واحدة وهما:

القاعدة الأولى: وهي قاعدة إقرار كل جماعة على شريعتها وإلزامها بمقتضياتها، وهذه

(1) مستمسك العروة الوثقى، ج 14، ص 526.

القاعدة تنظّم علاقة أتباع الدين الواحد مع بعضهم البعض، في داخل هذا الدين وبالنظر إلى ما يعتقدون ويدينون، والحكم عينه ينطبق على أتباع المذاهب، والقاعدة هنا تقضي بأن الشخص لا يصحّ له التهرب من أحكام المذهب الذي ينتمي إليه كما أنّه لا يُلزم بأحكام مذهب آخر، فالشيعي لا يمكنه التهرب من أحكام المذهب الذي ينتمي إليه، وكذلك السني. وهكذا، فإنّ القاضي المسلم يحكم في النزاع القائم بين مسيحيين، بحسب أحكامهم المقبولة لديهم من زواجهم وعقودهم وبيوعهم وحتى بيعهم للمحرمات كالمتة، ولا يجوز لهم التهرب منها من موقع الهوى والمصلحة، وإنّ روايات المجموعة الثانية تدل على هذا القاعدة.

أجل، هناك أمر، وهو لو أنّ السني مثلاً اعتقد أنّ رأي الشيعة هو الرأي الصائب فله أن يأخذ به، ويعمل عليه.

القاعدة الثانية: هي قاعدة الإلزام، وهي تنظّم علاقة أتباع المذاهب بعضهم البعض الآخر، فعندما يكون ثمة حكم في مذهب يرتب على الشخص التزاماً معيناً، بينما لا يرى ابن المذهب الآخر هذا الأمر بحسب مذهبه، فيجوز له إلزام الآخر بما يلتزم به. وهذا المعنى يستفاد من روايات الإلزام المتقدمة في المجموعة الأولى، ويمكن استفادته من الرواية الثانية من المجموعة الثانية، وهي قوله: «جائز على أهل كل ذوي دين ما يستحلون».

ويمكن أن يقال: إنّ القاعدة الثانية لا يتوقف تطبيقها على ما إذا كان أحد الطرفين شيعياً إمامياً والآخر سنياً، فلو كان البائع شافعيّاً (والشافعية لا يرون خيار الغبن) والمشتري حنبليّاً (وكان يقول بخيار الغبن) فلو انكشف أنّ البائع الشافعي مغبون فللحنبلي أو الزيدي إلزامه بعدم الفسخ لصالحه، تطبيقاً لقاعدة الإلزام، إذ ليس في القاعدة ما يحصر الإلزام بخصوص الشيعي. وهذا المعنى كما يجري بين أتباع المذاهب فإنّه يجري بين أتباع الأديان، فإنّ لسان القاعدة مطلق وشامل للجميع، فقوله (عليه السلام) - بحسب ما جاء في الرواية - عن المطلقات ثلاثاً على غير السنة: «ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم وتزوجوهن فإنّه لا بأس بذلك»⁽¹⁾، كما ينطبق على الشيعي الذي يرى أنّ الطلاق ثلاثاً لا يصح ولا يقع إلا واحدة، كذلك، فإنّه ينطبق على السني الذي يرى رأي الشيعة، فإنّ ثمة رأياً لدى السنة يرى ما يراه الشيعة، وممن تبنى هذا الرأي ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وتبعهما على هذا أتباع الخط السلفي⁽²⁾،

(1) تهذيب الأحكام، ج 8، ص 59.

(2) نقل في فقه السنة، ج 2، ص 270 - 271 كلام ابن تيمية وابن القيم، وأشار إلى أن القانون المصري =

وقد تبني ذلك أيضاً الشيخ شلتوت⁽¹⁾، وما دفع بعضهم إلى تبنيه أنّه يحدّ من ظاهرة تفاقم ظاهرة الطلاق، وعليه، فلو أنّ سنياً كهذا أراد الأخذ بقول الإمام الصادق (عليه السلام) ومدرسة أهل البيت (عليهم السلام) في قاعدة الإلزام مع بقاءه على معتقده، فليس ثمّة ما يمنع من ذلك. وعليه يتضح أنّ هذا الحكم ليس حكماً يهدف إلى إعطاء امتياز للشريعة على غيرهم من أبناء الطوائف الإسلامية، إنّ هذا حكم الإسلام ومن يريد الأخذ به فله ذلك بصرف النظر عن مذهبه.

قد يقال: إنّ الإلزام حيث يمكن تصويره من الطرفين، فيمكن أيضاً للشافعي أن يلزم الحنبلي بمذهبه حيث يرى ثبوت الخيار، فإنّ ذلك قد يؤدي إلى التنازع.

والجواب: إنّ هذا التنازع متصور، فإذا كان الأول حيث يعتقد نفوذ البيع ولا يرى لنفسه حقاً بالفسخ قد رضي باستمرار البيع، سواء كان عالماً بأنّ الآخر لا يرى له هذا الحق، أم غير عالم، فلا مشكلة في البين، وأما إن أراد الأول بدوره أن يعمل بقاعدة الإلزام لصالحه بما يسمح له بالفسخ، فيحصل نزاع بين الطرفين، ويُرجع إلى القاضي العادل لحل المشكلة بحسب ما يراه، وهذا نظير ما لو اختلف شخصان شيعيان في طلاق أو غيره وكان أحدهما يرى ثبوت حق له على الآخر بينما كان الآخر لا يرى ذلك، فيكون المرجع في حالة التخاصم إلى القاضي ليحكم ويعطي رأيه.

أجل، ثمّة حالات يحصل فيها اختلاف في داخل المذهب الواحد بين الزوجين، كما لو طلقها طلاقاً على غير السنة، ثمّ أرادا أو أحدهما الرجوع، فهنا لا محل أيضاً للإلزام الآخر بما ألزم به نفسه، ولكنّ قاعدة: «جائز على أهل كل دين ما يدينون به» أو «يستحلون» يمكن تطبيقها ولكنها تعطي كل منهما الحق في تطبيق ما يعتقد، ولعلّ هذا ما دفع العلامة الحلبي إلى القول: إنّ كل طرف يعمل بتكليفه في هذه الصورة، فقد سئل: «ما يقول سيدنا في رجل طلق زوجته ثلاثاً بلفظة واحدة وهو رجل إمامي وزوجته شافعية، فلمّا أراد مراجعتها منعه من نفسها حتى تنكح زوجاً غيره وأرادت مرافقته إلى حاكم الجمهور وخشي على نفسه أن يعرف بهذا المذهب فكيف يكون خلاصه من هذا الأمر؟ وما قولكم: لو انعكس الفرض وكان الزوج شافعيّاً وزوجته إماميّة فطلقها ثلاثاً في مجلس واحد، فهل تحلّ لها الأزواج لأنّ

= عمل بهذا القول. وانظر: فتوى ابن باز في كتاب: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء. تأليف: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، ج 20، ص 163.
(1) الإسلام عقيدة وشريعة، ص 175.

الطلاق له ويلزمه حكمه كما جاء في الرواية «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم» أم كيف يعمل في ذلك؟

الجواب: إذا اختلف مذهب الزوجين في إباحة النكاح وتحريمه بعد الطلاق كان كل واحد منهما مكلفاً بما يعتقد، فإن اعتقد الزوج إباحة الوطء كان له إجبارها على التمكين ويجب على المرأة الامتناع منه مع المكنة وبالعكس⁽¹⁾.

4- قاعدة المقاصة النوعية (المعاملة بالمثل)

وثمة طائفة أخرى من الروايات يستفاد منه جواز التعامل مع الغير بالمثل، وقد أسماها بعضهم بالمقاصة النوعية، ولهذه المجموعة روايتان تنتهيان إلى ابن محرز، وحيث إن مضمونهما واحد والراوي فيهما واحد والمروي عنه واحد، فيمكن الوثوق بكونهما رواية واحدة رويت بسندين:

الأول: ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن عبد الله بن محرز قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل ترك ابنته وأخته لأبيه وأمه؟ فقال: المال كله للأبنة وليس للأخت من الأب والأم شيء، فقلت: فإننا قد احتجنا إلى هذا والميت رجل من هؤلاء الناس وأخته مؤمنة عارفة قال: فخذ النصف لها خذوا منهم كما يأخذون منكم في سنتهم وقضايائهم، قال ابن أذينة: فذكرت ذلك لزرارة فقال: إن على ما جاء به ابن محرز لنوراً⁽²⁾.

الثاني: ما رواه الشيخ الطوسي بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال عن جعفر بن محمد بن حكيم عن جميل بن دراج عن عبد الله بن محرز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: رجل ترك ابنته وأخته لأبيه وأمه؟ قال: المال كله لابنته، وليس للأخت من الأب والأم شيء، فقلت: إننا قد احتجنا إلى هذا والرجل الميت من هؤلاء الناس وأخته مؤمنة عارفة، قال: فخذ لها النصف، خذوا منهم ما يأخذون منكم في سنتهم وقضائهم وأحكامهم، قال: فذكرت ذلك لزرارة فقال: إن على ما جاء به ابن محرز لنوراً، خذهم بحقك في أحكامهم وسنتهم كما يأخذون منكم فيه⁽³⁾.

(1) المسائل المهنية، ص 98.

(2) الكافي، ج 7، ص 100.

(3) تهذيب الأحكام، ج 9، ص 321.

والرواية الأولى بالرغم من أن البعض قد عدّها موثقة⁽¹⁾، فإن في سندها ثغرة، وهي عدم وجود توثيق لابن محرز⁽²⁾، ولكن بالإمكان تصحيح الرواية دون الحاجة إلى توثيق ابن محرز نفسه، وذلك من خلال أن ابن أذينة الذي روى الرواية عن ابن محرز، عاد ونقل ما رواه ابن محرز إلى زرارة فعلق زرارة بالقول: «إنّ على ما جاء به ابن محرز لنوراً». في تصديق واضح لهذا المضمون، وأنّه صادر عن الإمام عليه السلام.

وهذه المجموعة لا تعطي مفاد قاعدة الإلزام نفسه، ولا مفاد قاعدة «يجوز على أهل كل دين ما يستحلون». بل إنّها تدلُّ على معنى ثالث، وهو ما يعبر عنه بمبدأ التعامل بالمثل، فكل شخص يأخذ منك شيئاً مما هو حق لك في حالة ما إذا كان الحكم لصالحه فإنّ بإمكانك أن تعامله بالمثل وتأخذ منه ما قد لا تراه بحسب مذهبك حقاً فيما إذا كان الحكم لصالحك. وهذه القاعدة كما ترى ليست قاعدة تعطي امتيازاً لمذهب معين، على سائر المذاهب، وإنما تشير إلى قاعدة يأخذ بها العقلاء في مثل هذه الحالات.

وقد اتضح أننا لسنا أمام قاعدة واحدة وهي قاعدة الإلزام، فلا وجه لإدراج الروايات تحت قاعدة واحدة.

5- قاعدة الإلزام بين الإباحة والصحة

ومن أهم النقاط الجديرة بالبحث في المقام، هي بيان أنّ ما يستفاد من قاعدة الإلزام هل هو خصوص الإباحة للمؤمنين تسهياً عليهم؟ أو استفاد منها الصحة الواقعية؟ ما يعني أنّه كما يحكم بصحة زواج المسلم الآخر فكذلك يحكم بصحة طلاقه؟

والثمرة تظهر في موارد منها: ما لو طلق السني زوجته بدون شهود مثلاً ثم انتقل إلى خط أهل البيت عليهم السلام، وكانت زوجته لا تزال خلية، فعلى القول بصحة طلاقه الصادر منه سابقاً فلا تحل له إلا بعقد جديد، وأما على القول بأنّ قاعدة الإلزام لا تعطي صحة عمله، وإنّما غاية الأمر يباح للشيعي أن يتزوج هذه المرأة إلزاماً للآخر بما ألزم به نفسه فيجوز له حينئذٍ وبعد تحوله المذهبي إرجاعها بل هي لا تزال زوجته.

والواقع أننا أمام محذورين، فمن جهة يعدّ الحكم بصحة طلاقه منافياً لما دلّ على

(1) رياض المسائل، ج 11، ص 70.

(2) ولذا وصف الخبر في مرآة العقول بالمجهول.

شرطية الشهود في الطلاق وأن يكون في طهر لم يواقعها فيه، إلى غيره من الشروط، فالحكم بالصحة يوقع في التصويب، ومن جهة أخرى فإن الحكم بالإباحة يعني أننا نحكم بشرعية الزواج من المرأة المزوجة، فما هو المخرج من ذلك؟

وقد اختار السيد محسن الحكيم القول بالإباحة، وقيل إن ذلك ظاهر صاحب الجواهر⁽¹⁾، يقول السيد الحكيم: «ومن المعلوم أن جواز الإلزام أو وجوبه لا يدل على صحة الطلاق المذكور، وإنما يدل على مشروعية الإلزام بما ألزم به نفسه». وبعد ذكر عدة روايات قال: «فإن الأمر بالتزويج، والاختلاع، والإبانة، والأخذ، لا يدل على الصحة، بل من الجائز تشريع تزويج زوجة المخالف، فتخرج عن الزوجية بذلك، نظير استرقاق الكافر الذي هو حر قبل الاسترقاق، وحياسة المباح الموجبة لمملكية المباح قبل الحياسة، واسترقاق زوجة الكافر، فتكون أم ولد للمسترق، وإن كانت قبل ذلك زوجة للكافر. ومن المعلوم أن ارتكاب ذلك في مقام الجمع بين الأدلة أهون من البناء على صحة الطلاق الفاقد للشرائط، بل هو مقتضى الجمع العرفي بين الأدلة الأولية وبين هذه النصوص»⁽²⁾.

هذا ولكن الشيخ حسين الحلي - رحمه الله - رأى دلالة روايات القاعدة على الصحة الواقعية من خلال لسانها والعديد من القرائن، وحملها على الصحة الثانوية. ورأيه أقرب إلى الصواب، كما سنرى في الفقرة اللاحقة.

وتجدر الإشارة إلى أن ثمة مستوى آخر من الكلام حول صحة عمل الآخر، وهو أن عمله حتى لو كان مطابقاً للشروط الشرعية الموافقة لمدرسة أهل البيت (عليهم السلام) فهل يكون صحيحاً من الناحية الفقهية أم يحكم بطلانه استناداً إلى أن ولاية أهل البيت (عليهم السلام) شرط في صحة العمل؟ هذا ما سوف ندرسه لاحقاً في المحور الخامس المخصص للحديث عن قاعدة بطلان عمل الآخر!

أ) القول بالصحة الثانوية وأدلته

يمكن الاستدلال للقول بالصحة الثانوية بالوجوه التالية:

أولاً: إن الظاهر عندهم هو الحكم بصحة طلاق أهل الأديان، وأن المطلقة بحسب

(1) بحوث فقهية، ص 277

(2) مستمسك العروة الوثقى، ج 14، ص 525 - 526.

دينها تعد خلية فيجوز الزواج منها، وعليه يأتي السؤال: أيحكم بالصحة بالنسبة للكتابي، ولا يحكم بالصحة بالنسبة للمسلم، ما يجعل الكافر أفضل حالاً من المسلم! نعم لو كان بناء المشهور على عدم كون الكفار مكلفين بالفروع، لكان للفرق بين الاثنيين وجه بين، وإلا فلا. اللهم إلا أن يلتزموا في غير المسلم ببطلان عمله أيضاً فراراً من التصويب، غايته الإباحة لنا، فيكون حال زوجة المسيحي المطلقة منه حال زوجة المسلم الذي طلقها على غير السنة، ولكن هذا خلاف ما يظهر منهم، فإنهم يبنون على إمضاء عقود وإيقاعات الآخرين.

ثانياً: إنَّ للقول بالإباحة لوازم يصعب الالتزام بها:

منها: لو أن سنياً تزوج بسنية ثم طلقها طلاقاً غير مستجمع للشرائط، فتزوجت آخر وأنجبت ولداً فهل يكون ولداً شرعياً أم يقال إنه ولد غير شرعي ولا يجوز تصديه لما هو مشروط بطهارة المولد؟ على القول بالصحة هو ولد شرعي، وأما على القول بالإباحة فلا يكون الولد شرعياً، لأنَّ الإباحة ثابتة بخصوص الشيعة دون غيرهم، ما يعني أنه يُحكم على كل أولاد المسلمين من الأمهات المطلقات على غير السنة أنهن ليسوا أولاداً شرعيين! اللهم إلا أن يقال بأن المورد من مصاريف الشبهة، فيكون الولد ابن شبهة.

ومنها: أنه لو طلقها وتزوج بأختها فهل يُمنع من ذلك؟ على القول بالإباحة فإنَّ على الحاكم إذا كان مبسوط اليد المنع من ذلك، وذلك على اعتبار أنَّ الأولى لا تزال زوجته ولا يجمع بين الأختين؟! اللهم إلا أن يقال: إنه ومن حين العقد على أختها تخرج الأولى عن الزوجية.

ومنها: أن لازم القول بالإباحة هو الحكم بتوريثها منه لو مات بعد طلاقها، ولا سيما إذا فرض أنها كانت شيعية، فهل يحكم بتوريثها لو كان الحاكم مبسوط اليد؟! إنَّ ذلك أمر يصعب القول به، وكذا لو انعكس الفرض بأن طلقها ثم ماتت دون أن تتزوج، ولنفرض أنه أيضاً قبل موتها قد تحوّل إلى مذهب أهل البيت عليهم السلام بحيث يرى بطلان طلاقه السابق، فهل يحكم بأنه يرثها! إنَّ ذلك مما لم يلتزم به الفقهاء.

ومنها: أنه لو طلقها على غير السنة، ثم انتقل أو انتقلا إلى التشيع، فهل يلزم بإعادة طلاقها إذا أرادت الزواج من غيره؟ على القول بالإباحة يلزمه ذلك، مع أنهم لم يذكروا ذلك. وأما على القول بالصحة فلا يلزمه.

إلى غير ذلك من اللوازم التي يصعب جداً الالتزام بها، ولو أنها كانت صحيحة لنبه عليها في الروايات، لأن هذه المسألة محل ابتلاء كبير.

وبناء على هذا يتضح أنّ القاعدة تريد إمضاء ما عند الآخر، وبذلك تترتب الآثار الشرعية عليه، ولا تريد مجرد بيان الإباحة.

ثم إن السيد الحكيم يفترض أنّه بمجرد الزواج منها تصبح خلية من زوجها الأول، فهي باقية على زوجيته حتى لو طلقها لكنّها تخرج عن الزوجية بمجرد عقد الشيعي عليها، لكن هذا لا يحل المشكلة فإنّ لبقائها على الزوجية لوازم شرعية حتى قبيل زواجها من الثاني، ومن تلك الأحكام أنّ المسلم لا يجوز أن يُعرّض بذات البعل، وهذه حيث إنها باقية على زوجية زوجها الأول فهي ذات بعل، فلا يجوز التعريض بها، فهل يلتزم السيد بجواز ذلك؟! باختصار: إنّ النظر إلى نساء أهل السنة المطلقات على أنّهنّ ذوات أزواج، هو أمر مستغرب ومستهجى ولا يقبله الذوق المتشرعي.

ثالثاً: إنّ الاستفادة من الروايات الواردة في المسألة هو الصحة وليس الإباحة، وإليك استعراضاً لأهم الأخبار:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ بإسناده عن إبراهيم بن محمد الهمداني⁽¹⁾ قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام مع بعض أصحابنا وأتاني الجواب بخطه: «فهمت ما ذكرت من أمر ابتك وزوجها، فأصلح الله لك ما تحبّ صلاحه، فأما ما ذكرت من حثه بطلاقها غير مرة، فانظر رحمك الله فإنّ كان ممن يتولانا ويقول بقولنا فلا طلاق عليه، لأنّه لم يأت أمراً جهله، وإن كان ممن لا يتولانا ولا يقول بقولنا فاختلعها منه، فإنّه إنّما نوى الفراق بعينه»⁽²⁾.

يلاحظ أنّ الإمام عليه السلام أمر باختلاعها منه ليس إلزاماً له، بل لأنّه نوى الفراق، وهو طلاق عنده، فيكون ذلك طلاقاً مقبولاً عندنا، وأمّا لو كان موالياً شيعياً فلا طلاق له وعلل ذلك بأنّه

(1) مشكلة هذا السند في إبراهيم، فإنه لا دليل على وثاقته، أجل، كان وكيلاً للناحية المقدسة، وهو من أصحاب الرضا والجواد والهادي عليهم السلام، وفي رواية أنّه «حج أربعين حجة». انظر: معجم رجال الحديث، ج 1، ص 268. وقد عدّ البعض رواياته صحيحة، ووثقه السيد العاملي استناداً إلى ما تقدم، فقال: «إنه وكيل، كان حج أربعين حجة ولا يبعد استفادة توثيقه من ذلك». انظر: نهاية المرام، ج 2، ص 34. أقول: لا يبعد أن وكالته عن الإمام المهدي عليه السلام تشكل دليلاً على الوثاقة، لا لأن الوكالة عن الإمام في حدّ ذاتها دليل الوثاقة، فقد ينحرف الوكيل، ويمكن أن يكون وكيلاً في أمور لا تحتاج إلى الوثاقة، وإنما للوكالة عن الإمام الحجة خصوصية، وهي أنّ الكاذبين عنه كانت تصدر فيهم توابع تفضحهم وتبين كذبهم، فلو كذب لصدر فيه توقيع بالدم، كما صدر في الآخرين.

(2) تهذيب الأحكام، ج 8، ص 57.

«لم يأت أمراً جهله». ما يؤكد القضية وأن من يجهل حكم الله معتقداً أن ذلك طلاق عنده فيكون ذلك طلاقاً⁽¹⁾.

الرواية الثانية: خبر عبد الله بن طاوس قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: إن لي ابنَ أخ زوجتي ابنتي، وهو يشرب الشراب ويكثر ذكر الطلاق، فقال: إن كان من إخوانك فلا شيء عليه، وإن كان من هؤلاء فأبناها منه، فإنه عنى الفراق، قال: قلت: جعلت فداك أليس روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إياكم والمطلقات ثلاثه في مجلس واحد، فإنهن ذوات أزواج»؟ فقال: ذلك ممن كان من إخوانكم لا ممن كان من هؤلاء، إنه من دان بدين قوم لزمته أحكامهم⁽²⁾. فالإمام عليه السلام - بناءً على صحة الرواية - علل إبانتهما منه بأنه قد عنى الفراق، فيكون ذلك طلاقاً، ولا ينافيه ما جاء بعد ذلك حيث سأله الرواي عمّا روي عن أبي عبد الله عليه السلام من النهي عن المزوجات ثلاثاً، فإن جوابه واضح بأن ذلك فيما إذا كان من إخوانكم لا من غيركم ممن يعتقد بشرعية الطلاق.

الرواية الثالثة: ما رواه الهيثم بن أبي مسروق عن بعض أصحابنا قال: «ذكر عند الرضا عليه السلام بعض العلويين ممن كان ينتقصه، فقال: أما أنه مقيمٌ على حرام، قلت: جعلت فداك وكيف وهي امرأته؟ قال: لأنه قد طلقها، قلت: كيف طلقها؟ قال: طلقها وذلك دينه فحرمت عليه⁽³⁾. ودلالة هذه الرواية كالصريحة في أن طلاقه صحيح وأن ذلك دينه فهو ممضي، وقوله عليه السلام: «إنه مقيمٌ على حرام» لا وجه له على القول بالإباحة، إلا أن يقال: إن الحرام هنا بلحاظ التجري، فإنه مع كونه يراه طلاقاً فقد بقي على العلاقة معها، وقد ردّه الشيخ الحلي بقوله إن «صرفَ التحريم إلى التجري تأباه طبيعة التعبير المذكور في الروايات الآنفة الذكر، وكان الأنسب التصريح به، لا القول «بأنه مقيم على حرام» الظاهر في إقامته على الزنى⁽⁴⁾.

الرواية الرابعة: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري عن أحمد بن محمد بن محمد بن عبيد الله العلوي عن أبيه، قال: سألت أبا الحسن

(1) وهذا مبني على أن الأحكام ليست مشتركة بين العالمين والجاهلين بها كما يرى مشهور الفقهاء، بل هي مختصة بالعالمين بها كما يرى بعض أساتدتنا، وله بحث مفصل حول ذلك دفع فيه كل ما يرد على مختاره من إشكالات.

(2) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 1، ص 277. معاني الأخبار، ص 263. رجال الكشي، ج 2، ص 864.

(3) الاستبصار، ج 3، ص 291.

(4) بحوث فقهية، ص 275.

الرضا عليه السلام عن تزويج المطلقات ثلاثاً فقال لي: «إن طلاقكم لا يحل لغيركم وطلاقهم يحل لكم، لأنكم لا ترون الثلاثة شيئاً وهم يوجبونها»⁽¹⁾. ورواه الصدوق مراسلاً⁽²⁾.

الرواية الخامسة: موثق عبد الرحمن البصري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: «امرأة طلقت على غير السنة؟ قال: تتزوج هذه ولا تترك بغير زوج»⁽³⁾. ونحوه رواية عبد الله بن سنان قال: سألته عن رجل طلق امرأته لغير عدة ثم أمسك عنها حتى انقضت عدتها هل يصلح لي أن أتزوجها؟ قال: نعم لا تترك المرأة بغير زوج»⁽⁴⁾. فيلاحظ أنه عليه السلام قد نصّ على أن المرأة هي بغير زوج، ولذلك تتزوج، فالمسألة إذن ليست مسألة إباحة.

ب) القول بالصحة وإشكال التصويب

أجل، إن القول بالصحة يواجهه إشكال التصويب، وخلاصته أن ما يطرحه الأئمة من أهل البيت عليهم السلام في بيان الأحكام الشرعية ليس اجتهاداً لهم في مقابل اجتهادات أخرى لأئمة المذاهب، ليحتمل القول بتصويب كل الاجتهادات في نفسها تصويماً ظاهرياً، وإعطائها حظاً من المشروعية ما دامت تسير وفق قواعد الاستنباط الشرعي، كما تصوّب الاجتهادات المتعددة في المدرسة الواحدة بناءً على القول بالإجزاء في حال تبدل رأي الفقيه أو العدول من فقيه إلى آخر متخالفين في الرأي⁽⁵⁾، وإنما الذي يطرحه الأئمة عليهم السلام وفقاً للمدرسة الشيعية هو حكم الله الواقعي، والأحكام الواقعية لا تتبدل أو تختلف باختلاف مذاهب الأشخاص، فإذا كان الطلاق بدون شهود باطلاً فهو كذلك سواء كان المطلق سنياً أم شيعياً، فكيف نفهم القول بجواز نكاح المرأة المطلقة كذلك (بدون شهود)؟

وطبيعي أن محل الكلام هو في خصوص الدائرة الإسلامية، وأما بالنسبة لغير المسلمين فإن الأمر فيهم أسهل، لأنهم - على الأقرب - غير مشمولين بأحكام الإسلام الفرعية، ولذا

(1) الاستبصار، ج 3، ص 292. تهذيب الأحكام، ج 8، ص 56. ورواه في التهذيب أيضاً في محل آخر عن جعفر بن محمد عن الرضا عليه السلام مباشرة دون توسط أبيه، ولكن لا يوجد في آخر كلام الإمام عليه السلام جملة: «وهم يوجبونها». انظر: تهذيب الأحكام، ج 7، ص 469.

(2) من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 406.

(3) الاستبصار، ج 3، ص 292. وتهذيب الأحكام، ج 8، ص 55.

(4) تهذيب الأحكام، ج 8، ص 58.

(5) المسألة محل بحث وخلاف بين الأعلام. انظر: موسوعة السيد الخوئي / كتاب الاجتهاد والتقليد، ج 1، ص 28 وما بعدها.

تكون أحكامهم نافذة عليهم، وعليه لا مانع من القول بصحة زواجهم وطلاقهم واقعاً، وعندما يطلّق زوجته فتكون خلية ويجوز الزواج منها ليس على نحو الإباحة إلزاماً لهم بما التزموا به، بل لأنّ طلاقه نافذ وصحيح. وأما المسلم الآخر فهو من أتباع الشريعة الإسلامية وأحكامها شاملة له.

وعليه، فالوجه في الحكم بصحة طلاق الآخر المذهبي بعد استبعاد القول بالسببية⁽¹⁾ يمكن تخريجه بأحد أمور:

الأول: الحمل على الصحة الواقعية الثانوية، فالطلاق وإن كان واقعاً لا يقع من المسلم إلا بشاهدين، ولكن لو فرض أنّ المسلم طلق بدون شاهدين وكان معتقداً شرعية هذا الطلاق بحسب مذهبه، فسيكون اعتقاده بشرعية الطلاق عنواناً ثانوياً يوجب الحكم بالصحة بالنسبة للآخرين أيضاً، وهذا الوجه يظهر تبيّنه من الشيخ حسين الحلبي، وتساعد عليه التعبيرات الواردة في الروايات السابقة، من قبيل قوله (عليه السلام): «وهم يوجبونها». أو قوله (عليه السلام): «لأنه عنى الفراق» أو قوله (عليه السلام): «وذاك دينه».

باختصار: إنّ الاستفادة من هذه الأخبار أنّ حكم الله تعالى في المسألة هو إمضاء طلاق من طلق زوجته وفق صيغة يراها في دينه ومذهبه طلاقاً، لا سيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ الأحكام الشرعية في هذا المجال، أعني الطلاق وغيره، إنما تهدف إلى تنظيم أمور العباد في الزواج والطلاق وتوابعهما، ولذا يُقرّ الآخرون على مذاهبهم، لأنّها تحقق هذا المعنى ولو بمستوى من المستويات.

وهذا التفسير له شواهد في أبواب فقهية أخرى، أو قل يمكن تفسير أحكام فقهية أخرى على ضوءه، ففي باب الذبائح أفتى الفقهاء بحلية ما يؤخذ من سوق المسلمين من اللحوم حتى لو كان أهل السوق ممن يستحلون ذبائح أهل الكتاب، مع أنّ ذبائحهم (أي أهل الكتاب) لا تحل عند المشهور القائلين باشتراط الإسلام، وإن كان القول بالحلية وجيهاً وقد

(1) يراد بالسببية أنّ قيام الأمانة المعتبرة بنظر الفقيه يكون سبباً لحدوث مصلحة في المؤدى، تعادل المصلحة الواقعية الفائتة، الأمر الذي يقضي بالإجزاء، ولكنّ مبنى السببية غير صحيح في نفسه، لما ثبت في محله من أنّ الأمارات هي مجرد طرق إلى الواقع، وأن حجيتها إمضائية وليست تأسيسية، ومعنى الإمضائية أنّ الشارع أمضى ما كان معتبراً عند العقلاء من الأمارات، ولا يخفى أنّ العقلاء يتعاملون مع الأمانة باعتبارها طريقاً إلى الواقع فربما أصابته وربما أخطأته، والتفصيل في محله.

تبناه بعض الأعلام المعاصرين⁽¹⁾، قال الشهيد الثاني: «لا فرق في ذلك (حلية ما يؤخذ من سوق المسلمين) بين ما يوجد بيد رجل معلوم الإسلام ومجهوله، ولا في المسلم بين كونه ممن يستحل ذبيحة الكتابي وغيره، على أصح القولين، عملاً بعموم النصوص والفتاوى»⁽²⁾.

الثاني: أن يقال إن هذه الشروط، وهي حضور الشاهدين على الطلاق وأن تكون المرأة في طهر لم يواقعها فيه وغيرهما ليست شروطاً واقعية، وإنما هي شروط علمية، مع تفسير العلم بما يشمل الاعتقاد، فمن لم يعلم أو علم ولكنه لم يعتقد نتيجة اجتهاده بشرط كهذا فيكون طلاقه صحيحاً، وهذا التفسير يمكن في ضوئه فهم فتوى الفقهاء بحلية ذبيحة الآخر المذهبي حتى مع عدم توجيه الذبيحة إلى القبلة، مع أن الاستقبال شرط، فيكون الاستقبال شرطاً علمياً، وهذه الفتوى مستندة على الأخبار الصحيحة الواردة في المسألة⁽³⁾.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: إن الحمل على كون الشرط علمياً، حتى مع أخذ التفسير المذكور بنظر الاعتبار، لا يمكن الموافقة عليه، لأنه يستلزم الحكم بالصحة حتى من الإمامي في حال وقع طلاقه دون شاهدين، أو في طهر واقعها فيه، وهو ما لم يلتزم به أحد.

ثانياً: إن حمل الشروط المذكورة على العلمية يحتاج إلى دليل غير ما دلّ على شرعية الزواج بتلك المرأة التي طلقت طلاقاً فاقداً للشروط، لأن ذلك الدليل هو لازم أعم، فقد يكون ذلك لأجل الصحة الثانوية.

على أن بعض الشروط لا يمكن حملها على العلمية كشرط الشهود وعدالتهم، فإن من الثابت أن العدالة في الشهود هي شرط واقعي وليس علمياً.

الثالث: أن يقال إن ما تقدم مما دلّ على صحة طلاق الآخر المذهبي يعدّ مقيداً لأدلة الشرائط التي وردت في أحاديث الأئمة عليهم السلام بما إذا كان الشخص مؤمناً بإمامتهم، فلا تصويب

(1) وهو أستاذنا السيد فضل الله (رحمه الله). انظر: المسائل الفقهية / المعاملات، ص 309. وكذلك تبناه السيد صادق الروحاني. انظر: منهاج الصالحين، ج 2، ص 365.

(2) مسالك الأفهام، ج 11، ص 492.

(3) منها: صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الذَّبِيحَةِ فَقَالَ عليه السلام: اسْتَقْبَلْ بِذَبِيحَتِكَ». الكافي، ج 6، ص 229. وتهذيب الأحكام، ج 9، ص 53. وفي صحيحة أخرى لمُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ ذَبَحَ ذَبِيحَةً فَجَهِلَ أَنْ يُوجِّهَهَا إِلَى الْقِبْلَةِ؟ قَالَ: كُلُّ مِنْهَا. فَقُلْتُ لَهُ: فَإِنَّهُ لَمْ يُوجِّهَهَا؟ قَالَ: فَلَا تَأْكُلُ مِنْهَا..». الكافي، ج 6، ص 233.

في البين، لأن التصويب فرع كون الحكم الصادر عنه عليه السلام في مثل هذه الموارد شاملاً للآخر في الأساس، ومن ثم ينقلب الحكم ويتغير من فرد لآخر.

وهذا الوجه مردّه إلى أن أحكام الشريعة مختصة باتباع مذهب أهل البيت عليهم السلام، فكما أن أحكام الشريعة مختصة بالمسلمين دون سواهم على القول بكون «الكفار غير مكلفين بالفروع». كذلك الحال في الدائرة المذهبية، فأحكام الشريعة الواردة عن الأئمة عليهم السلام ليست شاملة لغيرهم ممن لا يؤمن بحجّية رأيهم كمعصومين أو كفقهاء، وإنما يتبنى رأي مدرسة فقهية أخرى. إلا أن هذا ما لا يمكن الالتزام به، لأنه منافٍ لإطلاقات أدلة الأحكام، فإنها تدل على اشتراك كل المسلمين في الأحكام الشرعية.

ثم إن القول بالصحة بناءً على دلالة روايات الإلزام عليها، له نتائج، ومنها -بالإضافة إلى ما تقدم- أنه لا يبقى فارق بين روايات الإلزام (المجموعة الأولى) وبين ما ورد بلسان «جائز على أهل كل دين ما يدينون». وهو يعني أن المسألة لا ترتبط بالإلزام بالمعنى الذي ذكره المشهور، وهو أن يكون تطبيق القاعدة لضررهم ونفع الشيعة، فالمناطق في الحكم ليس ذلك، وإنما تلزمهم الشريعة بما يلتزمونه، إقراراً لهم على ما يعتقدون ويرون، وهذا على غرار ما يتعامل به مع أهل الكتاب، فلا فارق بين المسلم الآخر الذي لديه مذهب فقهي خاص يتعبد به وبين الكتابي صاحب الشريعة الخاصة، فكلاهما يُحكم بصحة ما يراه زواجاً أو طلاقاً.

ج) تعميم الصحة إلى عبادة الآخر

هذا ويمكن أن يذكر وجه في المقام يقضي بإسراء ما طرح (في الوجهين السابقين) في الأحوال الشخصية من الطلاق والميراث وغيرها وتعميمه إلى العبادات أيضاً، فيحكم فيها أيضاً بالصحة الثانوية، وخالصة هذا الوجه الذي نطرحه للنظر والتأمل: هو أن الحكم ببطلان صلاة الآخر الفاقدة لبعض الشرائط إنّما هو بطلان نسبي وليس مطلقاً، فهي باطلة فيما لو أراد المؤمن الاكتفاء بتلك الكيفية من الصلاة والأخذ بها والعمل عليها، فإنّ الدليل نهض عنده على كفيّة أخرى فلا يمكنه مخالفة ما نهضت الحجة عليه بنظره، وأمّا إذا كان الآخر هو مَنْ يعمل بهذه الكيفية التي نهض الدليل عنده على شرعيّتها فلا يمكننا الحكم ببطلان صلاته، فهي مجزئة أجزاءً واقعيّاً ثانويّاً عند من يأتي بها على هذا النحو معتقداً صحة عمله، ومتقرباً به إلى الله تعالى، وهذا ما

يفسّر لنا الحكم الشرعي المنصوص والمتفق عليه بين فقهاءنا بعدم الإعادة، فيما لو انتقل الآخر إلى مذهب أهل البيت (عليه السلام)، فتكون عدم إعادته على طبق القاعدة. وهو ما يفسّر - أيضاً - العديد من الأحكام الشرعية المنصوصة والآتية في ثنايا هذه الدراسة دون حاجة إلى حملها على التعبد، والخروج عن مقتضى القاعدة. أجل، إن هذا الوجه لا يتأتى في العمل العبادي الذي يكون مصداقاً للشرك والوثنية (وهذا في العادة لا مصداق له في الوسط الإسلامي)، فصحة العمل العبادي ولو بالعنوان الثانوي مرهونة بأن لا تكون مصداقاً للشرك بالله تعالى وأن لا يكون العمل باطلاً عند الجميع بما في ذلك مذهب الآخر، وعليه لو صلى السُّني بطريقته المشروعة عنده أو حجّ كذلك واستناداً إلى ما نهض عنده الدليل على شرعيته يكون عمله صحيحاً، وهكذا لو دعا المسيحي ربه أو تصدق إليه فيمكن الحكم بكون عمله صحيحاً. أمّا لو صلى الأول بما يخالف إجماع المذاهب أو عبد الثاني ربه بطريقة شركية، فإن عملهما والحال هذه يكون باطلاً. وسيأتي في بحث الصلاة على الآخر المذهبي مزيد كلام حول هذا الموضوع.

6- فروع متصلة بقاعدة الإلزام

ونحن لا يسعنا هنا البحث المفصل عن امتدادات هذه القواعد وكافة فروعها، إذ إنّ ما يهمنا منها ما يتصل بتنظيم العلاقة مع الآخر المذهبي، ولكننا سوف نتحدث عن بعض الفروع الضرورية، المتصلة بها، وفي ضوء ما سيأتي سيتضح أكثر إن كانت قاعدة الإلزام قاعدة مستقلة أم إنّ مرجعها إلى قاعدة «إقرار أهل كل دين على ما يدينون».

أ) توجيه قاعدة الإلزام

قد تسأل: ما الغرض وما الوجه من تشريع قاعدة الإلزام، مما يقضي بأن نحكم بصحة العقد على امرأة - مثلاً - مع أننا نرى عدم صحة طلاقها من زوجها، فكيف نتزوج من امرأة لا تزال - بنظرنا - على زوجية زوجها الأول؟! وكيف نأخذ مالا من شخص إلزاماً له بما يُلزم به نفسه مع أننا لا نرى أنّ لنا فيه حقاً؟!

والجواب: إنّ في تفسير ذلك أكثر من توجيه:

أولاً: ربما كان الغرض هو التيسير والتسهيل على المكلفين، ولا سيما أنّ ذلك قد يؤدي في بعض الحالات إلى إرباك المجتمع وتعقيد حياة المكلفين وإيقاعهم في العسر والحرّج، فلو تزوّج السُّني شيعية وطلّقها ولم تحكّم الشريعة بجواز العقد عليها لأنّ طلاقه

غير مستجمع للشرائط عندنا، فهذا يعني أنّ هذه المرأة ستظل على حكم الزوجية وهذا ما يوقعها والآخرين بالحرّج، وربما يؤدي إلى نفورها من المذهب. وقد ورد في بعض الروايات أنّ المرأة لا تُترك بغير زوج، ففي موثق عبد الرحمن البصري: امرأة طلقت على غير السنّة فقال عليه السلام: «تتزوج هذه ولا تترك بغير زوج»⁽¹⁾.

ثانياً: وربما كان المقصد هو إقرارهم على ما هم عليه، والحكم بصحة العمل الصادر عنهم، وإن كان لو صدر من غيرهم لا يصح. ونستطيع القول: إنّ ما جاء في رواية «جائز على أهل كل ذوي دين ما يستحلون» هو ما يشكل تفسيراً لقاعدة الإلزام. ولكن الحكم بصحة ما يصدر عنهم هو محل بحث، وهو ما بيّناه في البحث.

ب) شمول القاعدة لغير المسلمين

إنّ القاعدة المتقدمة أعني قاعدة: «إقرار كل أتباع دين على معتقدهم» المستفادة من الروايات المتقدمة، من قبيل قوله عليه السلام: «جائز على أهل كل ذوي دين بما يدينون» أو قوله: «من دان بدين قوم لزمته أحكامهم»، كما هي شاملة للمسلمين بحكم المورد، فإنها - بحكم الإطلاق - شاملة لغيرهم، وليس ثمة ما يمنع من شمولها لهم، بل إنّ شمولها لغير المسلمين قد يكون أكثر وضوحاً لكونهم غير مشمولين بأحكام الإسلام، بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الكفار غير مكلفين بالفروع، وعليه يحكم بصحة زواجهم وطلاقهم واقعاً، وترتب على ذلك أحكام الصحة. فلو طلق الكتابي زوجته - مثلاً - وفقاً لأحكام دينه، فتكون خلية، ويجوز لغيره الزواج منها لأنها خلية، لا أنّها تباح لغيره مع كونها باقية على الزوجية واقعاً..

بكلمة أخرى: إنّ الدين هنا لا يختص بالدين السماوي بحيث يخرج منه المسلم الآخر، وهذا واضح من الرواية، وإلا لزم إخراج المورد، فمورد الرواية هو المسلم الآخر، ولكنّ المورد لا يختص الكبرى، فيمكن تطبيقها على سائر الأديان، من أهل الكتاب أو غيرهم، وقد ورد في الأخبار تطبيقات لهذه القاعدة، من قبيل ما ورد في رواية السكوني، عن جعفر ابن محمد، عن أبيه، عن علي عليه السلام: «أنه كان يورث المجوسي إذا تزوج بأمه وابنته من وجهين: من وجه أنها أمه، ومن وجه أنها زوجته»⁽²⁾.

(1) الاستبصار، ج 3، ص 292. وتهذيب الأحكام، ج 8، ص 55.

(2) تهذيب الأحكام، ج 9، ص 364. ومن لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 344.

ويؤيد القاعدة أيضاً ما ورد في النصوص مما يدل على مشروعية زواجهم، فقد نعت بعض الروايات عن اتهامهم بالزنا، معللة بأن «لكل قوم نكاحاً يحتجزون به عن الزنا»⁽¹⁾.

وبناءً على هذا، فإن القاضي يعامل أهل الأديان الأخرى بما يدينون به، وليس وفقاً لمعتقده ورأيه. يقول المحقق العراقي: «إن كل أحد ملزم بما يدين به ويعتقده فيما يرجع إلى الشؤون الخاصة، وليس للحاكم الشرعي تحميل عقيدته الخاصة على الخصوم، إلا إذا رضوا هم بما يراه القاضي من المذهب الحق فيجزيه عليهم وفق طلبهم الخاص لا مطلقاً. فلو تخاصم إليه أهل سائر الملل أو المذاهب المخالفة، وأرادوا الحكم وفق مذهبهم، حكم لهم بما يرون، وإن طلبوا إليه الحكم وفق مذهب العدل حكم لهم بما أراه الله»⁽²⁾.

ج) شمول القاعدة للملتزم بالشرائع الوضعيّة

أجل، ثمّة تساؤل يطرح نفسه في المقام، وهو أن القاعدة هل تشمل أتباع الأديان غير السماوية، أم تختص بهم وبخصوص أهل الكتاب؟ فلو طلق الرجل زوجته طلاقاً مدنياً فهل يحل لنا الزواج بها؟ بصرف النظر عمّا إذا قلنا بمقالة المشهور في فهم القاعدة، أو أخذنا بفهمنا الخاص للقاعدة؟

لدينا صورتان في المسألة المطروحة:

الصورة الأولى: أن يكون الشخص لا دين له سماوياً أصلاً، كالملحد أو الوثني أو غيرهما، ومثل هذا الشخص تكون منظومة الأحوال الشخصية التي تنظم شؤونه وأمور قومه، هي المرجع القانوني النافذ عليه، فإذا تزوّج وفقاً لهذه المرجعية عدّ بنظرنا متزوجاً وإن طلق فكذلك ينفذ طلاقه، وترتب عليه الأثر، ومستندنا في ذلك هو ما تقدّم في النصوص

(1) انظر: وسائل الشيعة، ج 16، ص 37، الباب 73 من بقية أبواب جهاد النفس، الحديث 1 و2.
(2) شرح تبصرة المتعلمين (كتاب القضاء)، ص 384. ولكن يقع الكلام فيما لو كان أحد الطرفين مسلماً والآخر من دين آخر، فهنا تطبق أحكام الإسلام فيما يخص المسلم، وقد روي عن معاذ بن جبل عن شهادة اليهود على النصراني. فقال: «سمعت النبي (ص) يقول: لا تقبل شهادة أهل دين على غير أهل دينهم إلا المسلمين، فإنهم عدول على أنفسهم وعلى غيرهم». وقد استدلت بها الفقهاء. انظر: الخلاف للشيخ الطوسي، ج 6، ص 273. المجموع للنووي، ج 20، ص 226. المغني لابن قدامة، ج 12، ص 55. وفي كشف الخفاء للعجلوني، ج 2، ص 209: «ورواه البيهقي وضعفه عن أبي هريرة بلفظ: لا تقبل شهادة أهل دين على غير دين أهليهم إلا المسلمون [المسلمين] فإنهم عدول على أنفسهم وعلى غيرهم».

من أن كل قوم لديهم زواج يحتجزون به عن الزنا، فزواجهم ممضي، وإذا أمضينا زواجهم فيمضي طلاقهم، ولا يحتمل الفرق بينهما، ولا سيما أن زواجهم قد يكون على إثر طلاق صادر منهم، وعليه فنكاح البوذي والوثني صحيح وممضي، وكذلك طلاقهما.

الصورة الثانية: أن يُقدم الكتابي أو غيره ممن له منظومة أحوال شخصية - بصرف النظر عن موقفنا منها - على تنظيم أحواله الشخصية وفق منظومة أخرى لا علاقة لها بدينه، رافضاً تنظيم علاقاته على أساس ما يقتضيه دينه، كما لو تزوج على أساس الزواج المدني الشائع اليوم في بلاد الغرب، حيث يرتبط بزوجة على أساس القانون المدني ملتزماً بمفاعيله، ثم يقدم على الطلاق وفقاً لهذا القانون، ولا يبعد أن طلاقه المدني سيكون مقبولاً وناظراً، والوجه في ذلك أن هذا دين يدين به قوم من الناس، فيكون داخلياً تحت عموم أو إطلاق قاعدة «من دان بدين قوم لزمته أحكامهم». والدين في المقام، بحسب المستفاد من سياق الروايات هو بمعنى المذهب الذي يتخذه الإنسان مرجعيةً لتنظيم أموره وشؤون حياته، زواجاً وطلاقاً وميراثاً وغيرها، بحيث يتبناه ويدين به لا من موقع الهوى، بل من موقع الالتزام العملي والتباني الاجتماعي، وليس المقصود به خصوص الدين السماوي، وذلك لأنه قد طُبّق في الروايات على المسلم الآخر، وهو ليس من دين آخر وإنما دينه الإسلام، فيكون المقصود النظر إلى مذهبه، ففي رواية الهيثم بن مسروق قال عليه السلام: «طلقها، وذلك دينه فحرمت عليه». وفي خبر ابن طاوس وقد سئل عن يكثر ذكر الطلاق فقال: «من دان بدين قوم لزمته أحكامهم». وفي رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الأحكام؟ قال: «تجوز على أهل كل ذوي دين ما يستحلون»⁽¹⁾. ويؤيده ما في الخبر: «لأنكم لا ترون الثلاثة شيئاً وهم يوجبونها». ما يستفاد منها أن كونهم يوجبونها هو بمثابة التعليل لنفوذ الطلاق، فكل قوم يوجبون شيئاً ويدينون به فهو ممضي عندنا، ويؤيده ما جاء في موثق عبد الرحمن البصري: امرأة طلقت على غير السنة؟ فقال: «تزوج هذه ولا تترك بغير زوج»⁽²⁾.

الصورة الثالثة: أن يقدم على الزواج الكنسي مثلاً، وعند رغبته في الطلاق يلتجئ إلى منظومة أخرى وهي الطلاق المدني، وهنا لا يبعد القول بالتفصيل: بين ما لو كان دينه الذي تزوج على أساسه يرى شرعية هذا الطلاق أو لا يرى شرعيته، فإن كان يرى شرعيته، ولو لاجتهاد ديني، كما لو فرض وجود اجتهاد كنسي يرى أن الطلاق الوضعي وبسبب شيوعه

(1) الاستبصار، ج 4، ص 148.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 292. وتهذيب الأحكام، ج 8، ص 55.

وانتشاره في الغرب فلا بدّ أن يحكم بصحته للضرورة، حتى لا تتعدد علاقات الناس في أمر الزواج والطلاق، فعندها يُعدّ طلاقه نافذاً ونرتّب عليه آثار الصحة، استناداً إلى أن ذلك هو دينه فيدان به، وأما إذا كانت الكنيسة لا ترى شرعيته فربما يقال: إنّه لا مجال للحكم بشرعيته كما يظهر من السيد الخوئي رحمه الله، فقد سئل عن المسيحيات اللاتي يتزوجن كنسياً ثم يتطلعن مدنياً لأن الكنيسة تحرّم الطلاق؟ فأجاب: «إذا لم يكن الطلاق مشروعاً في دين المسيح لم يكن له أثر»⁽¹⁾.

وهذا ما يستفاد من بعض أساتذتنا فقد سئل عن طلاق المحاكم الوضعية؟

فأجاب: «طلاق المحكمة إن كان يعتبر في مجتمعهم طلاقاً حقاً وفق مذهبهم فهو نافذ عليهم بالقياس للمسلمين، ولكن مع الشك بذلك لا بدّ من الاحتياط»⁽²⁾.

وفي جواب آخر له أكثر دلالة على مقصوده قال: «إن أصبح تعارف هذا الطلاق فيما بينهم إلى حدّ يعتقدون كون ذلك جزءاً من الدين فيفعلونه بعنوان الالتزام بالدين، جاز لكم اعتبار ذلك طلاقاً صحيحاً، وإن لم يكن الأمر كذلك وإنّما كان الإتيان بهذا الطلاق لمجرد الالتزام بعرف اجتماعيّ عندهم، فاعتبار ذلك طلاقاً صحيحاً خلاف الاحتياط، ومع الشك يكون الأحوط وجوباً افتراضها ذات بعل»⁽³⁾.

هذا ولكن يمكن أن يطرح رأي آخر في المسألة، وهو أن المسيحي المتزوج كنسياً تارة يكون لجوؤه إلى الطلاق المدني لغاية شخصية، ومن باب إيجاد المخرج للتفلت من تبعات القانون الكنسي الذي يمنع أو يحدّ من ظاهرة الطلاق من دون أن يخرج عن القناعة بأصل هذا القانون، فلا يُقبل في هذه الصورة طلاقه، ولا يكون مورداً لقاعدة «من دان بدين قوم لزمته أحكامهم». وتارة أخرى يخرج عن العقيدة الكنسيّة وينضوي تحت منظومة تشريعية أخرى ويتكوّن عنده قناعة بأنّ الحكم الكنسي المانع من طلاق الزوجة غير صحيح، وأنه لا يصح نسبته إلى المسيحية التي جاء بها المسيح، ولذا يلتجئ إلى مذهب آخر - ولو كان وضعياً - يجيز الطلاق، ويكون مذهباً معروفاً وله أتباعه، بحيث يصدق أنّه «دان بدين قوم».

(1) انظر: المسائل الشرعية، ج 2، ص 235. صراط النجاة، ج 1، ص 343.

(2) الفتاوى المنتخبة، ص 510.

(3) المصدر نفسه، ص ن.

فهنا لا يبعد أن يحكم بصحة طلاقه، إلزاماً له بما ألزم به نفسه، تماماً كما لو كان قد خرج من المنظومة الكنسية رأساً، منتقلاً إلى دين آخر.

الصورة الرابعة: المسلم الذي ينضوي تحت منظومة الأحكام المدنية، من موقع من لم يعد يؤمن بالضوابط الشرعية لتنظيم الحياة الزوجية والأسرية، فيتزوج مدنياً ويطلق كذلك، دون مراعاة لضوابط الطلاق الشرعي، ومنها أن تكون المرأة في طهر لم يواقعها فيه، وذلك لعدم إيمانه بهذه المنظومة، والتفصيل المتقدم يأتي بعينه هنا، فلو كان المسلم قد خرج عن الالتزام بالشرعية الإسلامية في مجال الأحوال الشخصية، وانضوى تحت المرجعية الوضعية، وأصبح هذا يمثل مذهباً واقعياً وله أتباعه، فإنه - وبصرف النظر عن موقفنا الرافض لالتجائه إلى هذا الخيار تاركاً أحكام الإسلام في تنظيم الأحوال الشخصية - لا يبعد اندراجه تحت كبرى «من دان بدين قوم لزمته أحكامهم». والتيار العلماني المنادي باعتماد القانون المدني قد أصبح مذهباً مستقلاً، فينطبق عليهم عنوان «من دان بدين قوم» أو عنوان: «جائز على أهل كل دين ما يستحلون». وأما إذا تزوج على أساس الشرع معتمداً الشروط الشرعية في الزواج، ومنها ذكر المهر، ومنها شرط الكفاءة الدينية⁽¹⁾، ونحوه مما قد يذكر في العقد، فلا وجه لقبول طلاقه المدني، فلا بد أن يُطَلَّق وفق الطريقة الشرعية. ولو أنه عقد على أساس الشرع، ثم وبعد الزواج تكوّن لديه قناعة بصحة المنظومة المدنية المنظّمة لقضايا الطلاق والزواج وغيرهما وانضوى تحت هذه المنظومة، وطلق على أساسها، فيأتي الوجه المتقدم في صحة هذا الطلاق.

(1) هو شرط بالنسبة للمرأة فلا يجوز لها الزواج من غير المسلم مطلقاً، وهو شرط بالنسبة للزوج في الجملة، فلا يجوز له الزواج من غير الكتابية، كالمشركة مثلاً.

قاعدة التقية

- 1- الشيعة والتقية
- 2- شرعية التقية
- 3- التقية في مجال التشريع
- 4- هل الرشد في خلافهم
- 5- التفسير الصحيح للأخذ بما خالف العامة
- 6- من هم العامة الذين يُتقى منهم

ومن أهم القواعد الفقهية الناظمة لفقهِ العلاقة مع الآخر المذهبي: قاعدة التقيّة، حيث ألجأت الضرورة بعض الفرق الإسلاميّة وفي سبيل حماية نفسها من سيف التكفير والقتل والاضطهاد إلى إخفاء بعض أفكارها وعقائدها، ومجاراة السائد.

1- الشيعة والتقية

والتقية شكّلت ظاهرة بارزة في تاريخ الشيعة، وكان لها انعكاس بارزٌ على حياتهم السياسية والفكرية وعلى فقهِهم، ولم توجد هذه الظاهرة بهذا الانتشار عند غيرهم، وأسباب ذلك معروفة، فإنّ تاريخ الشيعة مملوء بالمعاناة والقهر والظلم، ما اضطرّهم إلى إخفاء هويتهم الفكرية والسياسية ومعتقداتهم الدينية، وقد اتخذ البعض من التقية وسيلة أو مادة للتشيع على الشيعة بطريقة عصبوية لا تليق بأهل العلم والتقى. وربما ربط البعض بين مبدأ التقية وبين عنوان الباطنية، وهو ربط خاطئ، لأنّ «الباطنية» غدت عنواناً لاتجاه تأويلي متفلت من ظواهر الشريعة ويتستر أصحابه بالإسلام، ويخفون عقائدهم البعيدة كل البعد عن الشريعة الإسلامية، وأين هذا من مبدأ التقية عند الشيعة والتي تعدّ وسيلة فطرية لحماية الإنسان لنفسه وعرضه من الخطر المحدق به، مع كون الشيعي مؤمناً بالخطوط العامة للتشريع الإسلامي، وإنما يختلف عن غيره في بعض الخطوط الفقهية التفصيلية. والحقيقة أنّ التقية هي منهج إسلامي أصيل مثل مرونة سياسية وعملية سمحت بحفظ التشيع وإبقائه فاعلاً وحيّاً في وسط الحواضر الإسلامية الكبرى بالرغم من كونه حركة معارضة للسلطات السائدة وما تحمله من منظومة فكرية، فلم ينته - أعني التشيع - كما حصل لبعض المذاهب التي تعاملت بطريقة حادة وصارخة، فإنّها اندثرت أو انزوت في بعض هوامش العالم الإسلامي.

أجل، قد طُرحت في هذا السياق تساؤلات عدة، ومن أهمها التساؤل عن مدى شرعية استخدام التقية في مجال تبليغ الدين وأحكام الشريعة، وقد كتبت العديد من الكتب والأبحاث لبيان شرعية التقية وذكر شروطها ومواردها وضوابطها، ولا يسعنا هنا الإسهاب في ذلك، لأنّ مبحث التقية يحتاج إلى الكثير من الإسهاب للإلمام بجميع جوانبها وأطرافها، وإنما نكتفي هنا بالإشارة إلى بعض النقاط الأساسية التي كنّا قد تطرّقنا إليها في بعض الأبحاث، مع الاعتراف أنّ الأمر يحتاج إلى دراسة موسعة ومتابعة تفصيلية.

2- شرعية التقية

إن مبدأ التقية مبدأ إنساني فطري، فالإنسان بفطرته يهرب من المؤذيات ويتقي مما يعرضه للمهالك، بل إن هذه غريزة موجودة لدى غير العقلاء من بني الإنسان، وحتى لدى البهائم أيضاً، وهو أيضاً مما حكم به العقل والنقل، أما العقل فقد قضى بلزوم دفع الضرر عن النفس وقبح تعريضها للمهالك⁽¹⁾، وأما النقل فمن خلال النصوص العديدة في الكتاب والسنة:

أما الكتاب الكريم: فيبرز أمامنا قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتَةً..﴾⁽²⁾، وقد نقل المفسرون في تفسير الآية عن الحسن البصري قوله: «التقية جائزة إلى يوم القيامة»⁽³⁾.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ مِنْ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾⁽⁴⁾. وهذه الآية - كما هو مذكور في أسباب النزول - قد نزلت في قصة عمار بن ياسر عندما اضطرت تحت تأثير التعذيب الذي مارسه مشركو مكة في حقه إلى النطق بكلمة الكفر، وجاء إلى النبي (ص) باكياً خائفاً، فطمأنه رسول الله (ص) وقال له: «إن عادوا لك فعد لهم»⁽⁵⁾، إلى غير ذلك من الآيات التي قد يستفاد منها للاستدلال على شرعية التقية⁽⁶⁾.

(1) بحثنا حكم العقل بذلك وما قد يورد عليه في كتاب فقه السلامة الصحية - التدخين نموذجاً، ص 181.

(2) سورة آل عمران، الآية 28.

(3) تفسير البحر المحیط للأندلسي، ج 2، ص 442. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج 2، ص 16.

(4) سورة النحل، الآية 106.

(5) انظر: أسباب نزول الآيات للواحي، ص 190. الكشاف للزمخشري، ج 2، ص 430. مجمع البيان للطبرسي، ج 6، ص 203. قال الجصاص في تفسير الآية: «هذا أصل في جواز إظهار كلمة الكفر في حال الإكراه، والإكراه المبيح لذلك هو أن يخاف على نفسه أو بعض أعضائه التلف إن لم يفعل ما أمره به، فأبيح له في هذه الحال أن يظهر كلمة الكفر». انظر: أحكام القرآن للجصاص، ج 3، ص 249. وهذا المعنى وارد في روايات الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام)، ففي رواية مسعدة بن صدقة قال: «قيل لأبي عبد الله (عليه السلام): إن الناس يبرؤون أن علياً (عليه السلام) قال على منبر الكوفة: أيها الناس إنكم ستدعون إلى سبِّي فسبوني ثم تدعون إلى البراءة مني فلا تبرؤوا مني. فقال: ما أكثر ما يكذب الناس على علي (عليه السلام) ثم قال: إنما قال: إنكم ستدعون إلى سبِّي فسبوني ثم ستدعون إلى البراءة مني وإني لعلي دين محمد ولم يقل لا تبرؤوا مني. فقال له السائل: أرأيت إن اختار القتل دون البراءة؟ فقال: والله ما ذلك عليه وما له إلا ما مضى عليه عمار بن ياسر حيث أكرهه أهل مكة وقلبه مطمئن بالإيمان فأنزل الله عز وجل فيه: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ فقال له النبي (ص) عندها: يا عمار إن عادوا فعد فقد أنزل الله عز وجل عذرك وأمرك أن تعود إن عادوا». انظر: الكافي، ج 2، ص 219.

(6) من ذلك قوله تعالى بشأن مؤمن من آل فرعون: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا

وربما يقال: إن الآيتين المتقدمتين تتحدثان عن تقية المؤمنين من الكافرين، كما هو واضح، فلا تشملان تقية المسلم من المسلم فيما يختلف فيه المسلمون من آراء فقهية. ولكنّ الجواب: إنّ العرف في مثل هذه الموارد يلغي خصوصية الدين، ويرى أنّ الخصوصية هي للظرف القاهر الذي يدفع الإنسان إلى إخفاء معتقده حفظاً للنفس أو العرض أو المال، بصرف النظر عن دين من يتقى منه، فلاحظ قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ فإنه ظاهر في إعطاء قاعدة عامة بجواز النطق بكلمة الكفر في حال الإكراه بصرف النظر عن دين المُكْرَه.

وأما الأخبار الواردة في بيان مشروعية التقية وحكم الإكراه فهي كثيرة جداً⁽¹⁾، ولا نبالغ إذا قلنا إنّ المرويّ من طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام يكاد يبلغ حدّ التواتر⁽²⁾، وهذه النصوص تؤكد حكم العقل وترشد إليه، ويمكن مراجعتها في مظانها.

3- التقية في مجال التشريع

ولا تقتصر التقية - بنظر الفكر الشيعي - على الجانب السلوكي العملي، بل يمكن أن تمتدّ إلى الجانب التشريعي، وذلك لأنه عندما يسود التعصب الطائفي والمذهبي ويصبح الجهر بالرأي خطراً على النفس فقد يضطر الإمام عليه السلام أو الفقيه لدى الإجابة على الأسئلة الشرعية التي يُسأل عنها، إلى عدم الإفصاح عن موقفه ورأيه الحقيقي، واللجوء إلى التقية، ببيان الحكم غير الواقعي، وذلك حفظاً منه لحياته وحياة ذويه وأصحابه من سيف الظلم والجور⁽³⁾.

= أَنْ يَقُولَ رَزَيْتَ اللَّهَ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَذِبًا فَعَلَيْتَهُ كَذِبُهُ. وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضَ الَّذِي يَعْذُرُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴿[غافر 28].

(1) منها ما رواه السنّة بالإسناد عن ثوبان عن رسول الله (ص) قال: «إن الله تجاوز عن أمتي ثلاثة: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه». المعجم الكبير للطبراني، ج 2، ص 97. وبالإسناد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله (ص): «إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها وما أكرهوا عليه إلا أن يتكلموا به أو يعملوا به». انظر: السنن الكبرى للبيهقي، ج 10، ص 61. وهذا الحديث له فقرات أخرى وهي مروية في مصادر الشيعة. انظر: الكافي، ج 2، ص 463. ومن لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 59.

(2) انظر على سبيل المثال: وسائل الشيعة، ج 16، ص 203، باب 24 من أبواب كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى خروج صاحب الزمان عليه السلام، «باب وجوب التقية عند الخوف على النفس»، وكذلك الباب 25 وهو باب «وجوب التقية في كل ضرورة بقدرها، وتحريم التقية مع عدمها، وحكم التقية في شرب الخمر ومسح الخفين وامتعة الحج».

(3) في الحديث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْعَبَّاسِ بِالْحِجْرَةِ، فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ =

لكنَّ بعض الكُتَّاب من أبناء مدرسة الخلافة مع اعترافه بأنَّ التقيَّة وهي وقاية النفس من العقوبة والضرر، جائزة في الدين، بل هي واجبة إن كان في تركها ضرر، ولكنه استثنى من جواز التقيَّة موردين: وهما التقيَّة في العبادة، والتقيَّة في الرواية، أمَّا بطلان التقيَّة في العبادة فلأنَّها «عملٌ لم يقصد به وجه الله، وكل عبادة لم يقصد بها وجه الله باطلة». وأمَّا بطلان التقيَّة في الرواية، فلأنَّ «التقيَّة في الدعوة والنقل لا تجوز أبداً وإلا لدخلت الشبهة في الأدلة» وقال: «وكل رواية يرويها عدلٌ فيها أداء أمانة وهي تبليغ، وحملها على التقيَّة قولٌ بأنَّ العدل قد افتراها على الله وكاد بها الأمة»⁽¹⁾.

ويمكن أن نلاحظ على كلامه:

أولاً: إنَّ ما دلَّ على مشروعية التقيَّة من النصوص مطلق وشامل لموردي العبادة والرواية ولا مخصص له، كما أنَّ حكم العقل بجوازها، بل بوجوبها، يأبى التخصيص، لأنَّ هذا شأن الأحكام العقلية، وإننا نسأل: «إذا رخص الله تعالى عماراً في أفحش الأشياء وأقبحها - وهو النطق بكلمة الكفر - للتقيَّة أفلا يرخص في إظهار الموافقة في عبادة أو فتوى لحفظ أحد الأربعة، وهي نفس الإنسان وشرفه وماله وحقه؟!»⁽²⁾. ومن المعلوم أنَّه لا خصوصية لعمَّار بن ياسر في أمثال ذلك، والآية المتقدمة النازلة في شأنه تعطي قاعدة عامة في هذا المجال، كما لا يخفى.

وأما التقيَّة في العبادة فهي لا تمنع من إتيان العمل العبادي قربة إلى الله تعالى، وهذا واضح، فإنَّ ترك شرط من شرائط الصلاة كشرط السجود عما يصح السجود عليه بسبب التقيَّة لا يحول دون تأتي نية القربة من المصلي، فلا وجه لإشكاله من هذه الجهة⁽³⁾.

ثانياً: بصرف النظر عن العمومات وعن حكم العقل المشار إليه، يمكن أن يُستشهد

= فِي الصَّيَّامِ الْيَوْمَ؟ فَقُلْتُ: ذَلِكَ إِلَيَّ الْإِمَامُ إِنْ صُمْتَ صُمْناً وَإِنْ أَفْطَرْتَ أَفْطَرْنَا! فَقَالَ: يَا غُلَامَ عَلَيَّ بِالْمَائِدَةِ فَأَكَلْتُ مَعَهُ وَأَنَا أَعْلَمُ وَاللَّهِ أَنَّهُ يَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَكَانَ إِفْطَارِي يَوْمًا وَقَصَاؤُهُ أَيْسَرَ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي وَلَا يُعْبَدَ اللَّهُ». انظر: الكافي، ج 4، ص 83. وعنه وسائل الشيعة، ج 10، ص 132، الباب 57 من أبواب ما يمسك عن الصائم، الحديث 5.

(1) نقض الشيعة، ص 221.

(2) المصدر نفسه، ص 236.

(3) وعلى فرض أنها حالت دون إتيانه بنية القربة فذلك لن يشكل مانعاً من شرعية التقيَّة، إذ غايته الحكم ببطلان العبادة المأني بها للتقيَّة والحكم بلزوم إعادتها كما يحكم بلزوم العبادة باختلال شرط من شرائط الصحة، ومنها الإخلاص والابتعاد عن الرياء.

لمبدأ التقيّة في خصوص مجال التشريع بقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾⁽¹⁾، فإنّ الآية المباركة ناطقة بأنّ النبي (ص) كان يتوجّس من إبلاغ أمر ما، خشية ردّة فعل الناس، والشواهد المختلفة تؤكد أنّه ولاية الإمام علي (عليه السلام)⁽²⁾ فنزلت الآية المباركة وأمرته بإبلاغ هذا الأمر وطمأنته بأنّ الله سيعصمه من الناس، وما فعله النبي (ص) هو نوع من التقيّة جعله (ص) يترث في إبلاغ الحكم.

نعم، ليس في الآية أنّه قد بينَ حكماً آخر غير ما أمر بتبليغه، ولذا فغاية ما تدلّ عليه مشروعية إخفاء الحكم لمصلحة معينة ولمدة مؤقتة، لأنّ النبي (ص) أجلّ من أن يؤخّر البيان الإلهي عن وقت الحاجة، فضلاً عن أن يتلاعب به. وعليه، فما يشنع به البعض من المفسرين⁽³⁾ على الشيعة بسبب هذا الرأي في تفسير هذه الآية هو تشنيع غير مبرر، ولا سيما أنّ لها نظيراً في القرآن، وهو ما نزل في قضية زينب بنت جحش، عندما أمر النبي (ص) بزواجها وقد كان يخشى (ص) من تداعيات إعلانه وتنفيذه لما أمر به حتى نزل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَخُفِيَ فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَخَشِيَ النَّاسُ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾⁽⁴⁾. قال الطبري في تفسير الآية:

(1) سورة المائدة، الآية 67.

(2) روى الحاكم الحسكاني عن أبي سعيد الخدري قال: نزلت هذه الآية في علي بن أبي طالب ﴿يَتَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة 67]. انظر: شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، ج 1، ص 250.

(3) قال القرطبي: «فدلّت الآية على رد قول من قال: إن النبي (ص) كتم شيئاً من أمر الدين تقيّة، وعلى بطلانه، وهم الرافضة.. وفي صحيح مسلم عن مسروق عن عائشة أنها قالت: من حدثك أن محمداً (ص) كتم شيئاً من الوحي فقد كذب، والله تعالى يقول: ﴿يَتَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾، وقبح الله الروافض حيث قالوا: إنه (ص) كتم شيئاً مما أوحى إليه كان بالناس حاجة إليه». الجامع لأحكام القرآن، ج 6، ص 242. ولكن الشيعة لا يقولون أنه (ص) آخر البيان عن وقت الحاجة - حاشاه - فهذا افتراء عليهم. والغريب أن القرطبي نفسه قد نقل عن ابن عباس قوله: «المعنى: بلِّغ جميع ما أنزل إليك من ربك، فإن كتمت شيئاً منه فما بلغت رسالته، وهذا تأديب للنبي (ص)، وتأديب لحملة العلم من أمته ألا يكتموا شيئاً من أمر شريعته، وقد علم الله تعالى من أمر نبيه أنه لا يكتم شيئاً من وحيه». المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

(4) سورة الأحزاب، الآية 37.

«وتخفي في نفسك محبة فراقه إياها»⁽¹⁾، لتزوجها إن هو فارقها، والله مبد ما تخفي في نفسك من ذلك، ﴿وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ يقول تعالى ذكره: وتخاف أن يقول الناس: أمر رجلاً بطلاق امرأته ونكحها حين طلقها، والله أحق أن تخشاه من الناس»⁽²⁾.

ثالثاً: إنه لن يلزم من التقيّة في الرواية ضياع الأدلة الشرعية واشتباهاها، لأن ما صدر من الإمام (عليه السلام) تقيّة في مناسبة ما، قد بين الإمام نفسه أو إمام آخر حكمه الواقعي في مناسبة أخرى، وقد أعطى الأئمة (عليهم السلام) ضابطة خاصة للتمييز بين الحكمين عند الاشتباه في معرفة رأيهم (عليهم السلام) الحقيقي، وسيأتي الحديث عن هذه الضابطة عما قليل، الأمر الذي يعني أن العمل بالتقيّة حتى في مجال الرواية لن يؤدي إلى ضياع الأدلة الشرعية كيف ومدرسة أهل البيت (عليهم السلام) قد وضعت للتقيّة ضوابط وشروطاً، وأهمها: أن لا يؤدي استعمال التقيّة إلى فساد الدين وضياعه، كما جاء في معتبرة⁽³⁾ مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (عليه السلام): «...لَأَنَّ لِلتَّقِيَّةِ مَوَاضِعَ مَنْ أزالها عَنْ مَوَاضِعِهَا لَمْ تَسْتَقِمْ لَهُ وَتَفْسِيرُ مَا يُتَّقَى مِثْلُ أَنْ يَكُونَ قَوْمٌ سَوْءِ ظَاهِرٍ حُكْمِهِمْ وَفِعْلِهِمْ عَلَى غَيْرِ حُكْمِ الْحَقِّ وَفِعْلِهِ فَكُلُّ شَيْءٍ يَعْمَلُ الْمُؤْمِنُ بَيْنَهُمْ لِمَكَانِ التَّقِيَّةِ مِمَّا لَا يُؤَدِّي إِلَى الْفَسَادِ فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ جَائِزٌ»⁽⁴⁾، وعليه، فمن الطبيعي أن تكون استفادة الإمام نفسه من مبدأ التقيّة، سواء في الجانب السلوكي أو التبليغي، مقيدة بهذا القيد، وهو عدم انجرار الأمر في التقيّة إلى ضياع الدين ومبادئه وأحكامه.

ومما يشهد أو يؤيد ما ذكرناه: الواقع الفقهي الذي بين أيدينا، فقد عمل الأئمة (عليهم السلام) بالتقيّة وكذلك أتباعهم، ولم تؤد إلى ضياع معالم الدين، وسواء قبل المسلم الآخر كل ما جاء في فقه الشيعة أم لا يقبل، لكنّه إذا كان منصفاً لا يستطيع إلا الاعتراف بأنهم يمتلكون منطقتاً فقهياً، وهو في الأعم الأغلب يلتقي مع ما عليه سائر المذاهب في

(1) نحن لا نوافق على هذا الرأي لأن الصحيح أن ما أخفاه النبي (ص) هو أمر الله تعالى له بأن يأمر زيداً = بطلاقها. وقد أوضحنا ذلك في كتاب: تنزيهاً لرسول الله (ص) ص 37، وما بعدها.
(2) جامع البيان عن تأويل القرآن، ج 22، ص 17.
(3) حول توثيق مسعدة راجع الملحق رقم (3) ج 1 في آخر الكتاب.
(4) الكافي، ج 2، ص 168. وعنه وسائل الشيعة، ج 16، ص 216، الباب 25 من أبواب الأمر والنهي، الحديث 6.

النتائج أو طرائق الاستدلال، بل إنّه يتميّز عنها ببعض الخصائص الإيجابية التي جعلته أقرب إلى واقع الشريعة الإسلامية.

أجل، إننا لا ننكر وجود مشكلة خلقتها التقيّة وقد نتج عنها بعض الإرباك على صعيد حركة الاستدلال، بل وعلى صعيد الواقع، كما أشار إلى ذلك الشيخ الطوسي في مقدمة كتابه تهذيب الأحكام⁽¹⁾.

4- هل الرشد في خلافهم؟

المعروف أنّ الأئمة عليهم السلام قد وضعوا قاعدة في باب تعارض الأخبار، وهي تنصّ على «الأخذ بما خالف العامة». ويلاحظ أنّ البعض من أبناء مدرسة الخلافة حمل الكلام الداعي إلى الأخذ بما خالف العامة الوارد في كلمات الشيعة ورواياتهم على غير ظاهره، فنسب إلى أئمة الشيعة أنهم يرون «أنّ الأخذ بنقيض ما أخذته الأمة أسهل طريق في الإصابة، وكل خبر وافق الأمة باطل، وما خالف الأمة ففيه الرشاد..»⁽²⁾.

ولكنّ هذه النسبة غير صحيحة على الإطلاق ومجانبة للصواب، لأنّ «جلّ أقوال فقهاء الشيعة وأئمة أهل البيت عليهم السلام وفتاواهم، موافق لما رواه وأفتى به سائر المسلمين»⁽³⁾، وعليه فلا يمكن أن يكون مقياس الحق والإصابة في مخالفتهم.

أجل، لا ننكر أنّ التعصب أو الجهل أو الفهم الخاطئ قد حدا بالبعض إلى اعتبار مخالفة الآخر المذهبي مصدراً للتشريع. وهذا ما تبناه الميرزا محمد أمين الاسترآبادي حيث قال: «من جملة نعماء الله تعالى على الطائفة المحقّة: أنّه خلّى بين الشيطان وبين علماء العامّة ليضلّهم عن الحقّ في كلّ مسألة نظرية، ليكون الأخذ بخلافهم لنا ضابطة كلية، نظير ذلك ما ورد في حقّ النساء: شاوروهن وخالفوهن»⁽⁴⁾، ولكنه رأي شاذ ولا يمثل الطائفة الشيعية.

وفي المقابل، فقد رأينا بأنّ بعض علماء المسلمين السُنّة يفتي ببعض الفتاوى مع إقراره أنّ السُنّة النبوية هي بخلافها، وحجته فيما ذهب إليه أنّ العمل بالأمر المسنون قد أصبح «شعراً للرافضة» فيترك! وهذا العذر أعني مخالفة ما صار شعاراً للرافضة سوغ الجرأة على

(1) تهذيب الأحكام، ج 1، ص 2.

(2) نقض الوشيعة، ص 217.

(3) المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

(4) انظر: الفوائد المدنية، وبذيله الشواهد المكية، ص 387.

مخالفة السنة النبوية نفسها، وإفتاء الفقيه خلافاً للحجة الشرعية في العديد من الموارد، منها: مسألة ترك التختيم باليمين مع كونه من السنة⁽¹⁾، ومنها: المنع من السلام على أحد الصحابة منفرداً بالقول: فلان عليه السلام⁽²⁾، ومنها: رفض تسطیح القبور والدعوة إلى تسنيمها، مع أنّ التسطیح من السنة⁽³⁾، وكذا المنع من تخصيص الجبهة بشيءٍ للسجود عليه⁽⁴⁾، وكل ذلك إرغاماً للشيعة!! حتى إن ابن تيمية على ما نسب إليه، قد أفتى بترك الكثير من المستحبات لكونها أصبحت شعاراً للرافضة على حد تعبيره!

قال العلامة الحلبي: «فإن الغزالي مع عظم قدره ووفور علمه على مذهب الشافعي قال: إن السنة تسطیح القبور لكن لما فعلته الرافضة تركناه وقلنا بالتسنيم، وكذا في حج التمتع إنّه أفضل من القران والإفراد لكن لما استعملته الرافضة تركوه، وقال أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المغربي المالكي في كتابه الموسوم «بالمعلم بفوائد مسلم» المحدث في حديث مسلم «أن زيدا كبر خمساً على جنازة»: كان رسول الله (ص) يكبرها، وقد قال به بعض الناس، وهذا المذهب الآن متروك، لأن ذلك صار علماً على القول بالرفض. وقال الزمخشري وهو من أئمة الحنفية اعتراضاً على نفسه في تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ﴾⁽⁵⁾ هل يجوز أن يصلّي على أحاد المسلمين بمقتضى هذه الآية؟ فأجاب بنعم، إلا أن جماعة الشيعة لما اتخذوا أئمة وصلوا عليهم منعنا من ذلك»⁽⁶⁾.

وقد نقل عن عمر بن قيس وعمار بن زريق وهما من أعلام التابعين وشيوخ أهل السنة أنّهما كانا يقولان: «من أراد الحق فليأت أهل الكوفة فلينظر ما قال أبو حنيفة وأصحابه فليخالفهم»⁽⁷⁾. إن هذه الآراء باطلة ولا يمكن القبول بها، لأن مخالفة الآخر لا يمكن أن تكون في نفسها ميزاناً للحق، كيف ونحن نعلم باشتراكنا مع الآخر في النسبة العالية والغالبة من الأحكام الشرعية.

(1) انظر: المجموع في شرح المذهب، النووي (ت 676هـ)، ج 4، ص 462.

(2) فتح الباري، العسقلاني (ت 852هـ)، ج 11، ص 146.

(3) المجموع في شرح المذهب، ج 5، ص 295.

(4) كشف القناع، البهوتي (ت 1051هـ)، ج 1، ص 450.

(5) سورة الأحزاب، الآية 43.

(6) تذكرة الفقهاء، ج 2، ص 472، طبعة حجرية.

(7) أجوبة مسائل جار الله، ص 75. وتاريخ بغداد، ج 13، ص 408.

إن اعتبار مخالفة الآخر ميزاناً للحق يمكن تفسيره بأحد وجهين باطلين:

الأول: أن يكون منهج الآخر مبنياً على تعمد اتباع الباطل في فتاواه، ومخالفة ما عليه الحق، فيكون الأمر بمخالفتهم طريقاً إلى إصابة الواقع.
ولكن وجود أمثال هؤلاء الفقهاء في الأمة إن لم يكن معلوم الانتفاء فلا شك أنهم أفراد قلائل ولا يمثلون عامة المسلمين.

وأما ما تقدّم نقله من إفتاء البعض بمخالفة الشيعة فهو رأي مرفوض لدى الكثيرين من السنة. على أنهم هنا لا يعمدون إلى المخالفة إلا في بعض السنن (دون الواجبات أو المحرمات) التي صار الأخذ بها شعاراً للشيعة، كما أنهم لم ينكروا ولم يخفوا ما هو الحق في المسألة، وإنما بينوا الأمر، وقالوا إن السنة - مثلاً - هي التختم باليمين، ولكن حيث صار ذلك شعاراً للرافضة فيترك! فكأن مخالفة من أسموهم الرافضة عند هؤلاء هي عنوان ثانوي يوجب رفع اليد عن الحكم الأولي. وطبعاً لا نقول ذلك لنبرر قولهم وفعلهم، فإن أخذ الآخر بالحق ولو كان كافراً لا يقتضي رفع اليد عن الحق! فكيف إذا كان الأخذ به هو من المسلمين المتبعين لسنة رسول الله (ص).

الثاني: أن يقال: إن الأمر بمخالفة العامة ليس طريقاً إلى إصابة الواقع، وإنما هو مطلوب في نفسه، فمخالفتهم هي في نفسها - وبصرف النظر عن الواقع - عين الصواب ولها كامل الموضوعية في تحقق الرشد، وهذا معنى كون «الرشد في خلافهم».

ولكن هذا المعنى مما لا يحتمل في نفسه، فاتباع الحق هو المطلوب، ولو نطق به أهل الباطل وعمل به أهل الكفر فضلاً عن المسلمين⁽¹⁾، فالحق أحق أن يتبع، ونسبة هذا المعنى إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام هو من دس أعدائهم لتشويه صورتهم عند عامة المسلمين.

5- التفسير الصحيح للأخذ بما خالف العامة

إذن ما هو التفسير الصحيح للأخذ بما خالف العامة؟

والجواب: هناك تفسيران مقبولان لذلك:

(1) وقد ورد في الحديث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الحكمة صالة المؤمن فحيثما وجد أحدكم صالته فليأخذها». انظر: الكافي، ج 8، ص 167. وعن علي عليه السلام: «الحكمة صالة المؤمن، فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق». انظر: نهج البلاغة، ج 4، ص 18.

التفسير الأول: معيار معرفة الصادر تقية

إن «الأخذ بمخالفة العامة»، يراد به تمييز ما صدر عن الأئمة عليهم السلام للتقية عما صدر لبيان رأيهم الواقعي، وذلك لأنّ التقية قد ألجأتهم إلى إبداء آراء لا تمثل قناعاتهم، فكان الإمام عليه السلام يفتي بما لا يمثل الحكم الواقعي في نظره، بل على وفق المدارس السائدة في زمانه، وحتى لا يضيع الحكم الواقعي الذي يعتقد أنّه هو حكم الله تعالى، فقد أعطى عليه السلام قاعدة عامة تضمن للفقيه - في غمرة تعارض الأحاديث - الوصول إلى رأيه عليه السلام وتمييز الحكم الصادر عنه لبيان الواقع من الصادر تقية. وحاصل هذا الضابط في التمييز بين هذين الصنفين هو الأخذ بما وافق الثابت من فقه أهل البيت عليهم السلام ورواياتهم، وطرح ما خالفه ووافق غيرهم، لأنّ ما وافق غيرهم يكون قد صدر تقية، فالتقية هي التي تفسّر لنا صدور الخبرين المتعارضين عن الأئمة عليهم السلام. قال الشهيد الأول في بيان أسباب اختلاف الروايات: «وقد كانت الأئمة في زمن تقية واستتار من مخالفيهم، فكثيراً ما يجيبون السائل على وفق معتقده، أو معتقد بعض الحاضرين، أو بعض من عساه يصل إليه من المناوئين»⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الضابط والميزان يأتي في مرحلة لاحقة ومتأخراً عن ميزان أسبق، وهو عرض الروايات المتعارضة على الكتاب الكريم والأخذ بما وافقه وطرح ما خالفه. وقد أشبع فقهاء الشيعة هذه المسألة بحثاً وتدقيقاً في علم الأصول.

وتعليقاً على هذا السبب في تفسير التقية، أسجل تعليقين:

التعليق الأول: إنّ الأخذ بما خالف العامة في مورد تعارض الخبرين رغم شهرته بين الفقهاء، واعتبارهم له أحد أهم مرجحات باب التعارض المستقر، إلا أنّ إثباته بالدليل التام والموثوق مشكل، لأنّ عمدة ما استدلل به لإثبات هذا الضابط هو ما رواه سعيد بن هبة الله الراوندي في (رسالته) التي ألفها في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحتها، عن محمد وعلي ابني علي بن عبد الصمد، عن أبيهما، عن أبي البركات علي بن الحسين، عن أبي جعفر بن بابويه، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله عن أيوب بن نوح، عن محمد بن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم

(1) ذكرى الشيعة، ج 1، ص 60.

فذرروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»⁽¹⁾. وقد بذل بعض الفقهاء جهوداً مضنية لإثبات وثاقة رجال السند في هذه الرواية⁽²⁾، ومع ذلك فإن الاعتماد عليها للتأسيس لمثل هذه القاعدة الخطيرة، في باب الأحكام في غاية الإشكال، ولا سيما أنه يظهر من الشيخ المفيد - كما جاء في بعض كلماته - أن مخالفة العامة هي مرجح من مرجحات التعارض في روايات الفضائل وليس الأحكام⁽³⁾.

اللهم إلا أن يقال: إنه وبضمنية بعض الروايات الأخرى الضعيفة الواردة في المقام⁽⁴⁾ يحصل الوثوق بصدور هذا المضمون عنهم عليه السلام. على أنه يمكن القول: إن العمل بهذا المعيار في الجملة لا مفر منه، لأن صدور بعض الأخبار عنهم بداعي التقية مفروغ منه، كما نصت عليه العديد من الأخبار الموثوقة في الكتب الحديثية، وحينئذ حتى لو لم يدع عليه السلام إلى الأخذ بمخالفة العامة، فلا مفر من العمل بهذا المعيار. وتفصيل الكلام في ذلك يتكفل به البحث الأصولي.

- (1) وسائل الشيعة، ج 27، ص 118، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 29.
- (2) انظر: بحوث في علم الأصول تقريراً لدروس السيد الشهيد محمد باقر الصدر، ج 7، ص 350.
- (3) يقول الشيخ المفيد في معرض رده على «روايات العدد» القائلة إن شهر رمضان لا ينقص عن ثلاثين يوماً بخلاف غيره من الشهور: «فأما ما تعلق به من شد عن أصحابنا، ومال إلى مذهب الغلاة، وبعض الشيعة في العدد، وعدل عن ظاهر حكم الشريعة من قول أبي عبد الله عليه السلام قال: «وإذا أتاكم عنا حديثان فخذوا بأبعدهما من قول العامة» فإنه لم يأت بالحديث على وجهه. والحديث المعروف قول أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أتاكم عنّا حديثان مختلفان فخذوا بما وافق منهما القرآن، فإن لم تجدوا لهما شاهداً من القرآن فخذوا بالمجمع عليه، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، فإن كان فيه اختلاف وتساوت الأحاديث فيه فخذوا بأبعدهما من قول العامة». والحديث في العدد يخالف القرآن، فلا يقاس بحديث الرؤية الموافق للقرآن وحديث الرؤية قد أجمعت الطائفة على العمل به، فلا نسبة بينه وبين حديث يذهب إليه الشذاذ، وهو موافق لمذهب أهل البدع من الشيعة والغلاة». إلى أن يقول: «وإنما المعنى في قولهم: «خذوا بأبعدهما من قول العامة». يختص ما روي عنهم في مدائح أعداء الله، والترحم على خصماء الدين، ومخالفتي الإيمان، فقالوا: «إذا أتاكم عنا حديثان مختلفان أحدهما في تولي المتقدمين على أمير المؤمنين عليه السلام والآخر في التبري منهم فخذوا بأبعدهما من قول العامة». لأن التقية تدعوهم بالضرورة إلى مظاهرة العامة بما يذهبون إليه من أمتهم، وولاء أمرهم، حقناً لدمائهم، وستراً على شيعتهم». جوابات أهل الموصل، ص 47 - 48. نعم، نجد أن الشيخ المفيد نفسه في بعض كتبه حمل روايات حل ذبائح أهل الكتاب على التقية من السلطان. انظر: تحريم ذبائح أهل الكتاب، ص 31 - 32.
- (4) انظر: وسائل الشيعة، كتاب القضاء، الباب التاسع من أبواب صفات القاضي.

التعليق الثاني: ثم لو سلمنا بمعيارية الأخذ بما خالف العامة، إلا أننا نسجل تحفظاً واعتراضاً على التوسع غير المبرر في تطبيق هذا المعيار، ومن مظاهر التوسع المذكور، ما يمكن تسميته بالتوسع المصدري، ونقصد به التوسع بلحاظ الإمام عليه السلام الذي يُحمل قوله أو فعله على التقية. فإننا نفهم لجوء الأئمة المتأخرين إلى التقية، لكن ليس ثمة ما يدعو الإمام علي عليه السلام⁽¹⁾ ولديه الحسين عليه السلام إلى اعتماد التقية في بيان الحكم الشرعي، بل وحتى في زمن الصادق عليه السلام كان هناك مساحة لا بأس بها من الحرية الفكرية ما سمح لهما بإبداء آرائهم ونشر أفكارهم، فهل ثمة ما يبرر حمل كلامهما (الصادقين) رأساً على التقية وفي شتى الروايات؟! ومن مظاهر التوسع أيضاً التوسع المورد، حيث إنه في الكثير من الأحيان نجد أن ثمة وجهة للجمع العرفي بين الطائفتين المتعارضتين، ومع ذلك يتم الحمل على التقية، مع أن أعمال مرجحات باب التعارض ومنها الحمل على التقية إنما يلجأ إليها عند استقرار التعارض وعدم وجود مجال للجمع العرفي، كما في حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد، فإنه في مثل ذلك لا وجه للحمل على التقية. ومن نماذج التوسع المورد غير المبرر: الحمل على التقية مع عدم وجود تعارض بين الأخبار بل حتى مع عدم وجود مخالف من عامة المذاهب، وهذا ما جرى عليه بعض الأخباريين، كالشيخ يوسف البحراني⁽²⁾ الذي ارتأى الحمل على التقية حتى في صورة عدم وجود مخالف من السنة، بحجة أن الأئمة أرادوا إيقاع الخلاف بين الشيعة حفظاً لهم وحقناً لدمائهم من أن تتعرض للسفك فيما لو ظهروا متفقين على عمل واحد. ومن مظاهر التوسع غير المبرر ما يمكن تسميته بالتوسع الجهوي، حيث يتم الحمل على التقية بسبب رأي شاذ لدى أهل السنة، مع أنه لا موجب للتقية في هذه الصورة، ونحوه الحمل على التقية من الشيعة أنفسهم. وهذه الحالات من التوسع تحتاج إلى دراسة تفصيلية ومحلها البحث الأصولي، أو مبحث التقية في القواعد الفقهية.

باختصار: ثمة توسع غير مبرر في التقية من حيث المتقي (بالكسر) والمتقى (بالفتح)، ومن حيث مورد التقية.

(1) أجل ستأتي الإشارة إلى أن الإمام علياً عليه السلام قد اضطر إلى السكوت عن بعض الأمور وترك تغييرها لمصلحة عدم تفرق جيشه أو ما إلى ذلك.

(2) انظر: الحدائق الناضرة، ج 1، ص 5 وما بعدها، وقال رحمه الله: «المشهور بين أصحابنا - رضوان الله عليهم - تخصيص الحمل على التقية في الأخبار بوجود قائل من العامة بذلك. والذي يظهر لي من الأخبار خلاف ما هنالك، وهو أنهم عليهم السلام يوقعون الاختلاف بين الشيعة وإن لم يكن ثمة قول للعامة». الدرر النجفية من الملتقطات البوسفية، ج 2، ص 311. واستند إلى بعض الأخبار لتدعيم موقفه، مما هو خاضع للنقاش.

التفسير الثاني: معيار معرفة الصادر إفتاءً للآخر بما تقتضيه مذاهبه

إن الأئمة عليهم السلام وبحكم مرجعيتهم الإسلامية العامة، كانوا يفتون الناس على طبق مذاهب المستفتين، فإذا استفتي الإمام عليه السلام من قبل شخص يعتقد بإمامته أو يأخذ برأيه عليه السلام أفناه عليه السلام بما يراه الحق من حكم المسألة، وأما إذا استفتاه من يتبع غيره مع علمه بأن السائل لا يريد رأيه، أجابه عليه السلام بما عند الآخرين، ثم وبمرور الوقت نقلت أقوال شتى عن الإمام عليه السلام والتبس الأمر في معرفة رأيه عليه السلام، فسئل بعض الأئمة عليهم السلام عن الموقف في هذه الحالة، فأعطوا ضابطاً للتمييز بين ما صدر عنهم مما يمثل رأيهم واقعاً، وبين ما صدر عنهم إفتاءً للآخرين على طبق مذاهبهم، والضابط هو الأخذ بما خالف العامة، فإن ما صدر عنهم عليهم السلام موافقاً للآخرين، يكون قد صدر بهذا اللحاظ، أي إفتاءً للغير بما يراه حجة بينه وبين الله تعالى.

وقد تبني هذا التفسير العلامة السيد عبد الحسين شرف الدين، قال رحمه الله: «إنه (أي الصادق) عليه السلام إذا استفتاه من يعرفه بالعمل بهديه يفتيه بما عنده من ذلك، وإذا استفتاه من يعرفه باتباع غيره أجابه بما جاء عنهم، وإذا سأله من لا يعرفه، قال في الجواب: جاء عن فلان كذا، وعن فلان كذا، فيذكر في الأثناء مذهب أهل البيت في المسألة. هذه طريقته، وربما كانت طريقة غيره من أئمة أهل البيت عليهم السلام.. وحيث كان من سيرته عليه السلام هذا الصنع (إفتاء الآخرين على طبق مذاهبهم) روى الناس عنه في المسائل الخلافية أحكاماً متعارضة، فالتبست بعد ذلك على أوليائه فسألوه عنها، فكان مضمون جوابه: إن ما كان موافقاً للعامة فإنما قلته لهم كي يأخذوا بمذاهبهم، وما كان منه مخالفاً لهم فإنما قلته بياناً للحقيقة كي يأخذ به المقتدون بنا»⁽¹⁾. وظاهره أنه السبب الوحيد للتعارض، إذ لم يشر إلى سبب آخر.

وتبني هذا التفسير أيضاً العلامة السيد محمد تقي الحكيم، فقال: «على أن الامام ربما صدرت عنه فتاوى توافق ما انتشر عند العامة، ومبعثها على الأكثر أن الإمام كان يجيب السائل على وفق ما يدين به، فيقول له: إنهم يرون في العراق كذا وفي الحجاز كذا، ونقول نحن كذا، وللسائل أن يختار ما يدين به. وربما نقل السائل ما يختاره عن الإمام كفتوى له، بينما تكون فتوى الإمام - إن صح تسميتها فتوى - على خلافها، فتتكون لدى الآخرين فتويان متعاكستان عنه، وبهذا صح جعل المقياس من قبله بأن ما وافق العامة مما نقل عنه هو الذي يجب طرحه عند المعارضة»⁽²⁾.

(1) أجوبة مسائل موسى جار الله، ص 74.

(2) الأصول العامة للفقه المقارن، ص 370.

والظاهر أنه ليس ثمة ما يمنع من إفتاء الناس بآراء مذاهبهم وشرائعهم، والإمام عليه السلام أو الفقيه هنا ناقل أمين، ولا يعطي شرعية للرأي الآخر. ويشهد لجواز ذلك ولو تأييداً ما جاء في القضاء مما يدل على جواز القضاء بين أهل الكتاب بما تضمنته كتبهم، كخيار يمكن للحاكم الأخذ به، (والخيار الآخر هو الحكم بينهم على طبق شريعة الإسلام) وقد التزم بذلك السيد الخوئي - رحمه الله -⁽¹⁾، استناداً إلى ما جاء في معتبرة السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام أن محمد بن أبي بكر كتب إلى علي عليه السلام يسأله عن الرجل يزني بالمرأة اليهودية والنصرانية؟ فكتب عليه السلام إليه: «إن كان محصناً فارجمه وإن كان بكاراً فاجلده مائة جلدة ثم انفه، وأما اليهودية فابعث بها إلى أهل ملتها فليقضوا فيها ما أحبوا»⁽²⁾، وقد روي في عدة مصادر عن الإمام علي عليه السلام أنه كان يردد المضمون التالي: «لو نثيت لي الوسادة فجلست عليها لأفتيت أهل التوراة بتوراتهم وأهل الإنجيل بإنجيلهم وأهل القرآن بقرآنهم»⁽³⁾.

وتدلّ على شرعية ذلك في مجال المذاهب الإسلامية رواية معاذ بن مسلم النحوي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال له: «بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس». قال: قلت: نعم، وقد أردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إنّي أقعد في المسجد فيجيء الرجل يسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بحبكم أو مودتكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول: جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك، قال: فقال لي: اصنع كذا، فإنّي كذا اصنع»⁽⁴⁾.

وهذه الرواية بحسب الظاهر معتبرة سنداً⁽⁵⁾، وأما دلالة فهي واضحة في مشروعية ذلك ولا

(1) مباني تكملة المنهاج، ج 1، ص 188.

(2) تهذيب الأحكام، ج 10، ص 15.

(3) روى هذا المعنى الشيخ الصدوق في التوحيد ص 305. وروى ذلك في كتاب الأمالي ص 523، وروي هذا المعنى عن الإمام المهدي عليه السلام وأنه إذا خرج «فيحكم بين أهل التوراة بالتوراة، وبين أهل الإنجيل بالإنجيل، وبين أهل الزبور بالزبور، وبين أهل الفرقان بالفرقان». علل الشرائع، ج 1، ص 161.

(4) رجال الكشي، ص 2، ص 524. ورواه الشيخ الصدوق في علل الشرائع، انظر: وسائل الشيعة، ج 27، ص 148، الحديث 36 من الباب 11 من أبواب صفات القاضي.

(5) سندها هكذا: «حدثني حمدويه، وإبراهيم ابنا نصير، قالوا: حدثنا يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن حسين بن معاذ، عن أبيه معاذ بن مسلم النحوي، عن أبي عبد الله عليه السلام. انظر: رجال الكشي، ج 2، ص 524. يقول السيد الخوئي: «لا ينبغي الشك في اتحاد معاذ بن مسلم الهراء مع معاذ بن مسلم بن أبي سارة المتقدم، فهو ثقة، لشهادة النجاشي». انظر: معجم رجال الحديث، ج 19، ص 208. وأما ابنه حسين بن معاذ فقد روى عنه ابن أبي عمير في السند المتقدم، وحمدويه وإبراهيم

وجه لحملها على التقية، كما يظهر مما فعله الشيخ الحر⁽¹⁾ وغيره. فالإمام عليه السلام قد أذن له بإفتاء الناس طبقاً لمذاهبهم مطلقاً حتى في الحالة الطبيعية، وقال: إنه هو عليه السلام يفعل ذلك، وليس في رواياتهم ما يمنع من إفتاء الآخرين طبقاً لمذاهبهم لتعارض الأخبار ويصار إلى الترجيح بحمل إحداهما على التقية، وعليه، فهذا الخبر يصلح تفسيراً لما ورد عنهم عليهم السلام من الأخذ بما خالف العامة.

ويظهر من رواية أخرى أنه عليه السلام أمر أبان بن تغلب بأن يفتي الناس حسب مذاهبهم، ففي رواية معتبرة⁽²⁾ لأبان بن تغلب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أقعد في المسجد فيجيء الناس فيسألوني، فإن لم أجبه لم يقبلوا مني، وأكره أن أجيبهم بقولكم وما جاء عنكم، فقال لي: انظر ما علمت أنه من قولهم فأخبرهم بذلك⁽³⁾.

والذي يبدو لنا من الرواية أن أبان وهو فقيه من فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام وقد أمره الإمام الباقر عليه السلام بالجلوس في المسجد لإفتاء الناس⁽⁴⁾، كان يعلم بأن هؤلاء السائلين لا يؤمنون بمرجعية

ابنا نصير ثقتان جليلان. بالعودة إلى معاذ فهو شخصية بارزة ومعروفة، قال المحقق التستري: «عدّه الشيخ في رجاله في أصحاب الباقر عليه السلام قائلاً: «الهرّاء» وفي أصحاب الصادق عليه السلام قائلاً: الهرّاء، الأنصاري، النحوي، الكوفي، أسند عنه. وروى الكشي، عن حمدويه وإبراهيم، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن حسين بن معاذ، عن أبيه معاذ بن مسلم النحوي، عن أبي عبد الله عليه السلام = قال لي: بلغني عنك أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس... وروى نحوه قضاء التهذيب. أقول: ومّر في «محمّد بن الحسن بن أبي سارة» قول النجاشي: وابن عمّ محمّد بن الحسن مّعاذ بن مسلم بن أبي سارة، وهم أهل بيت فضل وأدب، وعلى مّعاذ ومحمّد تفقه الكسائي علم العرب، والكسائي والفراء يحكون في كتبهم كثيراً: قال أبو جعفر الرواسي ومحمّد بن الحسن؛ وهم ثقات لا يطعن عليهم بشيء. ولكن مرّ عن الحموي والسيوطي كون هذا عمّ ذلك. وكيف كان: فالظاهر أن الخلاصة وثقه من قول النجاشي ثمة. قال المصنّف: عن السيوطي في طبقات الشيعة: إن مّعاذ بن مسلم شيعي من رواة جعفر ومن أعيان النحاة، وأوّل من وضع علم الصرف، وقول الكافيجي: إن واضعه معاذ بن جبل خطأ، ويقال له: «الهرّاء» لأنّه كان يبيع الثياب الهرّويّة». قاموس الرجال، ج 10، ص 102.

(1) وسائل الشيعة، ج 16، ص 117، الباب 30 من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، وهو بعنوان: «باب وجوب التقيّة في الفتوى مع الضرورة».

(2) ليس في السند من يتوقف فيه إلا علي بن إسماعيل بن عمار، لكن يمكن توثيقه برواية ابن أبي عمير عنه، (في الرواية التي هي محل الاستشهاد) مضافاً إلى قول النجاشي: «كان من وجوه من روى الحديث». انظر: رجال النجاشي، ص 71.

(3) رجال الكشي، ج 2، ص 622.

(4) قال النجاشي: «وقال له أبو جعفر عليه السلام: «اجلس في مسجد المدينة وافت الناس، فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك». وقال أبو عبد الله عليه السلام لما أتاه نعيه: «أما والله لقد أوجع قلبي موت أبان». انظر: رجال النجاشي، ص 10.

أهل البيت عليهم السلام العلميّة، وهو لا يسعه السكوت وترك إجابتهم، لأنهم لا يقبلون منه ذلك ويصرون على السؤال، وإذا أجاب فهو حائر، فمن جهة هو لا يحب أن يجيب بغير ما عليه مدرسة أهل البيت عليهم السلام لا اعتقاده بحجية هذه المدرسة، ومن جهة أخرى فإنه يكره أن يجيب الناس وفق مرجعية لا يرتضونها هم، لا أنه يكره ذلك خوفاً وتقية، فالتعبير لا يلائم التقية، وقد سأل الإمام عليه السلام عما يفعل في هذه الحالة، فأجابه عليه السلام بجواز إفتاء الناس على طبق مذاهبهم. وهذا في الواقع يمثل تعليماً في غاية الأهمية في مقام إدارة الاختلافات والتنوعات الفقهية في الفضاء الإسلامي.

وهذا التفسير إذا تمّ تبنيه فلن تقتصر نتائجه على تغيير العنوان (أعني تفسير ما صدر عن الأئمة عليهم السلام موافقاً للآخر بعنوان التقية) مع بقاء طريق التمييز (الأخذ بما خالفهم) على حاله، بل إنه سيكون له انعكاس على المستوى الفقهي، وربما غير الكثير من النتائج، لأنّه لا يربط مسألة تعارض الخبرين والأخذ بما خالف العامة بالتقية، وعليه فقد يصار إلى الأخذ بما يخالف الآخرين ولو كان ذلك مما لا تقتضيه التقية ولا تساعد عليه شواهدها، وهذا الأمر يحتاج إلى تدقيق أكثر ومتابعة حثيثة في مكانها المناسب.

6- من هم العامة الذين يتقى منهم؟

ثمّ بناء على تمامية التفسير الأول، فإن الأمر الذي لا بدّ أن يتمّ إيلاؤه أهمية خاصة، هو تحديد من هم العامة الذي يتقى منهم.

الذي يظهر من كلمات الفقهاء أنّ المراد بالعامة هم عامة من يصطلح عليهم بأهل السنة، بينما يرى بعض الأعلام رأياً آخر وهو أنه «ليس المراد بالعامة في الصحاح وأمثالها أولئك الأئمة الذين عرفوا بعد حين بأئمة المذاهب الأربعة وأتباعهم، لأنّ هؤلاء الأئمة ما كان بعضهم على عهد الإمام الصادق عليه السلام كالشافعي، وابن حنبل، والذين كانوا على عهده ما كان لهم ذلك الشأن، بحيث يكونون رأياً عاماً ليصحّ إطلاق لفظ العامة عليهم وعلى أتباعهم. وعامة الناس من السنة لم تجمع كلمتهم عليهم - بواسطة السلطة - إلا في عصور متأخرة جداً عن عصر الإمام الصادق عليه السلام حيث أبط (الظاهر بيبرس البندقداري) غيرها من المذاهب في مصر وقصرها عليها، ومنه انتشرت في بقية الأمصار. وعلى هذا، فإن كلمة الإمام الصادق عليه السلام لم توجه إلا إلى أولئك الكذابين من أذئاب الحكام فقهاء ومحدثين ممن يستسيغون الكذب والدس مراعاة لعواطفهم وميولهم السياسية وغيرها»⁽¹⁾.

(1) الأصول العامة للفقه المقارن، ص 355.

والوجه فيما ذكره السيد تقي الحكيم هو أن هؤلاء هم من يُتقى منهم، دون سواهم من الفقهاء الذين لا يمثلون امتداداً للسلطة ولا يندرجون في وعاظها وفقهاؤها.

وهذا التفسير للعامة - لو تمّ القبول به - فإنه سوف يغيّر كثيراً من نتائج الاستدلال كما لا يخفى.

ولكن يمكن ترجيح الرأي المشهور الذاهب إلى أن التقيّة لا تنحصر بما يراه فقهاء السلطان، وذلك لعين ما ذكره السيد الحكيم في كلامه من أن هؤلاء الفقهاء الكذبة والمداهنين للسلطة لا يكونون رأياً عاماً ليصح إطلاق العامة عليهم، على أن ثمة شواهد مختلفة أن الظروف الصعبة كما ألبأت الأئمة عليهم السلام إلى الاتقاء من حكام بني أمية وبني العباس⁽¹⁾ ومن أذناهم، فقد ألبأتهم إلى الاتقاء من الرأي العام المتأثر عاطفياً بمنظومة عقدية ومرجعية تشريعية متوارثة عن بعض رموز الصحابة أو غيرهم، وقد نتج عنها بعض الالتزامات الفقهية التي غدا الخروج عليها أحياناً أمراً غير ميسور للأئمة عليهم السلام⁽²⁾.

ويلاحظ أن ما تبناه السيد الحكيم من رأي بحمل العامة على خصوص أذنا الحكام من الفقهاء والمحدثين، لا ينسجم مع رأيه المتقدم في تفسير سبب صدور الخبرين المتعارضين من أن الإمام عليه السلام كان يجيب السائل على وفق ما يدين به، ولما اختلقت الفتاوى ولم يُشخص رأيه عليه السلام

(1) ورد في غير واحد من الأخبار أن الإمام الصادق عليه السلام كان يتابع السلطان في إعلان العيد، فيفطر معه حتى مع اعتقاده أن اليوم الذي أفطر فيه هو من شهر رمضان، وكان يبرر ذلك كما جاء في بعض الأخبار، بالقول: «إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي ولا يعبد الله». وكان الإمام الباقر عليه السلام أيضاً على ما جاء في بعض الأخبار يأمر أصحابه بالعمل في عيد الأضحى بمتابعة السلطان، فعن أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام: إنا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلما دخلت على أبي جعفر عليه السلام وكان بعض أصحابنا يضحى، فقال: الفطر يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يضحى الناس، والصوم يوم يصوم الناس». انظر: وسائل الشيعة، ج 10، ص 133، الباب 57 من أبواب وجوب الصوم.

(2) حتى اضطر الإمام علي عليه السلام إلى السكوت على بعض ما لا يراه صحيحاً مما سنّه من كان قبله، وذلك خشية تفرّق جنده، فقد روي الكليني بالإسناد عن سليم بن قيس الهلالي فقال: قَدْ عَمِلْتُ الْوَلَاةَ قَبْلِي أَعْمَالاً خَالَفُوا فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ (ص) مُتَعَمِّدِينَ لِخِلَافِهِ نَاقِضِينَ لِعَهْدِهِ مُغَيِّرِينَ لِسُنَّتِهِ وَلَوْ حَمَلْتُ النَّاسَ عَلَى تَرْكِهَا وَحَوَّلْتُهَا إِلَى مَوَاضِعِهَا وَإِلَى مَا كَانَتْ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) لَتَفَرَّقَ عَنِّي جُنْدِي حَتَّى أَبْقَى وَحْدِي..». انظر: الكافي، ج 8، ص 59. «وقد روي أن أمير المؤمنين عليه السلام لما اجتمعوا إليه بالكوفة فسألوه أن ينصب لهم إماماً يصلح بهم نافلة شهر رمضان، زجرهم وعرفهم أن ذلك خلاف السنة فتركوه واجتمعوا لأنفسهم وقدموا بعضهم فبعث إليهم ابنه الحسن عليه السلام فدخل عليهم المسجد ومعه الدرّة فلما رأوه تبادروا الأبواب وصاحوا واعرأه!». انظر: شرح نهج البلاغة، ج 12، ص 283.

من بينها، أمر بالأخذ بما خالف العامة، فإنَّ الإمام عليه السلام إنما كان يفتي عامة المسلمين وفقاً لآراء
الفقهاء المعروفين وليس طبقاً لرأي أذئاب السلطة وأتباعها.

بطلان عمل الآخر!

أولاً: دراسة المسألة الفقهية (بطلان العمل)

1- أدلة بطلان عمل الآخر

2- الدليل على صحة عمل المسلم الآخر

ثانياً: دراسة المسألة العقدية (عدم قبول العمل)

1- سند الأخبار النافية لقبول عمل الآخر

2- تصنيف الأخبار المذكورة والموقف منها

ثالثاً: هل يثاب الآخر على عمل الخير؟

1- القرآن الكريم وميزان الثواب

2- الروايات المثبتة للثواب

إنّ الأعمال العبادية للمسلم الآخر غير الموالي لأهل البيت عليهم السلام، يمكن النظر إليها من زاويتين:

الأولى: هي صحّة العمل العبادي وعدمها.

الثانية: قبول العمل وعدمه.

الفرق بين الصحة والقبول

تجدد الإشارة في مستهل الكلام إلى أنه لا ملازمة، بنظر الفقهاء، بين الصحّة والقبول، فربّما يُحكم بصحّة العمل العبادي بمعنى إجزائه فقهياً وعدم وجوب إعادته، ولكن مع ذلك لا يعلم أنه مقبول عند الله سبحانه⁽¹⁾، وهذا الفارق بين الصحة والقبول يطرد في أعمال كافة المسلمين بمن فيهم الموالي لأهل البيت عليهم السلام، والحكم بصحة عمل المسلم يعني عدم وجوب الإعادة عليه، بينما عدم الصحة يعني وجوب الإعادة أو القضاء حتماً، وليس كذلك الحال في غير المسلم فإنّه ومع الحكم بعدم صحة عمله، مع ذلك فلا تجب عليه الإعادة، لقاعدة الجب (الإسلام يجب ما قبله).

وكيف كان، فإنّ مسألة الصحّة هي مسألة فقهية بامتياز لارتباطها بفعل المكلف فتجري عليها أحكام المسألة الفقهية، وأبرز هذه الأحكام: إمكانية إثباتها بخبر الواحد الثقة في نظر مشهور الفقهاء أو بالخبر الموثوق على الرأي الآخر وهو المختار.

والذي عليه مشهور الفقهاء هو الحكم بعدم صحة الأعمال العبادية للآخر المذهبي، وصحة الأعمال غير العبادية له؛ لأنّ تَمّة قواعد تقضي بصحة معاملاته وإيقاعاته كما سيأتي.

(1) ألا ترى أنّ الصلاة التي لا يُقبَل فيها العبد بتوجه قلبي لائق إلى الله تعالى، فمن غير المعلوم كونها مقبولة، بل ربما يقال بعدم قبولها، ولكنها مع ذلك محكومة بالصحة الفقهية، فلا يلزم إعادتها أو قضاؤها.

أجل، ومع أن مقتضى القاعدة هو وجوب قضاء الأعمال العبادية عليه، بيد أنهم أفتوا أيضاً بعدم وجوب إعادتها وقضائها إذا اختار مذهب أهل البيت (عليهم السلام)، استناداً إلى الأخبار الصحيحة الواردة عن الأئمة (عليهم السلام) في هذا المجال، من قبيل صحيحة الفضلاء عن الصادق (عليه السلام): «أنهما قالوا في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء: الحرورية وهم الخوارج والمرجئة والعمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذه الأمر ويحسن رأيه (أي يصبح موالياً لأهل البيت (عليهم السلام)) أيعيد كل صلاةٍ صلاتها أو صوم أو زكاةٍ أو حجٍّ أو ليس عليه إعادة شيءٍ من ذلك؟ قال: ليس عليه إعادة شيءٍ من ذلك غير الزكاة لا بد أن يؤدّيها»⁽¹⁾. إلى غير ذلك من الروايات الظاهرة في عدم لزوم إعادة عباداته، التي أذاها على طبق مذهبها وإن كانت مخالفة لما عليه مذهب أهل البيت (عليهم السلام)، وقد حمل الفقهاء بعض الروايات الحاكمة بالإعادة على الاستحباب، مع أنها ضعيفة السند فلا تصلح للمعارضة⁽²⁾.

واستثناء الزكاة والحكم بلزوم إعادتها، معللاً بأنها وضعت في غير موضعها كما عللت بعض الروايات، هو على الأرجح إجراءً تديرياً - وليس حكماً تشريعياً - اتخذته الأئمة (عليهم السلام)، بهدف التخفيف من ضغط الحصار الاقتصادي الذي مارسته السلطة ضدّهم، كما تشهد بذلك بعض الروايات. وهذا ما سيأتي بحثه لاحقاً.

ولكن وبصرف النظر عن الإعادة والقضاء، فما الدليل على بطلان عمل الآخر المذهبي؟ هذا ما سيأتي التعرّض له، فانظر.

هذا كله في مسألة الصحة. وأمّا مسألة القبول فهي مسألة عقديّة، لارتباطها بفعل الله سبحانه وكيفية تعامله مع عباده، وعليه فلا يصح الاعتماد في إثباتها على خبر الواحد حتى لو كان صحيحاً، وإتّما تحتاج إلى دليل يورث القطع واليقين، أو الاطمئنان على رأي⁽³⁾، فهل إن الروايات الدالة على أنّ ولاية أهل البيت (عليهم السلام) شرط في قبول الأعمال متواترة أم أنها أخبار آحاد؟ وعلى أقل تقدير هل يمكن الوثوق والاطمئنان بصدورها؟

والذي يبدو أنّ المستند الأساس للمسألتيين واحد وهو الأخبار الواردة عن الأئمة (عليهم السلام) والتي استفادوا منها البطلان وعدم القبول، واللافت أننا لم نجد من نبه هنا إلى التفريق بين

(1) الكافي، ج 3، ص 545.

(2) راجع: مستمسك العروة، ج 10، ص 223. المعتمد في شرح المناسك، تقريراً لبحوث السيّد الخوئي،

ج 3، ص 117.

(3) انظر: كتاب أصول الاجتهاد الكلامي، ص 160.

المسألتين، بل أرسلوا مسألة بطلان العمل إرسال المسلمات. وفيما يلي سندرس هذه الأخبار سنداً ومضموناً لنرى مدى دلالتها على حكم المسألتين الفقهية والعقدية.

أولاً: دراسة المسألة الفقهية (بطلان العمل)

في المسألة الفقهية، أعني بطلان عمل الآخر المذهبي، يطرح السؤال نفسه: هل ثمة ما يدل على بطلان الأعمال العبادية للمسلم الآخر؟ وهل تتم هذه الأدلة؟ وألا يوجد ما يدل على الصحة؟

وطبيعي أن محل الكلام هو فيما لو جاء بالعمل صحيحاً ومطابقاً للشرائط المعتمدة، أو فرض أن الإخلال كان في بعض الأجزاء والشرائط التي يعذر فيها الجاهل.

1- أدلة بطلان عمل الآخر

إنّ ما يمكن الاستدلال به عليه هو الوجوه التالية:

الوجه الأول: هو الأخبار الظاهرة في أنّ عمل الآخر هو هباء منثور، ولا قيمة له عند الله تعالى، وفيما يلي نعرض للأخبار الصحيحة الواردة في المسألة:

1- عن أبي حمزة الثمالي قال: قال لنا علي بن الحسن عليه السلام: «أي البقاع أفضل؟ فقلت: الله ورسوله وابن رسوله صلى الله عليهم أعلم. فقال لنا: أفضل البقاع ما بين الركن والمقام، ولو أن رجلاً عمّر ما عمّر نوح عليه السلام في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً يصوم النهار ويقوم الليل في ذلك المكان ثم لقي الله عز وجل بغير ولايتنا لم ينفعه ذلك شيئاً»⁽¹⁾.

وظاهر هذه الصحيحة هو النظر إلى مسألة القبول عند الله تعالى، وقد عرفت أنّه لا ملازمة بين عدم القبول وبين فساد العمل وبطلانه فقهياً، وعدم القبول هنا سيأتي توجيهه وبيان موضوعه لاحقاً. وعدم النفع وإن كان مطلقاً في الرواية: «لم ينفعه ذلك شيئاً» لكنه محمول على عدم النفع بلحاظ القرب المعنوي من الله تعالى.

2- الصدوق: حدثني محمد بن الحسن قال: حدثني محمد بن الحسن الصفار عن أحمد ابن محمد عن ابن فضال عن علي بن عقبة بن خالد عن مسيرة قال: كنت عند أبي

(1) من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 245. والمحاسن للبرقي، ج 1، ص 91. وأمال الطوسي، ص 132.

جعفر عليه السلام وعنده في الفسطاط نحو من خمسين رجلاً، فجلس بعد سكوت منا طويلاً فقال: ما لكم؟ لعلكم ترون أني نبي الله، والله ما أنا كذلك، ولكن لي قرابة من رسول الله (ص) وولادة، فمن وصلنا وصله الله ومن أحبنا أحبه عز وجل، ومن حرمانا حرمة الله، أتدرون أي البقاع أفضل عند الله منزلة؟ فلم يتكلم أحد منا وكان هو الراد على نفسه، قال: ذلك مكة الحرام التي رضيها الله لنفسه حراماً وجعل بيته فيها. ثم قال: أتدرون أي البقاع أفضل فيها عند الله حرمة؟ فلم يتكلم أحد منا فكان هو الراد على نفسه، فقال: ذلك المسجد الحرام، ثم قال: أتدرون أي بقعة في المسجد الحرام أفضل عند الله حرمة فلم يتكلم أحد منا فكان هو الراد على نفسه، قال: ذلك ما بين الركن الأسود والمقام وباب الكعبة، وذلك حطيم إسماعيل عليه السلام ذلك الذي كان يذود غنيماته ويصلي فيه. والله لو أن عبداً صفّ قدميه في ذلك المكان قام ليلاً مصلياً حتى يجيئه النهار وصام حتى يجيئه الليل ولم يعرف حقنا وحرمتنا أهل البيت لم يقبل الله منه شيئاً أبداً⁽¹⁾.

وما قلناه في الصحيح السابق ينطبق على هذا من أن النظر فيه إلى القبول وليس الإجزاء.

3- الصدوق: حدثنا الحسين بن إبراهيم بن تاتانه (ره) قال حدثنا علي بن إبراهيم عن أبيه عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن عمار بن موسى الساباطي في حديث قال الصادق عليه السلام: «إنَّ أوَّلَ ما يسألُ عنه العبدُ إذا وقفَ بين يدي الله جل جلاله عن الصلوات المفروضة وعن الزكاة المفروضة وعن الصيام المفروض وعن الحج المفروض وعن ولايتنا أهل البيت، فإنَّ أقرَّ بولايتنا، ثم مات عليها قبلت منه صلواته وصومه وزكاته وحجه وإن لم يقر بولايتنا بين يدي الله جل جلاله لم يقبل الله عز وجل منه شيئاً من أعماله»⁽²⁾.

وهذا الخبر أكثر وضوحاً من سابقه في عدم الدلالة على عدم الإجزاء.

4- الكليني: عليُّ بنُ إبراهيمَ عن أبيه وعبدِ اللهِ بنِ الصَّلْتِ جَمِيعاً عنَ حَمَّادِ بنِ عيسى عنَ حَريزِ بنِ عبدِ اللهِ عنَ زُرارةَ عنَ أبي جَعْفَرٍ عليه السلام قال: بُنيَ الإسلامُ علىَ خَمسةِ أشياءَ علىَ الصَّلَاةِ والزَّكَاةِ والحجِّ والصَّومِ والوَلَايَةِ. قالَ زُرارةُ فُقلتُ: وأيُّ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ أَفْضَلُ؟

(1) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، ص 205. ورواه البرقي في المحاسن، ج 1، ص 92.

(2) أمالي الصدوق، ص 328.

فَقَالَ: الْوَلَايَةُ أَفْضَلُ، لِأَنَّهَا مِفْتَاحُهُنَّ وَالْوَالِي هُوَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِنَّ. قُلْتُ ثُمَّ الَّذِي يَلِي ذَلِكَ فِي الْفَضْلِ؟ فَقَالَ: الصَّلَاةُ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص): قَالَ: الصَّلَاةُ عَمُودُ دِينِكُمْ، قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ الَّذِي يَلِيهَا فِي الْفَضْلِ؟ قَالَ: الزَّكَاةُ لِأَنَّهُ قَرَنَهَا بِهَا وَبَدَأَ بِالصَّلَاةِ قَبْلَهَا وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): الزَّكَاةُ تُذْهِبُ الذُّنُوبَ، قُلْتُ: وَالَّذِي يَلِيهَا فِي الْفَضْلِ؟ قَالَ: الْحَجُّ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾⁽¹⁾، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لِحَجَّةٍ مُقْبُولَةٍ خَيْرٌ مِنْ عَشْرِينَ صَلَاةً نَافِلَةً وَمَنْ طَافَ بِهَذَا الْبَيْتِ طَوَافًا أَحْصَى فِيهِ أُسْبُوعَهُ وَأَحْسَنَ رُكْعَتَيْهِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ، وَقَالَ فِي يَوْمِ عَرَفَةَ وَيَوْمِ الْمُرْدَلِفَةِ مَا قَالَ، قُلْتُ: فَمَاذَا يَتَّبَعُهُ؟ قَالَ: الصَّوْمُ، قُلْتُ: وَمَا بَالُ الصَّوْمِ صَارَ آخِرَ ذَلِكَ أَجْمَعُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ، قَالَ: ثُمَّ قَالَ: إِنَّ أَفْضَلَ الْأَشْيَاءِ مَا إِذَا فَاتَكَ لَمْ تَكُنْ مِنْهُ تَوْبَةٌ دُونَ أَنْ تَرْجِعَ إِلَيْهِ فَتُؤَدِّيهِ بَعِيْنِهِ، إِنَّ الصَّلَاةَ وَالزَّكَاةَ وَالْحَجَّ وَالْوَلَايَةَ لَيْسَ يَبْعَثُ شَيْءٌ مَكَانَهَا دُونَ أَدَائِهَا وَإِنَّ الصَّوْمَ إِذَا فَاتَكَ أَوْ قَصُرَتْ أَوْ سَافَرْتَ فِيهِ أَدَيْتَ مَكَانَهُ أَيَّامًا غَيْرَهَا وَجَزَيْتَ ذَلِكَ الذَّنْبَ بِصَدَقَةٍ وَلَا قَضَاءٍ عَلَيْكَ وَلَيْسَ مِنْ تِلْكَ الْأَرْبَعَةِ شَيْءٌ يُجْزِيكَ مَكَانَهُ غَيْرُهُ، قَالَ: ثُمَّ قَالَ: ذُرْوَةُ الْأَمْرِ وَسَنَامُهُ وَمِفْتَاحُهُ وَبَابُ الْأَشْيَاءِ وَرِضَا الرَّحْمَنِ الطَّاعَةُ لِلْإِمَامِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾⁽²⁾ أَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَصَامَ نَهَارَهُ وَتَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَحَجَّ جَمِيعَ دَهْرِهِ وَلَمْ يَعْرِفْ وَلا يَءِ وَاللَّهِ فَيُؤَالِيهِ وَيَكُونُ جَمِيعُ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَيْهِ مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ جَلٌّ وَعَزٌّ حَقٌّ فِي ثَوَابِهِ وَلا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ ثُمَّ قَالَ أَوْلَيْكَ الْمُحْسِنُ مِنْهُمْ يُدْخِلُهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ رَحْمَتِهِ»⁽³⁾.

وهو كالأحاديث السابقة في النظر إلى عدم القبول.

5- وفي روضة الكافي: أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ أَبِي أُمَيَّةَ يُونُسَ بْنِ ثَابِتِ بْنِ أَبِي سَعِيدَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَنَّهُمْ قَالُوا جِئْنَا دَخَلُوا عَلَيْهِ: إِنَّمَا أَحْبَبْنَاكُمْ لِقَرَابَتِكُمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص)، وَلِمَا أَوْجَبَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ حَقِّكُمْ، مَا أَحْبَبْنَاكُمْ لِلدُّنْيَا نُصِيبُهَا مِنْكُمْ إِلَّا لَوَجْهِ اللَّهِ وَالِدَارِ الْآخِرَةِ، وَلِيُصْلِحَ لِأَمْرِي مِنْ دِينِهِ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): صَدَقْتُمْ صَدَقْتُمْ، ثُمَّ

(1) سورة آل عمران، الآية 97.

(2) سورة النساء، الآية 69.

(3) الكافي، ج 2، ص 18.

قَالَ: مَنْ أَحَبَّنَا كَانَ مَعَنَا أَوْ جَاءَ مَعَنَا، يَوْمَ الْقِيَامَةِ هَكَذَا، ثُمَّ جَمَعَ بَيْنَ السَّبَابَتَيْنِ، ثُمَّ قَالَ: وَاللَّهِ لَوْ أَنَّ رَجُلًا صَامَ النَّهَارَ وَقَامَ اللَّيْلَ، ثُمَّ لَقِيَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بِغَيْرِ وَلَايَتِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ لَلْقِيَةِ وَهُوَ عَنْهُ غَيْرُ رَاضٍ أَوْ سَاخِطٌ عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: وَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ * فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ (1) ثُمَّ قَالَ: وَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ لَا يَصُرُّ مَعَهُ الْعَمَلُ وَكَذَلِكَ الْكُفْرُ لَا يَنْفَعُ مَعَهُ الْعَمَلُ ثُمَّ قَالَ: إِنْ تَكُونُوا وَحْدَانِيَيْنِ فَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَوَحْدَانِيًّا يَدْعُو النَّاسَ فَلَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُ، وَكَانَ أَوَّلَ مَنْ اسْتَجَابَ لَهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (عليه السلام)، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي» (2).

6- الكليني: مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) يَقُولُ: «كُلُّ مَنْ دَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِعِبَادَةٍ يُجَاهِدُ فِيهَا نَفْسَهُ وَلَا إِمَامَ لَهُ مِنَ اللَّهِ فَسَعِيهِ غَيْرُ مَقْبُولٍ وَهُوَ ضَالٌّ مُتَحِيرٌ وَاللَّهُ شَانِيءٌ لِأَعْمَالِهِ وَمِثْلُهُ كَمِثْلِ شَاةٍ صَلَّتْ عَنْ رَاعِيهَا وَقَطِيعَهَا فَهَجَمَتْ ذَاهِبَةً وَجَائِئَةً يَوْمَهَا فَلَمَّا جَنَّتْ اللَّيْلَ بَصُرَتْ بِقَطِيعِ غَنَمٍ مَعَ رَاعِيهَا فَحَنَّتْ إِلَيْهَا وَاعْتَرَّتْ بِهَا فَبَاتَتْ مَعَهَا فِي مَرِيضَتِهَا فَلَمَّا أَنْ سَاقَ الرَّاعِي قَطِيعَهُ أَنْكَرَتْ رَاعِيَهَا وَقَطِيعَهَا فَهَجَمَتْ مُتَحِيرَةً تَطْلُبُ رَاعِيَهَا وَقَطِيعَهَا فَبَصُرَتْ بِغَنَمٍ مَعَ رَاعِيهَا فَحَنَّتْ إِلَيْهَا وَاعْتَرَّتْ بِهَا فَصَاحَ بِهَا الرَّاعِي الْحَقِي بِرَاعِيكَ وَقَطِيعِكَ فَأَنْتِ تَائِهَةٌ مُتَحِيرَةٌ عَنْ رَاعِيكَ وَقَطِيعِكَ فَهَجَمَتْ ذَعِرَةً مُتَحِيرَةً تَائِهَةٌ لَا رَاعِي لَهَا يُرْشِدُهَا إِلَى مَرَعَاهَا أَوْ يَرُدُّهَا فَبَيْنَا هِيَ كَذَلِكَ إِذَا اغْتَمَّ الذَّنْبُ صَيْعَتَهَا فَأَكَلَهَا وَكَذَلِكَ وَاللَّهُ يَا مُحَمَّدٌ مَنْ أَصْبَحَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ لَا إِمَامَ لَهُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ظَاهِرٌ عَادِلٌ أَصْبَحَ ضَالًّا تَائِهًا وَإِنْ مَاتَ عَلَى هَذِهِ الْحَالَةِ مَاتَ مَيِّتَةً كُفْرًا وَنِفَاقًا وَعَلِمَ يَا مُحَمَّدٌ أَنَّ أَيْمَةَ الْجَوْرِ وَأَتْبَاعَهُمْ كَعَزُ وُلُوفٍ عَنْ دِينِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَأَضَلُّوا فَأَعْمَالُهُمُ الَّتِي يَعْمَلُونَهَا كَرَمَادٍ اسْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ. ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ» (3).

(1) سورة التوبة، الآيتان 54 - 55.

(2) الكافي، ج 8، ص 106.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 183.

7- الكليني: مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عِيسَى بْنِ السَّرِيِّ أَبِي الْيَسَعِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَخْبِرْنِي بِدَعَائِمِ الْإِسْلَامِ الَّتِي لَا يَسَعُ أَحَدًا التَّقْصِيرُ عَنْ مَعْرِفَةِ شَيْءٍ مِنْهَا الَّذِي مَنْ قَصَرَ عَنْ مَعْرِفَةِ شَيْءٍ مِنْهَا فَسَدَ دِينُهُ وَلَمْ يَقْبَلِ [اللَّهُ] مِنْهُ عَمَلَهُ وَمَنْ عَرَفَهَا وَعَمِلَ بِهَا صَلَحَ لَهُ دِينُهُ وَقَبِلَ مِنْهُ عَمَلَهُ وَلَمْ يَضُقْ بِهِ مِمَّا هُوَ فِيهِ لِجَهْلِ شَيْءٍ مِنَ الْأُمُورِ جَهْلُهُ. فَقَالَ: شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَالْإِيمَانُ بِأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَالْإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَحَقُّ فِي الْأَمْوَالِ الزَّكَاةَ وَالْوَلَايَةَ لِلَّتِي أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهَا وَوَلَايَةَ آلِ مُحَمَّدٍ (ص) قَالَ فَقُلْتُ لَهُ: هَلْ فِي الْوَلَايَةِ شَيْءٌ دُونَ شَيْءٍ فَضَّلُ يُعْرَفُ لِمَنْ أَخَذَ بِهِ؟ قَالَ: نَعَمْ قَالَ: اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾⁽¹⁾، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): مَنْ مَاتَ وَلَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَكَانَ عَلِيًّا عليه السلام وَقَالَ الْآخَرُونَ كَانَ مُعَاوِيَةَ ثُمَّ كَانَ الْحَسَنَ عليه السلام ثُمَّ كَانَ الْحُسَيْنَ عليه السلام وَقَالَ الْآخَرُونَ - يَزِيدَ بْنَ مُعَاوِيَةَ وَحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ وَلَا سِوَاءَ وَلَا سِوَاءَ. قَالَ: ثُمَّ سَكَتَ، ثُمَّ قَالَ: أَزِيدُكَ؟ فَقَالَ لَهُ حَكَمٌ الْأَعُورُ: نَعَمْ جُعِلْتُ فِدَاكَ، قَالَ: ثُمَّ كَانَ عَلِيٌّ بْنُ الْحُسَيْنِ، ثُمَّ كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ أَبَا جَعْفَرٍ، وَكَانَتْ الشَّيْعَةُ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ أَبُو جَعْفَرٍ وَهُمْ لَا يَعْرِفُونَ مَنَاسِكَ حَجَّهِمْ وَحَلَالَهُمْ وَحَرَامَهُمْ حَتَّى كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ فَفَتَحَ لَهُمْ وَبَيَّنَّ لَهُمْ مَنَاسِكَ حَجَّهِمْ وَحَلَالَهُمْ وَحَرَامَهُمْ، حَتَّى صَارَ النَّاسُ يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا كَانُوا يَحْتَاجُونَ إِلَى النَّاسِ، وَهَكَذَا يَكُونُ الْأَمْرُ وَالْأَرْضُ لَا تَكُونُ إِلَّا بِإِمَامٍ، وَمَنْ مَاتَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً، وَأَحْوَجُ مَا تَكُونُ إِلَى مَا أَنْتَ عَلَيْهِ إِذْ بَلَغَتْ نَفْسُكَ هَذِهِ، وَأَهْوَى بِيَدِهِ إِلَى حَلْقِهِ، وَانْقَطَعَتْ عَنْكَ الدُّنْيَا تَقُولُ لَقَدْ كُنْتُ عَلَى أَمْرٍ حَسَنٍ⁽²⁾.

والخلاصة أنَّ هذه الروايات كما هو ظاهر ناظرة إلى بيان عدم القبول الأخرى، وكلامنا ليس في ذلك بل في الصحة بالمعنى الفقهي، ولنا عودة إلى دراسة مضمونها لجهة ما تضمنته من نفي الثواب. وقد اعترف بما ذكرناه بعض الفقهاء وهو الشيخ محمد تقي الأملي (ت 1391 هـ): «ولولا الإجماع على اعتباره (شرط الإيمان في المصلي على الميت المؤمن) لأمكن المناقشة في دلالة تلك الأخبار المتضاربة على بطلان عبادة المخالف بل في بعضها ما يمكن الاستدلال به على الصحة، كصحيحة ابن أذينة: «كل عمل عمله الناصب

(1) سورة النساء، الآية 59.

(2) الكافي، ج 2، ص 19.

في حال نصبه وضلالته ثم من الله عليه وعرفه الولاية فإنه يؤجر عليه إلا الزكاة فإنه يعيدها، لأنه وضعها في غير موضعها، لأنها لأهل الولاية»⁽¹⁾. ومن الفقهاء الذين ناقشوا في دلالة تلك الأخبار على البطلان هو الشيخ آصف محسني حفظه الله⁽²⁾.

الوجه الثاني: ما دلّ على اشتراط الإيمان في الأذان والصلاة والصيام، وهي الأخبار التالية:

الرواية الأولى: ما رواه السيد ابن طاوس بإسناده إلى عمار بن موسى من كتاب (أصله) المروي عن الصادق (عليه السلام) في الرجل يكون عليه صلاة أو صوم هل يجوز له أن يقضيه غير عارف؟ قال: لا يقضيه إلا مسلم عارف»⁽³⁾.

ولكن اشتراط القضاء بكونه من عارف لا يلزم بطلان عمل الآخر، إذ لعل الشرط المذكور باعتبار أن محل الكلام كما هو ظاهر هو الميت المسلم العارف، وطبيعي أنه وفي ظل اختلاف المذاهب في بعض شرائط الصلاة ومقدماتها، فلا يأتي بها على الوجه المطلوب وفقاً لمدرسة أهل البيت (عليهم السلام) إلا العارف، على أن الرواية لا تصحّ سنداً.

الرواية الثانية: موثقة عمّار السَّاباطي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سُنِلَ عَنِ الْأَذَانِ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنْ غَيْرِ عَارِفٍ؟ قَالَ: «لَا يَسْتَقِيمُ الْأَذَانُ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُؤَذَّنَ بِهِ إِلَّا رَجُلٌ مُسْلِمٌ عَارِفٌ، فَإِنْ عَلِمَ الْأَذَانُ فَأُذِّنَ بِهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَارِفاً لَمْ يُجْزِ أَدَانُهُ وَلَا إِقَامَتُهُ وَلَا يُقْتَدَى بِهِ»⁽⁴⁾، قال في هامش الكافي: «في بعض النسخ: «لا يُعْتَدُ بِهِ» بدل قوله: «لا يُقْتَدَى بِهِ».

وسياتي في مبحث الأذان أن الوجه في اشتراط العارف هنا هو أن غيره لا يأتي بفصول الأذان بأجمعها، ولذا لو لم يتوفر العارف فيمكن للسامع أن يستكمل ما نقصه الآخر من الأذان ويُجتزأ بأذانه.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع في المسألة⁽⁵⁾.

- (1) انظر: مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى للشيخ الآملي، ج 6، ص 300.
- (2) انظر: القواعد الأصولية والفقهية في المستمسك، ص 229.
- (3) قيس من غياث سلطان الوري، ص 4. وعنه وسائل الشيعة، ج 8، ص 277، الباب 26 من أبواب الأذان، الحديث 1.
- (4) الكافي، ج 3، ص 304. التهذيب، ج 2، ص 277.
- (5) أشار إلى الإجماع الشيخ محمد تقي الآملي، في مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج 6، ص 300.

ويمكن أن يلاحظ على دعوى هذا الإجماع بملاحظتين:

الملاحظة الأولى: المناقشة في الصغرى، إذ ربما يقال: إن ثبوت الإجماع أول الكلام، على اعتبار أن بعض الفقهاء إنما حكموا بالبطلان من جهة حكمهم بالكفر، وهو حكم لا نوافقهم عليه، وفاقاً للمشهور عند الإمامية. على أن البعض الآخر خالفوا في الأمر، قال المحقق الحلبي: «المخالف إذا حجج، ثم استبصر، لم يقض حجه، إلا أن يخل بركن، لأن الشرط المعبر في صحة العبادة الإسلام وهو محقق»⁽¹⁾، وهكذا فإن العلامة الحلبي - رحمه الله - قد صرح في كتاب الحج «من المختلف» بالمنع من كون الإيمان شرطاً في العبادة، فقد أورد رواية علي بن مهزيار قال: كَتَبَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِمْرَانَ الْهَمْدَانِيُّ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: أَنِّي حَجَجْتُ وَأَنَا مُخَالِفٌ، وَكُنْتُ صَرُورَةً، فَدَخَلْتُ مُتَمَتِّعًا بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ، قَالَ: فَكَتَبَ إِلَيْهِ: «أَعِدْ حَجَّكَ»⁽²⁾. ثم علق على ذلك قائلاً: «والجواب: المنع من كون الإيمان شرطاً في العبادة»⁽³⁾. وقال أيضاً: «أما المخالف فيجوز أن ينوب عن المؤمن، ويجزئ عن المنوب إذا لم يخل بركن»⁽⁴⁾.

الملاحظة الثانية: أن الإجماع في المقام محتمل المدركية، وذلك استناداً إلى الأخبار المتقدمة، وقد عرفت عدم دلالتها على المطلوب.

(1) المعبر في شرح المختصر، ج 2، ص 765.

(2) انظر: الكافي، ج 4، ص 275. والاستبصار، ج 2، ص 145. ولا يخفى أن هذه الرواية ضعيفة السند ولا تعارض الأخبار الصحيحة الآتية والدالة على عدم وجوب الإعادة على السني إذا اختار الدخول في مذهب الشيعة، كما عليه مشهور الفقهاء. وقد حمل الشيخ وغيره هذه الرواية ورواية أخرى بالمضمون ذاته على ضرب من الاستحباب، وذلك بقريئة صحيحة بريد العجلي، والتي صرح فيها الإمام عليه السلام بأنه لو أعاد كان أحب إليّ. الاستبصار، ج 2، ص 145. وقال السيد الخوئي - رحمه الله - تعليقا على الخبرين الظاهرين في الإعادة: «ولكنهما لا تقاومان النصوص المتقدمة لضعفهما سنداً بسهل بن زياد، مضافاً إلى إمكان حملهما على الاستحباب لأن التصريح بالإجزاء وعدم وجوب الإعادة في عبادته في تلك النصوص يوجب رفع اليد عن ظهور الروايتين في الوجوب، ويشهد لذلك بعض الأخبار المصرحة بالاستحباب، كصحيحة بريد العجلي الواردة في المخالف والناصب، قال: في حق المخالف قد قضى فريضته ولو حج لكان أحب إلي، وقال: في حق الناصب يقضي أحب إلي». موسوعة السيد الخوئي، ج 26، ص 220. وهكذا فقد حملهما على الاستحباب في المستمسك، ج 10، ص 224.

(3) المختلف، ج 4، ص 20.

(4) تذكرة الفقهاء، ج 7، ص 111.

وقصارى القول: إنه لو تمت دلالة الأخبار فلا مفرّ من الحكم بأن الإيمان بالولاية شرط في صحة العمل تماماً كالإيمان بالنبوة، أعني نبوة سيدنا محمد (ص). ولكنها لا تدلّ على بطلان العمل، ومعه فلا موجب للحكم بشرطية الإيمان في الكثير من الموارد، ومنها تغسيل المؤمن، والصلاة عليه⁽¹⁾، كما سيأتي، ومنها النائب في أعمال الحج⁽²⁾ كرمي الجمار أو الطواف أو ذبح الهدي إلى غيرها من الموارد التي حكموا فيها بشرطية الإيمان، استناداً إلى قاعدة بطلان عمل الآخر المذهبي.

وبصرف النظر عن ذلك قد يقال: ببطلان عمله على مقتضى القاعدة، لأنّ الصحة تحتاج إلى دليل ومع عدمه فلا يحكم بها، فهل من دليل على الصحة؟

2- الدليل على صحة عمل المسلم الآخر

وأما الدليل على الصحة فهو أحد الوجوه التالية:

الوجه الأول: هو الروايات الصحيحة الدالة على عدم إعادة غير الإمامي ولو كان ناصبياً للأعمال العبادية في حال اعتناقه لمذهب أهل البيت (عليهم السلام)، مما ظاهره صحة الأعمال، ولا موجب لحملها على عدم الإعادة تخفيفاً عليه مثلاً مع كونها باطلة في نفسها لفقدتها لشرط الصحة. ومن هذه الأخبار:

الرواية الأولى: صحيح الفضلاء زُرارة وبُكرٍ والفُضَيْل ومُحمَّد بن مُسلم وبُرَيْد العُجَلِيّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليهما السلام) أَنَّهُمَا قَالَا فِي الرَّجُلِ يَكُونُ فِي بَعْضِ هَذِهِ الْأَهْوَاءِ الْحُرُورِيَّةِ وَالْمُرْجئةِ وَالْعُثْمَانِيَّةِ وَالْقَدْرِيَّةِ ثُمَّ يَتُوبُ وَيَعْرِفُ هَذَا الْأَمْرَ وَيُحْسِنُ رَأْيَهُ أَيْعِدُ كُلَّ صَلَاةٍ صَلَّاهَا أَوْ صَوْمٍ أَوْ زَكَاةٍ أَوْ حَجٍّ أَوْ لَيْسَ عَلَيْهِ إِعَادَةُ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: «لَيْسَ عَلَيْهِ إِعَادَةُ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ غَيْرِ الزَّكَاةِ لَا بُدَّ أَنْ يُؤَدِّيَهَا لِأَنَّهُ وَضَعَ الزَّكَاةَ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا وَإِنَّمَا مَوْضِعُهَا أَهْلُ الْوَلَايَةِ»⁽³⁾.

الرواية الثانية: صحيحة بريد بن معاوية العجلي عن أبي عبد الله (عليه السلام): «... وسألته عن رجل وهو في بعض هذه الأصناف من أهل القبلة ناصب متدين ثم من الله عليه. فعرف

(1) انظر: العروة الوثقى، ج 2، ص 88.

(2) يقول السيد الخوئي في بيان شروط النائب: «الإيمان فلا عبرة بنبابة غير المؤمن وإن أتى بالعمل على طبق مذهبنا». موسوعة الإمام الخوئي، ج 28، ص 118.

(3) الكافي، ج 3، ص 545. وعلل الشرائع، ج 2، ص 374.

هذا الأمر يقضي حجة الإسلام؟ فقال: يقضي أحب إليّ، وقال: كل عمل عمله وهو في حال نصبه وضلالته ثم من الله عليه وعرفه الولاية فإنه يؤجر عليه إلا الزكاة فإنه يعيدها، لأنه وضعها في غير مواضعها لأنها لأهل الولاية، وأما الصلاة والحج والصيام فليس عليه قضاء»⁽¹⁾.

الرواية الثالثة: صحيحة ابن أذينة قال: «كَتَبَ إِلَيَّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «أَنَّ كُلَّ عَمَلٍ عَمَلَهُ النَّاصِبُ فِي حَالِ ضَلَالِهِ أَوْ حَالِ نَصْبِهِ ثُمَّ مِنَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَعَرَفَهُ هَذَا الْأَمْرَ فَإِنَّهُ يُؤْجَرُ عَلَيْهِ يُكْتَبُ لَهُ إِلَّا الزَّكَاةَ فَإِنَّهُ يُعِيدُهَا لِأَنَّهُ وَضَعَهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا وَإِنَّمَا مَوْضِعُهَا أَهْلُ الْوَلَايَةِ وَأَمَّا الصَّلَاةُ وَالصَّوْمُ فَلَيْسَ عَلَيْهِ قَضَاؤُهُمَا»⁽²⁾.

فالمستفاد من هذه الأخبار الصحيحة ونظائرها أنّ أعمال غير الإمامي العبادية باستثناء الزكاة صحيحة، وذلك لأنّ الظاهر عرفاً من الحكم بعدم الإعادة هو صحة العمل. ويؤيده التعليل حول استثناء الزكاة بأنّه وضعها في غير مواضعها فإنه يشعر بأنّ بقية الأعمال كانت في مواضعها.

على أنّ تعليل عدم قبول عبادة الزكاة بأنّها وضعت في غير مواضعها، ظاهر في أنّه لو كان غير الإمامي قد وضعها «في مواضعها»، بمعنى أنّه أعطاه للإمامي، فعمله صحيح.

ودعوى أنّ الأخبار لا تدلّ على أكثر من انقلاب صلاته الباطلة إلى الصحة بعد إيمانه لا يصغى إليها، لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه.

وأما حمل حكمه عليه السلام بعدم الإعادة على أنّ المقصود به تنزيل أعماله الباطلة منزلة الصحيح بعد الإيمان بالمعنى الأخص، أو أنّ لحوق هذا الإيمان هو شرط متأخر موجب لصحة العمل المتقدم، التزاماً بتخصيص أدلة الشرائط والموانع، فهو خلاف الظاهر، وإنما صار إليه بعض الفقهاء⁽³⁾، لبنائهم على أنّ عمل المخالف باطل وغير صحيح في نفسه،

(1) تهذيب الأحكام، ج 5، ص 90.

(2) الكافي، ج 3، ص 546.

(3) بعد أن اعترف السيد الخوئي بأن مقتضى القاعدة وجوب القضاء عليه «إذ لا ريب في كونه مكلفاً بالأحكام، وليس هو مثل الكافر يجري فيه البحث عن تكليفه بالفروع كالأصول وعدمه، فمع ثبوت التكليف في حقّه وتحقق الفوت منه يشمل دليل القضاء بطبيعة الحال». استدرك قائلاً: «إلا أنّه وردت روايات خاصة دلّت على نفي القضاء عنه إذا استبصر فيما إذا كان قد أتى به على وفق مذهبه، فيستكشف =

استناداً إلى الروايات المتقدمة التي استفادوا منها البطلان، ولكنك عرفت عدم دلالتها على المدعى، وأنها ناظرة إلى نفي القبول الأخرى.

أجل، ربما يكون لهذا الكلام وجه في مسألة إقرار الأجر له على عمله، مما ورد في صحيحة ابن أذينة المذكورة، فيقال: إن قوله فيها «كل عمل عمله الناصب.. فإنه يؤجر عليه». ناظر إلى ترتب الثواب على العمل الملحوق بالإيمان المذكور، فلو لا هذا الإيمان لما كان له من الأجر شيء، ولكن نفي الثواب أيضاً بحاجة إلى دليل. والرجوع إلى الروايات المتقدمة الناصية على نفي الأجر ومنها صحيحة ابن أذينة ليس تاماً على إطلاقه كما سيأتي.

إن قلت: لماذا لا نقول إن عمله باطل ولكن لا يحكم بإعادته، لأن إيمانه قد جب ما سبق، كما هو الحال في الكافر حيث إن الإسلام يجب ما قبله.

قلت: إن قياسه على الكافر هو قياس مع الفارق، فالكافر قام الدليل على أن إسلامه يجب عنه ما قبله، على أن الصحيح أن الكافر ليس مكلفاً بالفروع، وبناءً عليه فالجب لا يكون ناظراً إلى العبادات أو الشعائر أو سائر الالتزامات التي فرضها التشريع الإسلامي على أتباعه، لأنه (الكافر) ليس مكلفاً بها لترفع عنه، وإنما يكون الجب ناظراً إلى غير ذلك من الالتزامات التي يطالب به الكافر مما فعله والتزم به من موقع الكفر وكان يستحق في ديننا المؤاخذه عليه حداً أو تعزيراً أو غيرهما، فكل ما صدر عن الكافر من قول أو فعل يؤاخذ عليه ديننا، فإن الإسلام يعفو ذلك عنه ويجهه، فلو أن الكافر أساء إلى النبي (ص) وشتمه، أو حارب المسلمين وقتلهم، ثم دخل الإسلام، فلا يطالب بشيء من ذلك.

ثم مع التسليم بأن الجب شامل للمسلم، فإن ذلك لا يصحح العمل، وإنما يعفيه من تبعات العمل الذي قام به أو قصر فيه.

إن قلت: كيف لا نحكم بالبطلان والإعادة مع أن عمله ليس مستجعماً للشرائط المعتبرة عندنا أو ليس خالياً من الموانع الموجبة لبطلان العمل العبادي.

قلت: الحكم بعدم الإعادة في هذه الأخبار هو توسعة في الحكم بالإجزاء، إمضاءً لعمل أبناء المذاهب الأخرى بمقتضى مذاهبهم، وهذا له نظائر كثيرة في الفقه، فقد أمضى

= منها التخصيص في أدلة الإجزاء والشرائط والموانع، وأن تلزم الأحكام الواقعية لا تعم المخالف الذي استبصر فيما بعد بنحو الشرط المتأخر». انظر: موسوعة السيد الخوئي الفقهية، ج 16، ص 109.

الإسلام عقود غير المسلمين مع عدم استجماعها للشرائط المقررة إسلامياً، وكذلك أمضى الأئمة عليهم السلام زواج السُّني وبيعه وطلاقه غير المستجمع للشرائط مع ما يترتب على ذلك من تملك المال، وطهارة النسب، ولذا لا يجب على السني أن يجدد زواجه إذا انتقل إلى مذهب أهل البيت عليهم السلام ولا أن يعيد طلاق زوجته التي طلقها بدون شهود أو ينفصل عن زوجته إذا كانت مطلقة قبل زواجه بها لشخص غير إمامي. فكما أمضى الشارع أعمالهم غير العبادية الفاقدة لبعض الشرائط المعتمدة ما داموا ملتزمين بتلك المذاهب، فيمكن أن يمضي أعمالهم العبادية أيضاً مع افتقادها للشرائط المعتمدة. ومن الراجح أن تكون حكمة الحكم الإجزاء وعدم الإعادة في هذه الموارد هي التخفيف والتوسعة الإلهية على العباد.

الوجه الثاني: إن صحة العمل هي على القاعدة، فإنه بعد نفي شرطية الإمامية في الصحة، فتكون الصحة تابعة لكون العمل مستجمعاً للشرائط المعتمدة.

ولكن هذا الوجه إنما يصح الاستدلال به فيما لو كانت أعماله مستجمعة للشرائط والضوابط الواقعية، وهي ما قام الدليل عليه، فلو غسل المسلم الآخر الميت الاثني عشري وفقاً لما يراه الإمامية فيحكم بصحة غسله، أما لو كان عمله فيه إخلال بأحد الأركان أو الشرائط المعتمدة كالإخلال بالأغسال الثلاثة للميت أو بالإخلال بالمسح في الوضوء مثلاً، فلا يحكم بصحته. باختصار: لا ينفع هذا الاستدلال إلا في صورة ما لو كان عمله على طبق الضوابط المعتمدة عندنا. أجل، إن ظاهر الصحاح المتقدمة في الوجه الأول هو التوسعة في الحكم بالصحة لصورة ما لو كانت الأعمال غير مطابقة لما عليه مذهب أهل البيت عليهم السلام.

وقصارى القول: إن عمله لو كان مطابقاً لما هو مقرر في المدرسة الفقهية التي نعتقد أنها الصحيحة فتكون صحة العمل على القاعدة مضافاً للصحاح المتقدمة، وأما إذا كان عمله على طبق مذهبه مما هو محكوم بعدم صحته في رأينا فيحكم بصحته أيضاً استناداً إلى الأخبار المشار إليها. وقد تقدم كلام مفصل حول صحة عمل الآخر في قاعدة الإلزام، فراجع.

الوجه الثالث: سيأتي في بعض المحاور اللاحقة دلالة بعض الروايات أو غيرها من الأدلة على صحة تغسيل غير الإمامي للإمامي، ومعلوم أن الغسل عبادة، فيكون ذلك دليلاً على صحة عبادته في الجملة، ومن الممكن أن تلغى خصوصية الغسل فيجري الحكم في سائر العبادات، ومما يؤيد ويشهد لإلغاء خصوصية الغسل ملاحظة ما استدلل به في ذلك المورد (تغسيل غير الإمامي للإمامي)، فإنهم قد استدلوا على ذلك بجريان السيرة على تغسيل غير الإمامي للإمامي، مع أنه لو كان عمله العبادي

باطلاً في نفسه لعدم إيمانه لكان اللازم أن يثير الحكم بصحة تغسيله للمؤمن الشيعي بعض التساؤلات عند أصحاب الأئمة عليهم السلام، وأنه كيف يغسل الشيعي والحال أن عمله العبادي باطل؟! وعدم اطلاع أصحاب الأئمة عليهم السلام على بطلان عمله العبادي - لو كان - ولذلك لم يعترضوا بعيد جداً، وأضف إلى ذلك أنه قد تقدّم أن المستفاد من الروايات الصحيحة أن المسلم الآخر لو أعطى الزكاة للمسلم الشيعي فإن ذلك يكون مجزياً ولا يلزمه الإعادة، مع أن الزكاة في الرأي المعروف هي عبادة، فلو كان عمل الآخر العبادي باطلاً للزم إعادتها بعد دخول الشخص في مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

الوجه الرابع: إن بطلان العمل العبادي للآخر المذهبي، يعني بطلان عقد المرأة الشيعية عليه في بعض الصور، أو حرمة تمكينها لنفسها منه في صورة أخرى، وبيان ذلك: أن السني إذا أحرم للحجّ فبناءً على بطلان حجّه لعدم إيمانه بالأئمة عليهم السلام فسوف يحكم ببطلان عقد الشيعية عليه ابتداءً واستدامةً، لأنّه باق على الإحرام بسبب بطلان عمله وعدم صحة حجّه، وربما يحكم - أيضاً - ببطلان العقد بسبب عدم إتيانه بطواف النساء.

اللهم إلا أن يقال: إن عقده على المرأة الإمامية لا يبطل، ولا يحرم عليها أن تتمكنه من نفسها، وذلك لأنّه بناءً على شرطية الإيمان فيكون إحرامه باطلاً من الأصل، فهو كأنّه لم يُحرم أصلاً لأنّه أحرم ويحكم ببقائه على الإحرام بسبب عدم الإيمان أو بسبب عدم إتيانه بطواف النساء.

وبذلك نخلص إلى النتيجة التالية وهي أن الأعمال العبادية التي يؤديها المسلم الآخر مطابقة لمذهبه أو مطابقة لمذهبنا يحكم بصحتها من الناحية الفقهيّة ولا يجب عليه إعادتها ويُجتزأ بها.

ثانياً: دراسة المسألة العقديّة (عدم قبول العمل)

وأما فيما يتصل بالمسألة العقديّة، وهي عدم قبول العمل العبادي وإلغاؤه من ميزان الحسنات يوم القيامة، فهو يتوقف على قيام دليل قطعي على ذلك، فهل الأخبار المشار إليها تصلح للاستدلال بها في المقام؟
علينا أن نلاحظ أمرين:

1- سند الأخبار النافية لقبول عمل الآخر

وقد ذكر بعض الأعلام أنّ هذه الروايات هي فوق حدّ التواتر⁽¹⁾ ويكفيك أنّ السيد

(1) الأربعون حديثاً للإمام الخميني، ص 632.

البروجردي قد أورد في جامع أحاديث الشيعة (78) حديثاً حول هذا الموضوع في الباب (19) من أبواب «المقدمات وما يناسبها»⁽¹⁾.

إلا أن لنا أن نتحفظ على دعوى التواتر على إطلاقها، وتوضيحاً لذلك نقول: إنه ليس لدينا في المقام تواتر لفظي، لأن الأخبار لا تشترك في لفظٍ محدد، فدعوى التواتر لا بد أن يراد بها التواتر المعنوي، ويراد بالتواتر المعنوي: اشتراك الأخبار في قضية معنوية محددة. وحتى تكون دعوى التواتر المعنوي وكذا اللفظي صحيحة في المقام فلا بد من وجود محور مشترك ومحدد بين الأخبار، وعندما نتأمل في تلك الأخبار نجد أنها لا تشترك في محور محدد إلا في خصوص دائرة ضيقة جداً لا خلاف فيها لأحد من المسلمين كما سنرى لاحقاً. أضف إلى ذلك أن ثمة عنصراً سلبياً يُضعف من القيمة الاحتمالية للأخبار، وهو ضعفها سنداً، في معظمها، فإن الصحيح منها سنداً لا يزيد على سبع روايات⁽²⁾ ومن المعلوم أن التواتر يتأثر بنوعية المخبرين ومدى وثافتهم.

كما أن غرابة بعض الأخبار تشكّل هي الأخرى عنصراً سلبياً يوجب بقاء حصول اليقين بالتواتر كما حقق في محلّه⁽³⁾. ومن هذه الأخبار التي تشتمل على مضمون لا يخلو من غرابة ويصعب على العارف بمنطق أهل البيت (عليه السلام) تصديق صدورها عنهم ما جاء في الحديث رقم 9 من الباب المذكور من أبواب المقدمات في «جامع أحاديث الشيعة» وهو مروى عن الإمام أبي جعفر (عليه السلام) قال الراوي: «دخلت مع أبي جعفر (عليه السلام) المسجد الحرام وهو متكئ عليّ فنظر إلى الناس ونحن على باب بني شيبه فقال: يا فضيل هكذا كانوا يطوفون في الجاهلية لعنهم الله من خلق مسحور بهم! انظر إليهم مكبين على وجوههم!...». ونحوه الحديث 36 من الباب، فتأمل في هذا المضمون المليء بالكراهية والاحتقار لحجاج بيت الله الحرام! وتأمل في المقابل فيما ورد عنهم (عليه السلام) بأن الله يغفر لكل من شهد عرفة ويستجيب دعاءه ولو كان كافراً أو فاسقاً⁽⁴⁾،

(1) جامع أحاديث الشيعة، ج 1، ص 502.

(2) راجع: الأحاديث المعتمدة في جامع أحاديث الشيعة، ص 27.

(3) راجع: الحلقة الثانية للشهيد الصدر، ص 148.

(4) في الكافي بسنده عن سفيان بن عيينة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سأل رجل أبي بعد منصرفه من الموقف فقال: أتري يخيب الله هذا الخلق كله؟ فقال أبي: ما وقف بهذا الموقف أحد إلا غفر الله له مؤمناً كان أو كافراً... انظر: الكافي، ج 4، ص 521. وتفسير القمي، ج 1، ص 70. والظاهر أن المقصود بالكافر هنا ليس الخارج عن الملة، وإنما بعض مستويات الكفر التي لا تخرج عن الدين، وذلك بقريئة المقابلة بينه وبين المؤمن، ولأن الكافر الملي لا يحضر الموقف في العادة. وروى البرقي بسنده عن =

أو «من مرّ في المأزمين» غفر الله ذنوبه⁽¹⁾، وأن كل من ذبح أضحيتته من «عامة الناس» فإنّ الله تعالى يغفر كل خطاياهم عند نزول أول قطرة منها⁽²⁾، أو أنّ «المسلم» إذا خرج في طريق الحج غفر له⁽³⁾، أو أنّ من نادياً ينادي في «الناس» إذا اجتمعوا بمنى «أيها الجمع لو تعلمون بمن أحللتهم لأيقنتم بالمغفرة»⁽⁴⁾، إلى غيرها من الأخبار⁽⁵⁾ الواردة في الآخر المذهبي أو الشاملة له بعمومها أو إطلاقها ويصعب تخصيصها أو تقييدها، بل إنّ لسان بعضها أبّ عن التخصيص والتقييد، وبالمقايضة تُعرّف أيّ الكلامين أحقّ بالصدور عنهم ﷺ. لا ريب أن الطائفة الثانية هي الأقرب إلى سعة رحمة الله تعالى التي سبقت غضبه، وهي المنسجمة مع حكم العقل الآتي والقاضي بمعذورية الجاهل القاصر، ومعلوم أن غالب الناس جاهلون قاصرون كما حققنا ذلك في محل آخر.

2- تصنيف الأخبار المذكورة والموقف منها

ومع صرف النظر عمّا ذكرناه من صعوبة التصديق بمضمون بعض الأخبار النافية لقبول عمل الآخر، فإنّ مجموع الروايات المشار إليها يمكن توزيعها إلى عدّة أصناف:

الصف الأول: ما كان محوره الجاحد بولاية أهل البيت ﷺ من قبيل ما ورد عن أبي

= معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله ﷺ، قال: قال علي بن الحسين ﷺ: «أما علمت أنه إذا كان عشية عرفة برز الله في ملائكته إلى سماء الدنيا، ثم يقول: انظروا إلى عبادي، أتوني شعثاً غبراً، أرسلت إليهم رسولاً من وراء وراء؟، فسألوني ودعوني أشهدكم أنه حق عليّ أن أجيبهم اليوم، قد شفعت محسنهم في مسيئهم، وقد تقبلت من محسنهم فأفيضوا مغفوراً لكم...». انظر: المحاسن، ج 1، ص 65.

(1) رواه البرقي في المحاسن بسند فيه إرسال، عن أبي عبد الله ﷺ قال: «من مر بالمأزمين وليس في قلبه كبر غفر الله له». انظر: المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

(2) روى البرقي بسنده عن بشير بن زيد، قال: «قال رسول الله (ص) لفاطمة عليها السلام: اشهدي ذبح ذبيحتك، فإن أول قطرة منها يكفر الله بها كل ذنب عليك، وكل خطيئة عليك، فسمعه بعض المسلمين فقال: يا رسول الله هذا لأهل بيتك خاصة أم للمسلمين عامة؟ قال: إن الله وعدني في عترتي أن لا يطعم النار أحداً منهم وهذا للناس عامة». انظر: المصدر نفسه، ج ن، ص 67.

(3) روى البرقي بسنده عن أبي بصير، عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «إنّ المسلم إذا خرج إلى هذا الوجه يحفظ الله عليه نفسه وأهله، حتى إذا انتهى إلى المكان الذي يحرم فيه، وكل مكان يكتبان له أثره ويضربان على منكبه ويقولان: أما ما مضى فقد غفر لك ذلك، فاستأنف العمل». المصدر نفسه، ج ن، ص 64.

(4) رواه البرقي أيضاً بسنده عن أبي عبد الله ﷺ، انظر: المصدر نفسه، ج ن، ص 66.

(5) رواها البرقي في كتاب الثواب من المحاسن، وكذلك الصدوق في كتابه ثواب الأعمال.

عبدالله عليه السلام: «من جاء يوم القيامة بولاية إمام جائر ليس من الله وجاء منكرًا لحقنا جاحداً بولايتنا أكبه الله تعالى يوم القيامة في النار»⁽¹⁾، وهناك عدّة روايات محورها الجاحد⁽²⁾.

وهذا المضمون لا شك فيه ولا اعتراض عليه، بل هو مسلم عند المسلمين كافة، فإن الجحود هو الإنكار عن علم، والجاحد لقضية فرعية يستحق المؤاخذه والعقاب فكيف بجاحد قضية عقدية كالولاية!

الصنف الثاني: ما كان محوره «المُعادي» لأهل البيت عليهم السلام، أو «الكاره» أو «المُبغض» لهم، والأحاديث بهذا المضمون كثيرة⁽³⁾. وقد ورد بعض تلك الأحاديث المروية عن الإمام الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾⁽⁴⁾: «عداوتنا تبطل أعمالهم»⁽⁵⁾.

وهذا المضمون لا غبار عليه أيضاً، بل هو مقبول ومفهوم لأن «المُعادي» أو «المُبغض» أو «الكاره» على اختلاف التعابير الواردة في الروايات ليس له عذر، بل إن معاداته لأهل البيت عليهم السلام تشكل إنكاراً عملياً لضروري من ضروريات الدين، ولا تجد مسلماً يؤمن بالله ورسوله وكتابه يتجرأ على التفوه بمعاداتهم. وعليه، فإذا كان نظر من يقول: إن من ضروريات مذهب التشيع عدم قبول العمل بغير الولاية⁽⁶⁾ إلى هذا الصنف وكذلك الصنف الأول، فيكون قوله وجيهاً ومتيناً.

قد يقال: إن بغضهم أو كراهتهم إنما تعدّ إنكاراً للضروري كما ذكر، وإنكار الضروري كما لا يوجب الكفر على إطلاقه، وإنما يوجهه فيما لو رجع ذلك إلى تكذيب النبي (ص)، فإنه أيضاً لا يوجب العذاب الأخروي أو الحرمان من الثواب على إطلاقه، فربما كان الكاره أو المبغض لهم معذوراً.

قلت: هذا صحيح، ولكن هذا الفرد نادر، لوضوح كون مودتهم ركناً من أركان الدين عند كافة المسلمين، والروايات التي تنص على حرمان المبغض لهم من الثواب أو استحقاقه

(1) جامع أحاديث الشيعة، ج 1، ص 448، الحديث رقم 60.

(2) راجع: المصدر نفسه، الأحاديث رقم: 65، 66، 72.

(3) راجع: المصدر نفسه، الأحاديث رقم: 37، 48، 49، 50، 51، 52.

(4) سورة محمد، الآية 33.

(5) رواه عنه عليه السلام في تفسير فرات، ص 418. وعنه بحار الأنوار، ج 27، ص 198.

(6) هذا القول هو للإمام الخميني، الأربعون حديثاً، ص 632.

العقاب ليست ناظرة إلى الفرد النادر، وإنما هي ناظرة إلى الغالب من الأفراد، وهم من انضحت لهم الحال وعرفوا أنّ مودتهم ﷺ هي واجب ديني.

وقريب من هذا الصنف ما جاء في روايات أخرى من ربط قبول الأعمال بمحبة آل البيت ﷺ كما في الخبر السادس من الباب المشار إليه في جامع أحاديث الشيعة وهو مروى عن أمير المؤمنين ﷺ وجاء فيه: «... ومن لم يحبنا منكم لم ينفعه إيمانه ولا يتقبل عمله». فإن محبتهم ﷺ هي موضع تسالم عند المسلمين كافة، وقد نطق بذلك الذكر الحكيم ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾⁽¹⁾. فإنه مع وضوح كون محبتهم واجباً دينياً فلا يعذر من لم يتصف بها، لأن ذلك يدل على أنّ في قلبه مرضاً، وغير بعيد عن الفهم العرفي أن يُقصد بعدم المحبة في مثل هذه الموارد هو التحلي بضعها وهو الكراهة، فتكون هذه الرواية ونظائرها مساوية لسائر روايات الصنف الثاني.

الصنف الثالث: وهو مورد الإشكال حيث أطلق فيه القول بدخول كل من «لم يجيء بولاية عليّ ﷺ» أو «لم يعرف ولايته» في النار، ونحو هذا المضمون، وهي عدّة روايات⁽²⁾، ونكتفي بذكر حديث واحد لهذا الصنف، وهو ما ورد عن رسول الله (ص): «لو جاء أحدكم يوم القيامة بأعمالٍ كأمثال الجبال ولم يجيء بولاية عليّ بن أبي طالب لأكبّه الله عزّ وجلّ في النار»⁽³⁾.

وهذا الصنف يتحتمّ حمله على الجاحد أو المقصر، والموجب لهذا التقييد هو حكم العقل القطعيّ القاضي بقبح إدانة القاصر، سواء كان قصوره لكونه مستضعفاً، أو لكونه قاطعاً بصحة ما هو عليه من العقيدة بحيث لا يحتمل الخلاف، وأكثر الناس في زمان الأئمة ﷺ كانوا من المستضعفين، كما اعترف به الفقيه الشيخ يوسف البحراني مستفيداً ذلك من الروايات⁽⁴⁾. وكذلك الحال في زماننا.

الصنف الرابع: ما دلّ من الأخبار على أنّ كل من لم يؤمن بولايتهم ﷺ فعمله يذهب هباءً منثوراً ولا قيمة له في ميزان العدل الإلهي، كما دلت عليه الروايات السبع الصحيحة المتقدمة.

(1) سورة الشورى، الآية 23.

(2) جامع أحاديث الشيعة، الأحاديث رقم: 32، 35، 36، 39، 54، 56.

(3) الأمالي للشيخ الطوسي، ص 308. وعنه بحار الأنوار، ج 27، ص 171.

(4) قال رحمه الله: «الناس في زمنهم ﷺ ثلاثة أقسام: مؤمن وهو من أقر بالإمامة، وناصب كافر وهو من أنكرها، ومن لم يعرف ولم ينكر وهم أكثر الناس في ذلك الزمان، ويعبر عنه بالمستضعف والضال». انظر: الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج 14، ص 164.

والوارد في هذا الصنف من الأخبار ليس إقرار العقوبة، ليقيد بالجاحد، وينفى إطلاقه للقاصر، وإنما الوارد فيها هو عدم الثواب، وحرمان الإنسان من الثواب لا ينكره العقل ولا ينفيه، لأن أمر الثواب بيد الله تعالى، وقد يقيد بعقيدة معينة أو سلوك عملي خاص.

اللهم إلا أن يقال: إن هذا المضمون عامٌ أو مطلق، وهو لا يأبى التقييد والحمل على خصوص الجاحد أو ناصب العدا، أو المقصر، وذلك للقرينتين التاليتين:

1- إن هذه الأخبار النافية للثواب مطلقاً، حيث إنها ظاهرة في أنه لا شيء في ميزان حسناته يوجب دخوله الجنة، فسيكون حالها حال الصنف الثالث، في ضرورة تقييدها بخصوص الجاحد، لأنه ليس بين النار والجنة واسطة يوم القيامة، فمن لا يدخل الجنة يكون لا محالة من أهل النار، والأعراف كما حققنا في مجال آخر⁽¹⁾ هي محطة مؤقتة على طريق الجنة والنار، فإن لم يدخل العبد الجنة فهو سيكون في النتيجة والمآل من أهل النار، وهذا ما لا يمكن قبوله إلا في الجاحد أو المقصر.

2- أضف إلى ما تقدم أنه يمكن ادعاء أن ما جاء في الصنفين الأولين يشكل قرينة على إرادة الجاحد أو المبغض في سائر الروايات، باعتبار أن الاستفادة من هذه الأخبار على اختلاف أصنافها أن المحور والموضوع فيها واحد، فلا يعترض علينا بأنه لا موجب للتقييد هنا وذلك لعدم التنافي بين الأخبار لكونها مثبتة.

ثالثاً: هل يثاب الآخر على عمل الخير؟

اتضح أن القول ببطلان عمل الآخر المذهبي وكذا القول بمحقه أو عدم قبوله مما لا دليل عليه على إطلاقه، ويبقى أنه ما الدليل على أن الآخر يمنح الثواب على أعمال الخير التي يعملها لوجه الله تعالى؟ هذا ما نجيب عليه من خلال الفقرتين التاليتين:

1- القرآن الكريم وميزان الثواب

يستفاد من القرآن الكريم أن موازين العدل الإلهي تقوم على أسس لا تقبل الاستثناء، ونشير في هذا المجال إلى آيتين:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾⁽²⁾، فهذه الآية وأمثالها تمثل

(1) هل الجنة للمسلمين وحدهم؟، ص 142 وما بعدها.

(2) سورة الزلزلة، الآية 7.

قاعدة عامّة ولسانها أشبه باللسان الآبي عن التقييد، وإذا التزم فيها بالتقييد وإخراج كل من ليس إمامياً لزم تخصيص الأكثر وهو قبيح.

ويمكن أن يسجل على الاستدلال بالآية بملاحظتين:

الأولى: إنّ هذه الآية قد ثبت تقييد إطلاقها أو تخصيص عمومها، إذ لا بدّ من إخراج الجاحد بالله أو الملحد من تحت عمومها، لأنّه لا يستحق شيئاً على الله تعالى، وعليه، فما المانع من إضافة تقييد آخر على الآية؟

والجواب: إنّ هذا التقييد غير مسلم، فعموم الآية شامل للجاحد والملحد، وليس ثمة ما يمنع من منحهما الثواب على عمل الخير، أجل، من الطبيعي أن الخير الذي يعمله الجاحد أو الكافر والعاصي قد لا ينفعه شيئاً لأن كفره وجحوده قد يؤدي إلى ترجيح كفة السيئات وحبط العمل. ولو قيل إنّ عدم نيلهما للثواب ضروري وبديهي، لقلنا: يمكن دعوى خروج الجاحد والملحد والمشرّك خروجاً تخصيصياً عن مفاد الآية وليس خروجاً تخصيصياً، بناءً على تقوّم الخيريّة بنية التقرب إلى الله تعالى. على أنّ الضرورة هي في عدم نيلهما الثواب استحقاقاً، وليس مطلقاً.

الثانية: إنّ تمامية الروايات النافية لاستحقاق غير الإمامي للثواب تعني أنّ خيريّة العمل متقومة بالإيمان بالأئمة (عليهم السلام)، ومنتفية عن العمل الذي لا يكون مقروناً بالإيمان بهم.

والجواب: إنّ هذا مرفوض، فالخير يصدق على العمل الذي يؤتى به لوجه الله أو لوجه الخير بصرف النظر عن دين صاحبه أو مذهبه.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰدِقِينَ وَالصَّٰدِقَاتِ مَن ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾⁽¹⁾. بتقريب أنّ الآية أقرت الثواب للذين هادوا والنصارى والصابئين ممن آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً، فبالأولى أن يكون للمسلم ثواب إذا عمل صالحاً.

وقد أوضحنا دلالة هذه الآية في مجال آخر⁽²⁾، وخلاصة ما قلناه: إنّ تأكيد الآية على نجاة كلّ من آمن بالله واليوم الآخر ولو كان نصرانياً أو يهودياً أو صابئاً قد أثار في المقام شبهةً حاصلها: إنّ حمل الآية على ظاهرها معناه أنّه لا يتعيّن اعتناق الإسلام، بل يمكن للإنسان

(1) سورة البقرة، الآية 63.

(2) هل الجنة للمسلمين وحدهم؟، ص 224 وما بعدها.

أن يبقى على دينه أو يختار أي دين يريد، ومع ذلك فهو مأجور عند الله، شرط أن يؤمن بالله واليوم الآخر ويعمل صالحاً، وهذا الأمر بديهيّ البطلان بنظر هؤلاء، وهو ما دفع البعض كابن عباس إلى القول بأن الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾⁽¹⁾.

لكن الشيخ الطوسي ردّ على ادعاء النسخ واستبعده، «لأنّ النسخ لا يجوز أن يدخل في الخبر الذي يتضمّن الوعيد، وإنّما يجوز دخوله في طريقة الأحكام الشرعية التي يجوز تغييرها»⁽²⁾، على أنّ دعوى النسخ لا شاهد عليها.

وفي المقابل، فإنّ معظم المفسرين حملوا الآية على من اعتنق تلك الأديان قبل أن تُنسخ بالإسلام، فمن آمن من أتباع تلك الديانات بالله واليوم الآخر وعمل بمقتضى شرعه فله أجره عند الله سبحانه⁽³⁾.

رأي آخر في فهم الآية

إلا أنّ بالإمكان إبقاء الآية على إطلاقها دون أن نبتلي بمحذور يصعب الالتزام به، وتوضيح ذلك: إنّ الآية الشريفة ليست بصدد إعطاء شرعية في البقاء على الأديان السابقة أو في حرية الانتماء إليها في زماننا هذا لمن عرف بالدين الجديد. وبعبارة أخرى: إنّ فكرة أنّه ليس على الإنسان أن يتبع الإسلام حتى لو علم به ووصله صوت الدعوة، وإنّما يكفيه للنّجاة يوم القيامة الإيمان بالله والعمل الصالح حتى لو اعتنق بعد ذلك اليهودية أو النصرانية أو الصابئة لا نوافق عليها، بل هي مرفوضة في منطق القرآن نفسه، ولا يجوز لنا أن نكون تجزييين نؤمن ببعض الكتاب ونكفر ببعض، فإنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً، وعليه، فلا يصحّ التمسك بالآية المذكورة، للوصول إلى الاستنتاج المذكور، بعيداً عن السياق القرآني العام والذي يؤكّد في العديد من آياته على ضرورة اعتناق الدين الجديد، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾⁽⁴⁾، بل لو لم يلزم أتباع النبيّ الجديد والالتزام برسالته لكان إرساله عبثاً ولغوياً، إذ بالإمكان الاكتفاء، من قبل الله، بإرسال نبيّ واحد ودعوة الناس إلى أتباع رسالته مع فتح باب الاجتهاد لمواكبة المستجدات، دون حاجة إلى رسالات جديدة وشرائع جديدة!

(1) سورة آل عمران، الآية 85.

(2) التبيان في تفسير القرآن، ج 1، ص 238.

(3) راجع على سبيل المثال: تفسير كنز الدقائق، ج 1، ص 263.

(4) سورة آل عمران، الآية 85.

إلا أن ذلك لا يعني أن نجعل الآية ناظرةً إلى الحكم بنجاة خصوص السابقين من أهل الشرائع السماوية، أي في الوقت الذي كانت فيه شرائعهم ماضية وغير منسوخة بالشريعة اللاحقة، ليكون مفاد الآية «إنَّ كلَّ أُمَّةٍ عملت في عصرها بما جاء به نبيّها من تعاليم السَّماء وعملت صالحاً، فإنّها ناجية ولا خوف على أفراد تلك الأُمَّة ولا هم يحزنون»⁽¹⁾، فإنّه لا داعي ولا مبرر لهذا التضييق، بل يمكن إبقاء الآية على إطلاقها الأزمانى، كما يقول الأصوليون، أي نلتزم بشمولها لزماننا، ولكن يُقيّد إطلاقها الأحوالى، بأن يُقال: إنَّ من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً سواء أكان من المسلمين أو اليهود أو النَّصارى أو الصابئة فهو ناجٍ أكان من السابقين أو اللاحقين المعاصرين للنبيّ الجديد، شريطة عدم قيام الحجّة عليه في أمر الدين الجديد، إمّا بأنّه لم يبلغه صوت الدّعوة أو لم يحتمل صوابيّة الدين الجديد، وإلّا تعيّن عليه اتّباعه والعمل بشريعته ورسالته، كما هو واضح، فإنّ من قامت عليه الحجّة ولم يتّبّعها يكون متمرداً ومستحقاً للإدانة عقلاً ونقلاً⁽²⁾.

والتقييد الأحوالى الذي نقترحه أولى من التقييد الأزمانى، بل هو متعين، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: باعتبار أنّ التقييد الأزمانى هو أوسع دائرة من التقييد الأحوالى، إذ سوف يخرج بالتقييد الأزمانى أتباع الأديان قاطبة من تحت العام الدال على نيل الثواب الإلهي على العمل، وذلك بعد بعثة النبي محمد (ص)، بينما التقييد الأحوالى أقلّ تصرفاً في الإطلاق أو العموم. ومعلوم أنه إذا دار الأمر بين مقيدين، أحدهما أكثر من الآخر إخراجاً للأفراد من دائرة العام، فالمتعين في التخصيص أو التقييد هو القصر على القدر المتيقن، وإبقاء الأصل اللفظي على عمومه أو إطلاقه ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً.

اللهم إلا أن يقال: إن العبرة في ترجيح الأقل تخصيصاً هو ملاحظة التخصيص في العناوين وليس الأفراد.

الوجه الثاني: ثمة قرينة سياقية ترجح التقييد الأحوالى، وهي أنّ الآية المباركة لم تتحدث فقط عن إقرار الثواب لمن آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً من أصحاب الأديان المذكورين فيها، وإنما نصّت أيضاً على رفع العذاب عنهم، من خلال قوله: ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ

(1) الأمثل، ج 1، ص 251.

(2) انظر: كتاب هل الجنة للمسلمين وحدهم؟، ص 225 - 227.

وَلَا هُمْ يَخَزُونُ ﴿١﴾ ومعلوم أنّ نفي العذاب لا يصح تقييده أزمانياً بما قبل بعثة النبي (ص)، بل إنه باقٍ إلى يومنا هذا دون تقييد، وذلك لحكم العقل بقبح إدانة القاصر، فيكون الأمر في الثواب كذلك. ولا يصح القول: إنّ الآية المباركة بلحاظ إقرار الثواب مقيدة أزمانياً وبلحاظ نفي العقاب مقيدة أحوالياً؛ لأنّ ظاهرها أنّ من أقرّ لهم الثواب هم من نُفي عنهم العقاب أنفسهم، فأقرار الثواب ونفي العقاب تواردا على موضوع واحد.

وقصارى القول: إنّنا كما نحكم بنجاة وفوز أفراد الأمم السابقة على بعثة نبينا (ص) فيما لو عملوا بما جاء به نبيهم، فإننا نحكم بنجاة مَنْ وُجد من هؤلاء بعد بعثة النبي (ص) إذا عملوا بمقتضى دينهم شريطة أن لا تكون قد قامت عليهم الحجة بنبوة سيدنا محمد (ص).

2- الروايات المثبتة للثواب

وممّا يؤيد التقييد المذكور وأنّ المستضعفين ممّن لا يعرفون الحقّ يدخلون الجنة عدة أخبار:

أ) ما جاء في رواية إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام فقد أكد عليه السلام فيها على استثناء المستضعفين، ثم قال: «أرأيت أمّ أيمن - وهي مولاة رسول الله (ص) - فإنّي أشهد أنّها من أهل الجنة وما كانت تعرف ما أنتم عليه»⁽²⁾.

ب) صحيحة بريد عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «كلّ عملٍ عمله وهو في حال نصبه وضلالته، ثم منّ الله عليه وعرفه هذا الأمر فإنّه يُؤجّر عليه ويكتب له، إلا الزكاة فإنّه يعيدها لأنّه وضعها في غير موضعها، وإنّما موضعها أهل الولاية، وأمّا الصلاة والحجّ والصيام فليس عليه قضاء»⁽³⁾.

إلا أن يُقال: إنّ قوله عليه السلام: «فإنّه يُؤجّر عليه» مشروط بالهداية والمعرفة، أي إنّ المعرفة هي من قبيل الشرط المتأخّر لقبول العمل السّابق⁽⁴⁾.

ج) صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «لو أنّ رجلاً قام ليله وصام نهاره... ولم يعرف ولاية وليّ الله فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله عزّ وجلّ حقٌّ في

(1) سورة البقرة، الآية 63.

(2) الكافي، ج 2، ص 52.

(3) الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج 2، ص 145.

(4) راجع: ذخيرة المعاد، السبزواري (ت 1090 هـ)، طبعة حجرية، ص 384.

ثوابه ولا كان من أهل الإيمان». ثم قال عليه السلام: «أولئك - أي من لم يكن عارفاً - المحسن منهم يدخله الله الجنة بفضل رحمته»⁽¹⁾.

إنّ هذه الرواية الصحيحة - مع أنّ الجماعة قد أدرجوها في عداد الروايات التي ادّعيّ دلالتها على دخول غير الموالي النار - صريحة في أنّ الله سبحانه يتفضّل على المحسن ممّن لا يعرف ولاية أهل البيت عليهم السلام ويدخله الجنة، وهذا يشهد لأمرين:

الأول: إنّ مبدأ دخول الجنة هو استحقاق وليس تفضلاً، كما رجّحنا في بعض الأبحاث⁽²⁾، غايته أنّ الذي يستحقّ دخول الجنة، طبقاً للحديث، هو المؤمن العارف.

الثاني: إنّ الله تعالى يمنّ على المحسن إن لم يكن عارفاً وموالياً لأهل البيت عليهم السلام ويدخله الجنة بفضلهم، وهذا ما يتناسب وسعة رحمته وأنّه لا يخيب ظنّ من أحسن الظنّ به، و«من ذا الذي أحسن الظنّ بالله فلم يكن تعالى عند حسن ظنّ عبده به» كما ورد في وصيّة لقمان لابنه⁽³⁾. وبلغ من سعة رحمته تعالى حدّاً أنّه يعطي الثواب للإنسان إذا بلغه ثوابٌ على عمل فعمله رجاء ذلك الثواب حتّى لو لم يكن العمل على ما بلغه⁽⁴⁾.

(1) الكافي، ج 2، ص 18.

(2) انظر: هل الجنة للمسلمين وحدهم؟، ص 96.

(3) بحار الأنوار، ج 75، ص 459.

(4) المحاسن للبرقي، ج 1، ص 25. وبحار الأنوار، ج 2، ص 256.

الملاحق

دراسة سند الشيخ الطوسي إلى علي بن الحسن بن فضال

إنّ سند الشيخ إلى ابن فضال يشتمل على راويين، وهما: ابن عبدون وابن الزبير، وهذان الشخصان وقع الكلام في وثاقتهما، ونتيجة لذلك اختلف الأصحاب في تصحيح الأخبار المشتملة على هذا السند، ففي حين صحّحه البعض معبراً عن الروايات المشتملة عليه بالصحيحة⁽¹⁾، فإنّ بعض أساتذتنا رأى أنّ السند غير تام⁽²⁾. وسوف نلاحظ في هذه الوقفة الوجوه والقرائن المختلفة، لنرى إن كانت تنهض بإثبات صحة هذا السند، وإليك التوضيح:

1- ابن عبدون ومشايخ النجاشي

أما ابن عبدون وهو المعروف بابن الحاشر فهو من مشايخ الشيخ الطوسي والشيخ النجاشي، قال عنه الأخير: «أحمد بن عبد الواحد بن أحمد البرّاز أبو عبدالله شيخنا المعروف بابن عبدون له كتب.. أخبرنا بسائرهما، وكان قوياً في الأدب، قد قرأ كتب الأدب على شيوخ أهل الأدب، وكان قد لقي أبا الحسن عليّ بن محمّد القرشيّ المعروف بابن الزبير، وكان علواً في الوقت»⁽³⁾، وهو وإن لم يوثقه بالخصوص لكنّه عبّر عنه بـ«شيخنا»، مما يشعر بالاعتماد عليه، وأما عبارة «كان علواً في الوقت»، فإنّ أرجعت إلى ابن عبدون كما لا يبعد فهي قد تعدّ أيضاً شاهداً آخر على الاعتماد عليه، بناء على بعض الآراء. وأمّا إذا أرجعت إلى ابن الزبير فيكتفى - عندها - في توثيق ابن عبدون بأنّه من مشايخ النجاشي الذي يظهر من سيرته أنّه

(1) جواهر الكلام، ج 32، ص 88. ومستمسك العروة، ج 14، ص 526. وفقه الصادق، ج 18، ص 161.

(2) القضاء في الفقه الإسلامي، ص 325.

(3) رجال النجاشي، ص 87.

لا يروي إلا عن الثقات، ومن هنا ذهب غير واحد من الأعلام⁽¹⁾ إلى وثاقة كل مشايخه، قال السيد مهدي بحر العلوم: «ويستفاد من كلمات هذا الشيخ (النجاشي) غاية التحرز في الرواية والتجنب عن الضعفاء والمتهمين، ويظهر من ذلك اعتماده على كل من يروي من المشايخ، وهذا أصل نافع في التعويل على مشايخ النجاشي»⁽²⁾. وحقاً إنَّ هذا أصلٌ نافع في توثيق الكثير من الرواة ممن هم من مشايخ النجاشي⁽³⁾، والذين لا توثيق لهم بالخصوص.

وقد استند هؤلاء في تأصيل هذا القاعدة الكلية على عدّة شواهد من كلمات الشيخ النجاشي نفسه، ومن أهمها:

أولاً: ما ذكره في ترجمة أحمد بن محمد بن عبيد الله بن الحسن الجوهري: «كان صديقاً لي ولوالدي، وسمعت منه شيئاً كثيراً، ورأيت شيوخنا يضعفونه، فلم أرو عنه شيئاً وتجنبته»⁽⁴⁾. فإنها ظاهرة في أنّه لا يروي عن الضعفاء ما يعني أنّ من يروي عنهم هم من الثقات.

ثانياً: وما قاله في ترجمة محمد بن عبد الله بن محمد بن عبيد الله البهلول: «كان سافر في طلب الحديث عمره، أصله كوفي، وكان في أول أمره ثبّتا، ثم خلط، ورأيت جلّ أصحابنا يغمزونه ويضعفونه»، إلى أن قال: «رأيت هذا الشيخ وسمعتُ منه كثيراً، ثم توقفت عن الرواية عنه إلا بواسطة بيني وبينه»⁽⁵⁾. والرواية عنه مع الوساطة ربما كانت باعتبار أنّ الوساطة تكشف عن أن الرواية كانت قبل التخليط، أو ربما كان تورعاً في النقل حيث يخرج عهدة الرواية عن عاتقه.

وربما يقال: إنّه لا دلالة في الفقرتين المتقدمتين المذكورتين على وثاقة كل مشايخ النجاشي، لأنّه فرّع عدم الرواية عن شخص بتضعيف معظم الأصحاب له، وتضعيف

(1) قال الشيخ البهائي بشأن مشايخ النجاشي وأمثالهم من مشايخ الأصحاب «لنا ظن بحسن حالهم وعدالتهم»، انظر: مشرق الشمسين، ص 277. انظر: الرسائل الرجالية للكلباسي، ج 2، ص 269 - 271، وممن ذهب إلى هذا الرأي السيد الخوئي. انظر: معجم رجال الحديث، ج 1، ص 50.

(2) الفوائد الرجالية، ج 4، ص 146.

(3) انظر: حول ذلك ما ذكره السيد بحر العلوم في رجاله، ج 2، ص 50. والرسائل الرجالية للكلباسي، ج 2، ص 220 - 252.

(4) رجال النجاشي، ص 86.

(5) المصدر نفسه، ص 396.

المعظم لشخصٍ له خصوصية، وهي حصول الوثوق بالضعف، ولذلك فهو لا يروي عنه، ولا يستفاد منها الحكم بعدم روايته عن الشخص فيما لو تفرد البعض بتضعيفه.

ثالثاً: ما قاله في ترجمة جعفر بن محمد بن مالك بن سابور: «كان ضعيفاً في الحديث، قال أحمد بن الحسين: كان يضع الحديث وضعاً ويروي عن المجاهيل، وسمعت من قال: كان أيضاً فاسد المذهب والرواية، ولا أدري كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة أبو علي بن همام، وشيخنا الجليل الثقة أبو غالب الزراري -رحمهما الله-»⁽¹⁾.

ولكن لا دلالة لها على كبرى وثاقة مشايخه، لأن استغرابه من رواية شيخه عنه إنما هو لكونه وضاعاً للحديث، وهذا لا يعني استغرابه فيما لو روى أحدهما عن شخص لم تثبت وضاعيته، وإن لم تثبت وثاقته أيضاً، كما لو كان مجهول الحال.

رابعاً: ما قاله في ترجمة إسحاق بن الحسن بن بكران أبو الحسين العقرائي التمار: «كثير السماع، ضعيف في مذهبه، رأيت بالكوفة وهو مجاور، وكان يروي كتاب الكليني عنه، وكان في هذا الوقت علواً فلم أسمع منه شيئاً»⁽²⁾.

ويلاحظ على هذا الشاهد بأن دلالة هذه الفقرة على وجود سيرة عامة لديه بأنه لا يروي إلا ممن كان ثقة لا تخلو من إشكال، وأضف إليه أنه فرغ عدم السماع منه على كونه علواً في الوقت، لا على ضعفه في الحديث، وعلوه في الوقت سيأتي شرحه في الفقرة التالية. وكيف كان فلا نستطيع الركون إلى الشواهد المتقدمة لإثبات كبرى وثاقة مشايخ النجاشي -رحمه الله-.

2- ابن الزبير وعبارة: «كان علواً في الوقت»

وأما أبو الحسن محمد بن علي القرشي المعروف بابن الزبير، فقد ترجم له الشيخ فيمن لم يرو عنهم عليه السلام قائلاً: «روى عن علي بن الحسن بن فضال جميع كتبه، وروى أكثر الأصول، روى عنه التلعكبري أخبرنا أحمد بن عبدون ومات ببغداد سنة ثمان وأربعين وثلاثمائة وقد ناهز مائة سنة»⁽³⁾، ولا نجد له ترجمةً في رجال النجاشي، ولكن قد يقال بوثاقته استناداً

(1) رجال النجاشي، ص 122.

(2) المصدر نفسه، ص 74.

(3) رجال الشيخ، ص 431. وقاموس الرجال، ج 7، ص 552.

إلى أن النجاشي قال في ترجمة ابن عبدون: «وكان لقي أبا الحسن علي بن محمد القرشي المعروف بابن الزبير، وكان علواً في الوقت»⁽¹⁾، وذلك بناءً على دلالة هذا العبارة على «أنه كان في غاية الفضل والعلم والثقة والجلالة في وقته وأوانه»، كما نُقل عن الداماد⁽²⁾.

ولكن ذلك يتوقف على أمرين:

أولاً: كون عبارة «وكان علواً في الوقت» راجعة إلى ابن الزبير لا إلى صاحب الترجمة وهو ابن عبدون.

وهذا مما وقع فيه الخلاف بين الأعلام، ففي حين استظهر الوحيد البهبهاني رجوع الضمير في «كان» إلى ابن الزبير⁽³⁾، فإن السيد مهدي بحر العلوم استظهر رجوعه إلى ابن عبدون⁽⁴⁾.

والإنصاف أنه ليس ثمة ما يرجح رجوعه إلى ابن الزبير، وإذا لم نرجح رجوعه إلى ابن عبدون كونه صاحب الترجمة وقد سبق الكلام لبيان حاله، بمعنى «كونه أعلى مشائخ الوقت سنداً، لتقدم طبقتهم، وإدراكه لابن الزبير الذي لم يدركه غيره من المشائخ»، كما ذكر السيد بحر العلوم، (وسياتي بقية كلامه، وذكر مرجح آخر لذلك) فلا أقل من تساوي الاحتمالين، ولا يبقى عندها مجال للاعتماد على العبارة لإثبات وثاقة ابن الزبير، إن دلت على ذلك.

ثانياً: دلالة العبارة على التوثيق، ولكن هذا ليس متفقاً عليه، فالأقوال والوجوه الواردة والمطروحة في المسألة عديدة وهذه أهمها:

الأول: ما نقل عن بعض العلماء، ومنهم الشيخ عبد النبي الجزائري والشيخ يوسف البحراني، من التوقف في العبارة لأننا لا نفهم معناها⁽⁵⁾.

(1) رجال النجاشي، ص 87.

(2) منتهى المقال في أحوال الرجال، ج 5، ص 56. سماء المقال في علم الرجال، ج 2، ص 276. ومعجم رجال الحديث، ج 13، ص 150.

(3) قال: «والأقرب رجوع ضمير كان إلى علي بن محمد والعلو بالمهمله على ما في النسخ والظاهر أن المراد به علو الشأن». انظر: تعليقة على منهج المقال، ص 258.

(4) قال: «والمرجع في الفعل الأخير - كسابقه - هو ابن عبدون - صاحب الترجمة». انظر: الفوائد الرجالية، ج 2، ص 12.

(5) سماء المقال في علم الرجال للكلباسي، ج 2، ص 276.

الثاني: ما نُقل عن المير داماد من ظهورها في أن الرجل في غاية الوثاقة والجلالة، فكونه علواً في الوقت أي صاحب مقام عالٍ وشأنٍ كبير، فالعبارة تمثل مدحاً للرجل نفسه.

الثالث: أن المقصود بالعبارة ليس مدح الرجل بل بيان علو سنده إلى المعصومين⁽¹⁾. وعلو السند مما يتنافس إليه فهو يقلل الوساطة بين الشخص والإمام، وقد أشار السيد مهدي بحر العلوم إلى هذين التفسيرين الأخيرين، (مع إرجاعه الضمائر إلى ابن عبدون، وليس إلى ابن الزبير) فقال: ومعنى كونه «علواً في الوقت»: كونه أعلى مشائخ الوقت سنداً، لتقدم طبقته، وإدراكه لابن الزبير الذي لم يدركه غيره من المشائخ، وقيل: إن المراد به: علو الشأن⁽²⁾. هذا وقد رجح المحقق التستري أن يكون المقصود بالعبارة هو علو السند، لكن مع إرجاع الضمير إلى ابن الزبير، قال: «وإنما كان علواً في الوقت، لأنه كان يروي عن علي ابن فضال بلا واسطة، كما يظهر ذلك من ابن الغضائري في المفضل بن صالح...»⁽³⁾.

الرابع: أن اللفظة هي «غلواً» بالمعجمة وليس بالمهملة، والمقصود بـ «كان غلواً» أي مغالياً، وذلك بإطلاق المصدر وإرادة الصفة، كما يقال «كان عدلاً».

وربما يبعده أن العبارة وردت - أيضاً - في ترجمة إسحاق بن الحسن بن بكران العقرائي، مع أن «له كتاب الردّ على الغلاة، وكتاب نفي السهو عن النبي (ص)». كما قال النجاشي⁽⁴⁾، فكيف يكون غالياً؟!

هذا ولكن ما ذكره النجاشي في ترجمة العقرائي المتقدمة: من أنه «ضعيف في مذهبه، رأيته بالكوفة وهو مجاور... وكان في هذا الوقت علواً [غلواً] فلم أسمع منه شيئاً»⁽⁵⁾، تشهد لهذا الوجه، حيث إنه حكم بضعف مذهبه، ثم ذكر أنه كان علواً، وفرّع على ذلك أنه لم يسمع منه شيئاً، فلو كان مقصوده بـ «كان علواً» المدح أو التوثيق، لتهافت كلامه ولم يبق وجه لعدم سماعه منه.

اللهم إلا أن يقال: إن هذا لا يعدُّ قرينة على ما ذكر، فإنّ تعبير النجاشي في العقرائي ينسجم - أيضاً - مع تفسير «العلو» بعلو السند، فإنّه ومع كونه عالي السند لكنه مع ذلك لم يسمع منه بسبب ضعفه في المذهب. ولكن هذا التفسير لا يخلو من تأمل لأرجحية رجوع التفرّيع في قوله «فلم أسمع منه» إلى آخر ما جاء في العبارة أعني قوله: «وكان في هذا الوقت علواً».

(1) قاموس الرجال، ج 7، ص 552.

(2) انظر: الفوائد الرجالية، ج 2، ص 12.

(3) قاموس الرجال، ج 1، ص 505.

(4) رجال النجاشي، ص 74.

(5) المصدر نفسه، ص ن.

الخامس: ما استظهره وقربه الكلباسي من أن الصحيح في النَّسخ هو «غلواء»، وحكى ذلك عن النسخ المعتمدة من رجال النجاشي، والغلواء هو «بمعنى أول الشباب، كما قال في الصحاح: والغلواء والغلو والغلواء أيضاً: سرعة الشباب وأوله، عن أبي زيد، وقال في القاموس: «وفي حديث علي عليه السلام، شموخ أنفه وسمو غلوائه. غلواء الشباب: أوله وسرعته»، ومنه ما في المقامة الأولى الصنعائية من المقامات الحريية: «أيها السادر في غلوائه، والسادل ثوب خيلائه». فالظاهر أن المراد، أنه لقي أبا الحسن عليه السلام (1) وكان في أول الشباب (2). وبناء على هذا يكون مرجع الضمير في «وكان غلواً» إلى ابن عبدون، وأنه التقى في عنفوان الشباب بابن الزبير، وذلك بسبب الفاصل الزمني بين الرجلين، فابن الزبير كانت وفاته في سنة 348هـ وقد ناهز المائة كما قال الشيخ في رجاله (3). بينما كانت وفاة ابن عبدون سنة 423هـ كما قال الشيخ أيضاً (4)، أي إنَّ الفاصل بين وفاتيهما هو 75 سنة. ما يعني أن لقاء ابن عبدون بابن الزبير قد حصل في عنفوان شباب الأول وتقدم سن الثاني، ويصرِّح النجاشي بأن ابن عبدون التقى بابن الزبير في سنة وفاة الأخير، قال: «أخبرنا أحمد بن عبد الواحد قال: حدثنا علي بن محمد القرشي سنة ثمان وأربعين وثلاثمائة وفيها مات» (5).

وأضاف الكلباسي: «ويشهد عليه قوله في ترجمة إسحاق بن الحسن بن بكران: «من أنه كثير السماع، ضعيف في مذهبه، رأيت في الكوفة وهو مجاور، وكان يروي كتاب الكليني عنه، وكان في هذا الوقت غلواء، فلم أسمع منه شيئاً، له كتاب الرد على الغلاة، فإنَّ الظاهر، أنَّ عدم سماعه منه لشبابه وعدم وصوله إلى حد الكمال، وكان من طريقتهم التجنب عن الرواية عن الشبان، كما حكى الكشي عن نصر بن الصباح: من أن ابن محبوب لم يكن يروي عن ابن فضال، بل هو أقدم من ابن فضال وأسن، وأصحابنا يتهمون ابن محبوب في روايته عن أبي حمزة» (6).

(1) جملة عليه السلام موجودة في المصدر، وهي خطأ جزماً، ولعلها من المصحح، لأنَّ المقصود بأبي الحسن هو ابن الزبير.

(2) سماء المقال في علم الرجال، ج 2، ص 277.

(3) عنه قاموس الرجال، ج 7، ص 552. وذكر ذلك الشيخ النجاشي في ترجمة أبان بن تغلب. انظر: رجال النجاشي، ص 12.

(4) عنه قاموس الرجال، ج 1، ص 505.

(5) رجال النجاشي، ص 12.

(6) سماء المقال في علم الرجال، ج 2، ص 277.

أقول: وبناء على هذا الوجه يكون تفريع عدم السماع منه على كونه «علوياً في الوقت» الوارد في ترجمة العقرائي مفهوماً و مترابطاً.

وعن الكلبي أخذ السيد الخوئي هذا المعنى قال: «والضمير في قوله: وكان علوياً يرجع إلى أحمد بن عبد الواحد، معناه أن لقاء أحمد بن عبد الواحد، علي بن محمد بن الزبير كان في عنفوان شبابه، وقد أوضحنا ذلك في ترجمة أحمد بن عبد الواحد»⁽¹⁾.

أقول: إن صح ما نقله الكلبي عن «النسخ المعتمدة» من رجال النجاشي من أنها بالغين المعجمة فلا مفر من اختيار تفسيره، ولكن الظاهر أن النسخ مختلفة والآراء مضطربة جداً في تحديد المراد من الكلمة، فعن الوحيد البهبهاني⁽²⁾ أن الموجود في النسخ هو «علوياً» بالمهملة. لكن ربما يكون المرجح لما ذكره الكلبي من النسخ والتفسير أنه بناءً عليها نكون أمام تفسير متماسك للعبارة في شتى موارد استعمالها في كلمات النجاشي.

ثم إن السيد الخوئي سجّل اعتراضاً آخر على نسخة «كان علوياً»، وهو «أنه على تقدير تسليم أن الكلمة بالعين المهملة والواو المشددة (علوياً)، وأن الضمير في قوله: «وكان علوياً في الوقت» يرجع إلى علي بن محمد بن الزبير، لم تكن في العبارة دلالة إلا على أن علي بن محمد بن الزبير كان في الوقت رجلاً شاخصاً، ومن المعاريف، وأما وثاقته فلا تستفاد من العبارة بوجه، وما حكى عن السيد الداماد من تفسير العبارة لم تقم عليه قرينة، والمتحصل أن علي بن محمد بن الزبير، لم تثبت وثاقته»⁽³⁾.

وتحصّل أن العبارة المذكورة لا دلالة فيها على الوثاقة حتى لو كانت راجعة إلى ابن الزبير.

قرائن أخرى لتوثيق ابن الزبير

ويمكن أن يستدل على وثاقته أو يؤيد ذلك بقرائن أخرى أهمها:

أولاً: إن الخطيب البغدادي قد وثقه، كما سيأتي في عبارته.

ثانياً: إن ثمة قرينة عامة على توثيقه وهي قرينة عامة في التوثيق، وهي أن المعاريف المكثرين من الرواية والمعروفين بشيخوخة الرواية والإجازة، ومع ذلك لم يضعّهم أحد

(1) معجم رجال الحديث، ج 13، ص 151.

(2) تقدم كلامه في هامش سابق فراجع.

(3) معجم رجال الحديث، ج 13، ص 151.

ولم يطعن فيهم لا نجد له تفسيراً إلا وضوح وثاقتهم، ولا أقل من أن يعدّ قرينة ظنيّة على وثاقتهم، واحتمال أن ضعفه كان ظاهراً وبيّناً ولذا لم يضعف، يدفعه أنه لو كان كذلك لوصلنا شيء من التضعيف، على أنّ وضوح ضعفه لا يناسب أن يتخذ شيخاً في الرواية لكل هؤلاء. ولا ريب أنّ الرجل من المعاريف، وقد ترجم له علماء الفريقين، فقد ترجم له الخطيب البغدادي وقال: «نزل بغداد وحدث عنه إبراهيم... وكان ثقة.. توفي في ذي العقدة سنة ثمان وأربعين وثلاثمائة.. يوم الخميس لعشر خلون من ذي القعدة، وحمل إلى الكوفة ومولده سنة أربع وخمسين ومائتين»⁽¹⁾. وترجم له الشيخ الطوسي كما قدمنا مؤكداً على أنه: «روى عن علي بن الحسن بن فضال جميع كتبه، وروى أكثر الأصول».

وأضف إليه أنّه لا ينبغي التدقيق السندي في سلسلة الرواة الواقعيين بين أصحاب الكتب الأربعة إلى أصحاب الأصول، كما يدقق في سلسلة الرواة الواقعة بين صاحب الأصل والإمام عليه السلام، وذلك لأن السلسلة في المقطع الأول لا يراد منه غالباً الاعتماد والاستناد وإنما يراد به إظهار اتصال الأسانيد. بخلاف الحال في المقطع الثاني.

وقد تحدث المجلسي عن ذلك فقال: «كانت الأصول الأربعمئة عندهم - يعني المحدثين - أظهر من الشمس في رابعة النهار، فكما أنّنا لا نحتاج إلى سند لهذه الأصول الأربعة [يقصد الكتب الأربعة المعروفة]، وإذا أوردنا سنداً فليس إلّا للتيمن والتبرك والافتداء بسنة السلف، وربّما لم ينال بذكر سند فيه ضعف أو جهالة لذلك، فكذا هؤلاء الأكابر المؤلّفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند واحد إلى الكتب المشهورة وإن كان فيه ضعف أو مجهول، وهذا باب واسع شاف نافع إن أتيتها يظهر لك صحّة كثير من الأخبار التي وصفها القوم بالضعف. ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا تظهر على غيرنا إلّا بممارسة الأخبار، وتتبع سيرة قدماء علمائنا الأخيار، ولندكر هنا بعض تلك الشواهد، ينتفع بها من لم يسلك مسلك المتعسف المعاند...»⁽²⁾، ثم ذكر جملة من الشواهد، فلتراجع.

(1) تاريخ بغداد، ج 12، ص 80.

(2) الرسائل الرجالية، الكلبي، ج 4، ص 388. نقل ذلك عن الكتاب الأربعين للعلامة المجلسي.

تحقيق حال يونس بن عبد الرحمن

يونس بن عبد الرحمن شخصية مهمة ومعروفة، وهي واقعة في أسانيد العشرات من الأخبار، ومع ذلك فقد وقع بعض الكلام في هذه الشخصية، الأمر الذي دفعنا إلى عقد هذا البحث حول وثاقته ومكانته.

1- مكانة يونس وجلالة قدره

يتضح من العديد من الروايات والشواهد أن يونس بن عبد الرحمن شخصية مرموقة، وذات مكانة خاصة، وتوضيح ذلك:

أولاً: أجمع علماء الرجال على وثاقته وجلالته، فالكشي قد عدّه من أصحاب الإجماع بل هو من أفقهم⁽¹⁾.

ووثقه النجاشي وقال: «كان وجهاً في أصحابنا متقدماً عظيم المنزلة.. وكان الرضا عليه السلام يشير إليه في العلم والفتيا، وكان ممن بُدِّل له على الوقف مال جزيل، فامتنع من أخذه وثبت على الحق، وقد ورد في يونس بن عبد الرحمن مدح وذم». ثم روى (أي النجاشي) خبراً صحيحاً عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفري -رحمه الله-: «عرضت على أبي محمد صاحب العسكري عليه السلام كتاب «يوم وليلة» ليونس، فقال لي: تصنيف من هذا؟ فقلت: تصنيف يونس مولى آل يقطين، فقال: أعطاه الله بكل حرف نوراً يوم القيامة». وأضاف النجاشي: «ومدائح يونس كثيرة ليس هذا موضعها، وإنما ذكرنا هذا حتى لا نخليه من بعض حقوقه -رحمه الله-»⁽²⁾.

(1) قال: «أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم وأقروا لهم بالفقه والعلم: وهم... وأفقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن، وصفوان بن يحيى»، انظر: رجال الكشي، ج 2، ص 831.
(2) رجال النجاشي، ص 447، وعنه معجم رجال الحديث، ج 21، ص 209 وما بعدها.

وأما الشيخ الطوسي فقد عدّه في رجاله (تارة): من أصحاب الكاظم (عليه السلام) قائلاً: «يونس ابن عبد الرحمن، مولى علي بن يقطين، ضعفه القميون، وهو ثقة»⁽¹⁾. وأخرى: من أصحاب الرضا (عليه السلام)، قائلاً: «طعن عليه القميون وهو عندي ثقة»⁽²⁾. إلى غير ذلك من كلمات الرجاليين في حقّه.

ثانياً: ويبدو من الشواهد أيضاً أنه كان فقيهاً جليلاً، وصاحب آراء واجتهادات معروفة، فلم يكن مجرد راوٍ عادي، ومما يشهد لذلك ما نلاحظه من أنّ الكليني قد عقد بابين لنقل أقوال يونس، الأول: «بَابُ الْعِلَّةِ فِي أَنَّ السَّهَامَ لَا تَكُونُ أَكْثَرَ مِنْ سِتَّةٍ وَهُوَ مِنْ كَلَامِ يُونُسَ»⁽³⁾. والثاني: «بَابُ تَفْسِيرِ مَا يَحُلُّ مِنَ النِّكَاحِ وَمَا يَحْرُمُ وَالْفَرْقُ بَيْنَ النِّكَاحِ وَالسَّفَاحِ وَالزَّنى وَهُوَ مِنْ كَلَامِ يُونُسَ»⁽⁴⁾. ونقل آرائه دون غيره من أجلاء أصحاب الأئمة في كتاب الكافي مع أنه مخصص لنقل أحاديث الأئمة (عليهم السلام) مؤثر على جلالته قدره عند علماء الطائفة.

هذا ناهيك عمّا سيأتي من الروايات الناصّة على فضله ومكانته وجلالته.

ثالثاً: إن فضل الرجل ومكانته وشهرته، كان سبباً في أن يكون له أتباع ومريدون، ولذا ورد في بعض الكلمات أنّ فلاناً من رجال يونس⁽⁵⁾ أو أصحابه، الأمر الذي يدل على أنّه شخصيّة استقطابية مؤثرة. وهذا الأمر طبيعي، ولكن ربما تطوّر ذلك مع الوقت ليصبح له فرقة، ولكنّ يونس - كما سنرى - لم يشكل فرقة، وإنما كان تابعاً للأئمة من أهل البيت (عليهم السلام) وإن خاله البعض أنه صاحب فرقة.

2- لا وجود للفرقة اليونسية

والواقع أن ما يحكى عن الفرقة اليونسية المنسوبة إليه وأنها خالفت الشيعة بالفكر والاعتقاد، هو كلام لم يثبت، قال البغدادي في ذكر اليونسية: «هؤلاء أتباع يونس بن

(1) رجال الشيخ الطوسي، ص 346.

(2) رجال الشيخ ص 368. ومعجم رجال الحديث، ج 21، ص 211.

(3) الكافي، ج 7، ص 83.

(4) المصدر نفسه، ج 5، ص 570.

(5) ذكر في ترجمة إبراهيم بن هاشم أنه من رجال يونس، كما جاء في بعض إجازات المحقق الكركي. انظر: بحار الأنوار، ج 105، ص 63. وفي رجال النجاشي في ترجمة إبراهيم بن هاشم: «تلميذ يونس»، رجال النجاشي، ص 16.

عبد الرحمن القمي، وكان في الإمامية على مذهب القطعية الذين قطعوا بموت موسى بن جعفر، وهو الذي لُقّب الواقفة في موت موسى بالكلاب الممطورة، وأفراط يونس هذا في باب التشبيه، فزعم أنّ الله عز وجل يحمله حملة عرشه، وهو أقوى منهم، كما أنّ الكرسي يحمله رجلاه وهو أقوى من رجله، واستدل على أنه محمول بقول [آية]: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾⁽¹⁾، وقال أصحابنا: الآية دلالة على أنّ العرش هو المحمول دون الرب تعالى⁽²⁾.

وقال السمعاني: «وأما اليونسية فطائفة من غلاة الشيعة، نُسبوا إلى يونس بن عبد الرحمن القمي مولى آل يقطين، وهو الذي يزعم أن معبوده على عرشه تحمله ملائكته وإن كان هو أقوى منهم كالكراسي تحمله رجلاه وهو أقوى منهما، وقد أكفرت الأمة من قال إنّ الله محمول حملة العرش»⁽³⁾. وقد تسللت هذه الأفكار إلى الكتب الكلامية فنسبوا هذه الأفكار إلى يونس، أو الفرقة اليونسية⁽⁴⁾.

قال السيد الأمين تعليقاً على كلام السمعاني: «هذا افتراء لا يقول به ولا غيره من الشيعة، لما عرفت من جلالة قدر يونس وشهادة الإمام الرضا (عليه السلام) بحسن حاله»⁽⁵⁾.

ويبدو أنّ ثمة استسهالاً في رمي الكثير من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) الأجلاء بأنهم أصحاب فرق، فقد بلغت همة أصحاب الملل والنحل إلى تسطير العشرات من الفرق الشيعية التي لا وجود لها إلا في مخيلتهم، وذلك من قبيل: الهشامية (نسبة إلى هشام بن الحكم) والشيطانية نسبة إلى مؤمن الطاق المعروف لدى البعض بشيطان الطاق، والجولقية أتباع هشام بن سالم الجولقي، والمفضلية أتباع المفضل بن عمر، والزراية أتباع زرارمة بن أعين، وقد وصل الأمر بالمقرزي إلى حد القول: «إن فرق الرافضة بلغت ثلاثمائة والمشهور منها عشرون»⁽⁶⁾. وكأنّ هؤلاء عدّوا كل شخصٍ من البارزين من فقهاء مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)

(1) سورة الحاقة، الآية 17.

(2) الفرق بين الفرق، ص 77.

(3) الأنساب للسمعاني، ج 5، ص 711.

(4) المواقف للإيجي، ج 3، ص 674.

(5) أعيان الشيعة، ج 10، ص 331، وقال السيد علي البروجردي في طرائف المقال، ج 2، ص 233، تعليقاً على الكلام المذكور عن معتقدات يونس: «وهذا أيضاً كذب محض على يونس».

(6) نقله في الأعيان، ج 1، ص 22.

صاحب فرقة! وهذه سخف في القول وبعد عن الحقيقة، فمعظم هؤلاء الأشخاص الذين ابتكروا لهم فرقا ومذاهب هم براء مما نُسب إليهم، فهم من أتباع مدرسة أهل البيت (عليه السلام)، وكانوا - في معظمهم - صحيحي العقيدة ولم يتبنوا التشبيه ولا غيره من العقائد الباطلة.

3- يونس بين أخبار المدح والذم

اختلفت الروايات حول مكانة يونس الدينية، فبعضها جعله ممن يؤخذ عنه معالم الدين، بينما بعضها الآخر جعله من الزنادقة، واختلاف الآراء في شخصية ما إلى هذا المستوى، يؤشر على أنه شخصية جدلية، فالبعض بالغ في حبه، والبعض الآخر بالغ في ذمه حتى إن أحدهم وهو يعقوب بن يزيد الثقة، ألف «كتاب الطعن على يونس»⁽¹⁾، ومراده بحسب الظاهر يونس بن عبد الرحمن، كما فهم الرجاليون⁽²⁾، وفيما يلي نستعرض الأخبار من النوعين ثم نقيّمها:

أولاً: الروايات المادحة

- الروايات المادحة ليونس بن عبد الرحمن كثيرة جداً، وفيها الصحيح، وهذا بعضها:
- (أ) صحيحة أبي هاشم داود بن القاسم الجعفري، عن أبي جعفر محمد بن الرضا (عليه السلام)، فقال: سألته عن يونس، قال: مولى آل يقطين؟ قلت: نعم، فقال لي: رحمه الله كان عبداً صالحاً⁽³⁾.
- (ب) صحيحة الجعفري نفسه المتقدمة عن النجاشي، قال: «عرضت على أبي محمد صاحب العسكر (عليه السلام) كتاب «يوم وليلة» ليونس، فقال لي: تصنيف من هذا؟ فقلت: تصنيف يونس مولى آل يقطين، فقال: أعطاه الله بكل حرف نوراً يوم القيامة».
- (ج) صحيحة محمد بن عيسى - وحدث الحسن بن علي بن يقطين بذلك أيضاً - قال: قلت لأبي الحسن الرضا (عليه السلام): جعلت فداك إني لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفينس بن عبد الرحمن ثقة، أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم⁽⁴⁾.

(1) رجال النجاشي، ص 450.

(2) انظر: معجم رجال الحديث، ج 21، ص 156.

(3) المصدر نفسه، ج 21، ص 216.

(4) المصدر نفسه، ج ن، ص 217.

ويعضدها العديد من الأخبار المادحة ليونس، وبعضها صحيح لكنه عن يونس نفسه، وبعضها ضعيف، وهي ذات مضامين مختلفة، فمنها ما يشير إلى أن الرضا عليه السلام «ضمن له الجنة ثلاث مرات»، أو أن أبا جعفر الثاني عليه السلام: «ضمن له الجنة على نفسه وآبائه»، ومنها ما يتضمن الترحم عليه لأكثر من مرة، ومنها ما يتضمن مدح كتابه الموسوم بـ «كتاب يوم وليلة»، وأنه «ديني ودين آبائي وهو الحق كله»، وفي أكثر من رواية أن «يونس في زمانه كسلمان في زمانه»، وبعضها يعطف على الترحم عليه أنه «كان على ما نُحِبُّ»، وبعضها يعطف على الترحم عليه قوله: «نعم العبد كان لله عز وجل»، إلى غير ذلك من المضامين⁽¹⁾.

ثانياً: الروايات الدامة

وبإزاء ذلك، هناك روايات دامة له وهي عديدة أيضاً، وهي تنسب إليه بعض الآراء، من قبيل أن الجنة لم تخلق بعد، أو أن آدم «فيه من جوهرية الرب شيء»، أو أنه كان يقول: «إن دخل الرضا عليه السلام في ولاية العهد فهو طاغوت»، أو أنه بذلك «تتقص النبوة من لدن آدم»، وبعضها تنسب إليه التساهل في الرواية، وأنه «كان يروي الأحاديث من غير سماع». ومن غرائب ما تضمنته الروايات الدامة أنها اشتملت على قذف أبويه بالزنا، كخبر عبد الله بن محمد الحجال، قال: «كنت عند أبي الحسن الرضا عليه السلام، إذ ورد عليه كتاب يقرأه، فقرأه ثم ضرب به الأرض، فقال: هذا كتاب ابن زان لزانية، هذا كتاب زنديق لغير رشدة، فنظرت إليه، فإذا كتاب يونس»⁽²⁾.

ثالثاً: تقييم هذه الأخبار

وفي نظرة تقييمية، يمكننا أن نسجل الملاحظات التالية:

- أ) الروايات الدامة المشار إليها كلها ضعيفة السند (باستثناء ما يأتي)، وأما الروايات المادحة فهي أكثر عدداً وأصح سنداً، ولهذا فالترجيح لها.
- ب) اللافت أن الروايات الدامة هي من طريق القميين، وهذا له دلالة خاصة سنعود إليها.
- ج) إن بعض الروايات الدامة مما لا يمكن التصديق بصورها عنهم عليهم السلام كالروايات التي اتهمته بأنه ابن زنا! فهم أجل وأشرف من أن يطعنوا بأعراض الناس ويشككوا في أنسابهم.

(1) انظر: معجم رجال الحديث، ج 21، ص 212 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ج ن، ص 223.

ولنعَم ما علّق به الكشي على هذه الروايات، قال: «فلينظر الناظر فيتعجب من هذه الأخبار التي رواها القميون في يونس، وليعلم أنّها لا تصح في العقل، وذلك أنّ أحمد بن محمد بن عيسى وعلي بن حديد قد ذكر الفضل من رجوعهما عن الواقعة في يونس، ولعل هذه الروايات كانت من أحمد قبل رجوعه، ومن علي مداراة لأصحابه. فأما يونس بن بهمن: فممن كان أخذ عن يونس بن عبد الرحمن إن يظهر له مثله فيحكيها عنه، والعقل ينفي مثل هذا، إذ ليس في طباع الناس إظهار مساويهم بألستهم على نفوسهم. وأمّا حديث الحجال الذي رواه أحمد بن محمد: فإنّ أبا الحسن عليه السلام أجلّ خطراً وأعظم قدراً من أن يسب أحداً صراحاً، وكذلك أباه عليه السلام من قبله وولده من بعده، لأنّ الرواية عنهم بخلاف هذا، إذ كانوا نهوا عن مثله، وحثوا على غيره، مما فيه الزين للدين والدنيا. وروى علي بن جعفر عن أبيه عن جده عن علي بن الحسين عليه السلام أنه كان يقول لبنيه: «جالسوا أهل الدين والمعرفة، فإن لم تقدروا عليهم فالوحدة آنس وأسلم، فإن أبيتم الا مجالسة الناس، فجالسوا أهل المرات فإنهم لا يرفثون في مجالسهم». فما حكاه هذا الرجل عن الإمام عليه السلام في باب الكتاب لا يليق به، إذ كانوا عليهم السلام منزّهين عن البذاء والرفث والسفه⁽¹⁾.

وعلق السيد الخوئي على كلامه: «ما ذكره الكشي متين جداً، ولقد أجاد فيما أفاد، ويزاد على ما ذكره أن الروايات الدائمة بأجمعها ضعيفة، فلا تصلح لمعارضة الأخبار المتقدمة المادحة»⁽²⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ما تقدّم من كلام الكشي يؤشّر إلى أنّه كان يأخذ بنظر الاعتبار معياراً في التقسيم، وهو ليس معيار النقد السندي فحسب، بل نقد المتن أيضاً، فملاحظة متون الروايات ومضامينها هي معيار في الحكم عليها.

رابعاً: روايتان صحيحتان في ذمه

أجل، إن هناك روايتين صحيحتين دلّتا على انحراف يونس وسوء عقيدته، وهما:

الأولى: ما رواه الكشي قال: «حدثني حمدويه بن نصير، قال: حدثني يعقوب بن يزيد عن الحسن بن علي بن يقطين، وكان سبّ الرأي في يونس - رحمه الله -، قال: قيل لأبي الحسن عليه السلام وأنا أسمع: أن يونس مولى آل يقطين يزعم أن مولاكم والتمسك بطاعتكم عبد الله بن جندب

(1) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، ج 2، ص 788.

(2) معجم رجال الحديث، ج 21، ص 224.

يعبد الله على سبعين حرفاً، ويقول إنّه شاك، قال، فسمعتة يقول: هو والله أولى بأن يعبد الله على حرف ماله ولعبد الله بن جندب، إنّ عبد الله بن جندب لمن المخبتين»⁽¹⁾.

الثانية: ما رواه الصدوق في الأمالي، عن محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن العباس بن معروف، عن علي بن مهزيار، قال: كتبت إلى أبي جعفر محمد بن علي بن موسى الرضا عليه السلام: جعلت فداك، أصلي خلف من يقول بالجسم، ومن يقول بقول يونس بن عبد الرحمن، فكتب عليه السلام: لا تصلوا خلفهم، ولا تعطوهم من الزكاة، وبرؤوا منهم برئ الله منهم»⁽²⁾. وقد تقدمت الرواية في ثنانيا البحوث المتقدمة.

وقد علّق السيد الخوئي عليهما قائلاً: «هاتان الروايتان لا بد من رد علمهما إلى أهلهما، وهما لا تصلحان لمعارضة الروايات المستفيضة المتقدمة التي فيها الصحاح، مع اعتزادها بتسالم الفقهاء والأعظم على جلاله يونس وعلو مقامه، حتى إنه عد من أصحاب الإجماع كما مر، على أنهما لو سلمنا صدورهما لا لعله فهما لا تنافيان الوثيقة التي هي الملاك في حجية الرواية»⁽³⁾.

ويضاف إلى ذلك أنه فيما يتصل بالرواية الأولى، فإن ما يوقفنا فيها توصيف يعقوب بن يزيد للحسن بن علي بن يقطين أنّه كان سيئ الرأي في يونس، فالحسن كان له موقف سلبي من يونس وروى هذه الرواية الدامة، ووجود عداوة بين الأشخاص تبعث على التوقف في قبول روايتهم في خصوص من كان لهم عداوة معه، حتى لو بني على وثاقتهم وقبول روايتهم في مورد آخر، وهذا نظير التوقف أو التأمل في قبول الرواية التي يرويها الثقة في حق نفسه فإنه لا يمكن التعويل عليها في إثبات وثاقته، بل لا بدّ من إثبات الوثيقة من طريق آخر.

كما أنّ الرواية الثانية معارضة بما ورد في رواية أخرى أنه يجوز إعطاؤهم من الزكاة، وهي رواية محمد بن الحسن بن علي بن عيسى بن سليمان ببغداد، فجاء رجل إلى عيسى، فقال: أردت أن أكتب إلى أبي الحسن الأول عليه السلام في مسألة أسأله عنها: جعلت فداك

(1) اختيار معرفة الرجال، ج 2، ص 852.

(2) الأمالي للصدوق، ص 352. وعنه وسائل الشيعة، ج 8، ص 312، الحديث 10 الباب 10 من أبواب صلاة الجماعة.

(3) معجم رجال الحديث، ج 21، ص 226.

عندنا قوم يقولون بمقالة يونس فأعطيهم من الزكاة شيئاً؟ قال: فكتب إليّ: نعم أعطهم، فإنّ يونس أول من يجيب علياً إذا دعي»⁽¹⁾.

هذا ولو صحّ صدور الذم واللعن عنهم عليهم السلام فقد احتمل صاحب الأعيان كونه «من باب خرق السفينة، فقد ورد نظيره في أجلاء الرواة وبينوا عليهم السلام وجهه بذلك»⁽²⁾.

4- المعارضون ليونس ودوافعهم

بالرغم من وثاقة الرجل ومكانته، فقد لقي معارضة شديدة من داخل الفضاء الشيعي، فهو شخصية أثارت جدلاً وانقساماً، فبينما أيده جماعة، فقد عارضه آخرون، فمن هم المعارضون وما هي منطلقاتهم؟

أولاً: المعارضون ليونس

وهذه المعارضة قادها عدة أطراف:

الطرف الأول: القميون، كما يظهر من كلام الشيخ الطوسي من أن القميين ضعّفوه وطعنوا فيه، وهكذا فإنّ الأخبار الدائمة له مروية عن طريق القميين. روى حمدويه بن نصير، قال: حدثني محمد بن إسماعيل الرازي، قال: حدثني عبد العزيز بن المهدي، قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام: ما تقول في يونس بن عبد الرحمن؟ فكتب إليّ بخطه: أحبه وأترحم عليه وإن كان يخالف أهل بلدك»⁽³⁾. وهم القميون، لأنّ عبد العزيز المهدي كان قمياً. ومرّ في كلام الكشي أنّ الأخبار الدائمة له «رواها القميون». ويظهر من كلام الكشي أن كبير القميين آنذاك، وهو أحمد بن محمد بن عيسى كان يطعن في يونس، ولكنه رجع عن الواقعة فيه، واستظهر الكشي أنّ الروايات الدائمة كانت من أحمد قبل رجوعه.

الطرف الثاني: البصريون، وهذا ما يظهر من بعض الأخبار كخبر جعفر بن عيسى، قال: كنت عند أبي الحسن الرضا عليه السلام، وعنده يونس بن عبد الرحمن، إذ استأذن عليه قوم من أهل البصرة، فأومى أبو الحسن عليه السلام إلى يونس: ادخل البيت، فإذا بيت مسبل عليه ستر، وإياك أن تتحرك حتى يؤذن لك، فدخل البصريون وأكثروا القول من الواقعة والقول في يونس، وأبو

(1) اختيار معرفة الرجال، ج 2، ص 783.

(2) أعيان الشيعة، ج 10، ص 330.

(3) معجم رجال الحديث، ج 21، ص 216.

الحسن عليه السلام مطرق، حتى لما أكثروا وقاموا فودعوا وخرجوا، فأذن ليونس بالخروج فخرج باكياً، فقال: جعلني الله فداك، أنا أحامي عن هذه المقالة (مقالة أهل البيت عليهم السلام) وهذه حالي عند أصحابي، فقال له أبو الحسن عليه السلام: يا يونس، فما عليك مما يقولون، إذا كان إمامك عنك راضياً، يا يونس، حدّث الناس بما يعرفون واطرکہم مما لا يعرفون، كأنك تريد أن يكذب على الله في عرشه، يا يونس وما عليك أن لو كان في يدك اليمنى درة، ثم قال الناس بكرة أو قال الناس درة، أو بكرة، فقال الناس درة، هل ينفعك ذلك شيئاً؟ فقلت: لا، فقال: هكذا أنت يا يونس، إذا كنت على الصواب وكان إمامك عنك راضياً لم يضرک ما قال الناس»⁽¹⁾.

قال السيد الأمين: «أقول يظهر أن يونس كان يحدثهم بما لا تتحملة عقولهم، وإن كان صواباً، ولذلك نهاه عن التحديث بمثل ذلك وأمره أن يحدثهم بما يعرفون حتى لا ينسبوا قائله إلى الكذب ويقدحوا فيه. كما أن الإمام عليه السلام لم يردعهم لما أكثروا الواقعة في يونس واكتفى بالإطراق لعلمه بأنهم لا يرتدعون، وأن ردعهم يجر مفسدة أخرى، وهو تسرب القدح في الإمام عليه السلام إلى أذهانهم بسبب ذلك وإلى ذلك أشير بقوله: «كأنك تريد أن يكذب على الله في عرشه» أي يقال إن ما تحدث به كذب وإن الله لم يقله، فيكون من يقول ذلك قد كذب على الله في عرشه وأنت السبب في ذلك»⁽²⁾.

والأمر اللافت هنا أن الأئمة عليهم السلام فيما يظهر كانوا يحتضنون كل هذه التنوعات تحت عباءتهم ومظلتهم، ولذا دعى الرضا عليه السلام يونس إلى الصبر والمداراة، وهذا ما تشي به الرواية المتقدمة حول الطعن الذي وجهه البصريون إليه في بيت الإمام عليه السلام.

ثانياً: أسباب العداوة ودوافعها

إن العداوة بين يونس وخصومه لها عدة مناشئ، وهي مناشئ عامة، وغالباً ما نجدها بين الأشخاص حتى مع انتمائهم إلى مدرسة واحدة، ونحن نشير إلى ثلاثة مناشئ، أو دوافع: **الدافع الأول:** هو منشأ ذاتي نفسي وهو عبارة عن الحسد الذي يتعرض له الأشخاص النابهون والأذكياء، إما من نظرائهم وأترابهم أو من أقربائهم أو من أهل بلدهم، ويشهد لوجود هذا المنشأ في المقام أن أكثر الداميين ليونس هم القميون وهو قمي⁽³⁾. وقد ينطلق

(1) معجم رجال الحديث، ج 21، ص 214 - 215.

(2) أعيان الشيعة، ج 10، ص 328.

(3) قال في الفرق بين الفرق «يونس بن عبد الرحمن القمي.. وكان في الإمامية على مذهب القطعية الذين =

الحسد من أن الحاسد يرى نفسه أهم من المحسود في الطبقة الاجتماعية، ولعل هذا ما يشي به ما مرّ من أن الحسن بن علي بن يقطين كان سيئ الرأي في يونس، فقد كان يونس مولى عند آل يقطين، ما يجعل من المنافسة الشخصية أمراً محتملاً في العداوة، على اعتبار أن من كان مولى لديهم أصبح ممن تشدّ إليه الرحال وتتوجه إليه الأنظار أكثر مما تشدّ إليهم.

الدافع الثاني: وهو منشأ عصبي بسبب اختلاف الاتجاهات والخطوط الفكرية، حيث إن الحساسيات المتصلة بالخطوط والمدارس المختلفة قد تتجاوز الجانب الفكري وتنجرّ إلى العداوات والعصبيات، والملاحظ أن يونس كان صاحب اجتهادات وهو تلميذ هشام ابن الحكم أحد أهم أقطاب مدرسة الكوفة، وانتقل منها إلى بغداد⁽¹⁾، فهو ينتمي إلى مدرسة فكرية يحتل الاجتهاد والتفكير دوراً كبيراً فيها، الأمر الذي لم يكن مألوفاً للناس آنذاك، ولا سيما لدى القميين الذين كانوا في الأغلب أصحاب حديث لا كلام، فمدرستهم لا تخرج عن نطاق ما جاء في الأخبار، ومما يدلّ على ما نقوله من كون يونس صاحب رأي اجتهادي الآراء المنقولة عنه في الفقه كذلك التي نقلها الكليني حسبما تقدمت الإشارة إليها أو نقلها غيره.

إن الاختلاف بين مدرسة الكوفة التي ينتمي إليها يونس، ومدرسة قم، كان واضحاً وجلياً، ووصل الاختلاف بينهما إلى مصادر الأحاديث نفسها فضلاً عن كيفية التعامل معها، فكان لكل من المدرستين اتجاه خاص في هذا المجال، فهناك الاتجاه الأخباري الصرف وهو الذي عرفت به المدرسة القمية، والاتجاه الأصولي الذي يحاكم الروايات وينقدها وهو الذي عرفت به المدرسة الكوفية وكذلك البغدادية، وقد استطاع الاتجاه الثاني الذي يمثله يونس أن يخترق مدرسة قم كما تؤشر عليه كلمة النجاشي في ترجمة إبراهيم بن هاشم وهو تلميذ يونس: «وأصحابنا يقولون: أول من نشر حديث الكوفيين بقم»⁽²⁾. وما تعرض له يونس بن عبد الرحمن من سهام، كان من نتاج هذا الصراع بين المدرستين، فكل ما ناله من الطعون إنما روي من طرق القميين، كما تقدّم.

الدافع الثالث: اختلاف الأفهام، قال صاحب الأعيان: «يظهر من هذه الأحاديث نفسها

= قطعوا بموت موسى بن جعفر وهو الذي لقب الواقفة في موت موسى بالكلاب الممطورة وأفرط يونس في التشبيه». انظر: الفرق بين الفرق، ص 76.

(1) قال النجاشي في ترجمة هشام: «كان ينزل بني شيبان في الكوفة، انتقل إلى بغداد سنة تسع وتسعين ومائة». رجال النجاشي، ص 432.

(2) المصدر نفسه، ص 16.

أنه كان يروي ما لا تتحمله أكثر العقول مع أنه حق، فقدح فيه لذلك»⁽¹⁾. ومقصوده بهذه الروايات ما ورد في الصحيح عن يونس بن عبد الرحمن، قال: قال العبد الصالح: «يا يونس أرفق بهم فإن كلامك يدق عليهم، قال: قلت إنهم يقولون لي زنديق، قال لي: وما يضرك أن يكون في يدك لؤلؤة، فيقول الناس هي حصاة، وما ينفك أن يكون في يدك حصاة، فيقول الناس لؤلؤة»⁽²⁾. والإشكال في الرواية أنها عن يونس نفسه. وما رواه علي بن محمد القتيبي، قال: حدثني أبو محمد الفضل بن شاذان، قال: حدثني أبو جعفر البصري - وكان ثقة، فاضلاً، صالحاً -، قال: «دخلت مع يونس بن عبد الرحمن على الرضا عليه السلام، فشكا إليه ما يلقي من أصحابه من الوقيعة، فقال الرضا عليه السلام: دارهم فإن عقولهم لا تبلغ»⁽³⁾. إلى غير ذلك من الأخبار. أقول: لكن لا ينحصر الأمر بما ذكره السيد الأمين في تفسير العداوة بأنه كان يروي أحاديث لا تبلغها الأفهام، فلعله كان يطرح أفكاراً مستقاة من علومهم بطريقة اجتهادية لم يعتدها هؤلاء، وما رواه الكليني عنه في مسألة الفرق بين السفاح والنكاح وعله أن السهام لا تزيد على ستة يشير إلى تعمقه في فهم أسرار الأحكام الشرعية. وهذا ما طرحه الشيخ محمد تقي المجلسي فقد نقل عنه البهبهاني أنه قال: «وأما طعن القميين فيه، فالظاهر أنه للاجتهاد في الأخبار وكانوا لا يجوزونه له كما يظهر من مواضع من كتب الأصحاب»⁽⁴⁾.

5- عودة إلى وثيقة يونس

ومن خلال ما تقدم، اتضح أن يونس بن عبد الرحمن ثقة جليل، ولا يطعن في رواياته، حتى لو فرض - هؤلاء - أنه قد يطعن في عقيدته، ومستندنا في ذلك: أولاً: الروايات المادحة له والتي نصت على أن يونس هو ممن تؤخذ منه معالم الدين أو غير ذلك من المضامين التي تقدمت.

ثانياً: نص علماء الرجال كالكشي والطوسي، والنجاشي على وثاقته، والأخير وإن لم يوثقه صريحاً، لكنه أكد على جلالته ويظهر منه أن وثاقته معروفة، ولذا لم ينص عليها، فلاحظ قوله: «كان وجهاً في أصحابنا متقدماً عظيم المنزلة.. وكان الرضا عليه السلام يشير إليه في العلم والفتيا»،

(1) أعيان الشيعة، ج 10، ص 230.

(2) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، ج 2، ص 783.

(3) معجم رجال الحديث، ج 21، ص 151 - 216.

(4) تعليقة على منهج المقال، ص 367.

كفيف للرضا عليه السلام أن يشير في العلم والفتيا إلى غير الثقة المأمون، ثم إن النجاشي وبعد أن نقل بعض الروايات المادحة له قال: «وإنما ذكرنا هذا حتى لا نخليه من بعض حقوقه - رحمه الله -». ولا معارض لأدلة التوثيق، فإن الروايات الذميمة - على فرض صحتها - ناظرة إلى فساد العقيدة، وهذه لا تنافي الوثيقة.

أجل، ورد في رواية عن جعفر بن معروف، قال: سمعت يعقوب بن يزيد، يقع في يونس ويقول: كان يروي الأحاديث من غير سماع⁽¹⁾. وقد تقدّم أنّ يعقوب بن يزيد ألف «كتاب الطعن على يونس».

إلا أنّ هذه الرواية ضعيفة السند بالإرسال، وأضف إلى ذلك بأنّ ما جاء فيها من رواية يونس للأحاديث من غير سماع، ينافي ما عرف عنه من تشدد في أمر الحديث⁽²⁾، على أنّه يمكن القول: «إنّ الرواية من غير سماع غير مضرة، بل هو [هي] من المسائل الاجتهادية»⁽³⁾، فلا ضير أن يأخذ الإنسان الكتاب من صاحبه دون أن يسمع عليه الأحاديث، وكذا لو انتشر الكتاب واشتهر وصار مأموناً من العبث والدرس، كما هي حالنا في هذه الأيام، فإننا نأخذ الروايات من الكتب من غير سماع.

(1) رجال الكشي، ج 2، ص 786.

(2) ففي الخبر المعتبر الذي رواه الكشي بإسناده عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد الرحمن، أن بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر، فقال له: يا أبا محمد ما أشدك في الحديث، وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث؟ فقال: حدثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد - لعنه الله - دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا (ص)، فإننا إذا حدثنا، قلنا: قال الله عز وجل، وقال رسول الله (ص). قال يونس: وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر عليه السلام ووجدت أصحاب أبي عبد الله عليه السلام متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم، فعرضتها من بعد علي أبي الحسن الرضا عليه السلام فأفكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام. وقال لي: إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن فإننا إن تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة، إننا عن الله وعن رسوله نُحدّث، ولا نقول: قال فلان وفلان، فيتناقض كلامنا، إن كلام آخرنا مثل كلام أولنا، وكلام أولنا مصادق لكلام آخرنا، فإذا أتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه وقولوا أنت أعلم وما جئت به، فإن مع كل قول منا حقيقة وعليه نوراً، فما لا حقيقة معه ولا نور عليه فذلك من قول الشيطان». انظر: رجال الكشي، ج 2، ص 491.

(3) أعيان الشيعة، ج 10، ص 329.

وثيقة مسعدة بن صدقة

لدينا وفتان حول مسعدة بن صدقة:

الوقف الأولى: في معرفة شخصه ومذهبه، ومسعدة بن صدقة شخصية معروفة ترجم له الرجاليون منهم النجاشي⁽¹⁾ والشيخ، وذكر أنّ له كتباً، وقيل: إنّه بتري⁽²⁾ وقيل: عامي⁽³⁾، مع أنّ له رواية في ذم الرأي والقياس⁽⁴⁾، ويروي أحاديث في التقيّة وأنّ علمهم صعب مستصعب⁽⁵⁾، وهو راوي قضية التّقاء سفيان الثوري بالإمام الصادق عليه السلام ومعاتبته بشأن اللباس وردّ الإمام عليه السلام رداً متيناً، ولعل هذا يكون من القرائن التي تساعد على ما استظهره السيد الخوئي من تعدد مسعدة بن صدقة، فقد رجح أن مسعدة بن صدقة العامي البتري هو من أصحاب الباقر عليه السلام، لأنّ الشيخ اقتصر على وصف العامي في مسعدة الذي ذكره من أصحاب الباقر عليه السلام، أما الذي ذكره (الشيخ) في أصحاب الصادق عليه السلام فلم يزد على

(1) قال النجاشي: «مسعدة بن صدقة العبدي يكنى أبا محمد. قاله ابن فضال، وقيل يكنى أبا بشر. روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليه السلام. له كتب، منها: كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السلام. أخبرنا ابن شاذان قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن جعفر قال: حدثنا هارون بن مسلم عنه». رجال النجاشي، ص 415.

(2) ذكر ذلك الكشي. انظر: معجم رجال الحديث، ج 19، ص 151، والبترية من فرق الزيدية، الذين لديهم خلط في المعتقد، وفي رجال الكشي عن سدير قال: «دخلت على أبي جعفر (الباقر) عليه السلام معي سلمة ابن كهيل وجماعة، وعند أبي جعفر عليه السلام أخوه زيد بن علي، فقالوا لأبي جعفر عليه السلام: نتولّى علياً وحسناً وحسيناً ونتبرأ من أعدائهم؟ قال: نعم. قالوا: نتولّى أبا بكر وعمر ونتبرأ من أعدائهم؟ قال: فالتفت إليهم زيد بن علي فقال لهم: أتبرؤون من فاطمة؟! بترتم أمرنا بتركم الله! فيومئذ سُموا البترية». رجال الكشي، ص 236.

(3) ذكر ذلك الشيخ الطوسي في رجاله. انظر: معجم رجال الحديث، ج 19، ص 151.

(4) الكافي، ج 1، ص 58.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 401.

اسمه شيئاً، وهكذا فإنّ النجاشي ذكر أنّ مسعدة من أصحاب الصادق وأبي الحسن عليهما السلام ولم يصفه بالعامي ولا البتري، مضافاً إلى قرينة أخرى ذكرها السيد الخوئي تشهد للتعدد، فلتراجع (1).

الوقف الثانية: وهي الأهم، وتتصل بوثاقته (2)، وما يمكن أن يذكر لإثبات وثاقته هو وجوه:

- 1- ما اعتمد عليه السيد الخوئي في إثبات وثاقته من كونه أحد رجال تفسير القمي، وأما كونه من رجال كامل الزيارات فقد تراجع السيد -رحمه الله- عنه. ولكن هذا الطريق غير تام بنظرنا، لأنّ رجال تفسير القمي ليسوا بأفضل حالاً من رجال كامل الزيارات، والعبارة المذكورة في مقدمة «تفسير القمي» والتي ادعي دلالتها على توثيق كل رجاله لا يستفاد منها توثيق كل الرواة الواقعيين في سلسلة السند، وإنما غايتها توثيق مشايخه المباشرين، حالها في ذلك حال العبارة التي ذكرها ابن قولويه القمي في مقدمة كتابه «كامل الزيارات».
- 2- ما اعتمده بعض تلامذة السيد الخوئي في توصيف رواياته بكونها معتبرة استناداً إلى أنّ «مسعدة من المعاريف مع عدم ورود القدح فيه» (3). ولكنّ هذا لا يشكّل دليلاً كافياً على الوثاقه، نعم هو يمثل قرينة ظنية، وهي مركبة من مجموع الأمرين معاً، فكونه شخصيّة معروفة لا يمنع من الضعف، كيف وقد ضعف الكثير من المعاريف، وكذلك عدم ورود القدح فيه فهو ليس دليل الوثاقه، أجل عندما يكون الراوي شخصيّة معروفة وله كتاب، ومع ذلك لا يضعف فهذا أمر له دلالتة، إذ لو كان له تضعيف لذكر.
- 3- ما نسب إلى المجلسي الأول: «والذي يظهر من أخباره أنه ثقة، لأنّ جميع ما يرويه في غاية المتانة والموافقة لما يرويه الثقات، ولذا عملت الطائفة برواياته، كما عملت بروايات غيره من العامة» (4).

(1) معجم رجال الحديث، ج 19، ص 152 - 153.
(2) هذا بناءً على وحدته، وأما على فرض التعدد فبعض الوجوه الآتية في المتن لإثبات توثيقه تصلح لإثبات وثاقه الثاني وهو الذي يروي عن الصادق وأبي الحسن عليهما السلام.
(3) تنقيح مباني العروة/ كتاب الطهارة، ج 4، ص 465.
(4) الفوائد الرجالية للسيد بحر العلوم، ج 3، ص 338.

أقول: وما ذكره المجلسي صحيح، فإن إلقاء نظرة على روايات مسعدة سواء ما كان منها في المعارف أو الفقه أو الأخلاق تؤكد أنها في الأعم الأغلب، متينة و متماسكة و موافقة لقواعد الشريعة و روحها العامة و بعيدة عن الشذوذ أو الغلو أو الاضطراب، وهذا الطريق في التعرف على الأشخاص و معرفة مدى دقتهم و ضبطهم هو من الطرق العقلائية المعتمدة، و قد قيل: «تكلّموا تعرفوا»، و عن أمير المؤمنين عليه السلام: «المرء مخبوء تحت لسانه»⁽¹⁾. فإنك ترانا إذا سُئلنا عن بعض الناس فإننا قد نقدّم رأياً فيه مستنداً إلى ما نسمعه من كلامه أو يتناهى إلينا عن كلامه و موافقه المتعاقبة، فنقول: إنه دقيق في كلامه و ضابط فيما يقول، و هو يملك فهماً و وعياً، أو إنه سطحي و لا يدقق في كلماته، فإذا أضفت إليه عدم وجود طعن فيه، بل و وجود أشخاص قد أخذوا برواياته و صدقوه، إن ذلك يعدّ من الأمارات النوعية المعتمدة عقلياً.

إن الحديث عن عقلائية هذا المعيار ليس مجرد دعوى، بل يمكن الاستشهاد لذلك ببعض الأعراف التي اعتمدت الأخذ به و من ذلك ما جرى عليه بعض علماء الرجال عندما يطعنون في بعض الرواة فيقولون إنه يروي ما يعرف و ينكر، أو يروي المناكير، أو نظائر ذلك، و قد تطرقنا في مجال آخر⁽²⁾ إلى ما ينفع في المقام.

و يلاحظ أن بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام قد اعتمدوا هذا المعيار في التعرف على كلمات الأئمة عليهم السلام أنفسهم، فعلى سبيل المثال نجد أن الكليني يروي خبراً صحيحاً إلى عمربن أذينة، و ابن أذينة يروي عن عبد الله بن مخرز و هو ممن لا توثيق له، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل ترك أئنته و أخته لأبيه و أمه؟ فقال: المأل كُله للإبنة و ليس للأخت من الأب و الأم شيء. فقلت: فإننا قد احتجنا إلى هذا و الميِّت رجل من هؤلاء الناس و أخته مؤمنة عارفة، قال: فخذ النصف لها خذوا منهم كما يأخذون منكم في سنتهم و قصاياهم، و بعد نقل الخبر يعلق ابن أذينة قائلاً: «فذكرت ذلك لزرارة فقال: إن علي ما جاء به ابن مخرز لنوراً»⁽³⁾.

وأضف إلى ذلك، أن مسعدة بن صدقة قد روى عنه المشايخ الثلاثة أرباب الكتب الأربعة و غيرهم، وهذا إذا ما ضمّ إلى القرائن المتقدمة فإنه يساعد على حصول الوثوق برواياته، و يصعب معه رميها جانباً، و عدم الاعتناء بها. و لا أقل فهي تصلح للتأييد و تشكّل عنصراً مساعداً في حصول الوثوق بالخبر بناءً على مسلكنا من حجج الخبر الموثوق به نوعاً.

(1) نهج البلاغة، ج 4، ص 38.

(2) أصول الاجتهاد الكلامي، ص 366 و ما بعدها.

(3) الكافي، ج 7، ص 100.

نظرة حول الصحبة والصحابة

إن نظرة الشيعة إلى صحابة رسول الله (ص) هي من الأمور الحساسة التي تشهد الكثير من القيل والقال والإفراط والتفريط، وتشوبه الكثير من الالتباسات والافتراءات. ويمكن تلخيص موقفنا من الصحابة بالنقاط التالية:

دور النبي (ص) في تربية الصحابة

لا شك لدينا أن النبي (ص) بذل جهداً جليلاً وعظيماً في بناء جيل من الصحابة الكرام الذين حملوا الرسالة الإسلامية، وبذلوا أعلى ما يملكون في سبيل الإسلام، وضحوا بالغالي والنفيس من أجل إعلاء كلمة التوحيد، وعملوا على نشر الإسلام في آفاق المعمورة. وارتفع الكثيرون منهم شهداء في الكثير من المعارك، ولهؤلاء - وهم كثيرون - كل التقدير والاحترام بما لهم من سابقة الجهاد والورع وحمل الرسالة. وأعتقد أن الخطاب الشيعي مدعو إلى مزيد من الاهتمام والعناية بهؤلاء واستحضارهم والإشادة بمواقفهم وجهودهم وتضحياتهم، سواء من استشهد منهم في حياة النبي (ص) وهم أكثر أو الذين عاشوا بعده. وإنه حتى مع أخذ المعايير المعتمدة شيعياً في تقييم الأشخاص من زاوية موالاتهم لأهل البيت عليهم السلام فلا ريب أن جمعاً كبيراً من الصحابة ظلوا على العهد، ووقفوا إلى جانب الإمام علي عليه السلام وآمنوا بحقه في الخلافة، دون أن يمنعهم ذلك من الانخراط في العمل الإسلامي حتى في ظل قيادة الذين تقدّموا على الإمام علي عليه السلام. ومن المرجح أن انخراطهم هذا كان بعد استشارة الإمام وأخذ نصيحته، بل إن الإمام علي عليه السلام نفسه قد سار على هذا النهج عندما رأى أن مصلحة الإسلام تقتضي ذلك. وليس صحيحاً أن الصحابة الذين يجلبهم الشيعة ويقدرونهم هم قلة ولا يتجاوزون عدد أصابع اليد الواحدة كما يزعم البعض، ويكفيك أن تراجع ما سجله السيد علي خان المدني (1130هـ) في كتابه القيم

«الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة» فقد ذكر أسماء الكثير من الصحابة الأجلاء من الطبقة الأولى، بحسب تصنيفه⁽¹⁾.

رؤيتنا حول الصحابة

إن رؤيتنا حول الصحبة والصحابة تقوم على عدة ركائز:

أولاً: إن الصحبة عندما نظر إليها من زاوية أنها تمثل انتماءً والتزاماً واتباعاً من قبل الصحابي لصاحب الرسالة (ص) فهي فضيلة دون شك، وأمّا لو أننا جردناها عن الموالاة والاتباع والالتزام بنهج النبي (ص) والسير على هديه وخطاه، فإنها لا تُعدُّ فضيلة، بل ستغدو مذمة للشخص، فهو مع كونه من أصحاب النبي (ص) الذين رأوه وعاصروه فإنّه لم يهتد بهديه! بيد أن الصحبة على كل حال لا تمنح صاحبها عصمة ولا تجعله فوق مستوى النقد. ونحن لا نخفي تحفظنا على المحاولات التي تسعى إلى منح الصحابة نوعاً من العصمة، من خلال بعض المقولات التي تمّ الترويج لها، والتي تقدّم تصوراً ملائكياً مبالغاً فيه حول جيل الرسالة الأول وتعتبرهم جميعاً عدولاً وأنّهم كـ«النجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»⁽²⁾؛ الأمر الذي يجعل من الصعب القيام بعملية نقدية ترمي إلى تقييم مواقفهم وأفعالهم، ويؤدي إلى التعتيم على ما جرى من حوادث في صدر الإسلام سواء كان في حياة النبي (ص) أو بعد وفاته. إن هذا الأمر مرفوض ولا دليل عليه، بل هو يجافي منطق الدين نفسه، فضلاً عن أنّه يجافي الحقائق التاريخية. وبالرغم من أنه لم يدع أحد لهم العصمة، أجل، لكنّ تعامل البعض معهم هو كتعامله مع المعصوم في تبرير كل أفعالهم ومواقفهم.

ثانياً: في ضوء ذلك يكون من الجائز، وربما الضروري أحياناً أن نقدر تاريخنا بكل مراحلها التاريخية ورموزه الذين صنعوا هذا التاريخ، ولا سيما ما جرى عقب وفاة رسول الله (ص) في موضوع الخلافة وما نتج عنه من انقسامات لاحقة. إننا ندعو إلى دراسة هذه المرحلة بكل محطاتها ومواقف الرجال فيها، دراسة من يريد التعرف على الحقائق لأخذ الدرس والعبرة، ليعرف كيف يتعامل مع صناعات تلك الأحداث الجسام في أخطر حقبة زمنية في تاريخ الإسلام، لا دراسة من يريد الجمود أو السكون في هذا التاريخ وإعادة إنتاج

(1) راجع: كتاب الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة.

(2) الشفى بتعريف حقوق المصطفى، ج 2، ص 53، وقد شاع الاستدلال به في كتب التفسير والفقهاء وأصوله، وأدرجه البعض في عداد الأخبار الموضوعية، انظر: كشف الخفاء للعجلوني، ج 1، ص 132.

صراعاته بطريقة أو بأخرى. وهذه الدراسة النقدية ستفضي حتماً إلى تحديد الولاءات من الأشخاص، فمن كان متبعاً لتعاليم النبي (ص) في كل ما جاء به وأوصى به، فإننا نحترمه ونقدر له ذلك. وأما إذا انحرف أو ابتعد عن تعاليمه ووصاياه (ص)، فإننا لا نرى ضرورة للمبالغة في تقديسه واحترامه، ولا تكون مجرد صحبته سبباً للترضي عليه أو مانعاً من نقده ودراسة مواقفه.

ثالثاً: إنَّ النقد ولا سيما نقد الصحابة رغم مشروعيته وأهميته، لكنه لا يعني اللجوء إلى أسلوب السباب أو التجريح، أو التناول على الأشخاص بطريقة مُسفة، فنحن نرفض سبّ المشركين، فما بالك بالمسلمين و صحابة النبي (ص)! وهذا ما تعلمناه في مدرسة القرآن الكريم، الذي أرشدنا إلى ضرورة اجتناب سبّ آلهة المشركين، حذراً من أن يسبوا الله تعالى عدواً بغير علم، وهذا ما قد تعلمناه أيضاً من مدرسة الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام) وعلى رأسهم أمير المؤمنين (عليه السلام) الذي كان ينهى أصحابه وهم في أجواء الحرب مع أهل الشام أن يتناولوهم بالسب والشتم، وقال كلمته الشهيرة لما سمع أصحابه يشتمون أهل الشام: «إِنِّي أَكْرَهُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَّائِينَ، وَلَكِنَّكُمْ لَوْ وَصَفْتُمْ أَعْمَالَهُمْ وَذَكَرْتُمْ حَالَهُمْ، كَانَ أَصَوَّبَ فِي الْقَوْلِ وَأَبْلَغَ فِي الْعُدْرِ، وَقُلْتُمْ مَكَانَ سَبِّكُمْ إِيَّاهُمْ، اللَّهُمَّ احْقِنِ دِمَاءَنَا وَدِمَاءَهُمْ، وَأَصْلِحْ ذَاتَ بَيْنِنَا وَبَيْنَهُمْ وَاهْدِهِمْ مِنْ صَلَاتِهِمْ، حَتَّى يَعْرِفَ الْحَقَّ مَنْ جَهَلَهُ، وَيَرْعَوْيَ عَنِ الْغَيِّ وَالْعُدْوَانِ مَنْ لَهَجَ بِهِ»⁽¹⁾.

الترضي وعرfan الجميل

في موضوع الترضي على الصحابة، فقد اتضح أن الضرورة الأخلاقية تحتم علينا -وفاءً لهم وعرfanاً لحقهم وتقديراً لمواقفهم- أن نترضى عمّن أحسن منهم وسار على نهج النبي (ص) واتبع هديه، ونحن في ذلك نتبع هدي القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾⁽²⁾، كما أننا نسير على نهج وهدى إمامنا زين العابدين (عليه السلام) حيث نراه قد خصّ الصحابة بمقطع كامل في بعض أدعيته للترضي عليهم، يقول في صلاته على أتباع الرسل ومصديقهم، وهو الدعاء الرابع من

(1) نهج البلاغة، ج 2، ص 185.

(2) سورة التوبة، الآية 100.

الصحيفة السجادية: «اللَّهُمَّ وَأَصْحَابُ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَالَّذِينَ أَبْلَوْا
الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِي نَصْرِهِ، وَكَانْفُوهُ، وَأَسْرَعُوا إِلَى وَفَادَتِهِ، وَسَابَقُوا إِلَى دَعْوَتِهِ، وَاسْتَجَابُوا لَهُ
حَيْثُ أَسْمَعَهُمْ حُجَّةَ رِسَالَتِهِ. وَفَارَقُوا الْأَزْوَاجَ وَالْأَوْلَادَ فِي إِظْهَارِ كَلِمَتِهِ، وَقَاتَلُوا الْآبَاءَ
وَالْأَبْنََاءَ فِي تَثْبِيْتِ بُبُوَّتِهِ، وَانْتَصَرُوا بِهِ. وَمَنْ كَانُوا مُنْطَوِينَ عَلَى مَحَبَّتِهِ يَرْجُونَ ﴿تَجَرَّةً لَنْ
تَبُورَ﴾⁽¹⁾ فِي مَوَدَّتِهِ. وَالَّذِينَ هَجَرْتَهُمُ الْعَشَائِرُ إِذْ تَعَلَّقُوا بِعُرْوَتِهِ، وَانْتَفَتَ مِنْهُمْ الْقَرَابَاتُ إِذْ
سَكَنُوا فِي ظِلِّ قَرَابَتِهِ. فَلَا تَنْسَ لَهُمُ اللَّهُمَّ مَا تَرَكُوا لَكَ وَفِيكَ، وَأَرْضِهِمْ مِنْ رِضْوَانِكَ، وَبِمَا
حَاشُوا الْخَلْقَ عَلَيْكَ، وَكَانُوا مَعَ رَسُولِكَ دُعَاةً لَكَ إِلَيْكَ. وَاشْكُرْهُمْ عَلَى هَجْرِهِمْ فِيكَ دِيَارَ
قَوْمِهِمْ، وَخُرُوجِهِمْ مِنْ سَعَةِ الْمَعَاشِ إِلَى ضَيْقِهِ، وَمَنْ كَثُرَتْ فِي إِعْزَازِ دِينِكَ مِنْ مَظْلُومِهِمْ.
اللَّهُمَّ وَأَوْصِلْ إِلَى التَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ، الَّذِينَ ﴿يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا
بِالْإِيمَانِ﴾⁽²⁾ خَيْرَ جَزَائِكَ...»⁽³⁾.

الترضي بين التولي والتبري

يسلك الناس في أمر الترضي مسالك شتى، فمنهم من يرفض الترضي إلا على من
ثبتت استقامته على جادة الشرع وكان صحيح العقيدة، وربما رأى البعض في الترضي على
الفاسق والمنحرف نوع قبول أو رضا بعقيدته وهذا ينافي مبدأ التبري من الظلم والظالمين.
وفي المقابل، فهناك من يترضى على جميع الناس ولو كانوا فسقة أو عصاة أو لديهم فساد في
عقيدتهم. وما يمكن قوله في هذا الصدد هو أن الترضي عن شخص معين ليس معناه الإقرار
بأنه مرضي عند الله تعالى، لأن جملة «رضي الله عنه» ليست جملة إخبارية، وإنما هي جملة
إنشائية، بمعنى أنها استدعاء وسؤال الرضا من الله تعالى عن الشخص الذي نترضى عليه.
فكانك تقول: اللهم ارض عن فلان وفلان، وهذا لا مانع منه حتى بلحاظ الأشخاص العصاة
والفسقة، بل إن هؤلاء - أي العصاة والفسقة - أحوج من غيرهم أن نطلب لهم المغفرة من
الله تعالى.

أما التبري من الظالم فهو مبدأ إسلامي وقرآني بامتياز، وهو لا ينطلق من مشكلة
مع الظالم بشخصه، وإنما جوهره هو التنديد والرفض للظلم، والاحتجاج على الظلمة،

(1) سورة فاطر، الآية 29.

(2) سورة الحشر، الآية 10.

(3) الصحيفة السجادية، من صلواته على أتباع الرسل.

وبحسب تعبير بعض أعلامنا فإنه لا مشكلة لنا مع شخص الكافر أو الظالم بل المشكلة هي مع كفره وظلمه وفسقه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ الترضي على شخص لا يمثل تولى له، ولا حباً ولا رضى بفعله، ولا إقراراً بنهجه، بل إنّ الترضي أو الترحم في بعض السياقات ربّما يختزن إيحاءً سلبياً، لجهة دلالة الالتزامية على ارتكاب الشخص المترضى عليه إلى ما يحتاج معه إلى طلب الرحمة والرضوان. هذا كله إذا لم يكن الترضي مقترناً بسياق معين أو قرائن تعكس معنى الحبّ والتولي للظالم، وإلا فلا بدّ من اجتنابه.

وبهذا يتضح أيضاً أنّ الترضي عن شخص بسبب عدم إطاعته للإمام عليه السلام في أمر من الأمور لا ينافي حبنا للإمام عليه السلام ولا موالاتنا له أبداً، ولا ملازمة بين الأمرين، تماماً كما نطلب من الله أن يغفر للعصاة الذين تجرؤوا عليه تعالى بالمعصية مع أنّ هذا لا ينافي حبنا لله تعالى. ألم نقرأ في كتاب الله أنّ إبراهيم الخليل عليه السلام توجه إلى الله قائلاً: ﴿وَأَعِزِّي لِي إِنِّي كَانُ مِنَ الضَّالِّينَ﴾⁽¹⁾، ألم نقرأ - أيضاً - في سيرة المصطفى (ص) أنه طلب إلى الله تعالى أن يغفر للذين آذوه وأخرجوه من دياره بغير حق، فقال (ص): «اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون». وفي ضوء ما يتقدّم، فإنه لو صدر الترضي من بعض العلماء أو غيرهم بحق أحد الصحابة، فهذا لا يعني إعطاء هذا الصحابي صكّ براءة، أو جعله فوق النقد، فضلاً عن أن يشكّل ذلك تولى له أو رضى بكل مواقفه وأفعاله.

(1) سورة الشعراء، الآية 86.