

فقه العلاقة مع الآخر المذهبي
دراسة في فتاوى القطيعة

فقه العلاقة مع الآخر المذهبي

دراسة في فتاوى القطيعة

المجلد الثاني من الكتاب

الشيخ حسين الخشن

المحتويات

7	الباب الثالث: دراسة تفصيلية في فتاوى القطيعة
11	المحور الأول: الفتاوى التي تنتهك كرامة الآخر وشخصيته المعنوية
13	الفصل الأول: سب الآخر المذهبي
72	الفصل الثاني: غيبة المسلم الآخر
119	الفصل الثالث: لعن الآخر
181	المحور الثاني: الأهلية الدينية للآخر المذهبي
183	الفصل الأول: شرط الإمامية في إمام الجماعة
235	الفصل الثاني: شرط الإمامية في الأذان
245	الفصل الثالث: شرط الإمامية في تغسيل الميت
268	الفصل الرابع: الصلاة على غير الإمامي
317	المحور الثالث
319	الفصل الأول: شرط الإمامية في الشاهد
349	الفصل الثاني: شرط الإمامية في المفتي
375	المحور الرابع: شرط الإمامية في مصرفي الزكاة والهدي
377	الفصل الأول: شرط الإمامية في مصرف الزكاة
403	الفصل الثاني: شرط الإمامية في مصرف الهدى
413	المحور الخامس: اشتراط الإمامية في الذابح
433	المحور السادس: شرط الإمامية في الزواج
453	الملاحق
455	الملحق رقم (1): وقفة حول وثيقة النوفلي
	الملحق رقم (2): الثواب والعقاب: ضوابط ومعايير: دراسة نقدية في
458	المبالغات لروائية

481	الملحق رقم (3): حديث «تخلّقوا بأخلاق الله»
484	الملحق رقم (4): حديث الصادق <small>عليه السلام</small> : «ولدني أبو بكر مرتين»
486	الملحق رقم (5): دراسة سند زيارة عاشوراء المروية في مصباح الشيخ
503	فوائد علمية
509	فهرس المصادر والمراجع

الباب الثالث

دراسة تفصيلية في فتاوى القطيعة

في هذا الباب ندخل منعطفاً هاماً للغاية، ونستطيع القول: إننا ندخل في صلب الموضوع الذي عقدت له هذه البحوث لأجله، عنيت بذلك الدخول في دراسة تفصيلية لما يمكن تسميته فتاوى القطيعة. وهي - في العموم - فتاوى تنتشر في الكثير من الأبواب الفقهية، وسنحاول أن نستعرضها جميعاً، وربما زاغ بعضها عن البصر بيد أن ما سنذكره في هذا الباب وبملاحظة ما تقدم في البابين السابقين سيوضح الأمر في الفروع الأخرى، فإن الأدلة في العديد من الفروع تبدو متشابهة، حيث يتم الاعتماد على قواعد عامة ومطلقات معينة.

والمحاور التي سيتم تناولها بالدرس في هذا الباب هي التالية:

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

1- حكم سب الآخر في الشريعة الإسلامية.

2- حكم غيبة الآخر المذهبي.

3- حكم لعن الآخر المذهبي.

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.

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 الفاتية عن الميت الموالي لأهل البيت (عليهم السلام).

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

1- شرط الإيمان في الشاهد.

2- دراسة شرط الإيمان في كل من المفتي والقاضي.

المحور الرابع: ما يتصل بالمسؤولية الملقاة على الحاكم أو مطلق المكلف الإمامي تجاه الفقراء من الطوائف الإسلامية الأخرى، وتوزيع الثروات المالية للأمة، ويندرج في هذا المحور ما يذكر من شرط الإيمان في مستحق الزكاة وعدم إعطائها للآخر.

المحور الخامس: ما يتصل بانتظام سوق المسلمين، ويندرج في هذا الباب الفتوى التي تنص على شرط الإيمان في الذابح.

المحور السادس: ما يتصل بالأهلية أو الكفاءة في العلاقة الزوجية حيث سندرس شرط الإمامية في الزواج.

الفتاوى التي تنتهك كرامة الآخر وشخصيته المعنوية

يكاد الفقه الشيعي يجمع على أنّ حرمة الآخر في نفسه وماله هي من الثوابت الشرعية والدينية، فحرمة النفس والمال والفروج، هي من القضايا التي استقر عليها هذا الفقه. أجل، النقطة الوحيدة المستثناة من هذه القاعدة هي مسألة العرض، بمعنى الحق المعنوي المانع من غيبة الآخر وسبّه ولعنه، وسوف نتناول ذلك من خلال الفصول الثلاثة التالية:

الفصل الأول: سبّ الآخر

الفصل الثاني: غيبة المسلم الآخر

الفصل الثالث: لعن الآخر

سب الآخر المذهبي

المقام الأول: مفهوم السب

- 1- السب لغة واصطلاحاً
- 2- تحقيق الحال في مفهوم السب
- 3- النسبة بين السب والغيبة

المقام الثاني: حكم السب

- 1- سب المؤمن الشيعي
- 2- سبّ المسلم أياً كان مذهبه.
- 3- سبّ الإنسان غير المسلم.
- 4- سب الأموات
- 5- سب مقدسات الآخرين.
- 6- سب الحيوان والزمان والدنيا

تفشي ظاهرة السب!

قد لا يختلف اثنان في أنّ السبّ هو من السلوكيات المستقبحة ورذائل الأخلاق التي يتنزّه عنها ذوو المروءة وأولو الألباب، وإنّما يلجأ إليه - غالباً - أراذل الناس، ومع ذلك فإنّ السبّ هو حالة منتشرة في كثير من الأوساط، حيث يلجأ البعض إلى تناول الآخرين بأقذع الشتائم. والخطورة عندما يلجأ البعض إلى اعتماد لغة السب في نطاق الصراعات الدينية والمذهبية، فيشتتم أو يسبّ أتباع أو رموز الأديان أو المذاهب الأخرى،

بما قد يتسبب بردات فعل كثيرة قد تجرّ إلى فتن خطيرة، وهو ما قد تحول إلى ظاهرة عامة، ومما يزيد الأمر إثارة وحساسية محاولة البعض أن يضيفي على السب لبوساً شرعياً. وقد تناولت هذه الظاهرة بالدراسة في مجال آخر، وتحدثت هناك عن العوامل المساعدة على تفشي هذه الظاهرة وسبل معالجتها والموقف الإسلامي العام منها⁽¹⁾. ولكننا في هذا الكتاب رأينا أن من الضروري بحث المسألة بحثاً فقهياً استدلالياً يلاحظ ويدرس ويقيم الوجوه والأدلة التي يستند إليها القائلون بجواز سبّ الغير. وسوف نتناول موضوع السبّ - كما ذكرنا أعلاه - من خلال مقامين أساسيين:

في الأول منهما نتطرق إلى بيان مفهوم السبّ وفي المقام الثاني نتعرض إلى بيان حكم السب.

المقام الأول: بيان مفهوم السب

وفي هذا المقام، نسعى إلى تحديد مفهوم السبّ باعتباره موضوعاً للحكم الشرعي، ونتعرف على القيود الداخلة في الموضوع والمقومة له، ونتعرف أيضاً على الفرق بين السب والغيبة.

1- السب لغة واصطلاحاً

يذكر اللغويون للسبّ عدّة معانٍ، منها: الشتم، ومنها القطع، ومنها الخمار، ومنها العقر، ومنها الحبل.

يقول الجوهري: «السب: الشتم، وقد سبّه يسبه. وسبّه أيضاً بمعنى قطعه. وقولهم: ما رأيت من سبة، أي منذ زمن من الدهر، كقولك: منذ سنة، ومضت سبة من الدهر، والسبة: الأسب، وسبه يسبه إذا طعنه في السبة، وقال:

فما كان ذنب بني مالك بأن سبّ منهم غلام فسبّ

يعني معايرة غالب وسحيم، فقوله سب: شتم، وسب: عقر، والتساب: التشتام، والتساب التقاطع، ورجل مسب بكسر الميم كثير السباب، ويقال: صار هذا الأمر سبة عليه

(1) العقل التكفيري - قراءة في المنهج الإقصائي، ص 175.

(بالضم) أي عاراً يُسبُّ به، ورجل سُبِّه، أي يسبه الناس، وسُبِّبَ أي يسبُّ الناس... والسبُّ أيضاً الخمار وكذلك العمامة..»⁽¹⁾.

وينقل ابن فارس عن ابن دريد أن أصل السب هو «القطع ثم اشتق منه الشتم»، وأضاف ابن فارس: «وهذا الذي قاله - يقصد ابن دريد - صحيح» ثم يوجه إرجاع بقية المعاني إلى القطع، أما الخمار «لأنه مقطوع من منسجه»، أما الشتم فلأنه «لا قطيعة أقطع من الشتم»، وقولهم: مضت سبة من الدهر «أي قطعة منه»، وأما الحبل «فممكن أن يكون شاذاً عن الأصل الذي ذكرناه، ويمكن أن يقال: إنه أصل آخر يدل على طول وامتداد، ومن ذلك السبب..»⁽²⁾.

الفرق بين السبِّ والشتم

ويذكر ابن هلال العسكري (ت: 395هـ) أن الفرق بين الشتم والسب هو: «أن الشتم تقبيح أمر المشتوم بالقول، وأصله من الشتامة وهو قبْحُ الوجه، ورجل شتيم: قبيح الوجه، وسُمِّي الأسد شتيماً لقبح منظره، والسب هو الإطناب في الشتم والإطالة فيه، واشتقاقه من السب وهي الشقة الطويلة، ويقال لها سيببٌ أيضاً، وسيببُ الفرس شعر ذنبه سمي بذلك لطوله، خلاف العرف، والسب: العمامة الطويلة، فهذا هو الأصل فإن استعمل في غير ذلك فهو توسع»⁽³⁾.

ويلاحظ أن ابن هلال اختار في معنى السب أن يكون أصله من الطول، وهو الأصل الثاني الذي أشار إليه ابن فارس في كلامه السابق.

وما ذكره ابن فارس من اعتبار السب أصلاً واحداً وهو القطع، وعودة بقية المعاني إليه قريب، والوجه في كون السب قطعاً واضح، لأنه يوجب القطيعة بين الناس ويخلق فجوة اجتماعية فيما بينهم، ويجرُّ إلى التدابر والتناحر. وبناءً على ما ذكره ابن هلال العسكري في التفرقة بين السب والشتم، فإن السب هو الشتم المتواصل أو المتكرر، وقد جرى العسكري في ذلك بناءً على أصله من منع الترادف في اللغة، ولأجله ألف كتاب الفروق. والظاهر تساوي معنى اللفظين عرفاً.

(1) تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، ج 1 ص 144.

(2) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج 3، ص 63 و 64.

(3) معجم الفروق اللغوية (الحاوي لكتاب أبي الهلال العسكري وجزء من كتاب السيد نور الدين الجزائري)، ص 271.

السبّ في الاصطلاح

الظاهر أنّه ليس للسب حقيقة شرعية، فلم يرد في نص شرعي تفسير السبّ وتعريفه، فيكون حاله حال سائر المفاهيم التي استخدمها المشرّع بما تحمله من معنى عرفي ولغوي، ولذا يكون المرجع في تحديد السبّ إلى العرف⁽⁴⁾. والظاهر أنّ أهل العرف يعتبرون في صدق المفهوم أن يستخدم الساب ألفاظاً تتضمن إزراءً بالآخر ونقصاً فيه.

قال صاحب مفتاح الكرامة: «والشتم: السبّ بأن تصف الشيء بما هو إزراء ونقص، فيدخل في السبّ كل ما يوجب الأذى كالقذف والحقير والوضيع والكلب والكافر والمرد، والتعير بشيء من بلاء الله كالأجذم والأبرص»⁽⁵⁾.

والظاهر - أيضاً - أنّ الشتم والسبّ لدى أهل العرف بمعنى واحد، كما يظهر من أهل اللغة وغيرهم⁽⁶⁾.

يقول السيد الخوئي - رحمه الله -: «الظاهر من العرف واللغة اعتبار الإهانة والتعير في مفهوم السبّ وكونه تنقيصاً وإزراءً على المسبوب، وأنه متحد مع الشتم، وعلى هذا فيدخل فيه كل ما يوجب إهانة المسبوب وهتكه كالقذف والتوصيف بالوضيع واللاشيء والحمار والكلب والخنزير والكافر والمرد والأبرص والأجذم والأعور وغير ذلك من الألفاظ الموجبة للنقص والإهانة»⁽⁷⁾.

2- تحقيق الحال في مفهوم السب

وتحقيقاً للحال في مفهوم السبّ نقول:

- 1- قد عرفت أنّ المرجع في السبّ إلى العرف، وأنّ السبّ والشتم في العرف بمعنى واحد.
- 2- ليس كل كلام مؤذٍ فهو سبّ، بل لا بدّ أن يشتمل على نقصٍ ومذمة وإهانة.

(4) راجع: كتاب المكاسب، ج 1، ص 254.

(5) مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، ج 12، ص 222.

(6) انظر: مختار الصحاح للرازي، ص 152. وتبناه أيضاً كثير من الأعلام، انظر: شرح نهج البلاغة، ج 11،

ص 21. وشرح أصول الكافي، ج 10، ص 15. وبعضهم عرّف السبّ بالشتم الوجيع، انظر: مفردات

الراغب الأصفهاني، ص 220.

(7) مصباح الفقاهة، ج 1، ص 436.

- 3- أن يكون بقصد الهتك «فلا يتحقق مفهومه إلا بقصد الهتك»، كما يرى السيد الخوئي⁽¹⁾.
 4- والظاهر أنه لا فرق فيه بين لغة وأخرى، ففي كل لغة يوجد ألفاظ تستخدم للسب والشتيم.
 5- لا يشترط أن يفهم المسبوب السب، ولا يشترط مواجهة الساب للمسبوب فيتحقق السب في غيبة المسبوب «حتى لو سبَّ أهل لغة خاصة بلغة أخرى لا يفهمها المسبوب، حرم ذلك»⁽²⁾..

وتوضيحاً للحال في هذه القيود نقول: إن ثلاثة منها صحيحة ولا غبار عليها، وهي الأول والثاني والرابع، بينما الثالث والخامس هما موضع بحث وتأمل:

أما القيد الأول، فالأمر فيه واضح، فإن مرجعية العرف في معرفة مفهوم السب - كما هو الحال في غيره من المفاهيم التي لم يحدد الشارع معناها - تبدو طبيعية.

وأما القيد الثاني، فهو سليم، فليس كل كلام يتأذى منه الآخر فهو سب، فهو قد يتأذى من كلام الحق كالنقد أو النصيحة أو النهي عن المنكر وما إلى ذلك.

وأما القيد الرابع، فهو واضح، إذ لا وجه إطلاقاً لحصر السب بلغة من اللغات، ففي كل لغة توجد ألفاظ خاصة يستخدمها أهل اللغة في سب بعضهم البعض، كما لهم ألفاظ في التعبير عن غير ذلك من المعاني.

هذا ما يتصل بالقيود المسلمة، ويبقى القيدان اللذان هما موضع بحث وإشكال، وإليك التوضيح:

أما القيد الخامس، وهو ما ذكره بعض الفقهاء من أن حرمة السب لا تتوقف على أن يفهم المسبوب لغة الساب أو ما يقوله.

قد يقال: إن المسبوب إذا لم يفهم لغة الساب فهو لن يتأذى بما يقوله فيه، ولا وجه حينها للتحريم.

ولكن يمكن التعليق على ذلك:

أولاً: إنه قد يقال بكفاية التأذي التقديري، فإن المسبوب لو علم وفهم ما قاله الساب فإنه دون شك سوف يتأذى من ذلك، ومحل الكلام ليس في حرمة الإيذاء ليقال بحمل العناوين على معانيها الفعلية وليس التقديرية، وإنما الكلام في السب، ولم يعلم تقوّمه بحصول الإيذاء.

(1) انظر: مصباح الفقاهة، ص 441.

(2) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، ج 16، ص 97.

ثانياً: إنَّ صدق مفهوم السبِّ على الكلام يجعله مشمولاً لأدلة حرمة السبِّ، ولا وجه لانصرافها عنه لمجرد أنَّ المسبوب لم يفهم أو لم يسمع ما قاله الساب، وبكلمة أخرى: إنَّ مفهوم السبِّ غير متقوم بتأذي المسبوب، فلو كان المسبوب لا يتأذى بالسبِّ حتى لو سمعه، كما هو الحال في بعض الناس السوقيين الذين لا يباليون بما قيل فيهم، فإنَّ ذلك لا ينفي صدق مفهوم السبِّ.

نعم، قد يقال بارتفاع حكم السبِّ في حال عدم تأذي المسبوب حتى مع سماعه للسبِّ، لأنَّ ما دلَّ على حرمة السبِّ لا يشمل ذلك، باعتبار أنَّ المركز في الذهن أنَّ عدم سبِّ الآخر هو حق من حقوقه، فإذا تنازل عن حقه لم يعد سبِّه حراماً، ففي صورة عدم تأذي المسبوب فإنَّ ذلك يوجب ارتفاع حكم السبِّ لا موضوعه.

اللهم إلا أن يقال: إنَّه ليس للإنسان أن يتنازل عما يتصل بكرامته وحرمة، وسيأتي بحث ذلك لاحقاً.

وأما القيد الثالث، وهو تقوُّم مفهوم السبِّ بقصد الهتك، فإنَّه قد يقال: إنَّ أخذ هذا القيد لا وجه له، إلا أن يجري فيه ما ذكرناه قبل قليل في تأذي المسبوب، بأن يقال: إنَّ منصرف أدلة حرمة السبِّ إلى صورة ما لو كان بقصد الهتك، ما يجعل قصد الهتك قيداً في الحكم لا في الموضوع، فالسبِّ متحقق وصادق سواء قصد الساب هتك حرمة الآخر أو لم يقصد ذلك ولم يكن في هذا الصدد، كما لو كان بصدد توصيف الحال لغرض من الأغراض. ولكن الإنصاف أن ما ذكره السيد الخوئي من تقوُّم السبِّ موضوعاً بقصد التنقيص غير بعيد، وهذا ما يشهد به العرف، فإنه لو قال أحدهم عن آخر فلان الأعرج فلا يكون ذلك سباً إلا إذا أراد التعبير والتنقيص أما لو أراد توصيف الحال فلا يعدُّ ذلك سباً.

3- النسبة بين السبِّ والغيبة

في تحديد النسبة بين السبِّ والغيبة يوجد رأيان:

الرأي الأول: أن النسبة هي التباين، وهو ما اختاره المحقق الأيرواني في حاشيته على المكاسب، قال: «النسبة هي التباين، فإنَّ السبِّ هو ما كان بقصد الإنشاء، وأمَّا الغيبة فجملة خبرية، نعم من حيث المواجهة عام ولا يعتبر في قصد الإنشاء المواجهة»⁽¹⁾.

(1) حاشية كتاب المكاسب، ج1، ص167.

ورده السيد الخوئي - رحمه الله - قائلاً: «إنه لا دليل على هذه التفرقة، فإن كلاً منهما يتحقق بكل من الإنشاء والإخبار»⁽¹⁾.

أقول: أمّا تحقق السبب بالإنشاء فواضح، كأن يقول له: يا ضيع، يا حقيير ونظائر ذلك، وكذلك تحققه بالخبر كأن يقول: «فلان حقيير، وضيع..»، أما الغيبة فتحققها بالإخبار واضح، كما لو تحدّث في غيبة الشخص فقال: فلان سارق أو كاذب، أو نحو ذلك.

ولكن السؤال الذي يتوجّه إلى السيد الخوئي رحمه الله أنّه كيف تتحقق الغيبة بالإنشاء؟ إنّه أمر غير مفهوم، فإنّ معنى الغيبة هو أن يذكر الإنسان في غيبته بعيب موجود فيه، فهي حكاية وإخبار. وبعبارة أخرى: إنّ الإنشاء هو إيجاد المعنى باللفظ وهو لا يقبل الاتصاف بالصدق أو الكذب، ومن الواضح أنّه بالغيبة يُحكى عن العيب ولا يتمّ إيجاد اللفظ، كما أن الغيبة يصح وصفها بالصدق أو الكذب.

ثمّ إنّه وبصرف النظر عن ذلك، فإنّ كلام المحقق الأيرواني غير تام، لأن السبب كما يتحقق بالإنشاء، فإنه يتحقق بالخبر كما ذكرنا.

الرأي الثاني: أنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه، قال الشيخ الأنصاري: «ثم الظاهر أنّه لا يعتبر في صدق السبب مواجهة المسبوب، نعم يعتبر فيه قصد الإهانة والنقص، فالنسبة بينه وبين الغيبة عموم من وجه»⁽²⁾.

وهذا هو الأرجح والذي يساعد عليه الدليل، وبيان ذلك: إنّه قد يتحقق السبب دون الغيبة، كما لو خاطبه بذكر عيبه في مواجهته لا في غيبته، فهذا سبب وليس غيبة، وكذا لو خاطب المسبوب بصفة مشهورة بقصد الإهانة والإذلال، فإنّ ذلك ليس إظهاراً لما ستره الله تعالى ليكون غيبة⁽³⁾. وقد تتحقق الغيبة دون السبب، كما لو أظهر في غيبة الآخر عيبه الذي ستره الله عليه من غير قصد التنقيص والإهانة، وقد يجتمعان كما لو أظهر عيب الآخر في غيبته قاصداً تنقيصه به.

تعدد العقاب

ثم إنّه في مورد الاجتماع وتصادق العنوانين (عنوان السبب والغيبة)، هل يتعدد العقاب، أو يقال بالتداخل؟

(1) مصباح الفقاهة، ج 1، ص 441 - 442.

(2) كتاب المكاسب، ج 1، ص 255.

(3) راجع: مصباح الفقاهة، ج 1، ص 441.

الظاهر أنه لا موجب أو لا وجه للتداخل، لأن كل عنوان هو سبب مستقل للعقاب، والتداخل يحتاج إلى دليل، فإن وجد دليل - كما في تداخل الأغسال مثلاً عندما يجتمع على المكلف أكثر من غسل كالجنابة والحيض - فيها، وإلا فيلتزم بتعدد العقوبة أو تضاعفها، وفي المقام لا نملك دليلاً على التداخل.

المقام الثاني: حكم السبِّ

وسوف نتناول المسألة عبر المراحل التالية، معتمدين مبدأ التدرج من الدائرة الصغرى إلى الدوائر الأكبر:

المرحلة الأولى: بيان الحكم في سبِّ المؤمن المعتقد بإمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام.

المرحلة الثانية: بيان الحكم في سبِّ المسلم أياً كان مذهبه.

المرحلة الثالثة: بيان الحكم في سبِّ الإنسان غير المسلم.

المرحلة الرابعة: سبِّ الأموات

المرحلة الخامسة: في حكم سبِّ مقدسات الآخرين.

المرحلة السادسة: سبِّ الحيوانات والزمان والدنيا

وقبل الدخول التفصيلي في بحث هذه المراحل، نرى لزماً علينا التنبيه على أمرين هامين وأساسيين:

أولاً: أصالة الاحترام

من المهم جداً في مستهل الكلام عن حكم السبِّ أن نتعرض إلى بيان الأصل التشريعي الأولي الذي يمثل القاعدة العامة التي تحكم النظرة إلى الإنسان الآخر وتحدد كيفية التعامل معه، فهل إنَّ الأصل هو أن يكون المسلم محترم المال والعرض والدم، وكذا من يمنحه الإسلام الاحترام بعقد ذمة أو نحوه، وأمّا من لا عقد بينه وبين المسلمين فلا حرمة له ولو كان مسالماً؟ أو أنّ الأصل هو أن يكون الإنسان - بصرف النظر عن دينه ومذهبه - محترم المال والعرض والدم إلا من أخرجته الدليل كالمحارب مثلاً؟

الذي رجحناه في مستهل الباب الثاني هو ثبوت أصالة احترام مطلق الإنسان إلا ما أخرجته الدليل كالمحارب، وأصالة الاحترام هذه تبقى محكمة إلى أن يثبت بالدليل وجود استثناء لها هنا أو هناك، هذا هو حكم المسألة بمقتضى القاعدة العامة.

ثانياً: هل ترك سبِّ الآخر حق أم حكم؟

إنَّ ثمة سؤالاً يطرح نفسه في المقام، وهو أن مسألة السبِّ هل تدخل في باب الحقوق أو الأحكام؟ وبعبارة أخرى: هل إنَّ ترك سبِّ المؤمن هو حق من حقوقه فله إسقاطه؟ أم هو حكم فلا يسقط بإسقاطه؟

إذا كان ترك سبِّه حقاً من حقوقه فلا حرمة للسبِّ في حال إسقاط الحق والرضا بالسبِّ، كما لو فرض أن الشخص لا يتأذى بسبِّ صديقه له أو أستاذه أو والده، وكثيراً ما يحصل بين الأصدقاء شيء من ذلك بحيث تسقط الحدود والحواجز وترتفع الكلفة فيسبِّ أحدهما الآخر في سياق المداعبة والمزاح.

أ) الوجه في كون ترك السبِّ حكماً

ربما يستدل على كون ترك السبِّ حكماً شرعياً:

أولاً: إنَّ حرمة السبِّ هو حكم شرعي تابع لدليله، والأدلة الدالة على حرمة سبِّ المؤمن أو المسلم مطلقة ولا موجب لتقييد إطلاقها بما إذا كان الآخر لا يتأذى بالسبِّ. ويؤيد ذلك أنَّ السبِّ في ميزان الأخلاق عمل غير مناسب ولا يليق بذوي المروءة والشرف، وسيأتي أنَّ بعض الفقهاء اعتبره قبيحاً عقلاً، ومن الحكمة تحريم السبِّ حتى في حالات عدم التأذي سداً لهذا الباب، ولأنَّه لا يعلم متى ينتهي السبِّ إلى إثارة الضغائن وغضب الآخر.

ثانياً: إنَّه لو كان الأمر من قبيل الحق حصراً، فلازمه سقوط هذا الحق بخروج الشخص على الإمام العادل وتحوُّله إلى محارب للسلطة الشرعية، إذ يجوز في هذه الحالة قتاله، وبالأولى أن لا تبقى له حرمة تمنع من سبِّه، فكأنه بخروجه عليه أهدر حرمة وكرامته، وبعبارة أخرى: إنَّ معنى الحق أنَّه لا يجوز إيذاؤه بالسبِّ، ومعلوم أنَّه إذا صار معادياً ومحارباً للإمام العادل فيجوز إيذاؤه، هذا مع أننا نجد أنَّ الإمام علياً عليه السلام قد وقف في وجه أصحابه عندما سمعهم يسبون جماعة معاوية في حرب صفين، فقال لهم: «إني أكره لكم أن تكونوا سبَّابين»⁽¹⁾. ما يعني أنَّ السبِّ هو حكم شرعي، وإلا لو كان حقاً فلا وجه لبقاء حرمة السبِّ بعد الحرب أو لكرهته.

(1) نهج البلاغة، ج 2، ص 185. ورواها الإسكافي في المعيار والموازنة، ص 137.

ولكن يرد على ذلك أنّ دعوى سقوط الحق في الحرب هو أول الكلام، فليست كل الحقوق تسقط في الحروب، ومن الحقوق التي لا تسقط ما يتصل بحفظ الأمانات، وهكذا ما يتصل بحرمة الجسد التي تمنع من التمثيل به، إلى غيرها، ولذا فليس ثمة ما يمنع من كون السب من هذه الحقوق التي لا تسقط في حالة الحرب، ولا سيما أن اجتنابه هو قيمة أخلاقية والقيم مطلقة وليست نسبية. وكلام الإمام عليه السلام نفسه - على فرض ثبوته بطريق معتبر - شاهد على أنّ السب عمل قبيح في ميزان الأخلاق الفاضلة، ولذا نهاهم عليهم السلام عن ذلك ودعاهم إلى الرقي إلى أعلى الدرجات وذلك بالدعاء لأعدائهم بالهداية، وهذا ما يميّز حروبه عليه السلام فقد أراد لها أن تبقى بعيدة عن كل الشوائب والهتات ولو كانت صغيرة. وتجدر الإشارة إلى أنّ نهيه عليه السلام لا يدل على أكثر من التنزه، لأنّ الكراهية في كلماته وكلمات غيره من الأئمة عليهم السلام وإن لم تستخدم في المعنى المصطلح المقابل للمحرم إلا أنه لم يثبت استخدامها في المحرم أيضاً، فهي أعم، على أن قرائن السياق ترجح أنه قد أراد منها معنى الكراهة المصطلحة.

ب) الوجه في كون تركه حقاً

وفي المقابل قد يقال: إنّ المسألة هي من باب الحقوق على اعتبار أنّ سبّ الآخر مؤذٍ له، فإذا كان يقبل بالسبّ ويرضى به، أو فرض أنّه أسقط حقه تجاه بعض إخوانه فلا يكون السبّ محرماً، ويمكن أن يقال: إن الغيبة كذلك، فلو كان الآخر يرضى بغيته فلا تحرم الغيبة. وقد يستدل لذلك - أعني لكون ترك سبّ الآخر والمنع منه هو من باب الحقوق حصراً - بوجوه، منها:

الوجه الأول: ما جاء في الأخبار أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: إنكم ستدعون إلى سبي فسبوني، ففي معتبرة مسعدة بن صدقة⁽¹⁾ قال: قيل لأبي عبد الله عليه السلام: إن الناس يرؤون أنّ علياً عليه السلام قال على منبر الكوفة: أيها الناس إنكم ستدعون إلى سبي فسبوني، ثم تدعون إلى البراءة مني فلا تبرؤوا مني. فقال: ما أكثر ما يكذب الناس على علي عليه السلام ثم قال إنّما قال: إنكم ستدعون إلى سبي فسبوني ثم تدعون إلى البراءة مني وإني لعلي دين محمد ولم يقل لا تبرؤوا مني⁽²⁾، فإنّ إذنه عليه السلام بالسبّ هو دليل على أنّ ترك السبّ ليس حكماً شرعياً بل هو حق من حقوقه، فإذا أذن به فتسقط الحرمة، وهو قد أذن بسبه.

(1) بناءً على وثيقة مسعدة بن صدقة، انظر: الملحق رقم 3.

(2) الكافي، ج 2، ص 219. وقرب الإسناد، ص 12.

ولكن يمكن الاعتراض على ذلك بأن الرواية المذكورة لا دلالة لها على ذلك، فإن إجازته عليه السلام وإذنه بسببه ليس لأنه أراد إسقاط حقه، بل هو أراد الإشارة إلى حكم شرعي في المقام وهو أن حرمة السب تسقط بسبب التقية، لأن من سيطلب منهم سببه هو السلطان الظالم الذي سيعاقبهم على تركه.

الوجه الثاني: جريان السيرة على السب في الحالات التي لا يتأثر فيها المسبوب بالسب، وهذا ما يستفاد من الشيخ الأنصاري، فإنه وبعد أن نقل عن بعض الفقهاء، عدم حرمة السب مع عدم تأثر المسبوب عرفاً بالسب، لأن قول هذا القائل لا يوجب في حقه مذلة ولا نقصاً، أردف مستدلاً على جواز سب الأب لابنه باستمرار السيرة بذلك، ثم اعترض على ذلك قائلاً: «إن استمرار السيرة إنما هو مع عدم تأثر السامع وتأذيه بذلك. ومن هنا يوهن التمسك بالسيرة في جواز سب المعلم للمتعلم، فإن السيرة إنما نشأت في الأزمنة السابقة من عدم تألم المتعلم بشتم المعلم لعد نفسه أذون من عبده، بل ربما كان يفتخر بالسب، لدلالته على كمال لطفه. وأما زماننا هذا الذي يتألم المتعلم فيه من المعلم مما لم يتألم به من شركائه في البحث من القول والفعل، فحجلاً إيذائه يحتاج إلى الدليل»⁽¹⁾، فيكون حاصل كلامه جواز السب مع عدم تأثر المسبوب بالسب، والدليل على الجواز هو جريان السيرة على ذلك.

ولكن يمكن القول: إنه لا يحرز امتداد السيرة المتشرعية، أو انعقادها في زمن المعصوم على السب مع عدم تأثر المسبوب بذلك.

ولهذا فالأقرب أن ترك السب أو حرمة هو حكم شرعي، وليس حقاً محضاً للآخر، وطبيعي أننا لا نريد ادعاء أن المسألة هي من حقوق الله حصراً بحيث لا دخل للعبد بها، كلا فهذا أيضاً مخالف لما دل على ضرورة استرضاء المغتاب وطلب المسامحة منه، فيكون المقام مما يجتمع فيه حق الله مع حق العبد.

على أنه حتى لو كان ترك السب حقاً من حقوق الآخر، فقد يقال: إنه لا يسمح للشخص بأن يسقط حقه هذا ونظائره، مما يتصل بكرامة الإنسان، فهذا لا يسمح له بالتنازل عنه، لأن هذا من إذلال النفس، والمؤمن لا يسمح له بإذلال نفسه، لما ورد في الأخبار، ومنها موثق

(1) المكاسب المحرمة، ج 1، ص 256.

أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَوَضَّ إِلَى الْمُؤْمِنِ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا إِذْ لَالَ نَفْسَهُ»⁽¹⁾.

ثم لو نوقش فيما قلناه ولم يحرز أن السب مندرج في حقوق الناس حصراً أو من حقوق الله تعالى وأحكامه، ولم يقم دليل على ذلك، فلا مفر من التمسك بإطلاق الروايات الدالة على الحرمة، لتكون النتيجة أنه لا ينفع إسقاط الآخر لحقه.

بعد التذكير بالأمرين المشار إليهما نأتي إلى بيان حكم السب شرعاً، من خلال المراحل التالية:

المرحلة الأولى: سب المؤمن الموالي لأهل البيت عليهم السلام

لا شك في حرمة سب المؤمن من حيث المبدأ، واستدل الشيخ الأنصاري على حرمة سبّه «بالأدلة الأربعة، لأنه ظلم وإيذاء وإذلال»⁽²⁾.

وإليك بيان هذه الأدلة التي أشار إليها الشيخ:

الدليل الأول: الإجماع، فإن الإجماع الإسلامي قائم على حرمة سب المؤمن من غير نكير.

ولكن يمكن الإشكال على الاستدلال بالإجماع، بأنه في المقام إجماع مدركي أو محتمل المدركية⁽³⁾، ومنشؤه هو الوجوه الآتية، فلا يعتبر دليلاً في مقابلها.

الدليل الثاني: العقل، فلائه - كما يقول السيد الخوئي - يستقل بقبح سب المؤمن لكونه ظلماً وإيذاءً⁽⁴⁾.

ويمكن التأمل في الاستدلال بحكم العقل، وذلك لأن ما يستقل العقل بقبحه هو ظلم الآخر، والسب إنما يقبح فيما لو كان مصداقاً لظلم الآخر وإيذائه، ولا يحكم بقبح السب

(1) الكافي، ج 5، ص 63.

(2) كتاب المكاسب، ج 1، ص 253.

(3) الإجماع المدركي هو الذي يكون فيه للمجمعين مدرك ومستند معين نقلياً كان أو عقلياً، وإجماع كهذا لا حجية له، فالفقيه في هذه الحالة ينظر في المستند المذكور فإن رأى كما رأوا واستظهر كما استظهروا كان المستند المذكور هو الحجة بالنسبة إليه، وأما إذا لم يوافقهم الرأي ولم يستظهر ما استظهروه فلا يكون قولهم حجة عليه.

(4) مصباح الفقاهة، الجزء نفسه، ص 438.

بعنوانه، فالقبيح عقلاً إنّما هو ظلم الغير، سواء كان ذلك في سبّ أو غيره. وعليه فسبّ الغير إذا قطعنا النظر عما يترتب عليه من الظلم والإيذاء، فلا يحكم العقل بقبحه، وتالياً لا يمكن لنا الحكم بحرمةه بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، هذا لو تمت الملازمة المذكورة⁽¹⁾.

وبهذا البيان يمكن دفع الاعتراض القائل إنّ أحكام العقل لا تقبل التخصيص، فكيف جوّز من استدلّ بحكم العقل سبّ غير المؤمن! ووجه الاندفاع هو أنّ العقل لم يحكم بقبح السبّ بعنوانه ليتّم ما قيل، وإنّما حكم بقبح الظلم. ومصادقيّة السبّ للظلم تخضع لبعض العوامل التي تجعلها واضحة في بعض الصور وغير واضحة في صور أخرى، ولذا لا تثبت المصادقية في سبّ غير المؤمن إلا مع الجزم أنه لا دخل لعنوان المؤمن في صدق الظلم على السبّ.

وما نقوله هنا يأتي بعينه في الاستدلال بحكم العقل على قبح اللعن والغيبة أيضاً. ولكن التأمل المذكور في دليل العقل لا يضرب بالاستدلال في المقام، فإنّ مصادقية سبّ المؤمن للظلم والإيذاء واضحة ولا يمكن إنكارها. أمّا حالة عدم تأذي المسبوب بالسبّ -مما ينتفي معه الحكم بالقبح لانتفاء موضوعه وهو الظلم والتأذي- فهي حالة نادرة.

الدليل الثالث: القرآن، ويدلّ على الحرمة منه عدة آيات:

- 1- قوله تعالى: ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾⁽²⁾ باعتبار أنّ سبّ المؤمن هو من أوضح مصاديق قول الزور⁽³⁾.
- 2- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْزُورُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمَاءُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾⁽⁴⁾⁽⁵⁾.
- 3- قوله تعالى: ﴿لَا يَجِبُ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾⁽⁶⁾.

مناقشة الاستدلال بالقرآن

أما الآية الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ فقد أورد على الاستدلال بها:

- (1) قد ناقش فيها السيد الشهيد، انظر: دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، مبحث حكم العقل.
- (2) سورة الحج، الآية 30.
- (3) مصباح الفقاهة، ج 1، ص 438. مهذب الأحكام، ج 16، ص 96.
- (4) سورة الحجرات، الآية 11.
- (5) استدلّ بها السيد عبد الأعلى السبزواري. راجع: مهذب الأحكام، ج ن، ص ن.
- (6) سورة النساء، الآية 148.

«إنّ الزور ظاهره الباطل، فيكون قول الزور هو الكلام الباطل. واتصافه بالبطلان يكون باعتبار معناه لا محالة، فينطبق على الكذب وما هو متضمن له. وأما الإنشاءات التي لا تتضمن الأخبار الكاذبة فلا يكون فيها بطلان، كما إذا قال بمسمع من الناس لإنسان غير حاذق: يا حمار، فإنّ الكلام المزبور - باعتبار كونه هدراً لكرامة ذلك الإنسان وتنقيصاً له - سبّ، ولكن لا يكون من الباطل، نظير ما إذا قال للشجاع أنّه أسد، فإنّه مع فرض كونه شجاعاً لا يكون من الباطل»⁽¹⁾.

ونلاحظ عليه:

أولاً: صحيح أنّ الزور هو الباطل والميل عن الحق⁽²⁾، ولكن زورية الشيء أو بطلانه لا ينحصر بالمادة أو لنقل: بالمضمون ومدى مطابقته للواقع، بل قد تكون من خلال الكيفية. ألا ترى أنّ الروايات⁽³⁾ عدّت الغناء من قول الزور مع أنّ الغناء من حيث المضمون قد يكون مطابقاً للواقع وليس فيه كذب.

ثانياً: سلّمنا أنّ معيار الحق والبطلان ينحصر بمطابقة الكلام للواقع أو عدم مطابقته، لكنّ ذلك قد يصدق على السباب أيضاً، لأنّ انحصار السباب بالإنشاء ليس تاماً، فربما قال لشخص ذكي وليس غيبياً: «أنت حمار» على نحو الإخبار، فإنّ السب يقع بالإخبار والإنشاء كما سلف، فيكون كلامه من الباطل. اللهم إلا أن يقال: إنّ البطلان في هذه الصورة، أعني صورة ما لو قال للذكي يا حمار، ليس إلا من جهة عدم المطابقة مع الواقع، وليس البطلان من جهة السبّ باعتباره إنشاءً.

وأما الآية الثانية، فإن كان نظر المستدل بها إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ﴾⁽⁴⁾ باعتبار أنّ السبّ من النبز باللقب، فيمكن أن يلاحظ على هذا الاستدلال أنّ التنازير بالألقاب يختلف عن السب من جهتين:

(1) إرشاد الطالب للتبريزي، ج 1، ص 159.
(2) قال الطريحي: «(زور) قوله تعالى: ﴿وَأَجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ [الحج: 30] الزور: الكذب والباطل والبهت ورووي أنه يدخل في الزور الغناء وسائر الأقوال الملهية، لأنّ صدق القول من أعظم الحرمات. قوله: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ [الفرقان: 72] قيل يعني الشرك، وقيل: أعياد اليهود والنصارى. قوله: ﴿تَزَوَّرَ عَنْ كَهْفِهِمْ﴾ [الكهف: 17] أي تمايل عنه، ولذا قيل للكذوب زور لأنه يميل عن الحق، ويقال تزاور عنه تزاوراً: عدل عنه وانحرف، وقرئ تزاور وهو مدغم تتزاور. انظر: مجمع البحرين، ج 3، ص 319.

(3) الكافي، ج 6، ص 431.

(4) سورة الحجرات، الآية 11.

- 1- أن النبز باللقب لا يتقوم بقصد التنقيص، لصدق النبز عرفاً ولو بدون قصده، وهذا بخلاف ما رجحناه في السب من أنه يتقوم بذلك كما سبق.
- 2- أنه قد لا يكون السب من النبز باللقب، وإنما يسبه بما ليس لقباً له.
- وأما إذا كان نظره إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْمُرُوا أَنْفُسَكُمْ﴾⁽¹⁾، بتقريب أن المراد به أن لا يطعن بعضكم بعضاً كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾⁽²⁾، تنزيلاً للمؤمنين منزلة النفس الواحدة، والسب هو طعن بالآخر، فيلاحظ عليه: أن اللمز أعم من السب، لأن اللمز والطعن قد يكون بالسب وبغيره، قال الطبرسي: «واللمز: العيب في المشهد، والهمز: العيب في الغيب، وقيل: اللمز يكون باللسان وبالعين والإشارة، والهمز لا يكون إلا باللسان»⁽³⁾.
- وفي كل الأحوال فإن السب أحد أفراد اللمز والطعن في الآخر، فيحرم بهذا العنوان لا بعنوان السب.

أما الآية الثالثة فقد دلت على أن القول السيئ مبغوض لله تعالى، والسب هو من سيئ القول، هذا والاستدلال مبني على ظهور قوله: «لا يحب الله» في الحرمة، وهو غير واضح. ولكن وبصرف النظر عن ذلك، فقد أورد على الاستدلال بها: «أن الظاهر - ولا أقل من الاحتمال - أن يكون قوله سبحانه ﴿مِنَ الْقَوْلِ﴾⁽⁴⁾ بياناً للجهر بالسوء لا للسوء، والمراد أنه عند ارتكاب إنسان سوءاً يكون إظهاره جهراً بالسوء، سواء كان المظهر (بالكسر) هو المرتكب أم غيره، وأن الله لا يحب هذا الإظهار والجهر إلا من المظلوم، فإنه يجوز له التظلم وإظهار ما فعله الغير في حقه من سوء، وهذا لا يرتبط بالسب أصلاً. وعلى ذلك فارتكاب الشخص للحرام معصية، وإظهار ارتكابه للناس معصية أخرى»⁽⁵⁾.

ويلاحظ عليه: إن ما ذكره خلاف الظاهر، فإن الظاهر أن قوله: «من القول» بيان للسوء نفسه لا للجهر، فيكون المعنى: أن الله لا يحب الجهر بقول السوء والتفوه به - أي بكلام السوء - إلا من المظلوم، فإن للمظلوم مقالة.

ويؤيده ما رواه في تفسير العياشي ومجمع البيان عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى:

- (1) سورة الحجرات، الآية 11.
 (2) سورة النساء، الآية 29.
 (3) مجمع البيان، ج 9، ص 226.
 (4) سورة النساء، الآية 148.
 (5) إرشاد الطالب، ج 1، ص 160.

﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾⁽¹⁾ قال: «من أضاف قوماً فأساء ضيافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه»⁽²⁾. فإن قوله تعالى: «فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه» ناظر إلى كون القول هو قول سوء، ولكنه جاز باعتبار أنه يصدر عن المظلوم.

إلا أن يقال: إنه - وبغض الطرف عن ضعف الرواية - ناظرٌ إلى أن المضيف حيث أساء إلى الضيف في تعامله معه، فلا جناح عليه بهذا اللحاظ أن يجهر بذلك ويعلن أن المضيف قد قصر في حقه.

وخلاصة الكلام في الاستدلال بالآيات الكريمة أنها - فيما تم منها - لا تدل على حرمة السب بعنوانه، بل بعناوين أخرى تلتقي معه بشكل أو بآخر.

أجل، هناك آية كريمة جاء النهي فيها منصباً على السب بعنوانه وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾⁽³⁾، لكن موضوعها ليس سب الناس، كما هو واضح، وسيأتي الحديث عنها في سياق البحوث حول السب.

الدليل الرابع: الاستدلال بالسنة

وأما من السنة، فالروايات الواردة في حرمة السب مستفيضة من الطرفين: أمّا من طرق الشيعة:

أ) 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»⁽⁴⁾.

ب) صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن موسى عليه السلام: «في رجلين يتسابان؟ قال: البادي منهما أظلم، ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم»⁽⁵⁾ وفي نقل آخر «ما لم يتعد المظلوم»⁽⁶⁾.

ج) وفي صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سبَّ

(1) سورة النساء، الآية 148.

(2) وسائل الشيعة، ج 12، ص 289، الباب 154 من أبواب أحكام العشرة، الحديث 6 و7.

(3) سورة الأنعام، الآية 108.

(4) الكافي، ج 2، ص 268. الفقيه، ج 4، ص 300. المحاسن، ص 102. وهي موثقة بعبد الله بن بكير، فإنه فطحي، إلا أنه ثقة، كما يقول الشيخ الطوسي.

(5) وسائل الشيعة، ج 12، ص 297، الباب 185، من أبواب أحكام العشرة الحديث 4 و1.

(6) المصدر نفسه، ج 16، ص 30، الباب 70، من أبواب جهاد النفس، الحديث 1.

رجلاً بغير قذف يُعَرَّضُ به، هل يُجلد؟ قال: عليه تعزير»⁽¹⁾، إلى غير ذلك من الروايات الآتية.

وأما من طرق أهل السنة:

أ) رواية أبي هريرة عن رسول الله (ص): «المُسْتَبَّانُ ما قالَا فعلى البادي ما لم يتعدَّ المظلوم»⁽²⁾. ومعناه: أن وزر السبِّ الصادر من شخصين يتبادلان السباب يقع على البادي منهما، إلا إذا فرض أن المظلوم اقتصر في سبِّه على قدر الانتصار لنفسه ولم يتعدَّ الحدود.

ب) عياض بن حمار عن رسول الله (ص): «المُسْتَبَّانُ شيطانان يتهاتران ويتكاذبان»⁽³⁾.

ج) وعنه (ص): «سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر»⁽⁴⁾.

إنَّ هذه الروايات وغيرها واضحة الدلالة على حرمة السبِّ في الجملة، ولا شكَّ في اندراج المؤمن المتبع لخط أهل البيت (عليهم السلام) تحت عمومها أو إطلاقها، ولكن هل تختص به ولا تشمل غيره؟ وما الموجب لرفع اليد عن إطلاقها؟ هذا ما سوف نتناوله بالبحث في المرحلة الثانية الآتية.

المرحلة الثانية: سبِّ المسلم

في هذه المرحلة يقع البحث فإن حرمة السبِّ هل تختصُّ بالموالي لأهل البيت (عليهم السلام) وهو المشار إليه في المرحلة السابقة أم إنَّها تشمل المسلمين عموماً؟

ذهب جمع من الفقهاء إلى أن ما دلَّ على حرمة السبِّ، لا نظر له لغير الإمامي، وهذا رأي - مع احترامنا لمن قال به - لا نوافق عليه. وتوضيحاً للموقف كان من الضروري أن نلاحظ المستند الذي اعتمد عليه هؤلاء الفقهاء في تخصيص الحرمة بالموالي لخط أهل البيت (عليهم السلام)، لنرى إن كانت الأدلة تنهض بإثبات ما يقولون أم لا؟ ومن ثمَّ نستعرض الأدلة التي نعتد عليها في تعميم الحكم لكل مسلم؟ هذا على مستوى هذه المرحلة من البحث، وسيأتي في مرحلة لاحقة إمكان تعميم الحكم لكل إنسان.

(1) وسائل الشيعة، ج 28، ص 202، الباب 19، من أبواب حد القذف، الحديث 1.

(2) صحيح مسلم، ج 8، ص 21.

(3) السنن الكبرى، ج 10، ص 235.

(4) صحيح البخاري، ج 1، ص 17.

وقبل ذلك لا بأس أن نستعرض كلمات بعض الفقهاء الذين أفتوا بالرأي المذكور المصنق لدائرة التحريم بخصوص المؤمن بالمعنى الأخص.

من كلمات الفقهاء

قال الشيخ محمد حسن النجفي (ت 1266هـ) في الجواهر: «الظاهر إلحاق المخالفين بالمشركين في ذلك (يقصد جواز هجوهم وسبهم ولعنهم وشتمهم ما لم يكن قذفاً أو فحشاً) لاتحاد الكفر الإسلامي والإيماني فيه، بل لعل هجاؤهم على رؤوس الأشهاد من أفضل عبادة العباد ما لم تمنع التقية»⁽¹⁾.

ويقول الشيخ الأنصاري (1281هـ) في بحث الغيبة من مكاسبه: «ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن فيجوز اغتياب المخالف، كما يجوز لعنه، وتوهم عموم الآيات - كبعض الروايات - لمطلق المسلم مدفوع بما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم وعدم جريان أحكام الإسلام عليهم إلا قليلاً مما يتوقف استقامة نظم معاش المؤمن عليه...»⁽²⁾.

وعلق السيد الخوئي على كلام الشيخ الأنصاري المذكور حول ظهور الأخبار في اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن: «أقول: المراد من المؤمن هنا من آمن بالله وبرسوله وبالمعاد وبالائمة الاثني عشر عليهم السلام أولهم علي بن أبي طالب عليه السلام وآخرهم القائم الحجة المنتظر - عجل الله فرجه وجعلنا من أعوانه وأنصاره-، ومن أنكر واحداً منهم جازت غيبته لوجوه...»، ومن هذه الوجوه ما ذكره بقوله: «أنه ثبت في الروايات والأدعية والزيارات جواز لعن المخالفين ووجوب البراءة منهم وإكثار السبّ عليهم واتهامهم والوقية فيهم، أي غيبتهم، لأنهم من أهل البدع والريب، بل لا شبهة في كفرهم...»⁽³⁾.

وفيما يلي سوف نفصل أدلة المجوزين لسبّ الآخر المذهبي، ونعرض لمناقشتها.

مستند القول بجواز السب

والذي نستقر به ونرجحه أن القول المذكور لا يمتلك دليلاً تاماً ومقنعاً يبرر الفتوى

(1) جواهر الكلام، ج 22، ص 63.

(2) المكاسب، ج 1، ص 319.

(3) مصباح الفقاهة، ج 1، ص 504.

بإباحة سبّ المسلم غير المعتقد بإمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، وتوضيح ذلك يحتم علينا أن نذكر مستندات أصحاب القول المذكور ونلاحظ ما تشتمل عليه من ثغرات ومناقشات:

المستند الأول: دعوى الضرورة

إنّ دعوى قيام الضرورة المذهبية على جواز سبّ الآخر دعوى مرفوضة، وذلك لاعتبارين:

أولاً: إنّ دعوى ضرورة المذهب على مطلق نفي الاحترام (كما جاء في كلام الشيخين الأنصاري والنجفي⁽¹⁾)، إلا ما قام الدليل عليه، لا يمكن إثباتها، وهي توحى وكأنّ الأصل عدم احترام المسلم الآخر إلا بلحاظ بعض الأحكام الجزئية الاستثنائية، مع أنّ الأمر على العكس، وذلك أنّ من المسلم به لدى جميع الفقهاء حرمة دماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم، وحرمة أموالهم، وحرمة أعراضهم في الجملة، كما أسلفنا في الباب الثاني، وهكذا فإنّ المسلم مطلقاً هو الموضوع لأحكام التوارث⁽²⁾ والزواج⁽³⁾ والطهارة⁽⁴⁾ والديات⁽⁵⁾ والقصاص⁽⁶⁾ والسوق⁽⁷⁾ واليد⁽⁸⁾ والوفاء بالشروط⁽⁹⁾، والأمان⁽¹⁰⁾، إلى الأحكام المتصلة

- (1) ادعى ذلك في الغيبة، قال: «بل يمكن دعوى كون ذلك من الضروريات، فضلاً عن القطعيات»، انظر: جواهر الكلام، ج 22، ص 62.
- (2) فالسني يرث الشيعي وبالعكس.
- (3) فيجوز التزاوج بين الفريقين، وسيأتي تفصيل ذلك في المحور السابع من هذا الكتاب.
- (4) فيحكم بطهارة المسلم السني وطهارة ما يساوره، إلا أن يعلم بوجود نجاسة، وهذا رأي إجماعي وقال به المشهور القائلون بنجاسة غير المسلم.
- (5) فالمسلمون يتساوون في الدية بلا فرق بين سني وشيعي.
- (6) فالقاتل الشيعي يُقتل بالسني وبالعكس.
- (7) فما يؤخذ من سوق المسلمين على اختلاف مذاهبهم محكوم بالتذكية والحلية، كما مرّ الحديث عن ذلك في قاعدة السوق.
- (8) فإنّ يد المسلم ولو كان غير إمامي هي إمارة التذكية.
- (9) فالوفاء بالشرط لكل مسلم وعلى كل مسلم أمر مسلم ومنصوص عليه، ففي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المسلمون عند شروطهم، إلا كل شرط خالف كتاب الله عز وجل فلا يجوز»، انظر: من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 202. وتهذيب الأحكام، ج 7، ص 22. وفي موثقة إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليه السلام إنّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان يقول: من شرط لامرأته شرطاً فليف لها به، فإنّ المسلمين عند شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً»، انظر: تهذيب الأحكام، ج 7، ص 467.
- (10) نص الفقهاء على أنه في حال قيام الحرب مع أهل الكفر فلو أنّ مسلماً أجاز بعض الكفار أو أعطاه =

بحرمة أمواتهم ووجوب تغسيلهم ودفنهم في مقابر المسلمين⁽¹⁾ وكذلك تولي أيتامهم.. فإنها مشتركة بين جميع المذاهب الإسلامية، والسؤال: ما الذي بقي من أحكام المسلمين لا تشمل المسلم الآخر ويختص بالمؤمن الشيعي؟ لم يبق سوى القليل مما ادعي اختصاصه بالمؤمن بالمعنى الأخص، وهو ما يقع محل البحث والدرس في ثنايا الصفحات التالية. وسوف نرى أنه مما لم ينهض عليه دليل تام وخال من الإشكال، وأن معظم هذه الأحكام ليست مسلمة وإنما هي حصيلة اجتهادات فقهية.

ثانياً: على فرض كون القضية ضرورية في زمن العلمين (الأنصاري والنحفي) وفيما قارب عهدهما، بيد أنه لا يكفي تسالم بعض الأجيال على فتوى معينة للقول بأنها من ضرورات المذهب، بل لا بد من إثبات امتداد هذا الوضوح في الحكم إلى زمن التشريع⁽²⁾، وهذا ما لا يمكن إثباته، بل يمكن إثبات خلافه، لما سيأتي في بعض الروايات المعتبرة أن الإسلام يمنح المسلم حرمة عامة. وقد لاحظنا وجود دعوى الضرورة في موارد اجتهادية وخلافية أخرى، ما يبعث على أهمية التدقيق في هذه الدعاوى وعدم الاغترار بها.

تشكّل الضرورة خارج النصّ

وإننا نؤكد هنا على ضرورة وأهمية دراسة تاريخ العقائد والأديان والتشريعات، وهذه الدراسة من الأهمية بمكان بحيث إنها لا تسلط الضوء على كيفية تكوّن هذه الأفكار وانتشارها ورواجها فحسب، بل إننا قد تبرهن لنا أن بعض تلك الأفكار والمعتقدات والآراء قد تشكلت خارج فضاء النص الديني، بل قد تكون مصادمة للنص الديني مضموناً أو روحاً، ولكنها مع ذلك اكتسبت قدسية دينية، لتبنيها من خلال بعض الشخصيات التي تملك تأثيراً (كاريزما) خاصاً في أوساط المتدينين، ولاقت تجاوباً جماهيرياً وشعبياً لارتباطها ببعض الاعتبارات العاطفية والوجدانية، ووجود أسباب وعوامل اجتماعية (مما أشرنا له في مقدمة

= الأمان فيكون ذلك ماضياً، ويجب الوفاء له، ولم يفرقوا بين مسلم وآخر، وذلك استناداً إلى قوله (ص): «الْمُسْلِمُونَ إِخْوَةٌ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِدِمَتِهِمْ أَدْنَاهُمْ»، الكافي، ج 1، ص 403. وفي رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قُلْتُ لَهُ: مَا مَعْنَى قَوْلِ النَّبِيِّ (ص) يَسْعَى بِدِمَتِهِمْ أَدْنَاهُمْ؟ قَالَ: لَوْ أَنَّ جَيْشًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ حَاصِرُوا قَوْمًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَأَشْرَفَ رَجُلٌ فَقَالَ أَعْطُونِي الْأَمَانَ حَتَّى أَلْقَى صَاحِبَكُمْ وَأَنَاظِرَهُ فَأَعْطَاهُ أَدْنَاهُمْ الْأَمَانَ وَجَبَّ عَلَيَّ أَفْضَلُهُمُ الْوَفَاءُ بِهِ»، المصدر نفسه، ج 5، ص 31.

(1) قال السيد البزدي: «يجب كفاية تغسيل كل مسلم سواء كان اثني عشرياً أو غيره»، انظر: العروة الوثقى،

ج 2، ص 30.

(2) أوضحنا هذا الأمر في كتاب: أصول الاجتهاد الكلامي، ص 122.

الكتاب) أعطتها شيئاً من الامتداد، وهذا ما نرجح أنّه حصل في قضية السبّ واللعن والغيبة، فإنّ تاريخاً من الصراعات المذهبية والذي خلق حواجز نفسية بين الفريقين وربما سالت الدماء في بعض الأحيان سيجعل كلمات السباب غير ذات أهمية، وعندما ينضم إلى ذلك فتوى فقيه ذي مكانة يفتي بالجواز وينصّ على أنّه لا دليل على الحرمة، فإنّ هذا سيخلق رواجاً وانتشاراً لهذه الفتوى ولا سيما عندما تتبناها أجيال من الفقهاء. ويصل الرواج في مرحلة لاحقة إلى مستوى توهم بداهة القضية، ويزيد المسألة وضوحاً وركوزاً جريان السيرة المتشرعية عليها، وبالاستناد إلى حالة الاستصحاب القهقري المعتمدة على عناصر نفسية وتربوية، سيخلص الفقيه إلى استنتاج امتداد هذا الوضوح أو هذه السيرة إلى زمان الأئمة عليهم السلام، ولست أقصد بالاستصحاب القهقري المعنى المصطلح، مع إمكان تحقيقه، وإنما أقصد الجانب النفسي للمسألة، إذ إنّ حسن الظن بالمؤمنين والمتشرعة ممن جرت سيرتهم على السبّ، يدفع إلى استبعاد أن تكون هذه الفتوى التي هي بديهة في زماننا قد نشأت من لا شيء. وقد يرتقي الأمر إلى أن يصبح شيوع العمل بالرأي بين المتدينين سبباً لافتاء الفقيه بالاستصحاب كما فعل صاحب الجواهر، حيث ادعى استحباب السبّ وكونه عبادة، وإننا نعلق على دعواه هذه - بالإضافة إلى عدم اعتضاها بالدليل كما سنرى - بالقول: أيباح للمؤمن الشيعي أن يتزوج بالمرأة السنية كما هو رأي مشهور الفقهاء ومنهم صاحب الجواهر وهو في الوقت عينه مدعو إلى سبّها ولعنها صباحاً ومساءً امثالاً للأمر بذلك؟! وهل كان الأئمة عليهم السلام الذين تزوجوا من نساء غير شيعيات - كما سنذكر لاحقاً - يسبون نساءهم وزوجاتهم؟!!

المستند الثاني: السيرة

فقد ادعي قيام السيرة المستمرة بين عوام الشيعة وعلمائهم على غيبة غير الموالي لأهل البيت عليهم السلام، بل سبهم ولعنهم في جميع الأعصار والأمصا⁽¹⁾. ويلاحظ عليه: إنّ هذه السيرة لا حجية لها في حدّ نفسها إلا إذا أحرز استمرارها إلى زمن الأئمة عليهم السلام بحيث تكون متلقاة منهم وهذا غير ثابت، بل إنّ النصوص الآتية تصلح رادعاً عن السيرة المذكورة على فرض ثبوت استمرارها، ومن غير البعيد أنّ هذه السيرة قد نشأت وانطلقت من فتاوى الفقهاء الذين جروا على هذه الفتوى ردحاً من الزمن. وما قلناه في تفسير تشكل الضرورة يأتي بحذافيره هنا.

(1) مصباح الفقاهة، ج1، ص 505.

المستند الثالث: هو الأخبار:

وإليك ما يمكن أن يستدل به لذلك:

أولاً: ما ذكره السيد الخوئي من «أنه ثبت في الروايات والأدعية والزيارات جواز لعن المخالفين ووجوب البراءة منهم وإكثار السب عليهم..».

ويلاحظ على ذلك أن الزيارات والأدعية لا تأمر بالسب، ولا ترخص فيه، وليدلنا أحدٌ على مورد من موارد السب في الزيارات. نعم، قضية اللعن أمر آخر وهي مذكورة في بعض الزيارات، وسيأتي بحث ذلك لاحقاً، ولو تم دليل الحكم بجواز اللعن فهذا لا يثبت جواز السب، إذ لا ملازمة بين الأمرين كما لا يخفى، بل إن دعوى اشتمال الأدعية على السب أمر غريب، ولو فرض (مع أنه فرض غير واقعي) أن ثمة زيارةً تشتمل على ذلك فلا مجال للاعتماد عليها، لما سيأتي. وربما كان مقصوده أن اللعن مستفاد من الزيارات والسب مستفاد من الروايات، ونظره إلى صحيحة داود بن سرحان الآتية والأمر بالإكثار من سبهم، وقد استخدم رحمه الله تعبير الإكثار من سبهم.

ثانياً: ما ذكره البعض من أن الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) قد سمع سب بعض أصحابه لعائشة يوم الجمل وسكت عن ذلك، وذلك مما رواه الطبري نقلاً عن لوط بن يحيى، وجاء في الخبر: «وأصبح حكيم بن جبلة في خيله على رجل فيمن تبعه من عبد القيس ومن نزع إليهم من أفناء ربيعة ثم وجهوا نحو دار الرزق وهو يقول لست بأخيه إن لم أنصره وجعل يشتم عائشة - رضي الله عنها - فسمعت امرأة من قومه فقالت: يا ابن الخبيثة أنت أولى بذلك فطعنها فقتلها..»⁽¹⁾.

ويلاحظ على ذلك:

1- إن لوط بن يحيى على ما ذكر النجاشي «شيخ أصحاب الأخبار بالكوفة ووجههم وكان يسكن إلى ما يرويه»⁽²⁾، واستفاد بعض الرجالين كالسيد الخوئي (ره) من هذه العبارة وثيقة الرجل⁽³⁾، وهي استفادة في محلها. نعم، الرجل وإن عد من أصحاب أمير

(1) تاريخ الطبري، ج 3، ص 487.

(2) رجال النجاشي، ص 320.

(3) معجم رجال الحديث، ج 15، ص 142.

المؤمنين عليه السلام (1) ولكن الصحيح أنه ليس من معاصريه عليه السلام ولم يلقه وإنما الذي كان من أصحابه عليه السلام هو أبوه كما ذكر الشيخ (2)، ولذا فهو لا يروي عنه مباشرة، ولم يثبت روايته حتى عن الإمامين الحسنين عليهما السلام، كما أكد ذلك السيد الخوئي في ترجمته (3). ورجح بعض الرجاليين كالمحقق التستري (ره)، أن يكون من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام. وعليه، فإذا روى رواية عن أمير المؤمنين عليه السلام أو ما جرى معه في حروبه عليه السلام، ولم يذكر سنداً إليها، فتكون مرسله، وإذا ذكر لها سنداً، فلا بد من وثاقة كافة رجال السند.

2- إن الخبر المذكور هو من مرويات سيف بن عمرو التميمي، فقد تحدّث الطبري في تاريخه عن أحداث معركة الجمل، وقال: «رجع الحديث إلى حديث سيف عن محمد وطلحة... وأصبح حكيم بن جبلة في خيله...» (4). وسيف هذا هو أحد الوضاعين الذين لا يؤخذ برواياتهم كما هو معروف لدى الرجاليين (5).

3- إن حكيم بن جبلة، لو ثبت أنه شتم عائشة، فهذا التصرف ليس مرضياً للإمام علي عليه السلام كما ادّعي. فعلي عليه السلام آنذاك لم يكن قد وصل إلى البصرة أصلاً، وهذه الأحداث حصلت قبل أن تتطأ رجلاه أرض البصرة؛ لذا لا يمكن أن ننسب إليه ولا إلى سائر أهل البيت عليهم السلام أنهم أمروا بالشتم أو السبّ أو رضوا به، كيف وقد ورد عن الإمام علي عليه السلام نفسه أنه أمر بجلد اثنين من أصحابه بعد أن سمعهما يشتمان عائشة، وذلك بعد الفراغ من معركة البصرة، كما ذكرنا ذلك في محل آخر (6)، كما أنه قد روي عن الإمام علياً عليه السلام نهى أصحابه في معركة صفين أن يكونوا سبّابين كما أسلفنا، وذلك بعد أن سمعهم يشتمون جماعة معاوية، وكيف يُعقل أن يأمر أهل البيت عليهم السلام بالسبّ والشتم، أو يرضوا به، وهو خُلِقَ ذميم وتصرف قبيح، ومرفوض في ميزان مكارم الأخلاق.

ثالثاً: وقد يستدل على جواز سبّهم بما ورد في صحيحة داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله (ص): «إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا

(1) انظر: جامع الرواة، ج 2، ص 33.

(2) الفهرست، ص 204.

(3) معجم رجال الحديث، ج 15، ص 142.

(4) تاريخ الطبري، ج 3، ص 487.

(5) قالوا فيه: «ضعيف الحديث» و«متروك الحديث»، وقال ابن حبان: «يروي الموضوعات عن الأنبيات

قال: وقالوا: إنه كان يضع الحديث»، تهذيب التهذيب، العسقلاني (ت 852هـ)، ج 4 ص 268.

(6) انظر: تنزيه زوجات الأنبياء عن الفاحشة، ص 41.

البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقية وباهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام ويحذرهم الناس ولا يتعلمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة»⁽¹⁾.

ويلاحظ على ذلك:

1- إن الحديث وارد في المبتدع، وليس كل من لا يوالي أهل البيت عليهم السلام فهو مبتدع، بل النسبة بينهما هي العموم من وجه، وربما كان الموالي لأهل البيت عليهم السلام مبتدعاً، وربما كان غير الموالي لهم ليس مبتدعاً، باختصار: إن ظاهر الرواية أن المبتدع هو مؤسس البدعة وليس المتابع له على بدعته جهلاً، كما يشير إليه تعليل السب والبهتان والغيبة بأن يحذرهم الناس ولا يتبعونهم.

2- لو سلمنا أن المقصود بأهل البدع كل من لم يكن موالياً لأهل البيت عالمياً كان أم جاهلاً قاصراً أم مقصراً، فهذا يدفعنا إلى القول: إن متن الحديث يصعب جداً التصديق بصدوره عن النبي (ص) والأئمة من أهل البيت عليهم السلام، وذلك لأكثر من اعتبار:

أ) تضمنه الدعوة إلى الإكثار من سب الآخرين، والسب خلق ذميم وتأباه النفوس الأبية والعقول السليمة فكيف يأمر النبي (ص) بالإكثار منه؟ وذلك في مواجهة الآخرين، بل إن هذا منافٍ للقرآن الكريم في روحه ومفاهيمه، فإن القرآن الكريم يدعو في مخاطبة الآخر إلى اعتماد القول الحسن، واختيار الكلمة الطيبة والمجادلة بالتي هي أحسن. قال تعالى: ﴿ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا ﴾⁽²⁾، ودعا إلى اجتناب اللغو، قال سبحانه: ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ سَلَّمْ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ ﴾⁽³⁾، وعليه فكيف يأمر النبي (ص) والأئمة من أهل البيت عليهم السلام بالسب؟! هذا ما لا يمكن لنا قبوله ولا التصديق به، كيف وعلي عليه السلام في أشد الأوقات صعوبة كان ينهى أصحابه - فيما روي عنه - عن سب أهل الشام، قال عليه السلام: «وقد سمع أصحابه يسبون أهل الشام أيام حربهم بصفين: إني أكره لكم أن تكونوا سبابين، ولكن لو وصفتهم أعمالهم وذكرتم حالهم لكان أصوب في القول وأبلغ في العذر، وقلتم مكان سبكم إياهم اللهم احقن دماءنا ودماءهم، وأصلح ذات بيننا وبينهم، واهدهم عن ضلالتهم حتى يعرف الحق من

(1) الكافي، ج 1، ص 173.

(2) سورة البقرة، الآية 83.

(3) سورة القصص، الآية 55.

جهله، ويرعوي عن الغي والعدوان من لهج به⁽¹⁾. أجل، بناءً على كون المراد بأهل البدع هم رؤوس الضلال وأعمدة الانحراف فقد يمكن تفهيم الأمر في سبهم الذي يراد به بيان انحرافهم وفسادهم بالقول للشخص: يا مبتدع يا منحرف يا فاسد، وذلك بهدف بيان خطورته أمام الرأي العام وتحذيرهم من خطره على عقائدهم.

(ب) والأمر الآخر الذي يبعث على الريبة في المضمون المذكور هو الدعوة إلى المباهة، بناءً على تفسير المباهة بمعنى البهتان⁽²⁾، وهو ذكر الشخص بما ليس فيه من المعايب، بخلاف الغيبة فإنها ذكره بما فيه. ووجه التأمل في ذلك أن الدعوة إلى الكذب على الآخرين هو منهج يصادم المبادئ القرآنية الداعية إلى اعتماد الحق مضموناً وأسلوباً في مواجهة الآخر، قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾⁽³⁾، وقال تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾⁽⁴⁾، فالمطلوب هو دحض الحق ولكن من خلال قوّة الحق، وليس الباطل.

أجل، هناك احتمال آخر في تفسير المباهة استظهره العلامة المجلسي في مرآة العقول قال: «والظاهر أن المراد بالمباهة إلزامهم بالحجج القاطعة وجعلهم متحيرين لا يحIRON جواباً، كما قال تعالى: ﴿فَبَيَّهتَ الَّذِي كَفَرَ﴾⁽⁵⁾..»⁽⁶⁾. فإذا استظهر هذا الوجه يندفع الإشكال، لكن ما قد يرجح الاحتمال الأول هو السياق، فإنه يأمر بالوقية والإكثار من السب، على أنه لو كان المراد الاحتمال الثاني لقل فابتهتهم وليس فباهتهم، إلا أن يكون المراد مجادلتهم بما يؤدي إلى إبهاتهم وإفحامهم.

وهكذا اتضح أن كل ما سبق من أدلة ومستندات للقول بإباحة سب الآخر المذهبي غير تامة ولا يمكن التعويل عليها.

4- الأدلة على حرمة سب كل مسلم

ويبقى أن يقال: ما الدليل على حرمة سب مطلق المسلم؟ لأنه إذا لم يتوفر مثل هذا الدليل، فقد يقال: إن الأصل هو البراءة، ولا نحتاج معها إلى دليل على مشروعية السب.

(1) نهج البلاغة، ج 2، ص 186.

(2) كما يظهر من السيد الخوئي، مصباح الفقاهة، ج 1، ص 701.

(3) سورة الكهف، الآية 29.

(4) سورة الأنبياء، الآية 18.

(5) سورة البقرة، الآية 258.

(6) مرآة العقول، ج 11، ص 81.

والجواب: يمكن أن يذكر أكثر من دليل على الحرمة، كما أن ثمة مؤيدات لهذه الأدلة، وإليك البيان:

الدليل الأول: دليل العقل

وذلك بيان أن العقل يحكم بقبح السب - باعتباره مصداقاً للظلم والإيذاء - وهو حكم لا يقبل التخصيص، لا بالمسلم ولا بغيره.

ولكنك قد عرفت سابقاً، أن دليل العقل لا يخلو من تأمل في المقام؛ لأن العقل إنما يحكم بقبح الظلم، لا السب، فإذا كان سب الآخر ظلماً له وإيذاءً لقبح، وإلا فلا.

الدليل الثاني: السب فحش

إن السب هو من مصاديق الفحش، والفحش محرم.

وتمامية هذا الدليل تتوقف على تمامية صغراه وكبراه، وهذا ما سيأتي توضيحه في المبحث اللاحق حول سب غير المسلم.

الدليل الثالث: الروايات

وهذا الدليل يتم فيه التمسك بإطلاق الروايات المعتبرة الواردة في حرمة السب، وإليك ما عثرنا عليه مما يصلح للاستدلال:

الرواية الأولى: 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»⁽¹⁾.

وقد أورد بعض الفقهاء⁽²⁾ رواية أبي بصير هذه بصيغة «سباب المسلم»، والظاهر حصول الخلط عنده بينها وبين رواية أبي ذر الآتية.

وأبعد منه ما ذكره - أيضاً - من احتمال أن «سباب» في الموثقة هو بصيغة المبالغة⁽³⁾، فإنه خلاف الظاهر جداً فلا يُعتنى به.

مع اتضاح ذلك نقول في تقريب الاستدلال بالرواية: إن لفظ «المؤمن» عندما يرد على

(1) وسائل الشيعة، ج 12، ص 282، الباب 152، من أبواب أحكام العشرة، الحديث 12.

(2) فقه الصادق، ج 14، ص 292.

(3) المصدر نفسه، ص ن.

لسان رسول الله (ص)، فلا يراد منه - كما سلف - المؤمن بالمعنى الأخص، وإنما يراد به من آمن بالله ورسوله واليوم الآخر.

ثم إنه لو فرضنا جدلاً أن هذه الرواية ونظائرها خاصة بالمؤمن الاثني عشري، فإنها لا تمنع من التمسك بالإطلاق الآتي الشامل لكل مسلم، لأن رواية أبي بصير لا مفهوم لها، إلا على القول بحجية مفهوم اللقب، مع أنه ليس بحجة بإجماع الأصوليين، ولا يخفى أيضاً أنه لا تنافي بين مثبتين.

الرواية الثانية: خبر السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (ص): «سبب المؤمن كالشرف على الهلكة»⁽¹⁾.

وتقريب الاستدلال: أن الرواية دلت على أن سبب المؤمن يؤدي إلى الهلكة، فيكون حراماً، والمؤمن الوارد على لسانه (ص) - كما عرفت - يُراد به المسلم الذي آمن بالله ورسوله واليوم الآخر.

ويلاحظ على الاستدلال بهذه الرواية بملاحظتين: إحداهما في السند، والأخرى في الدلالة:

أما السند، فالسكوني فهو وإن لم يكن إمامياً لكنه ثقة، وقد عملت الطائفة برواياته، قال الشيخ في العدة: «.. ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغيث بن كلوب ونوح بن دراج⁽²⁾ والسكوني وغيرهم من العامة عن أئمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه»⁽³⁾ فلا يبقى إلا توثيق النوفلي، وهو محل إشكال بينهم، ولا يبعد الوثوق به⁽⁴⁾.
أما دلالة، فقد يعترض على دلالة الرواية باعتراضين:

1- إن الرواية واردة في «السبب» بصيغة المبالغة، وهو من يكون معتاداً على السبب ومداماً عليه، وتحريم كون المكلف سبباً لا يلزم حرمة السبب مطلقاً.

(1) الكافي، ج 2، ص 359.

(2) ولكن بعض الرجاليين استغربوا عدّ نوح بن دراج في عداد رواة السنة، مع أن العديد من الشواهد تدل على تشييعه، وقد أكد السيد الخوئي أنه شيعي صحيح الاعتقاد. انظر: معجم رجال الحديث، ج 20، ص 198.

(3) عدة الأصول، ج 1، ص 380.

(4) انظر: الملحق رقم (1)، ج 2.

2- إن قوله: «كالمشرف على الهلكة» لا ظهور له في الحرمة⁽¹⁾ وإنما غايته المبعوضة.

الرواية الثالثة: ما ورد من طرق الفريقين، عن رسول الله (ص): «يا أبا ذر سباب المسلم فسوق وقتاله كفر وأكل لحمه من معاصي الله، وحرمة ماله كحرمة دمه»⁽²⁾.

وتقريب الاستدلال بها واضح، وقد سلف أنه لا تنافي بينها وبين رواية «سباب المؤمن». الرواية الرابعة: ما ورد في الحديث الشريف: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»، وهو حديث مروى من طرق الفريقين، فقد رواه السنة عن رسول الله (ص)⁽³⁾، ورواه الشيعة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام بسند صحيح⁽⁴⁾. وروته المصادر التاريخية 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، وشدَّ بالإخلاص والتوحيد المسلمين. والمسلم من سلم الناس من لسانه ويده إلا بالحق لا يحل أذى المسلم إلا بما يجب»⁽⁵⁾.

وتقريب الاستدلال: أن الرواية وبتنصيبها على أن المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه، فقد دلت - وبالعكس النقيض - على أن من لم يسلم المسلمون من لسانه أو يده فهو ليس بمسلم، ومعلوم أنه ليس المقصود بنفي إسلامه إخراجه حقيقة عن الدين والحكم بكفره، فيحمل على أقرب المجازات، وهو إخراجه عن الاستقامة الدينية، فيكون المراد أن الإسلام التام لا يكون إلا بأن يسلم المسلمون من لسانه ويده، فإن لم يسلموا منه فإسلامه ناقص، فيدل ذلك على حرمة النيل باليد أو اللسان من المسلم الآخر، أي كان مذهبه، والسب هو أحد أبرز مصاديق النيل من الناس، وبعبارة أخرى: إن من سب مسلماً لا يصدق عرفاً أنه قد سلم المسلمون من لسانه.

(1) فقه الصادق، ج 14، ص 293.

(2) الوسائل، ج 12، ص 281، الحديث 9، الباب 152 من أبواب أحكام العشرة. والسند كما هو مذكور في الوسائل، ج 30، ص 143، برقم 9، لا يصح. وانظر من طرق السنة: صحيح البخاري، ج 1، ص 17، وج 7، ص 84. وصحيح مسلم، ج 1، ص 59.

(3) صحيح البخاري، ج 1، ص 8، وج 7، ص 186. وصحيح مسلم، ج 1، ص 48. وسنن أبي داود، ج 1، ص 556.

(4) انظر: الكافي، ج 2، ص 234. وقد صرح بصحته في مرآة العقول، ج 9، ص 242.

(5) تاريخ الطبري، ج 3، ص 457.

الرواية الخامسة: وفي الخبر عن سهل بن سعد عن النبي (ص) أنه قال: «لا تسبوا تبعاً فإنه كان قد أسلم»⁽¹⁾.

فقد عللت النهي عن سبّه بأنه قد أسلم ما يعني أن كل مسلم لا يجوز سبّه، وسيأتي في مبحث اللعن أنه قال (ص): «لا تلعنوا تبعاً..».

الرواية السادسة: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن الكاظم عليه السلام: في رجلين يتسابان؟ قال: «البادي منهما أظلم، ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم»⁽²⁾. فإنها دلّت على أن السبّ ظلمٌ وفيه وزر وإثم، ولكن إثم البادئ أكثر، وهي مطلقة من خلال ترك الاستفصال.

الرواية السابعة: صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سبّ رجلاً بغير قذف يعرض به هل يجلد؟ قال: عليه تعزير»⁽³⁾.

الرواية الثامنة: رواية جراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قال للرجل: أنت خبيث وأنت خنزير فليس فيه حد، ولكن فيه موعظة وبعض العقوبة»⁽⁴⁾.

إن قلت: إن هذه الروايات ليست بصدد بيان أصل حكم السب، وإنما بصدد بيان أمر آخر فلا يستفاد من إطلاقها، لأنها ليست بصدد البيان من جهة أصل الحكم.

فالجواب: إن هذا لو تمّ فإنما يتم في الرواية السابعة، أمّا الروايتان الخامسة والسادسة فحيث إنهما كانتا إيجابتين على سؤال، فيكون ترك الاستفصال فيهما دليل العموم.

وخلاصة الكلام: إن هذه الروايات دلّت بإطلاقها على حرمة السب مطلقاً، أي كان المسبوب، وبعضها صحيح السند، وبضمّ الباقي إليها يحصل الوثوق بصدور هذا المضمون عن المعصوم.

مدرسة أهل البيت عليهم السلام وسبّ الآخر!

ومما قد يعدّ مؤيداً لحرمة سبّ مطلق المسلم وغيره، هو أن مدرسة أهل البيت عليهم السلام

(1) مجمع البيان، ج 9، ص 111. مسند أحمد، ج 5، ص 340. ومجمع الزوائد للهيثمي، ج 8، ص 76.

والجامع الصغير للسيوطي، ج 2، ص 736. وكنز العمال، ج 12، ص 80.

(2) الكافي، ج 2، ص 360.

(3) المصدر نفسه، ج 7، ص 240.

(4) المصدر نفسه، ص 241.

وهي المدرسة الإسلامية الأصيلة التي تقدم نفسها على أنها حاملة مشروع الهداية والحقيقة وأنها تحتضن كل الناس من المسلمين وغيرهم، وتقدم نفسها باعتبارها الضامنة لآمالهم وطموحاتهم، إن مدرسة كهذه لا يعقل أن تتعامل مع الآخر مسلماً أو غير مسلم بهذا الاحتقار، فتسمح أو تأمر بسبّه أو لعنه أو غيبته، وتعلن أنه لا حرمة له، مع أنّ السبّ هو عمل قبيح في ميزان الأخلاق الفاضلة وفي منطوق العقل والعقلاء؟! فكيف يسمح الأئمة عليهم السلام به أو يأمرون به أو يعدونه عبادة، كما ذكر صاحب الجواهر؟!!

المرحلة الثالثة: سبّ غير المسلم

يبقى أنّه ما هو حكم سبّ غير المسلم كأهل الكتاب أو المشركين والملحدين؟
والجواب: إنّ السبّ تارة يكون قذفاً للمسبوب ورمياً له أو لأمه أو أبيه أو غيرهما
بارتكاب الفاحشة، وأخرى يكون بغير قذف، فالكلام في مقامين:

المقام الأول: السبّ قذفاً

إذا كان السبّ قذفاً، فهو محرّم للمسلم ولغيره، والإسلام اعترف بأنكحة وزواج غير المسلمين، باعتبار «أنّ لكل قوم نكاحاً يعتصمون به عن الزنا»، ويدلّ على حرمة قذفهم العديد من الروايات، بصرف النظر عمّا إذا استوجب ذلك حداً أو تعزيراً:

1- خبر عمرو بن نعمان الجعفي قال: «كان لأبي عبد الله عليه السلام صديق لا يكاد يفارقه إذا ذهب مكاناً، فبينما هو يمشي معه في الحدائين ومعه غلام له سندي يمشي خلفهما، إذ التفت الرجل يريد غلامه ثلاث مرات فلم يره فلما نظر في الرابعة، قال: يا ابن الفاعلة أين كنت؟ قال: فرجع أبو عبد الله عليه السلام يده فصك بها جبهة نفسه ثم قال: سبحان الله تقذف أمه، قد كنت أرى لك ورعاً فإذا ليس لك ورع! فقال: جعلت فداك إنّ أمه سنديّة مشركة، فقال: «أما علمت أنّ لكل أمة نكاحاً، تنحّ عني»، قال: فما رأيت يمشي معه حتى فرّق الموت بينهما»، وفي رواية «إنّ لكل أمة نكاحاً يحتجزون به عن الزنا»⁽¹⁾.

2- صحيحة أبي الحسن الحدّاء قال: «كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَسَأَلَنِي رَجُلٌ: مَا فَعَلَ غَرِيمُكَ؟ قُلْتُ: ذَاكَ ابْنُ الْفَاعِلَةِ، فَنَظَرَ إِلَيَّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام نَظْرًا شَدِيدًا! قَالَ: فَقُلْتُ:

(1) الكافي، ج 2، ص 224. وقد أورده الحرّ العاملي في الوسائل، ج 16، ص 36، باب 36 باب تحریم القذف حتى للمشرك مع عدم الاطلاع.

جُعِلَتْ فِدَاكَ إِنَّهُ مَجُوسِيٌّ أُمَّهُ أُخْتُهُ، فَقَالَ: أَوْلَيْسَ ذَلِكَ فِي دِينِهِمْ نِكَاحًا⁽¹⁾. ونظره عليه السلام الشديد إليه إنما هو - بحسب الظاهر - لتلفظه بما هو محرم، فهو نوع من إنكار المنكر بسبب جرأته على رمي أم ذاك الرجل بالزنا، وأما لو كان مكروهاً فلا يستوجب مثل هذا النظر.

- 3- صحيحة عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قَذَفَ رَجُلٌ رَجُلًا مَجُوسِيًّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَالَ: «مَه. فَقَالَ الرَّجُلُ: إِنَّهُ يَنْكِحُ أُمَّهُ أَوْ أُخْتَهُ! فَقَالَ: ذَلِكَ عِنْدَهُمْ نِكَاحٌ فِي دِينِهِمْ»⁽²⁾.
- 4- خبر إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْفَضْلِ (الفضيل) قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْإِفْتِرَاءِ عَلَى أَهْلِ الذِّمَّةِ وَأَهْلِ الْكِتَابِ هَلْ يُجَلَدُ الْمُسْلِمُ الْحَدَّ فِي الْإِفْتِرَاءِ عَلَيْهِمْ؟ قَالَ: لَا وَلَكِنْ يُعَزَّرُ»⁽³⁾.
- 5- صحيح عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ نَهَى عَنْ قَذْفِ مَنْ لَيْسَ عَلَى الْإِسْلَامِ إِلَّا أَنْ يَطَّلَعَ عَلَى ذَلِكَ مِنْهُمْ وَقَالَ: «أَيْسَرُ مَا يَكُونُ أَنْ يَكُونَ قَدْ كَذَبَ»⁽⁴⁾.
- 6- صحيح الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «أَنَّهُ نَهَى عَنْ قَذْفِ مَنْ كَانَ عَلَى غَيْرِ الْإِسْلَامِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ أَطْلَعَتْ عَلَى ذَلِكَ مِنْهُ»⁽⁵⁾.

ولكن هذين الخبرين يدلان على الجواز في صورة العلم بصدور الزنا من غير المسلم، ومن الطبيعي أن المقصود بالنكاح هو النكاح بحسب دينه ومعتقده.

المقام الثاني: السبّ بدون قذف

إذا كان السبّ بغير القذف، فهل يمكن الحكم بحرمة أيضاً؟ وما هو المستند لذلك؟ والجواب: إن المشهور هو جواز السبّ ولكن للحكم بالحرمة وجهاً وجيهاً، وهذا يستدعي بحث المسألة في نقطتين، نتطرق في الأولى إلى الوجوه التي يمكن الاستدلال بها

(1) الكافي، ج 7، ص 240. وتهذيب الأحكام، ج 10، ص 75. وعلل الشرائع، ج 2، ص 540.

(2) الكافي، ج 5، ص 574. وعنه تهذيب الأحكام، ج 7، ص 486.

(3) الكافي، ج 7، ص 240. وتهذيب الأحكام، ج 10، ص 75. وقد عبّر عنها كثيرون بالخبر أو الرواية. انظر: مسالك الأفهام، ج 14، ص 439. ومجمع الفائدة، ج 13، ص 143. بينما عبّر بعضهم عنها بالموثقة كالصحيحة، انظر: روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج 10، ص 105. أو المعتبرة، انظر: مهذب الأحكام، ج 28، ص 18.

(4) الكافي ج 7 ص 240، وتهذيب الأحكام ج 10 ص 75.

(5) المصدران نفسهما.

لحرمة سب الآخر ولو كان غير مسلم، ثم نعرض في النقطة الثانية لأدلة القول بعدم حرمة سبّه:

النقطة الأولى: أدلة حرمة سب غير المسلم

قد يتم الاستناد في هذا المجال لإثبات حرمة سب كل إنسان إلى حكم العقل المتقدم، مضافاً إلى أنّ السب - كما تقدم سابقاً - عمل قبيح في ميزان الأخلاق الفاضلة ولا يعقل أن يبوحه أهل البيت (عليهم السلام)، فضلاً عن أن يأمروا به، ولو كان المسبوب غير مسلم.

وهذان الوجهان، وهما حكم العقل، وعدم انسجام السب مع مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) إن لم يصلحاً للاستدلال لما تقدم من إمكانية النقاش فيهما في المرحلة السابقة، فهما يصلحان للتأييد. ويبقى المستند الأساس لتعميم الحرمة لكل إنسان هو الروايات، وذلك من خلال عدّة مجاميع:

المجموعة الأولى: ما تقدم في المرحلة السابقة من الأحاديث برقم (5، 6، 7) حيث إن ترك الاستفصال فيها دليل العموم.

المجموعة الثانية: ما دلّ على أنّ المسلم هو من سلم الناس من لسانه ويده، أو نحو هذا المضمون الذي يجعل فيه موضوع النهي هو الناس، وهي:

- 1- ما رواه الصدوق عن أبيه عن عبد الله بن جعفر (الحميري) عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد، عن أبيه (عليه السلام) قال: قال رسول الله (ص): «... ألا أنبئكم من المسلم؟ من سلم الناس من يده ولسانه»⁽¹⁾.
- والرواية من حيث السند معتبرة⁽²⁾.

(1) علل الشرائع للصدوق، ج 2، ص 523. وصفات الشيعة، ص 31.

(2) هارون بن مسلم ثقة وجيه. مسعدة، قيل: عامي، وقيل: بترى، والبترية فرقة من فرق الزيدية، وقد وثقه السيد الخوئي على مناه القديم، لكونه من رجال كامل الزيارات «وإن لم يوثق صريحاً» على حد قوله، انظر: موسوعة السيد الخوئي، ج 17، ص 383. أما الشهيد الصدر فضعف رواياته، لعدم ثبوت وثاقته، انظر: بحوث في شرح العروة، ج 3، ص 90. وقد وثقه بعض الأعلام بطريقة أخرى وهي ملاحظة متانة رواياته وقوة مضمونها، يقول المجلسي الأول: «والذي يظهر من أخباره أنه ثقة، لأن جميع ما يرويه في غاية المتانة والموافقة لما يرويه الثقات، ولذا عملت الطائفة برواياته، كما عملت بروايات غيره من العامة»، لكنه ليس من رجال العدة كما ظن في الفوائد الرجالية للسيد بحر العلوم، ج 3، ص 338.

2- وفي معاني الأخبار روى عن أبيه عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله⁽¹⁾، عن أبيه⁽²⁾، عن محمد بن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «المسلم من سلم الناس من يده ولسانه والمؤمن من أئمنه الناس على أموالهم وأنفسهم»⁽³⁾، والحديث مروى من طرق السنة باللفظ عينه⁽⁴⁾.

والغريب في المقام خلو المجاميع الحديثية المتأخرة ذات الطابع الفقهي⁽⁵⁾، من قبيل «وسائل الشيعة» أو «مستدرك الوسائل»، أو «جامع أحاديث الشيعة» من هذين الخبرين - بحسب التتبع -، وهو أمر مستغرب.

وتقريب الاستدلال بهما أنّهما: في مقام بيان تعريف المسلم، وقد عرفاه بأنه من سلم الناس من يده ولسانه، ما يعني - كما أسلفنا - أنّ من لم يسلم الناس من يده وبطشه أو من لسانه - سواء كان بسبب أو غيبة أو غيرها - فهو ليس بمسلم. ونفي الإسلام في المقام ظاهر في الحرمة، ويراد به نفي كمال الإسلام، أي إنّ إسلامه ناقص، ولا يراد به نفي الإسلام العقدي والحكم بكفره وإخراجه عن الدين كما لا يخفى. وحمل هذا اللسان على الكراهة خلاف الظاهر.

وكون الموضوع في هذه الأخبار الناس لا ينافي ما تقدم في حديث آخر من جعل الموضوع هو المسلم، فهذا لا يضر، ولا يخلق مشكلة، لأنّه لا تنافي بين مثبتين.

3- صحيح أبي بصير عن الباقر عليه السلام قال: «إنّ رجلاً من تميم أتى النبي (ص) وقال: أوصني، فكان فيما أوصاه أن قال: لا تسبوا الناس فتكسبوا العداوة لهم»⁽⁶⁾.

(1) هو أحمد بن محمد بن خالد البرقي، قال النجاشي: «وكان ثقة في نفسه يروي عن الضعفاء واعتمد المراسيل»، انظر: رجال النجاشي، ص 76.

(2) قال النجاشي: «وكان محمد ضعيفاً في الحديث». انظر: رجال النجاشي، ص 335. ووثقه الشيخ، أما ابن الغضائري فقال: حديثه يعرف وينكر ويروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل.

(3) معاني الأخبار، ص 239.

(4) راجع: مسند أحمد، ج 3، ص 440. وسنن النسائي، ج 8، ص 105.

(5) المجاميع الحديثية على صنفين، الصنف الأول: هو المجاميع ذات الطابع الفقهي وهي التي أراد مؤلفوها أن تشكل مصدراً للبحث الفقهي فرتبها ترتيب الأبواب الفقهية، ومن أبرزها كتاب «التهذيب» و«الاستبصار» للشيخ و«من لا يحضره الفقيه» للصدوق و«الوسائل» للحر العاملي وكتاب «مستدرك الوسائل» للنوري، وكتاب «جامع أحاديث الشيعة» للبروجردي. والصنف الثاني: هو المجاميع التي لم تؤلف لغاية فقهية صرفة، وهذه على أقسام فمنها المجاميع العامة والتي تضم شتى الأخبار أياً كان موضوعها، ومنها المجاميع الخاصة بجمع أخبار في نطاق محدد.

(6) وسائل الشيعة، ج 12، ص 297، باب 158 من أبواب أحكام العشرة، الحديث 2.

وقد استدلت بها الشيخ الأنصاري على حرمة السب في الجملة⁽¹⁾.

واعترض على دلالته: بأن «ظاهره أن النهي عن السب إرشادي إلى ما يترتب عليه من مفسدة العداوة التي لا تكون لزومية، لا سيما من حيث إطلاق العداوة من حيث عداوة المؤمن وعداوة غيره»⁽²⁾.

ويلاحظ على كلامه:

أولاً: إن ظاهر النهي هو المولوية ولا يحمل على الإرشادية إلا مع القرينة، ولا قرينة - في المقام - موجبة لحمله على الإرشادية، إلا قوله: «فتكسبوا العداوة»، ولكن يمكن التشكيك في قرينته على الإرشادية، فإن اكتساب العداوة هو حكمة تحريم السب، والحكمة لا تنافي المولوية، وبعبارة أخرى: إن قوله (ص): «لا تسبوا الناس» ظاهر في الحرمة، ولا موجب لرفع اليد عن الحرمة إلا بقرينة واضحة؛ والتعليل لا يصلح قرينة على ذلك، بل هو إن لم يكن مؤكداً للحرمة فإنه لا ينافيها، فالشارع الحكيم ينهى عن السب ويحرمه ويسد بابه، لأنه سبب للعداوة.

ثانياً: سلمنا بإرشادية النهي، ولكن لماذا لا تكون مفسدة العداوة المترتبة على السب مفسدة لزومية؟! وما القرينة أو الدليل على كونها غير لزومية؟! أليست العداوة سبباً للشحناء ومثاراً للفتن، فلم لا تكون مفسدة لزومية؟ وقد حرم الله تعالى الخمر والميسر لأنهما يتسببان بالعداوة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾⁽³⁾، نعم إذا كان الآخر حربياً فالمطلوب من المسلم عداوته بسبب حرابته، لا لعدم إسلامه. وهل يمكن أن يزعم فقيه أن عداوة كل الناس من غير المؤمنين والمسلمين مطلوبة؟!!

إن قلت: إن تبرير حرمة السب فيها بلزوم العداوة يقتضي عدم الحرمة إذا كان السب لا يلزم منه ذلك، كما لو سب شخصاً غائباً أو عابر سبيل دون أن يسمعه.

والجواب: أن هذا يصح بناءً على أن قوله: «فتكسبوا..» هو علة، والعلة تخصص، مع أن الظاهر كونها حكماً لا علة، وإلا لا طرد ذلك حتى في المؤمن، بمعنى أنه إذا لم يلزم من سبب العداوة فلا يكون ثمة مانع من سبه.

(1) المكاسب، ج 1، ص 254. ولكن رواه هكذا: «لا تسبوا فتكسبوا العداوة».

(2) فقه الصادق، ج 14، ص 293.

(3) سورة المائدة، الآية 91.

إن قلت: يمكن الالتزام بمفاد التعليل المقتضي لجواز سبّ المؤمن إن لم يترتب على سبّه عداوة لولا قيام الدليل على المنع من انتهاك حرمة المؤمن أو سبّه من دليل آخر.

قلت: قد عرفت أنّ هذا اللسان هو لسان بيان الحكمة وليس العلة، ولو كان علة فقد عرفت في المرحلة الثانية المتقدمة، بأنّ الدليل قائم على حرمة كل مسلم وليس خصوص المؤمن.

المجموعة الثالثة: ما ورد بعنوان «لا تسبوا أهل الشرك»، وذلك من قبيل خبر 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 أنّا 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»⁽¹⁾.

ولكن الرواية من حيث السند مرسلة، ولا تنهض حجة.

وأما دلالة، فلا يبعد القول: إنّ تعليل النهي عن سبّ المشركين بأنّ لكل قوم نكاحاً، لا وجه له إلا أن يكون المقصود بالسبّ هو رميه وقذفه بكونه ابن زنا. وأما مسألة حلية مال الناصب فقد تقدّم بحثها في الباب السابق من هذا الكتاب.

المجموعة الرابعة: ما دلّ على أنّ السبّ داخل في الفحش، ما يشكل صغرى لكبرى حرمة الفحش، وما عثرنا عليه من الأخبار مما يصلح نموذجاً لهذه المجموعة هو ما جاء في صحيح زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: دَخَلَ يَهُودِيٌّ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَعَائِشَةُ عِنْدَهُ فَقَالَ: السَّامُ عَلَيْكُمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): عَلَيْكُمْ، ثُمَّ دَخَلَ آخَرُ، فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ، فَرَدَّ عَلَيْهِ كَمَا رَدَّ عَلَى صَاحِبِهِ، ثُمَّ دَخَلَ آخَرُ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ، فَرَدَّ رَسُولُ اللَّهِ (ص) كَمَا رَدَّ عَلَى صَاحِبِيهِ، فَعُضِبَتْ عَائِشَةُ! فَقَالَتْ: عَلَيْكُمْ السَّامُ وَالْغَضَبُ وَاللَّعْنَةُ يَا مَعْشَرَ الْيَهُودِ يَا إِخْوَةَ الْقَرْدَةِ وَالْخَنَازِيرِ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ (ص): يَا عَائِشَةُ إِنَّ الْفُحْشَ لَوْ كَانَ مُمَثَّلًا لَكَانَ مِثَالِ سَوْءٍ، إِنَّ الرَّفْقَ لَمْ يُوضَعْ عَلَى شَيْءٍ قَطُّ إِلَّا زَانَهُ وَلَمْ يُرْفَعْ عَنْهُ قَطُّ إِلَّا شَانَهُ، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمَا سَمِعْتَ إِلَى قَوْلِهِمُ السَّامُ عَلَيْكُمْ، فَقَالَ: بَلَى أَمَا سَمِعْتَ مَا رَدَدْتُ عَلَيْهِمْ، قُلْتُ: عَلَيْهِمْ، فِإِذَا سَلَّمَ عَلَيْهِمْ مُسَلِّمٌ فَقُولُوا: سَلَامٌ عَلَيْهِمْ وَإِذَا سَلَّمَ عَلَيْهِمْ كَافِرٌ فَقُولُوا عَلَيْهِمْ»⁽²⁾.

(1) تهذيب الأحكام، ج 6، ص 388. وعنه وسائل الشيعة، ج 15، ص 80، الحديث 2 من الباب 26 من أبواب جهاد العدو.

(2) الكافي، ج 2، ص 648.

إنّ من الواضح أنّ ما قالته عائشة في مواجهة اليهود لم يكن فحشاً بالمعنى الذي يستقبح ذكره والتصريح به، وإنما هو من مصاديق السبّ أو دونه، ومع ذلك عدّه النبي (ص) فحشاً ولو من باب التوسع في المفهوم الذي يستدعي الاشتراك في الحكم. فإذا كان كلامها سباً فالأمر يكون واضحاً، وإذا كان دون السب فيكون السب داخلاً في الحكم بالأولوية. ويمكن أن يدعى أن دخول السب في البذاء لا يحتاج إلى دليل خاص، فهذا ما يشهد به العرف، فإنّ كلمات السباب تعد من البذاء بنظر العرف، لكنه لا يخلو من تأمل، وعلى فرضه فهو ليس مطرداً في كل الألفاظ.

هذا كله في تحقيق الصغرى، وأما الكبرى أعني حرمة الفحش، فقد التزم بها غير واحد من الفقهاء⁽¹⁾، استناداً إلى العديد من الأخبار، ولعلّ أقواها دلالة هي صحيحة أبي عبيدة الحذاء، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الحياء من الإيمان، والإيمان في الجنة، والبذاء من الجفاء، والجفاء في النار»⁽²⁾. والبذاء بمعنى الفحش. وفي خبر الحسن الصيقل قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ الفحش والبذاء والسلطة من النفاق»⁽³⁾، وثمة روايات أخرى لا يستفاد منها أكثر من حرمة اعتياد الفحش⁽⁴⁾، بحيث يغدو سجيّة للشخص، ولا تشمل من تلفظ بكلمات الفحش في حالات نادرة ومتفرقة.

وخلاصة الكلام في روايات هذه المجموعة: أنّه لو نهض لنا دليل تام على حرمة مطلق

- (1) انظر: منهاج الصالحين، للسيد محسن الحكيم، ج 2، ص 14. ومنهاج الصالحين، للسيد الخوئي، ج 2، ص 9. ومنهاج الصالحين، للسيد السيستاني، ج 2، ص 14.
- (2) وسائل الشيعة، ج 16، ص 36، الحديث 5 من الباب 73 من أبواب بقية جهاد النفس. نقله عن كتاب الزهد للحسين بن سعيد. ورواه في الكافي بسند فيه سهل بن زياد، انظر: الكافي، ج 2، ص 325.
- (3) الكافي، ج 2، ص 325. وهذه الرواية بمقتضى العطف الظاهر في المغايرة، يستفاد منها أن البذاء مغاير للفحش، وهذا ما يظهر من الشيخ الحر حيث عقد باين، أحدهما أورد فيه روايات البذاء وهو الباب 72 من أبواب جهاد النفس، والآخر أورد فيه روايات الفحش، وهو الباب 71 من أبواب جهاد النفس. ويبدو أن الفرق بينهما هو بالعموم والخصوص، فالفحش هو القبيح من القول أو الفعل، واستخدامه في الفعل الفاحش جاء في الذكر الحكيم، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجُوبُونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ﴾ [النور 19]، وأما البذاء فيختص بالقول القبيح، فيقال فلان بذىء اللسان، وربما يفرّق بينهما بأنّ «البذاء هو السفه في القول، والبذء الذي لا يبالي ما يقول: صدقاً أو كذباً، قبيحاً أو حسناً، والفحش هو القبيح من القول والفعل، فبينهما عموم من وجه»، هكذا ذكر الشيخ الأحمدي في كتابه: مكاتيب الرسول، ج 3، ص 581. ولعل هذا ما يرومه الشيخ الحر حيث أورد روايات البذاء تحت عنوان: «تحريم البذاء وعدم المبالاة بالقول».
- (4) لأنها استخدمت صيغة فحاش، كما في عدة أخبار، انظر: وسائل الشيعة، الحديث 2 من باب 71 من أبواب جهاد النفس.

الفحش فيحرم السبّ بلحاظ اعتباره شرعاً من الفحش، وربما عدّ كذلك عرفاً، وأمّا إذا شككنا في حرمة مطلق الفحش، والتزمنا فقط بحرمة أن يكون الإنسان فحاشاً، كما يظهر من بعض الفقهاء⁽¹⁾ فيمكن الالتزام حينئذٍ بحرمة أن يكون المؤمن سباً. وصحيحة زرارة - كما هو واضح - واردة في قوم من اليهود المعادين الذين يحملون الضغينة على رسول الله (ص)، فيكون دخول المسلم فيها بالأولية ما يجعلها دليلاً في المرحلة السابق أيضاً.

ماذا عن المحارب؟

ولكن ثمة سؤالاً يطرح نفسه، ماذا لو كان الآخر محارباً لأهل الحق كالكافر الحربي أو المسلم الباغي على الإمام عليه السلام أو الذي يشق عصا الأمة فهل يحرم سبّه؟ والجواب: إنّ القضية تتصل بما تقدم سابقاً من أنّ ترك سبّ الآخر هل هو حق من حقوقه أو أنّه حكم شرعي؟ فإذا كان حقاً من حقوقه بملاك حفظ حرمة وعدم إيذائه فلا وجه للحرمة بلحاظ الحربي، لأنّه ليس له حرمة في نفسه وماله فضلاً عن كرامته، وأمّا إذا كان حكماً شرعياً ولو بلحاظ أن الشارع الحكيم يبغض للناس أن يستخدموا ألفاظ السبّ والشتم فيما بينهم، فيمكن الالتزام بالحرمة حتى في المحارب إذا تمت أدلة الحرمة، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ ما دلّ على حرمة السبّ يثبت الحرمة مطلقاً حتى في صورة رضا الآخر، ما يجعلها حكماً شرعياً غير قابل للإسقاط.

النقطة الثانية: أدلة جواز سبّ غير المسلم

ولكن في المقابل قد يقال: إنّ ثمة شواهد وأدلة على جواز سبّ المشركين أو غير المسلمين، أو الظلمة الفسقة، والأخير إن تمّ فيستفاد منه جواز مطلق الظالم والفاسق ولو كان إمامياً، فيكون مقيداً لما تقدم مما دلّ على حرمة سبّ مطلق المسلم أو الشيعي. وهذه الشواهد هي عبارة عن أنّ القرآن الكريم والروايات عن النبي (ص) أو الأئمة من أهل بيته عليهم السلام قد اشتملا على كلمات فيها سبّ لليهود أو المشركين أو بعض المنحرفين، وإليك البيان:

أ) السبّ في القرآن

ونذكر صنفين من الآيات التي قد يدعى اشتمالها على السبّ:

(1) منهم: السيد الشهيد حيث علّق على قول السيد الحكيم «يحرم الفحش» قائلاً: «بمعنى الاعتقاد عليه»، منهاج الصالحين، ج 2، ص 14.

الصف الأول: ما تضمّن تشبيه بعض الناس بأحد الحيوانات، من قبيل قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِعَايَتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (1).

وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْبُرْجَانَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْنَا مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ * وَلَوْ سِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَرَكَهْ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِعَايَتِنَا فَاقْصُصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (2).

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ﴾ (3). ونظيرها قوله تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (4).

الصف الثاني: ما يكون لسانه لسان القذف واتهام الآخر بالزنا، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطْعَمُ كُلُّ حَلَافِي مَهِينٍ * هَمَّازٍ مَسْمُوعٍ بِمِيمٍ * مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ * عُتِلَّ بَعْدَ ذَلِكَ زَيْبٍ﴾ (5). فإن قوله تعالى: «زَيْبٍ» يعني دعي، فإذا جاز رمي الكافر بأنه ابن زنا، فبالأولى أن يجوز سبه بغير القذف.

فهذه الآيات وغيرها عدّها البعض دليلاً على شرعية السبّ، وكاد البعض أن يصرّح بالقول: إن الله تعالى قد سبّ وشتم، وعلينا أن نتخلّق بأخلاقه! تعالى الله عمّا يقولون علواً كبيراً.

وتعليقاً على هذا الكلام فإننا نسجل أولاً بعض الملاحظات العامة التي ترد على الاستدلال بكلا الصنفين المذكورين من الآيات، ثم نسجل بعض الملاحظات الخاصة التي ترد على الاستدلال بكل واحد من الصنفين المذكورين:

أولاً: الملاحظات العامة

أما الملاحظات العامة الواردة على الاستدلال بكلا الصنفين من الآيات، فأهمها ملاحظتان:

- (1) سورة الجمعة، الآية 5.
- (2) سورة الأعراف، الآيتان 175 - 176.
- (3) سورة الأعراف، الآية 179.
- (4) سورة الفرقان، الآية 44.
- (5) سورة القلم، الآيات 10 - 13.

الملاحظة الأولى: إنَّ صدق السَّب على ما يصدر عن الله تعالى إن لم يكن متنفياً حتماً فهو غير واضح، وذلك لسبب أساسي وهو أنَّ السَّب متقومٌ باستخدام ألفاظٍ خاصة يقصد قائلها الانتقاص من المسبوب والإضرار به وتوهينه، ومن المعلوم أنَّ الله تعالى في هذه الآيات ليس بصدد التحقير أو التوهين أو الإضرار بعباده، وإتِّمَّ هو بصدد توصيف حال العباد بهدف إصلاحهم وتهذيب نفوسهم وإيقاظهم من سباتهم. والتوصيف وإن كان أحياناً لا يخلو من إدانة وزجر وردع لهم، لكنَّها إدانة تحتاج إليها عملية الإصلاح والهداية وتأتي في سياقها، وبعبارة أخرى: ثمة فارق كبير بين ما يصدر عن العبد تجاه أفرانه وبين ما يصدر عن الخالق تجاه عبده، والفارق هو في العلة الفاعلية وفي العلة الغائية، والدوافع التي ينطلق منها العبد مهما تنزه في نواياه مغايرة للدوافع التي ينطلق منها رب العباد، كما أنَّ الغاية عند العبد لا تنفك عن الذاتيات وقصد التوهين والتحقير وشفاء الغيظ، ولا تصل غاياتنا - مهما سمَّت - في تنزهها إلى ما تصل إليه أفعال الله تعالى.

وما قلناه في السَّب يجري بعينه في الغيبة، فمن شرائط صدق الغيبة صدورها من الإنسان بحقِّ نظائره من بني الإنسان، وربما يشهد له ما جاء في بعض الأخبار في تعريف الغيبة: «ذكرك أخاك بما يكره»⁽¹⁾. وهكذا فالكلام يجري بعينه في مفهوم القذف، فوصف الله تعالى لعبده بأنَّه زانٍ مثلاً ليس قذفاً، أي لا يصدق على كلامه عزَّ وجل أنه قذف، خلافاً لقذف العباد بعضهم لبعض، ومن هنا، فلو قذف المكلف غيره فعليه إقامة الحجة على قذفه، وإلا حُدَّ، ومعلوم أنَّ الله تعالى لا يطالب بالشهود فهو الحق المطلق وهو علام الغيوب، ولا يقاس عباده به بحال من الأحوال.

وخلاصة القول: إنَّ مفاهيم مثل: السَّب والغيبة والقذف إنما تصدق على ما يقوله الإنسان بحقِّ بني جنسه، دون ما يصدر من الإله بحق عبده.

وتجدد الإشارة إلى أنه كما لا يصدق على ذكر الله لمعايب العباد أنه غيبة، فلا يصدق أيضاً على ما يقوله العبد بحقِّ الله تعالى أنه غيبة، فالعبد حتى لو قال في حقِّ الله تعالى كلاماً يخال أنه عيب ونقص، كأن يقول: الله ظالم، أو ظلمي، أو ما إلى ذلك، فهو وإن أساء الأدب مع خالقه واجترأ على قدسه، لكنه لم يغب، والسر في عدم كون كلامه غيبة، أنه يشترط في صدق الغيبة أن يقول الكلام في ظهر الغيب، ومعلوم أنَّه لا وجود للغيب بين الله وعبده،

(1) ستأتي مصادره لاحقاً.

فالعبد بوجوده وكلامه وما يدور في خلدته مكشوف لله تعالى الذي لا تخفى عليه خافية، بل يعلم السر وأخفى.

الملاحظة الثانية: سلمنا بصدق السبِّ على هذه الكلمات التي فيها ذكر لمعايب العبد أو تشبيهه ببعض الحيوانات، إلا أنّ ما علينا التنبيه عليه هنا، هو أنّه ليس من الصحيح دائماً اتخاذ ما يصدر عن الله تعالى بحق عباده ذريعة لاتخاذ العباد الموقف ذاته تجاه بعضهم البعض، فصدوره من رب الأرباب لا يعدّ دليلاً في كل الحالات على جواز ذلك للعبد، لأنه ليس كل ما حقّ لله تعالى فعله تجاه عباده حقّ أو جاز للعبد فعله، فالله قد يبلي عبده بالأمراض ويصيبهم بالآلام والزلازل، لمصلحة معينة يراها في ذلك، فهل يحق لنا أن نسبب الأمراض للآخرين أو نتسبب في هلعهم فضلاً عن موتهم؟! وهكذا فإنّ الله تعالى قد يتكلم عن بعض معايب العباد ويكشف ما في صدورهم، لأغراضٍ تربوية أو رسالية، كما نلاحظ ذلك في العديد من الآيات القرآنية التي فضحت بعض الناس، لارتكابهم أعمالاً محرمة، من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكَ فَاسِقُ بَنِي قَبِيلَتِكَ﴾⁽¹⁾، ولعلّ منه ما نحن فيه، وكذا ما سيأتي في مبحث اللعن، والفارق الذي يمنع من قياس العبد نفسه على الله تعالى، هو أنّ الله تعالى هو مالكننا وخالقنا وله أن يفعل بنا ما يشاء، وله تعالى أن يصف عبده ببعض الأوصاف من موقع مالكيته له، ولكن لا يحق للعباد أن يصف بعضهم بعضاً بمثل هذه الأوصاف.

قد يقال: إننا مدعوون إلى التخلق بأخلاق الله تعالى، طبقاً لما جاء في الحديث النبوي الشريف.

ولكننا نقول: إن جملة: «تخلقوا بأخلاق الله تعالى»، وإن ترددت على كثير من الألسنة وأسندها البعض إلى رسول الله (ص)⁽²⁾ ولكنها لم ترد في نصّ معتبر، ولم يعثر عليها في المصادر الحديثية الأساسية للفريقين، فلا يصح الاستدلال بها والاعتماد عليها وكأنّها قاعدة مسلمة وعامة ويتمسك بإطلاقها. على أنها لو صحت فالمراد بها - كما قيل -: «اتصفوا بصفاته»⁽³⁾ وهذا إنما يصح في بعض صفاته تعالى، من قبيل: صفات الحلم والكرم والود وأمثالها، وأمّا صفات من قبيل القهار والجبار والمتكبر والأحد والصمد والأول والآخر والظاهر والباطن فلا يصح وصف العبد بها إلا بضرب من التأويل المتكفّف.

(1) سورة الحجرات، الآية 6.

(2) راجع الملحق، رقم (3)، ج 2.

(3) جامع الأسرار ومنيع الأنوار، ص 363.

ثانياً: الملاحظات الخاصة

أما الملاحظات الخاصة، فمنها ما يتصل بالصنف الأول من الآيات، ومنها ما يتصل بالصنف الثاني، وإليك البيان:

أما الصنف الأول من الآيات، فيرد على الاستدلال به أن تلك الآيات وفي مقام باب ضرب المثل شبهت حال بعض الأشخاص بحال بعض الحيوانات، فقد شبهت الشخص الذي أنزل عليه الكتاب دون أن يستفيد منه شيئاً بحال الحمار الذي يحمل الأسفار والكتب، والآية لم تقل لهؤلاء: أنتم حمير، وإنما وصفت حالهم هذه بحال الحمير وشتان بين التعبيرين، والآية الثانية شبهت حال الشخص الذي آتاه الله العلم فلم يعمل به بل انسلخ منه متبعاً هواه بحال الكلب الذي لا يزال لاهثاً في كل حال، ولم تقل عن هذا الشخص بأنه كلب، ولا يخفى أن هناك فرقاً شاسعاً بين السبِّ وبين ضرب المثل، والثاني ليس من السبِّ في شيء، وهذا ما يشهد به العرف⁽¹⁾. قال تعالى: ﴿وَلَيْكَ الْأَمْثَلُ فَضْرِبْهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾⁽²⁾، والأمثال القرآنية هي دروس وعبر، وعلينا التأمل فيها ملياً لاستلهاهما واستكناه معانيها، ولا نستغرب من بعض الأمثال، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾⁽³⁾.

إن قلت: هل يجوز توصيف الآخر بأنه كالحمار إذا كان غيباً لا يستفيد من ميراث العلم الذي بين يديه؟! أو نقول فلان كالكلب، لأنه يلهث كما يلهث الكلب؟

قلت: إذا لم يقصد قائله التنقيص والإهانة والإضرار بالآخر فهو لا يعد سباً، فلا يحرم من هذه الجهة، ولكنه قد يحرم من جهة ثانية، وهي أنه قد يصدق عليه الغيبة، وقد يسبب إيذاءً للآخرين، والإيذاء محرم إلا إذا قام الدليل على جوازه في مورد معين. وأما صدوره من الله تعالى - مع كونه مؤذياً للآخر - فلا يعد دليلاً على الجواز بالنسبة إلينا كما أشرنا في الملاحظات العامة.

(1) وفي ثقافات الشعوب الكثير من الأمثال والحكايات التي يمثلون فيها بالحيوانات ويرمزون بها لبني الإنسان.

(2) سورة العنكبوت، الآية 43.

(3) سورة البقرة، الآية 26.

أما الصنف الثاني من الآيات، فيلاحظ على الاستدلال به:

أولاً: إنّه على القول بأنّ السب يتقوم بالإنشاء، فإنّ الآية المذكورة ليس فيها إنشاء، وإنّما إخبار عن واقع بعض الأشخاص الذين وقفوا في وجه حركة النبي (ص). وأمّا على ما رجحناه سابقاً من صدق السبّ على الإخبار، فالآية إذا صرفنا النظر عن أسباب النزول، لا تشير إلى أحدٍ بعينه وتصفه بأنّه زنيم، وإنّما تبيّن حكماً شرعياً يتصل بالزنيم، وهو النهي عن إطاعته، وهذا من قبيل قولك: لا تقبل شهادة الزاني أو ابن الزنا مثلاً⁽¹⁾، وعليه، فليست الآية بصدد قذف شخص بعينه ورميه بأنّه ابن زنا. نعم، مع أخذ أسباب النزول بعين الاعتبار، فإنّ الآية تكون منطبقة وناظرة إلى بعض الأشخاص، وهو الوليد بن المغيرة⁽²⁾، وقيل: الأحنس بن شريق الثقفي⁽³⁾، لكنّ الأمر يتوقف على إثبات صحة السند في تلك الروايات، وهو مما لم يثبت.

ثانياً: وبصرف النظر عما تقدم، فإنّ الاستدلال بهذه الآية إنّما يكون له وجه، إذا كان المراد بالزنيم في الآية الدعي، كما يرى البعض، قال الشيخ الطوسي «الزنيم: الدعي، وهو الملتصق بالقوم، وليس منهم»⁽⁴⁾، لكنّ ثمة تفسيراً آخر منصوباً للزنيم، وهو الشخص المستهتر بكفره، وقد ورد ذلك فيما رواه الشيخ الصدوق بسند صحيح عن أبيه - رحمه الله - قال: حدثنا سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن العباس بن معروف، عن صفوان بن يحيى، عن ابن مسكان، عن محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: **عُتِلَّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنْيِمٌ**⁽⁵⁾ قال: «العتلّ: العظيم الكفر، والزنيم: المستهتر بكفره»⁽⁶⁾.

وفي مصادر السّنة وردت رواية بالإسناد عن شهر بن حوشب قال: حدثني عبد الرحمن بن غنم أنّ رسول الله (ص) قال لا يدخل الجنة جواظ ولا جعظري ولا العتل الزنيم، فقال له رجل من المسلمين: ما الجواظ والجعظري والعتل الزنيم؟ فقال رسول الله (ص): أمّا الجواظ فالذي جمع ومنع تدعوه لظي نزاعة للشوى، وأمّا الجعظري فالفظ الغليظ قال الله:

(1) لنا بحث تتأمل وتحفظ فيه على الفتوى المشهورة بعدم قبول شهادة ابن الزنا.

(2) مجمع البيان، ج 10، ص 89.

(3) جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري، ج 29، ص 32.

(4) التبيان للشيخ الطوسي، ج 10، ص 77.

(5) سورة القلم، الآية 13.

(6) معاني الأخبار، ص 149.

﴿فِيمَا رَحِمَتْهُ مِنَ اللَّهِ لَئِنَّ أَهْلَ أَهْلِهَا لَمَكْرُوهٌ وَأَكْرَهُهُ﴾ (1)، وأمّا العتل الزنيم فشديد الخلق رحيب الصدر والجوف شروب واجد للطعام والشراب ظلوم للناس (2).

وقد أشار المفسرون إلى تعدد الآراء في تفسير الزنيم، قال في مجمع البيان: «زنيم: أي دعويّ ملصق إلى قوم ليس منهم في النسب. قال الشاعر:

زنيم تداعاه الرجال تداعيا كما زيد في عرض الأديم الأكارع

وقيل: هو الذي له علامة في الشر، وهو معروف بذلك، فإذا ذكر الشر، سبق القلب إليه، كما أنّ العنز يعرف بين الأغنام بالزئمة في عنقه، عن الشعبي. وقيل: هو الهجين المعروف بالشر، عن سعيد بن جبير. وقيل: هو الذي لا أصل له، عن علي (عليه السلام). وقيل: هو المعروف بلؤمه كما تعرف الشاة بزئمتها، عن عكرمة. وروي أنه سأل النبي (ص) عن العتل الزنيم، فقال: هو الشديد الخلق، الشحيح الأكل الشروب، الواجد للطعام والشراب، الظلوم للناس، الرحيب الجوف. وعن شداد بن أوس قال: قال رسول الله (ص): «لا يدخل الجنة جواظ ولا جعظري، ولا عتل زنيم»، قلت: فما الجواظ؟ قال: «كل جماع مئاع». قلت: فما الجعظري؟ قال: «الفظ الغليظ» قلت: فما العتل الزنيم؟ قال: «كل رحيب الجوف، سيئ الخلق، أكل شروب، غشوم ظلوم زنيم» (3).

وقد يشهد لتفسير الزنيم بما ذكرته الروايات من أنه المستهتر بكفره أو الشديد الخلق والظلوم للعباد، أنّه لا وجه للنهي عن إطاعة الدعي بقول مطلق، إذ لا دخل لذلك بعنوانه في الإطاعة، بخلاف المستهتر بكفره أو الظلوم، فإنّ النهي عن إطاعتها وجيه جداً، ولا سيما أنّ الدعي الملصق بقوم وليس منهم قد يكون رجلاً تقياً عادلاً فكيف ينهى عن إطاعته بقول مطلق، اللهم إلا إذا كان هو الذي ألصق نفسه بهم أو كان عالماً بالأمر، فعليه الخروج من ذلك وأن لا ينسب نفسه إليهم.

ب) السب في السنة

وأمّا في السنة، فقد وردت بعض الأخبار التي قد يدعى دلالتها على شرعية السبّ، لوروده على لسان النبي (ص) أو أهل بيته (عليهم السلام)، وهذه بعض الموارد التي عثرنا عليها:

- (1) سورة آل عمران، الآية 159.
- (2) رواه السيوطي في الدر المنثور، ج 6، ص 252. قال: «وأخرج أحمد وعبد بن حميد وابن أبي حاتم وابن مردويه وابن عساكر عن شهر بن حوشب..».
- (3) مجمع البيان، ج 10، ص 89.

المورد الأول: سب النبي (ص) لبعض أصحابه!

روي عن السيدة عائشة قالت: دخل على رسول الله (ص) رجلاً فكلماه بشيءٍ لا أدري ما هو فأغضباه فلعنهما وسبهما فلما خر جاً قلت: يا رسول الله من أصاب من الخير شيئاً ما أصابه هذان! قال: وما ذلك؟ قالت: قلت: لعنتهما وسببتهما. قال (ص): «أوما علمت ما شارطت عليه ربي قلت: اللهم إنما أنا بشرٌ فأبي المسلمین لعنته أو سببته فأجعله له زكاهً وأجرًا»⁽¹⁾. ولهذه الرواية نظائر يستفاد منها أن النبي (ص) سب أشخاصاً آخرين.

وفي الواقع فإننا نستغرب اشتغال تراث المسلمين على أمثال هذه الأحاديث التي تنسب إلى النبي (ص) أنه كان يسب بعض المسلمين، ونعتقد اعتقاداً جازماً بأن هذه الرواية ونظائرها موضوعة على لسانه، ولا بد من ردها، إذ لا يمكننا التصديق بما تضمنته من أن النبي (ص) كان يسب أصحابه أو سواهم من الناس، وذلك لعدة أسباب:

أولاً: منافاة ذلك لما هو معروف من خلقه الكريم، مما نص عليه القرآن في العديد من الآيات الشريفة، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾⁽²⁾، وقال سبحانه: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنَّفُضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾⁽³⁾، وهو القائل: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»⁽⁴⁾، فكيف نصدق أنه يغضب ويضيق صدره ببعض المسلمين فيلجأ إلى سبهم ولعنهم! والسيدة عائشة الراوية لهذا الخبر هي نفسها قد عبرت عن حقيقة خلقه في قولها عندما سئلت عن ذلك، فأجابت: «كان خلقه القرآن»⁽⁵⁾.

ثانياً: ثم إنه قد روي عن السيدة عائشة نفسها أنها قالت: «ما لعن رسول الله (ص) مسلماً من لعنة تذكر ولا ضرب بيده شيئاً قط»⁽⁶⁾، فأبي الكلامين أو الروایتين نصدق؟! إننا دون أدنى تردد ملزمون بتصديق ما يصدقه القرآن الكريم، من مكارم أخلاقه وسموها، والغريب أنه قد روي عن السيدة عائشة نفسها رواية تشير إلى أن قوماً من اليهود جاؤوا النبي (ص)

(1) صحيح مسلم، ج 8، ص 24.

(2) سورة القلم، الآية 4.

(3) سورة آل عمران، الآية 159.

(4) مكارم الأخلاق، ص 8. السنن الكبرى للبيهقي، ج 10، ص 192. ومجمع الزوائد للهيتمي، ج 9، ص 15.

(5) مسند أحمد، ج 6، ص 91.

(6) المصدر نفسه، ص 130. والمستدرک للحاکم، ج 2، ص 613.

وأساؤوا إليه في الكلام ولم يفعل أو يشتم، وإنما هي التي أغلظت لهم في القول، فقد روى البخاري بإسناده عن عائشة: «أن اليهود أتوا النبي (ص) فقالوا: السام عليك، قال: وعليكم، فقالت: عائشة السام عليكم ولعنكم الله وغضب عليكم، فقال رسول الله (ص): مهلاً يا عائشة عليك بالرفق وإياك والعنف أو الفحش، قالت: أولم تسمع ما قالوا؟ قال: أولم تسمعي ما قلت رددت عليهم فيستجاب لي فيهم ولا يستجاب لهم»⁽¹⁾. أفیحلم (ص) مع اليهود وينفعل في وجه المسلمين ويشتمهم؟!!

ثالثاً: إن النبي (ص) نهى - في العديد من الروايات المروية عنه - عن السبِّ، وقبَّح للمسلم أن يسبَّ الآخرين أو يكون سبباً أو لعاناً، وهو أولى الناس بالترام هذا الخلق العظيم، حاشاه أن يكون ممن قال الله تعالى فيهم: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾⁽²⁾. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾⁽³⁾.

رابعاً: إن الرواية تصوّر النبي (ص) أنه كان رجلاً انفعالياً، يغضب بسرعة ويوقعه غضبه في السبِّ والشتم حتى لأصحابه، ومن هنا عمد (ص) وكى لا تصيب لعنته أحداً من أصحابه إلى الطلب من الله تعالى أن يجعل سبّه ولعنه لهم رحمةً وزكاةً لهم، وهذا أمر يחדش في عصمته، ومن كان كذلك لا تليق به النبوة، بل إن القائد المحنك لا يصدر منه ذلك فكيف بالنبي الكريم (ص)!

خامساً: وليس بعيداً أن تكون يدُ السياسة وراء وضع هذه الأحاديث لتبييض صفحة بعض الأشخاص الذين نقل أن النبي (ص) لعنهم، ومنهم أبو سفيان ومعاوية كما سيأتي لاحقاً، وذلك في محاولة للقول: إن لعنه (ص) لهؤلاء لا تشكّل طعناً فيهم أو ذماً لهم، وإنما هو رحمة وزكاة لهم!

المورد الثاني: سبّه ولعنه (ص) لمروان بن الحكم وأبيه

وذلك مما رواه الكليني بإسناده عن أبان عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مِنْ حُجْرَتِهِ وَمَرَّ وَأَبُوهُ يَسْتَمِعَانِ إِلَيَّ

(1) صحيح البخاري، ج 7، ص 166.

(2) سورة البقرة، الآية 44.

(3) سورة الصف، الآيتان 2 - 3.

حَدِيثُهُ فَقَالَ لَهُ: الْوَزْغُ ابْنُ الْوَزْغِ، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: فَمِنْ يَوْمِئِذٍ يَرُونَ أَنَّ الْوَزْغَ يَسْمَعُ الْحَدِيثَ»⁽¹⁾. وعن أبان عن زُرارة قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ: لَمَّا وُلِدَ مَرْوَانُ عَرَضُوا بِهِ لِرَسُولِ اللَّهِ (ص) أَنْ يَدْعُوَ لَهُ فَأَرْسَلُوا بِهِ إِلَى عَائِشَةَ لِيَدْعُوَ لَهُ فَلَمَّا قَرَّبَتْهُ مِنْهُ قَالَ: أَخْرِجُوا عَنِّي الْوَزْغَ ابْنَ الْوَزْغِ! قَالَ زُرارة: وَلَا أَعْلَمُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: وَلَعَنَهُ»⁽²⁾.

ونقل عن الحاكم النيسابوري في كتاب الفتن والملاحم من المستدرک، أنه روى عن عبد الرحمن بن عوف قال: «كان لا يولد لأحدٍ مولودٌ إلا أتى به رسول الله (ص)، فيدعو له، فأدخل عليه مروان بن الحكم، فقال: «هو الوزغ ابن الوزغ الملعون ابن الملعون». ثم قال (الحاكم): صحيح الإسناد»⁽³⁾.

وتعليقنا على هذه الأخبار:

أولاً: إنها ضعيفة السند⁽⁴⁾.

ثانياً: مع التسليم بصحتها سنداً، فيمكن القول: إن ذلك ليس من السب بناءً على ما تقدّم من تقوّم السبّ بقصد التنقيص والتعير والإزراء بالمسبوب، فإنّ النبي (ص) لم يرد ذلك وإنما أراد فضح أمثال هؤلاء الأشخاص لأتمته وبيان خطورتهم على مستقبل الرسالة. ولكن قد عرفت سابقاً الإشكال في تقوّم السبّ بالقصد.

ثالثاً: إنّ من البديهي كون السبّ منافياً لمكارم الأخلاق ومعالي الصفات، ولذا فيبعد أن يصدر ذلك عن النبي (ص) لما هو معلوم عن خلقه الأبوي والرفيع، ما يجعله (ص) أجلاً وأسمى من أن يقدم على فعل لا يليق بأكارم الرجال، على أنّه قد تقدّم أنه (ص) نهى عن السب فلا يعقل أن ينهى عن خلقٍ ويأتي بمثله!

(1) الكافي، ج 8، ص 238. قال الكاشاني: «لعل المراد بالحديث أنّ سجية الوزغ وخلقته استماع حديث الناس واستراق السمع عند مكالمتهم، ولهذا سماهما رسول الله (ص) بالوزغ حين استمعا إلى حديثه من خارج حجرته، إلا أنّ الناس كانوا لا يعرفون هذا الخلق من الوزغ قبل ذلك اليوم، فلا يرون ذلك منه إلا من يومئذٍ أي بعد معرفتهم به»، انظر: الوافي، ج 2، ص 220.

(2) الكافي، ج 8، ص 238.

(3) لم نعثر عليه في المستدرک، ولكن نقله عنه الدميري في حياة الحيوان الكبرى، ج 1، ص 95. وج 2، ص 545. وابن حجر الهيتمي أيضاً في الصواعق المحرقة، ص 181. والمقرزي في إمتاع الأسماع، ص 12، ص 275.

(4) نبه على ضعفها في مرآة العقول، ج 26، ص 194.

رابعاً: إنّه لو صح أنّه (ص) قال ذلك، فهذه قضية في واقعة، ولا يُقاس عليها، لأنّ مروان كان طفلاً حين لعنه النبي (ص) ووصفه بالوزغ، والطفل لا يستحق اللعن كما هو معلوم، وسيأتي أنّه يقبح لعن من لا يستحق اللعن، فلا وجه للعنه أو وصفه بالوزغ إلا بلحاظ علمه (ص) بمآله وما عليه في المستقبل، وإنّه مستحق للطرد من رحمة الله، فأراد (ص) من خلال لعنه أو سبه تحذير الأمة منه ومن مكائده، وإلا فالنبي (ص) لا يلعن إلا من يستحق الطرد من رحمته تعالى.

المورد الثالث: الحسين (عليه السلام) وسب ابن زياد

ما روي عن أبي عبد الله الحسين (عليه السلام) بشأن عبيد الله بن زياد، حيث قال: «ألا وإنّ الدعي ابن الدعي قد ركز بين اثنتين: السلة والذلة، وهيهات منا الذلة»⁽¹⁾.

والتعليق على ما جاء في هذا المورد قد اتضح مما سبق، حيث عرفنا أنّ هذا على فرض صدوره عن الإمام (عليه السلام)⁽²⁾، فإنّه ليس من السبّ في شيء. على أنّ في صدق السبّ على مثل هذه الأوصاف التي تبيّن حقيقة واقعية في الأشخاص مع عدم كون الكلام في سياق المذمة والتعبير إشكالاً، فلو قيل عن السارق إنه سارق لا تعبيراً وإهانة، كما لو قالها في مقام الشهادة، لم يكن ذلك بسبّ، أو قيل عن الزاني إنه زانٍ وكذلك لو قيل للدعي أنّه دعي، نعم قد يصدق على ذلك أنه غيبة فيما لو كان العيب مستوراً وغير مفضوح.

محاولة توجيه السبّ

وربما يقول المدافعون عن السبّ: إنّ السبّ له وظيفة مقبولة وعقلانية، وهي بيان انحراف الآخر وضلاله وخطره على الدين، وذلك للحؤول دون تأثر القاعدة الشعبية الموالية لأهل البيت (عليهم السلام) وغير المحصنة فكرياً به، لأنّ العامّة لا ينقادون للأدلة الفكرية ولا تؤثر فيهم الحجج العقلية، بقدر انقيادهم وتأثرهم بالوجوه الخطابية التي تستثير فيهم البعد العاطفي، الأمر الذي يسوغ اللجوء إلى الأساليب الخطابية الرامية إلى التنفير عن الفكر المنحرف والتحذير من الأشخاص الضالين. وهذا ما يجعل للسبّ وظيفة دينية ويخرجه عن نطاق الكراهة، ولا نحتاج إلى دليل خاص على شرعيته، إذ ما دام يسهم في هدم الباطل فيخرج

(1) مشير الأحزان لابن نما، ص 40. الاحتجاج، ج 2، ص 24. ونقله ابن أبي الحديد عن زين العابدين (عليه السلام) عن أبيه الحسين (عليه السلام)، انظر: شرح نهج البلاغة، ج 3، ص 249. اللهوف على قتلى الطفوف، ص 59.

(2) لم يبلغنا ذلك بسند صحيح.

عن كراهته وقبحه، ليغدو عملاً جائزاً بل ومستحسناً شرعاً. ومنه نفهم تعبير الشيخ النجفي في كلامه المتقدم أنّ سبهم هو من أفضل القربات والعبادات.

ويلاحظ عليهم:

أولاً: إنّ المنهج القرآني في مواجهة الفكر الآخر يدعو - كما أسلفنا - إلى اعتماد الحق مضموناً وأسلوباً في المواجهة، فما يقال من أنّ للسب وظيفة دينية، وهي هدم الضلال ومواجهة الانحراف فهو كلام غير مقبول، لأنّ الضلال إنّما يُهدم من خلال قوّة الهدى في المضمون والأسلوب، والباطل إنّما يزهق من خلال قوّة الحق مضموناً وأسلوباً، قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَمنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾⁽¹⁾، وقال تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا نَصَبْتُمْ﴾⁽²⁾، فالمطلوب هو دحض الباطل ولكن من خلال قوّة الحق وأساليبه، وليس من خلال الباطل وأساليبه. إنّ الإسلام يمتلك من الحجج ما يكفي لدحض حجّة المبتدع دون حاجة إلى مواجهته بالكذب والافتراء أو السب، حتى لو كان الهدف هو مواجهة الباطل، ويؤيده ما ورد في الخبر عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال اعتراضاً على أسلوب بعض أصحابه في المحاججة مع رجل شامي: «تمزج الحق مع الباطل، وقليل الحق يكفي عن كثير الباطل»⁽³⁾. وعنه عليه السلام: «ما ظفر من ظفر الإثم به، والغالب بالشر مغلوب»⁽⁴⁾.

وهكذا، فإنّ الحديث عن تحصين الساحة الإيمانية من التأثير بالآخر لا يكون بسبه وشيئته وقذفه، فضلاً عن الكذب أو الافتراء عليه، وإنّما يكون بمنطق الحجّة والدليل والبرهان الذي يدمغ حجّة الآخر، فإذا هي زاهقة وباطلة وسخيفة. إنّ اللجوء إلى السب والشتم هو دليل ضعف، والقرآن الكريم نقل لنا كيف أنّ المشركين كانوا يستخدمون هذه الأساليب للتشويش على دعوة الحق وصوت الهدى. لقد كان المشركون يلجأون إلى أساليب السب والشتم ورمي النبي (ص) بأنّه مفتر وساحر وكاهن وما إلى ذلك وقد ذمهم الله على ذلك معتبراً أنّ هذه أساليب من لا يمتلك البرهان. إنّ من لا يمتلك حجّة قوية

(1) سورة الكهف، الآية 29.

(2) سورة الأنبياء، الآية 18.

(3) الكافي، ج 1، ص 173. ورواه المفيد في الإرشاد، ج 2، ص 194. وفي موارد أخرى روي عن علي عليه السلام رسالة بصيغة: «قليل الحق يدفع كثير الباطل»، عيون الحكم والمواعظ، ص 371.

(4) نهج البلاغة، ج 4، ص 78.

يلجأ إلى رفع الصوت والشتم والتهويل، وأمّا أصحاب الحق والبرهان الجلي وعلى رأسهم النبي (ص) أو الإمام (عليه السلام) فهم أجّل من أن يعتمدوا هذا الأسلوب أو يأمروا به، إنّ السبّ في نفسه خلق قبيح فكيف يأمر الأئمة (عليهم السلام) به؟!!

وقد مرّ سابقاً أنّ علياً (عليه السلام) - فيما روي عنه - كره سبّ أهل الشام يوم صفين، حيث إنّه لما سمع بعض أصحابه يسبون أهل الشام أيام حربهم بصفين أبلغهم بكرأته لذلك، وقدم لهم بديلاً عن السبّ، فقال: «ولكنكم لو وصفتم أعمالهم وذكرتم حالهم كان أصوب في القول وأبلغ في العذر وقتلتم مكان سبّكم إياهم اللهم احقن دماءنا ودماءهم وأصلح ذات بيننا وبينهم، واهدهم من ضلالتهم حتى يعرف الحق من جهله ويرعوي عن الغي من لهج به»⁽¹⁾. وفي حديث آخر عنه (عليه السلام)، لما اتهمه بعض الخوارج بالكفر وهم أصحابه بقتل ذاك الخارجي، قال لهم: «رويداً إنّما هو سبّ بسب أو عفو عن ذنب»⁽²⁾.

واللافت في هذا الحديث أنّ الإمام (عليه السلام) عدّ قول الخارجي الموجه إليه: (قاتله الله كافراً ما أفقّه) سباً، الأمر الذي يشهد لسعة مفهوم السبّ حتى لغير الألفاظ المعروفة الظاهرة في السبّ⁽³⁾. ولا ريب أنّ في إطلاق هذا اللفظ - أي الكفر - على المسلم إهانةً وتحقيراً له فيعدّ سباً، وأمّا إطلاقه على غير المسلم فهو في بادئ الأمر كان يشير إلى هويته الفكرية وأنه لا يؤمن بالله أو برسله، لكنه غداً مع الوقت وبعد انتشار الإسلام وهيمنته وعزته وامتداده كلمة ذم للآخر، فخرجت لفظة «الكافر» عن دلالتها الفكرية المحايدة واختزنت دلالة موحية بالتوهين والذم.

ثانياً: إنّ ما دلّ على ضرورة إبطال الباطل ومواجهته لا إطلاق له لصورة التوسل إلى هدم الباطل بوسيلة باطلة ولو بنحو من البطلان وهو أن تكون الوسيلة غير أخلاقية، فإن ما دلّ على مواجهة الانحراف والضلال إنما يدلّ على مواجهة الباطل بالأساليب المشروعة أو المألوفة عقلائياً، وهو منصرف عن الأساليب المحرمة أو القبيحة عقلائياً والمستهجنة عرفاً. ألا ترى أنّ ما دلّ على استحباب إدخال السرور على قلب المؤمن لا شمول له لحالة إدخال السرور عليه من خلال عمل مستهجن عقلائياً، كما لو كان يُسرّ بوضع جليسه يده في

(1) نهج البلاغة، ج 2، ص 185

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 98.

(3) وسياتي كلامٌ عن ذلك في مبحث اللعن إن شاء الله تعالى.

أنفه، أو مشيه في الطرقات حافياً، فضلاً عن عدم شموله لحالة فعل الحرام، كغيبية الآخرين في محضره أو نحو ذلك.

ثالثاً: إنّ القرآن الكريم قد أكد - أيضاً - على أهمية الكلمة الطيبة في مواجهة الآخر، وأنها الأسلوب الأمثل للتعامل مع الناس والجدال معهم. قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾⁽¹⁾، وهكذا فقد حثّ على استخدام الكلمة الطيبة والحسنة مع كل الناس، قال تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾⁽²⁾.

والسؤال: أين السب من القول الحسن والكلمة الطيبة والجدال بالتي هي أحسن؟! وكيف لنا أن نصدّق أنّ النبي (ص) أو الأئمة (عليهم السلام) يأمرون بسب الآخرين أو يمارسونه؟! وكيف يعقل أن يؤمر به، أو أن يعتبره البعض أمراً مستحسناً، والحال أنّ القول الحسن من مكارم الأخلاق، وهذه المكارم لا تقبل التجزئة والتخصيص، بل إنّ لسانها أب عن التقييد والاستثناء.

ومنه تعرف ضعف ما ذكره بعض شراح النهج من: «أنّ السبّ على نوعين، سبّ للتشفي وهو أمر شخصي موقت، وسبّ لهدم الضلال وتعريفه للناس كي لا يتبعوه، فإنه نوع من محاربة الباطل»⁽³⁾، والأوّل - بنظره - هو المنهي عنه دون الثاني. فإنّ تعريف الناس بانحراف الآخر ومواجهة باطله لا يكون أو لا ينحصر باستخدام الوسائل المذمومة والمستقبحة لدى العقلاء، إذ يكفي توصيف حال الآخر وأنّه يمثل الباطل، للتنفير عنه.

رابعاً: إنّ من أفضل أساليب الدعوة إلى الله تعالى الأسلوب الذي يفتح قلب الآخر على الهدى، وليس الأسلوب الذي يوجب نفرتة، ولا ريب أنّ السبّ هو أسلوب منفر، ونستفيد من بعض الروايات أهمية التفريق بين شخص الكافر أو الفاسق وبين عمله، بحيث نتوجه إلى إدانة العمل السيئ وتقبّحه بدل أن ينصب جهداً على إدانة الشخص الفاعل للقبّح، وقد ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «وقد قال الرسول الصادق (ص): «إنّ الله يحب العبد، ويبغض عمله»⁽⁴⁾، وفي المروي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) فيما قاله لأصحابه في صفين دلالة على هذا الأسلوب، حيث إنه وبعد أن كرّه لأصحابه اعتماد أسلوب سبّ خصومهم، دعاهم إلى ذكر

(1) سورة العنكبوت، الآية 46.

(2) سورة البقرة، الآية 83.

(3) توضيح نهج البلاغة للسيد محمد الشيرازي، ج 1، ص 122.

(4) نهج البلاغة، ج 2، ص 44.

أفعالهم وتوصيف أحوالهم، فقال: «ولكنكم لو وصفتم أعمالهم وذكرتم حالهم كان أصوب في القول وأبلغ في العذر»⁽¹⁾.

خامساً: وأمّا القول: إنّ العامة من الناس حيث إنهم ينقادون لمزخرفات القول وينخدعون بالكلمات المعسولة التي يلهج بها أهل الانحراف، فيحتاج أمر تحصينهم وحمايتهم إلى اعتماد خطاب عاطفي يعمل على تزييف الآخر وبيان خطورة السير معه، والاستماع إليه، فهو كلام صحيح من حيث المبدأ، وإننا نلاحظ أنّ القرآن الكريم والسنة الشريفة قد استخدما أسلوباً تكثر فيه الاعتبارات الأدبية المقربة لفكرة هنا أو المبعدة لأمر هناك، لهذا تكثر فيهما (الكتاب والسنة) أساليب المجاز والكناية والاستعارة، وضرب المثل وغيره من الأساليب التي تستهدف توجيه الإنسان وإرشاده. إلا أنّ الغاية المذكورة - مع أنها تتأدى بتوهين الفكرة بستيخيفها بدل سبّ حاملها - لا تبرر اعتماد أساليب غير أخلاقية في المواجهة، وإنما يجدر اعتماد خطاب ملائم لذهنية العامة، ويلاحظ أنّ خطاب القرآن يوازن بين الفكر والعاطفة، ويعمل على بيان مفاصد الفكر الآخر ويحذر من رموزه دون حاجة إلى أساليب السبّ والقذف وأمثالهما.

أجل، قد يغفر الله للإنسان صدور كلمات منه في حالات الانفعال الشديد، ولا يؤاخذها عليها، كما في النطق بالكلام السيئ في حالة ردة الفعل التي ينطلق فيها المظلوم لدفع الظلم عنه، كما قال تعالى: ﴿لَا يُجِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوِّ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾⁽²⁾، ولكن هذا شيء وأن تصبح كلمات السباب سمة عامة للمؤمنين، أو منهجاً يؤخذ به في مواجهة المنحرفين شيء آخر.

المرحلة الرابعة: سبُّ الأموات

ما هو حكم سبِّ الإنسان الميت؟ فهل إن من ثبتت حرمة سبِّه حياً يحرم سبِّه ميتاً؟ وإذا ثبتت حلية سبِّه حياً فهل يجوز سبِّه ميتاً إذا استوجب السبِّ إيذاء أحد أقربائه الأحياء؟ أقول: تارة نتحدث عن سبِّ الميت المسلم، وأخرى عن سبِّ الميت غير المسلم، فالكلام في مقامين⁽³⁾:

(1) نهج البلاغة، ج 2، ص 186.

(2) سورة النساء، الآية 148.

(3) أما حرمة سبِّ الميت المؤمن بالمعنى الأخص فهي خارج دائرة التشكيك.

المقام الأول: حكم سب الميت المسلم، ويمكن الاستدلال على حرمة سبّه، بأحد

وجوه:

الوجه الأول: أن الدليل قد نهض على أن حرمة المسلم ميتاً كحرمة حياً⁽¹⁾، وحيث قد ثبتت له الحرمة حياً فلا يجوز سبه، فكذلك ميتاً، تمسكاً بعموم التسوية. ويبدو أن الفقهاء يقبلون هنا بتعميم الحرمة لكل مسلم، فهم يلتزمون بأن لجنّة المسلم - أي كان مذهبه - احتراماً بصرف النظر عن مذهبه، ولذا لا يجوز عندهم هتك جسد الميت المسلم أو تشويهه والتمثيل به، بل يجب تغسيله وتكفينه ودفنه في مقابر المسلمين، أجل لم نجد تنصيماً منهم على تعميم الحكم لحالة السب وأمثالها.

الوجه الثاني: إن ما دلّ على حرمة سب المؤمن أو المسلم مطلق وشامل للحي والميت، ولا وجه لدعوى انصرافه إلى الحي، فعنوان المؤمن أو المسلم ينطبق عليه ميتاً كما ينطبق عليه حياً.

الوجه الثالث: استصحاب حرمة السب. ووحدة الموضوع محرزة عرفاً، وإن لم تكن محرزة بحسب الدقة.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن ما يستدل به لحرمة سب الميت مطلقاً - مما يأتي - يثبت الحرمة للمسلم بالأولوية، في حال نهوضه بإثبات الحرمة.

المقام الثاني: حكم سب الميت من غير المسلمين، وهنا نقول:

إذا بنينا على حرمة سبّ الحي من غير المسلمين - كما نرجح -، فيمكن الاستدلال على حرمة سبّ الميت منهم بالاستناد إلى أحد الوجوه التالية:

(1) في خبر العلاء بن سيباه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال رسول الله (ص): «حرمة المسلم ميتاً كحرمة حياً سوياً»، انظر: تهذيب الأحكام، ج 1، ص 49. ورواه أيضاً في محل آخر، انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 465. وفي خبر الحسين بن خالد قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) فقلت: إنا روينا عن أبي عبد الله (عليه السلام) حديثاً أحب أن أسمعه منك، فقال: وما هو؟ فقلت: بلغني أنه قال في رجل قطع رأس رجل ميت قال: قال رسول الله (ص): إن الله حرم من المسلم ميتاً ما حرم منه حياً، فمن فعل بميت ما يكون في ذلك اجتياح نفس الحي فعليه الدية، فقال: صدق أبو عبد الله (عليه السلام)، هكذا قال رسول الله (ص)»، انظر: المصدر نفسه، ج 10، ص 274. وفي صحيح مسمع كردين قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل كسر عظم ميت؟ فقال: «حرمة ميتاً أعظم من حرمة وهو حي»، انظر: المصدر نفسه، ج 10، ص 272.

أولاً: ما ورد في الحديث عن رسول الله (ص): «لا تسبوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا»⁽¹⁾.

ثانياً: التمسك بإطلاق الأدلة المتقدمة التي اعتمدها لإثبات حرمة سب غير المسلم والتي ورد فيها عنوان «المشرك»، أو «الناس» أو غيرها، وذلك بدعوى أن هذا العنوان شامل للحَي والميت، ولا ينصرف إلى خصوص الحي.

ثالثاً: إذا نوقش في الإطلاق المتقدم، فيمكن إثبات التحريم بطريق آخر، وهو إثبات أن حرمة السب هي بملاك حرمة الإنسان، وأن الحرمة ثابتة له حياً وميتاً، فتأمل.

رابعاً: التمسك بالاستصحاب:

وأما إذا لم نبن على حرمة سب الأحياء من غير المسلمين، فلا يمكننا أن نحكم بحرمة سب الأموات منهم. أجل، لو كان ذلك يؤذي بعض الأحياء من المسلمين، فيمكن الحكم بالحرمة استناداً إلى النص الخاص، ففي الخبر عن رسول الله (ص): «لا تسبوا الأموات فتؤذوا الأحياء»⁽²⁾. وفي الخبر الذي رواه الحاكم النيسابوري، بالإسناد إلى عبد الله بن الزبير عن رسول الله (ص) أنه قال: لأصحابه «يأتيكم عكرمة بن أبي جهل مؤمناً مهاجراً فلا تسبوا أباه، فإن سب الميت يؤذي الحي ولا يبلغ الميت»⁽³⁾.

ويمكن القول: إننا لا نحتاج إلى نص خاص لإثبات الحرمة في هذه الصورة، فالمسألة هي على وفق القاعدة، فإن إيذاء المسلم محرّم، فإذا كان سب أحد أقربائه المشركين مؤذياً له فلا يجوز سبه والحال هذه، والسب ليس واجباً ولا مستحباً في نفسه ليزاحم حرمة الإيذاء.

حرمة السب بالعنوان الثانوي

وقبل أن نغادر الحديث عن بيان الحكم الشرعي في سب الإنسان، لا بد لنا أن نشير إلى أن ما تقدم من أدلة حول حرمة سب المسلم أو غيره كان ناظراً إلى المسألة بالعنوان الأولي. وعلى فرض أنه نوقش في حرمة السب في بعض الصور المتقدمة، فإن بالإمكان الاستناد

(1) رواه الراوندي في الدعوات، ص 278، مرسلًا عنه (ص)، ويرجح أنه مأخوذ من مصادر السنة لأنه مروى فيها عن عائشة عن رسول الله (ص). انظر: سنن الدارمي، ج 2، ص 239. وصحيح البخاري، ج 2، ص 108. وسنن النسائي، ج 4، ص 53.

(2) الدعوات للقطب الراوندي، ص 278، ومصدر الرواية بحسب الظاهر هو كتب السنة. انظر: سنن الترمذي، ج 3، ص 238. ومسنّد أحمد، ج 4، ص 252.

(3) المستدرک علی الصحیحین، ج 3، ص 204.

في الحكم بحرمة سب المسلم أو غيره على بعض العناوين الثانوية المقتضية للتحريم، وذلك كما لو كان السب يستلزم فتنة أو إثارة شحناء وبغضاء، أو انطبقت عليه بعض العناوين الإلزامية المقتضية لذلك ومنها - كما يرى بعض الفقهاء - رعاية وحدة الأمة وحفظها من التصدع والتمزق⁽¹⁾.

ومن البين أنّ القائلين بعدم حرمة سب غير المسلم أو غير المؤمن بالعنوان الأولي قد يقولون بالحرمة بالعنوان الثانوي.

السبّ على قاعدة الرد بالمثل

وقد تقول: ألا يجوز السب في حالة الرد بالمثل ويعد ذلك من مستثنيات حرمة السب، كما جاز القول بالسوء في حالة تظلم المظلوم، وكما جازت مقابلة السخرية بمثلها، وفقاً لما حكاه القرآن الكريم عن نبي الله نوح عليه السلام: ﴿قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنِّي فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾⁽²⁾؟

والجواب: إنّ السخرية من الآخر بمعنى الاستهزاء به هي عمل مذموم وقبيح عقلاً وتدل على سفه وخفة، وقد نهى عنها شرعاً، قال تعالى: ﴿لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ﴾⁽³⁾، وعليه فسخرية نبي الله نوح عليه السلام من قومه لا يراد منها - كما ذكر غير واحد من المفسرين - السخرية بمعناها الحقيقي، بل أريد ردّ سخريتهم وذهمهم عليها، وهذا الأسلوب أعني أسلوب المشاكلة في التعبير معروف، ومستعمل في كلمات البلغاء، ووارد في العديد من الموارد في القرآن الكريم، يقول الشيخ في التبيان: في تفسير قوله ﴿فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ﴾: «جواب من نوح لهم بأننا نسخر منكم، يعني نذمكم على سخريتكم، وسماه سخرية، كما قال: ﴿وَجَزَّوْا سَيِّئَةً سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾⁽⁴⁾، وقوله: ﴿وَمَكْرُؤًا وَّمَكْرَ اللَّهِ﴾⁽⁵⁾، وأطلق عليه اسم السخرية على وجه الازدواج⁽⁶⁾. ومن هذا القبيل

(1) راجع: حدود الشريعة، ج 1، ص 297.

(2) سورة هود، الآية 38.

(3) سورة الحجرات، الآية 11.

(4) سورة الشورى، الآية 40.

(5) سورة آل عمران، الآية 54.

(6) التبيان، ج 5، ص 484.

ما جاء في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾⁽¹⁾، فإن المراد به مجازاتهم على استهزائهم، فإن ما يصدر منه تعالى ليس استهزاءً على الحقيقة وإنما أراد المشاكلة في التعبير وهي أسلوب بياني معروف⁽²⁾.

وفي ضوء ما تقدم، فلا يصح القول إن مقابلة السباب بمثله جائزة، قياساً على ردّ السخرية بمثلها أو الاستهزاء بمثله، لأنه لو صحّ القياس في نفسه، فإنّ الأمر في المقيس عليه ليس من رد السخرية بمثلها، كما عرفت.

وأما الاستدلال على جواز السب في هذه الحالة بما ورد عن علي (عليه السلام): «إنما هو سب بسبّ أو عفو عن ذنب»⁽³⁾ فيرده بأنّ الحديث ليس بصدد بيان شرعية السب والدعوة إلى مقابلة سبّه بمثله، وإنما هو بصدد تشجيعهم على العفو وإرشادهم إلى التنزه عن السبّ، لأنهم إما

(1) سورة البقرة، الآية 15.

(2) يقول ابن شهر آشوب في تفسير الآية: «الاستهزاء إمّا يقصد به إلى عيب المستهزئ به والإزاء عليه وإذا تضمنت التخطئة والتجهيل والتبكيك هذا المعنى جاز أن يجري عليه اسم الاستهزاء ويشهد بذلك قوله: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكُتُبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا﴾ [النساء: 140] والآيات لا يصح عليها الاستهزاء والسخرية، وإنما المعنى إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويذرها وقد يقام الشيء مقام ما قاربه في معناه ليجري عليه اسمه، قال الشاعر:

سكت الدهر زماناً عنهم ثم أبكاهم دماً حين نطق

وإنه تعالى يجازيهم على استهزائهم فسمى الجزاء على الذنب باسم الذنب كما قال ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: 40] وقال: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكَ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ يَمْثِلُ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكَ﴾ [البقرة: 194] وقال: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: 126] وقال عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

والعرب تقول الجزاء بالجزاء، والأول ليس بجزاء ولا شك أن ما وقع منه تعالى ليس باستهزاء على الحقيقة، ولكنه سماه بذلك ليزدوج اللفظ ويخف على اللسان، وقيل: استهزأؤهم لما رجع ضرره عليهم جاز أن يقول عقيب ذلك ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ والله تعالى هو الذي يرد استهزاءهم عليهم وإن ضرر ما فعلوه لم يتعددهم، كما يقال: أراد فلان أن يخدعني فخدعته، المعنى أن ضرر خداعه عاد إليه ولم يضرني، وقيل: الاستهزاء من الله هو الإملاء الذي يظنونه إغفالاً، وروي أنّ ذلك يكون في القيامة كما جاء في التفسير قوله: ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا﴾ [الحج: 22]، واستهزاء الله تعالى الإهلاك والتدمير واستهزاء الخلق السفه والعنف، ولا خلاف أن المبتدأ ليس بعقوبة ولا جزاء، ويجري هذه مجرى قوله: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: 142] ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾ [الأنفال: 30] ﴿إِنْ تَسْحَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْحَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْحَرُونَ﴾ [هود: 38]. متشابه

القرآن ومختلفه، ج 1، ص 188.

(3) نهج البلاغة ج 4 ص 98.

أن ينحدروا إلى مستواه فيقابلون سبه بسب مثله، وإما أن يتساموا إلى مستوى الأدب الرفيع وهو العفو عن ذنبه والصفح عن خطئه.

المرحلة الخامسة: سب مقدسات الآخرين

إنَّ سبَّ مقدسات الآخرين يمكن الاستدلال على حرمة بأحد الوجوه التالية:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَلَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁽¹⁾، فقد نهت الآية عن سبِّ الأصنام والآلهة التي يعبدها الآخرون، معللة ذلك بأنَّ سبِّهم يستدعي جرأتهم على سبِّ الله تعالى باعتباره قدس الأقداس لدى المؤمن، وقد ورد في الحديث عن الإمام الصادق (عليه السلام) تفسيراً لهذه الآية، قال: «كان المؤمنون يسبون ما يعبد المشركون، فهى الله عن سبِّ آلهتهم لكي لا يسبَّ الكفار إله المؤمنين..»⁽²⁾، وإذا استقر بنا أن يكون سبِّ الله تعالى من باب المثال لسبِّ كل مقدسات المؤمنين، كما لا يبعد، على اعتبار أن التسيب بسبِّ أولياء الله كالتسيب بسبِّ الله تعالى⁽³⁾، فنستطيع عندها أن نستفيد من الآية قاعدة عامة في هذا المجال، وهى أنه لا يجوز سبِّ مقدسات الآخرين ورموزهم الدينية سواء كانت أصناماً أو أشخاصاً أو شعائر أو كتباً دينية أو غيرها، في حال كان ذلك يدفعهم إلى مقابلة السبِّ بالسبِّ، فيتعرضون للرموز الدينية الحقَّة بالنيل والسبِّ.

ويؤيد ذلك ما رواه ابن أبي محمود، عن الإمام الرضا (عليه السلام) قال: «يا بن أبي محمود إنَّ مخالفتنا وضعوا أخباراً في فضائلنا وجعلوها على ثلاثة أقسام: أحدها الغلو، وثانيها: التقصير في أمرنا، وثالثها: التصريح بمثالب أعدائنا، فإذا سمع الناس الغلو فينا كفروا شيعتنا ونسبوه إلى القول بربوبيتنا، وإذا سمعوا التقصير اعتقدوه فينا، وإذا سمعوا مثالب أعدائنا بأسمائهم ثلبونا بأسمائنا، وقد قال الله عز وجل: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا

(1) سورة الأنعام، الآية 108.

(2) وسائل الشيعة، ج 16، ص 255، الباب 36 من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(3) ورد في الحديث القدسي: «مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ». الكافي، ج 1، ص 144. وج 2، ص 352. والتوحيد للصدوق، ص 400. ورواه البيهقي في السنن الكبرى، ج 10، ص 270.

اللَّهِ عَدُوًّا بَغِيْرَ عِلْمٍ ﴿١﴾ (2). فقد استشهد الإمام عليه السلام بالآية المباركة للنهي عن سب رموز أعدائهم كيلا يندفعوا إلى سبهم بأسمائهم.

وهذا المعنى ينسحب إلى داخل الدائرة الإسلامية، فإذا كانت بعض المذاهب الإسلامية تقدّس أو تحترم بعض الرموز والشخصيات من صحابة النبي (ص) ولم يكن لهذه الرموز مكانة عند المذهب الآخر بل كان له رأي مغاير فيها، فهذا لا يبرر لأتباع هذا المذهب سبها وشتمها والانتقاص منها ما دام أنّ ذلك قد يدفع أتباعها إلى مقابلة السبّ بالسبّ والجرأة على النيل من رموز الحق والدين.

ولكن ربما اعترض على الاستدلال المذكور:

أولاً: إنّ هذا الوجه إنّما يدلّ على حرمة السبّ في حال كان في معرض تناول الآخرين للرموز الإسلامية مقابلة للسبّ بالسبّ، فهي إنما تدل على الحرمة في حال تحقق هذا العنوان، وهو التسبب بسبّ الله تعالى، أو أوليائه، فلو لم يترتب على سبّ رموز الكافرين شيء من ذلك، كما لو سبهم بعيداً عن أسماع الآخرين فلا دلالة للآية على الحرمة.

وربما يجاب: إنّ ظاهر الآية النهي عن السبّ، وأمّا قوله: «فيسبوا الله» فليس من قبيل العلة ليدور الحكم مدارها، ولتنتفي الحرمة في حال انتفائها. وإنما هي من قبيل الحكمة التي لا يدور الحكم مدارها. فتأمل.

ثانياً: إنّ النهي عن السبّ ليس نهياً تحريماً وإنما هو للإرشاد إلى ما يترتب على السبّ من مفسد، كما في نهْي الطيب عن أكلة معيّنة الذي هو للإرشاد إلى مفسد تلك الأكلة.

ويمكن الجواب: إنّ ظاهر الآية أنّ التسبب في سبّ الله تعالى هو في نفسه مبغوض للمولى، وهذا الأمر يُستفاد من شواهد أخرى أيضاً ستأتي.

الوجه الثاني: إنّ سبّ رموز الآخرين ربما أثار الأحقاد في النفوس، وأشعل الفتنة بين الناس وساهم في إراقة الدماء أو انتهاك الأعراض إلى غير ذلك من النتائج السلبية المترتبة على أسلوب السبّ والسبّ المضاد، فيحرم بهذا الاعتبار، وهذا مردّه إلى العنوان الثانوي الذي تقدّم الكلام عنه.

(1) سورة الأنعام، الآية 108.

(2) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 1، ص 272. والرواية ضعيفة السند لجهالة الحسين بن أحمد المالكي وأبيه.

الوجه الثالث: أن يكون الرمز المسبب من بني الإنسان فينطبق عليه أحد العناوين المتقدمة أي مما دلّ على حرمة سبّ «المسلمين» أو «الناس» أو «المشركين»، وذلك بناء على شمول هذه العناوين للأمم كما هي شاملة للأحياء، وإن كان انطباق هذه العناوين على الرمز الحي أكثر وضوحاً.

ويؤيده أن السب عمل قبيح في ميزان الأخلاق الفاضلة، وليس هو الأسلوب النافع في الحوار مع الآخرين، بل إنه سيغلق قلوبهم عن الاستماع إلى دعوة الحق.

المرحلة السادسة: سبّ الحيوان والزمان والدنيا

وقد تحدثنا في مجال آخر⁽¹⁾ عن أن الأدب الإسلامي يمتد في دعوته إلى صون اللسان وحفظه عن البذاءة إلى خارج الدائرة الإنسانية، الأمر الذي يؤشر على ما ذكرناه من أن القيم الأخلاقية تتميز بالعموم والشمول ولا تقبل التجزئة، وإليك بعض الروايات الواردة في سبّ ما عدا الإنسان:

أولاً: سبّ الحيوان، فقد ورد في الحديث المعروف بحديث المناهي: «ونهى (ص) عن سبّ الديك وقال: إنه يوقظ للصلاة»⁽²⁾.

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «أنه سمع رجلاً يلعن بغيره فقال: ارجع، ولا تصحبنا على بغير ملعون، وكان عليٌّ صلوات الله عليه يكره سبّ البهائم»⁽³⁾.

وفي الحديث عن الأصعب بن نباتة، قال: سبّ الناس هذه الدابة التي تكون في الطعام، فقال علي عليه السلام: «لا تسبوا، فوالذي نفسي بيده لولا هذه الدابة لخرنوها عندهم كما يخرنون الذهب والفضة»⁽⁴⁾.

ثانياً: سبّ الزمان والأيام، في خبر السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله (ص) لا تسبوا الرياح فإنها مأمورة، ولا تسبوا الجبال ولا الساعات ولا الأيام ولا الليالي فتأثموا وترجع عليكم»⁽⁵⁾.

(1) انظر: كتاب العقل التكفيري - قراءة في المنهج الإقصائي، ص 294، وما بعدها.

(2) من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 5.

(3) دعائم الإسلام، ج 1، ص 348. ومجمع الزوائد، ج 8، ص 77.

(4) المحاسن، ج 2، ص 316.

(5) علل الشرائع، ج 2، ص 557. ومن لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 544.

وعن أبي الحسن الهادي عليه السلام: «أن رجلاً نكبت⁽¹⁾ إصبعه وتلقاه راكب فصدم كتفه ودخل في زحمة فخرقوا ثيابه، فقال: كفاني الله شركاً فما أشأمك من يوم، فقال أبو الحسن عليه السلام: هذا وأنت تغشانا ترمي بذنبك من لا ذنب له! ثم قال: ما ذنب الأيام حتى صرتم تتشاءمون بها إذا جوزيتم بأعمالكم فيها، فقال الرجل: أنا أستغفر الله، فقال: والله ما ينفعكم ولكن الله يعاقبكم بدمها على ما لا ذم (عليها) فيه، أما علمت أن الله هو المثيب والمعاقب والمجازي بالأعمال، فلا تعدّ ولا تجعل للأيام صنعاً في حكم الله»⁽²⁾.

ثالثاً: سبّ الريح، فقد ورد النهي عنه في العديد من الأخبار، ففي الحديث عن رسول الله (ص): «لا تسبوا الريح، فإذا رأيتم ما تكرهون فقولوا: اللهم إنا نسألك من خير هذه الريح وخير ما فيها وخير ما أمرت به، ونعوذ بك من شر هذه الريح وشر ما فيها وشر ما أمرت به»⁽³⁾.

رابعاً: سبّ الدنيا، ففي الخبر عن رسول الله (ص): «لا تسبوا الدنيا فنعم المطية الدنيا للمؤمن، عليها يبلغ الخير وبها ينجو من الشر، إنّه إذا قال العبد: لعن الله الدنيا قالت الدنيا: لعن الله أعصانا لربه»⁽⁴⁾.

(1) نكبت إصبعه: أصابها ونالتها الحجارة، انظر: النهاية لابن الأثير، ج 5، ص 113.
(2) وسائل الشيعة، ج 7، ص 508، الحديث 3 من الباب 16 من أبواب صلاة الكسوف والآيات.
(3) سنن الترمذي، ج 3، ص 355. ونحوه ما في سنن ابن ماجه، ج 2، ص 1228.
(4) وسائل الشيعة، الحديث الرابع من الباب نفسه، نقله عن مجموعة ورام، ورواه الزمخشري مرسلًا، انظر: ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، ج 1، ص 51.

غيبة المسلم الآخر

تُعدّ الغيبة واحدة من آفات اللسان البارزة، ومن الأمراض السلوكية والأخلاقية ذات الآثار والتتائج السلبية على الفرد والمجتمع، وقد تكفل علماء الأخلاق بالحديث عن أسباب هذه الآفة ودوافعها وآثارها وكيفية علاجها. وما يهمننا التركيز عليه هنا، هو بحث القضية من الزاوية الفقهيّة، لنرى إن كان الدليل يساعد على القول الذي ذهب إليه مشهور الفقهاء من اختصاص الحرمة بالمسلم الإمامي دون سواه.

وبحثنا لمسألة الغيبة سوف يتم من خلال مقامات ثلاثة:

المقام الأول: في بيان مفهوم الغيبة.

المقام الثاني: في بيان حكمها شرعاً.

المقام الثالث: في بيان حدود الغيبة

المقام الأول: مفهوم الغيبة

وقع الخلاف بين الفقهاء في تحديد مفهوم الغيبة وبيان حقيقتها⁽¹⁾، وحيث إنّ هذا الأمر خارج عن مقصدنا الأساس في هذا البحث، فإننا نكتفي بكلمة موجزة حول تعريف الغيبة وبيان حقيقتها، مع التذكير بأنّه قد تقدم في مبحث السبّ شيء مما ينفع في المقام، وإليك البيان:

قال الجوهري: «واغتابه اغتياًباً، إذا وقع فيه، والاسم الغيبة، وهو أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمّه لو سمعه. فإن كان صدقاً سمّي غيبة، وإن كان كذباً سمّي بهتاناً»⁽²⁾.

(1) انظر حول ذلك: مصباح الفقاهة، ج 1، ص 500.

(2) الصحاح للجوهري، ج 1، ص 196.

ويستفاد من كلامه أنّ مفهوم الغيبة متقوم بأربعة قيود:

الأول: أن يتكلم خلف إنسان، أي في غيبته، فلو تكلم بكلام يسوء الآخر في مواجهته لم يكن غيبة، سواء كان سباً أم لا، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في مبحث السبّ.

الثاني: أن يكون العاصي مستوراً بعمله، وهذا قيد أريد به الاحتراز عن ذكر عيب الإنسان المعلن بالفسق والمتجاهر بارتكاب الذنب، فلا يكون ذكره بالعيب الموجود فيه غيبة.

الثالث: أن يكون ذكره في غيبته بما يغمّه ويسوؤه لو سمعه، بمعنى أنه يكره ذلك، وهذا أيضاً، للاحتراز عن ذكره بما لا يسوؤه، إمّا لكونه لا يبالي بذكر معاييه، بل لا يراها عيوباً أساساً، كمن يشرب الخمر ويصافح أو يقبل النساء اللاتي لا تربطه بهنّ رابطة شرعية، معتبراً ذلك علامة تحضر ورقبي ولو لم يعلن ذلك ويتجاهر به! وإمّا لكون ما يقال عنه ليس عيباً واقعاً، سواء كان مما يوجب رفعته وتعظيمه بين الناس، كما لو قال: فلان فقيه، أو تقي، أو عابد لله، وصول للرحم أو ما إلى ذلك، أو كان لا يوجب نقصاً ولا مدحاً، كما قال: فلان تاجر وكان كذلك، أو فلان عراقي أو سوري أو نحو ذلك من الأمور العادية التي لا توجب ذماً ولا مدحاً.

الرابع: أن يكون ما يسوؤه موجوداً فيه، فلو ذكره بعيب ليس موجوداً فيه فهذا ليس غيبة، وإنّما هو البهتان، وهو أشدّ فحشاً وقبحاً من الغيبة، لأنه يجمع بين الكذب والغيبة.

ويبدو لي أنّ كلام الجوهري هذا في تعريف الغيبة قد تداخل فيه البعد الشرعي الاصطلاحي للغيبة مع البعد اللغوي، فالقيد الأول هو قيد داخل في المعنى اللغوي للغيبة حتماً، إذ بدونه لا يصدق مفهوم الغيبة، وقد يكون القيد الرابع أيضاً مأخوذاً في المعنى اللغوي للغيبة، إذ به يمكن التفريق بين لفظ وآخر، أما القيدان الثاني والثالث فليس من الواضح أنهما مقوّمان للمعنى اللغوي، ويرجح أن يكون الجوهري قد ذكرهما من خلال ارتكازه الشرعي، وكثيراً ما يحصل الخلط عند بعض اللغويين بين المعنى اللغوي للفظ والمعنى الاصطلاحي والشرعي، وعليه فدخالة هذين القيدين في مفهوم الغيبة هي رهن أن يستفاد ذلك من الدليل الشرعي، أو يساعد عليه الفهم العرفي.

والظاهر أنّه يوجد في الأدلة ما يصلح لإثبات هذين القيدين، أمّا القيد الثاني وهو

أن يكون المغتاب مستوراً، بحيث إذا كان متجاهراً بالفسق فتجوز غيبته، فيدل عليه بعض الروايات، من قبيل:

- 1- ما جاء في الحديث النبوي: «من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له»⁽¹⁾.
 - 2- رواية هارون بن الجهم عن أبي عبد الله (عليه السلام): «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة»⁽²⁾.
 - 3- رواية أبي البخترى عن جعفر بن محمد (عليه السلام): «ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفاسق المعلن بالفسق»⁽³⁾.
- وهذه الروايات إن حصل الوثوق بها، فهو، وإلا فيكفي في الأمر قرب دعوى انصراف أدلة حرمة الغيبة عما لو ذكر المتجاهر بالفسق بعينه.

أما القيد الثالث فيدلّ عليه - بالإضافة إلى قرب دعوى انصراف الأدلة عما إذا كان ذكر الشخص بالعيب لا يسوّؤه - بعض الروايات الواردة في تعريف الغيبة، فقد روى الشيخ محمد بن الحسن الطوسي بإسناده عن أبي ذر عن النبي (ص) في وصية له قال: «يا أبا ذر إياك والغيبة.. قلت: يا رسول الله وما الغيبة؟ قال: ذكرت أخاك بما يكره. قلت: يا رسول الله فإن كان فيه الذي يذكر به، قال: اعلم أنك إذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبتته، وإذا ذكرته بما ليس فيه فقد بهتته»⁽⁴⁾.

وهذا المضمون مروى من طرق أهل السنة أيضاً، ففي الحديث عن أبي هريرة أنّ رسول الله (ص) قال: أتدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: ذكرت أخاك بما يكره. قيل: أفرأيت إن كان في أخي ما أقول؟ قال: إن كان فيه ما تقول فقد اغتبتته وإن لم يكن فيه فقد بهتته»⁽⁵⁾.

- (1) تحف العقول، ص 46. والسنن الكبرى للبيهقي، ج 10، ص 210. وروي عن الرضا (عليه السلام)، انظر: الاختصاص للمفيد، ص 242.
- (2) أمالي الشيخ الصدوق، ص 93، وهي ضعيفة بأحمد بن هارون فهو لم يوثق.
- (3) وسائل الشيعة، ج 12، ص 289، الباب 145 من أبواب أحكام العشرة، الحديث 5، وهي ضعيفة بأبي البخترى.
- (4) الأمالي للطوسي، ص 537. وعنه وسائل الشيعة، ج 12، ص 281، الحديث 9 من الباب 152 من أبواب أحكام العشرة. ومكارم الأخلاق، ص 470.
- (5) صحيح مسلم، ج 8، ص 21. وسنن أبي داود، ج 2، ص 450. وسنن الدارمي، ج 2، ص 299. ومسنند أحمد ج 2 ص 230. والسنن الكبرى للبيهقي، ج 10، ص 247.

المقام الثاني: حكم الغيبة

1- حرمة الغيبة من الضروريات

كلامنا في بيان حكم الغيبة سيكون في النقاط التالية:

إنَّ حرمة الغيبة - في الجملة - هي من الضروريات الفقهيَّة التي تسالم عليها عامة المسلمين فضلاً عن فقهاءهم على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم، وهو تسالم ممتد بدون شك إلى زمن صاحب النص، وقد استدل بعضهم على حرمتها بالأدلة الأربعة⁽¹⁾.

ولكنَّ الاستدلال بحكم العقل العملي لا يخلو من تأمل، لأنَّ ما يحكم العقل بقبحه هو الظلم، وكون الغيبة ظلماً يخضع للكثير من الاعتبارات التي تغيّر الموقف من حالة لأخرى. أجل لو كان المقصود أن العقل يحكم بالقبح - هنا وفي السبِّ - على نحو المقتضي الذي يؤثر في مقتضاه في حال عدم وجود المانع، فهذا صحيح.

وهذا ما يجعلنا نفهم استدلال جمع من الفقهاء بدليل العقل على حرمة الغيبة لكونها ظلماً للمغتتاب⁽²⁾. والتزامهم في الوقت نفسه بجواز الغيبة في العديد من الموارد كتظلم المظلوم، أو غيبة من ليس شيعياً (بصرف النظر عن نقاشاتنا الآتية)، أو غير ذلك ممن قام الدليل على جواز غيبتهم شرعاً، مع أنَّ أحكام العقل لا تقبل التخصيص. فإنَّه لو كان حكم العقل ناجزاً وغير معلق على عدم ورود الترخيص الشرعي، لوقع التهافت في كلامهم، فإنَّ من تمَّ استثناءهم ليسوا خارجين تخصصاً ولا معنى للتخصيص في حكم العقل!

وكيف كان، فلا شك في حرمة الغيبة وكفاية الأدلة النقلية في إثبات ذلك من حيث المبدأ، ولهذا فالأجدى هو صرف النظر إلى ما هو المهم في المقام، وهو بيان حدود الحرمة، وهل تختصُّ بالمؤمن الموالي لأهل البيت عليه السلام أو تشمل كل مسلم بل ربما كل إنسان؟

2- حرمة الغيبة من الكبائر

لكن قبل ذلك، أرى من الضروري أن نبيِّن ماهية الحرمة وهل أنّها من الصغائر أو الكبائر؟

(1) المكاسب المحرّمة للشيخ الأنصاري، ج 1، ص 315.

(2) وقد حكم العقل بحرمتها أيضاً «لكونها ظلماً للمغتتاب - بالفتح - وهتكاً له». مصباح الفقاهة، ج 1، ص 497. ومنهم الشيخ الأنصاري، انظر: كتاب المكاسب، ج 1، ص 315.

معيار الكبيرة

وهذا الأمر يتوقف على التعرّف في بادئ الأمر على المعيار في كون المعصية كبيرة أو صغيرة؟

وما يمكن أن يذكر هنا هو عدّة معايير:

المعيار الأول: إنّ كل ما أوعده الله عليه النار فهو كبيرة، كما دلّت عليه العديد من الأخبار، منها صحيحة أبي بصير: «واجتناب الكبائر التي أوجب الله عليها النار»⁽¹⁾، وهكذا صحيحة عبد الله بن أبي يعفور⁽²⁾، ونحوهما صحيحة الحسن بن محبوب⁽³⁾.

المعيار الثاني: التنصيص على أنّ المعصية كبيرة، والتنصيص على ذلك وارد في العديد من الأخبار، منها:

صحيحة عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكبائر؟ فقال: «هنّ في كتاب عليّ عليه السلام سبع: الكفر بالله وقتل النفس وعقوق الوالدين وأكل الربا بعد البيّنة وأكل مال اليتيم ظلماً والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة..»⁽⁴⁾.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «الكبائر سبع قتل المؤمن متعمداً وقذف المحصنة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة وأكل مال اليتيم ظلماً وأكل الربا بعد البيّنة وكلّ ما أوجب الله عليه النار»⁽⁵⁾.

إلى غيرها من الأخبار⁽⁶⁾ التي نصّت على كون بعض المعاصي كبائر.

المعيار الثالث: أن يدل دليل على كون معصية معينة أشدّ قبحاً عند الله تعالى أو أعظم عقوبة من معصية أخرى ثبت أنها كبيرة بأحد المعيارين السابقين، فإنّ ما هو أشد من الكبيرة كبيرة قطعاً، ومثال ذلك سيأتي فيما نحن فيه أي مبحث الغيبة.

ويمكن أن يقال: إنّ المعايير الثلاثة متوفرة في الغيبة، وإليك توضيح ذلك:

- (1) انظر: الكافي، ج 2، ص 284.
- (2) وسائل الشيعة، ج 27، ص 391 الباب 41 من أبواب كتاب الشهادات الحديث 1.
- (3) المصدر نفسه، ج 15، ص 318، الباب 46، من أبواب جهاد النفس، الحديث 1.
- (4) الكافي، ج 2، ص 278 - 279.
- (5) المصدر نفسه، ج ن، ص 277.
- (6) راجع: وسائل الشيعة، ج 15، ص 318، وما بعدها، الباب 46 من أبواب جهاد النفس وما يناسبه.

أما المعيار الأول: فلصحيحة محمد بن حمران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعتة أذناه فهو من الذين قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (1)(2).

ونحوها رواية عبد الله بن سليمان النوفلي الطويلة (التي رواها الشهيد الثاني في كشف الريبية) بإسناده عن الشيخ الطوسي، عن الصادق عليه السلام قال: «وحدثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام أنه «من قال في مؤمن ما رأته عيناه أو سمعت أذناه ما يشينه ويهدم مروته، فهو من الذين قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (3)» (4). وتقريب الاستدلال: أنّ صحيحة ابن حمران، وكذلك رواية النوفلي قد اعتبرت أنّ من قال في إنسان مؤمن ما رأته عيناه وسمعتة أذناه من معاييب فهو ممن أشاع الفاحشة، والغيبة هي مصداق بارز لمن أشاع الفاحشة التي أوعدها النار.

قد تقول: لم لم تستدل بالآية مباشرة، كما فعل الشيخ الأنصاري⁽⁵⁾، فإنّه قد استدل على حرمة الغيبة بالآية المباركة، أعني قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، وحيث إنّ الآية قد أوعدت من يشيع الفاحشة بالنار فيدل ذلك على كونه مرتكباً للكبيرة.

(1) سورة النور، الآية 19.

(2) رواه الصدوق في الأمالي عن محمد بن الحسن عن الصفار عن أيوب بن نوح عن محمد بن أبي عمير عن محمد بن حمران عن الصادق عليه السلام مثله. راجع: وسائل الشيعة، ج 12، ص 280، الباب 152 من أبواب أحكام العشرة، الحديث 6. ورواه الكليني في الكافي، ج 2، ص 357. والرواية بسند الصدوق صحيحة. أمّا رواية الكليني فهي لا تخلو من إشكال سندي، لأنّ ابن أبي عمير أرسلها عن بعض أصحابنا. وإرسال ابن أبي عمير لا يضرب على بعض المباني، لأنه من الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، ولكن هذا المبني غير تام بنظرنا، لأنّه قد ثبت عندنا رواية محمد بن أبي عمير عن بعض الضعفاء، فإذا أرسل رواية فيحتمل أن تكون الواسطة المحذوفة هي أحد هؤلاء الضعفاء، وقد حققنا ذلك في مورد آخر، نعم لو رواها مسندة عن شخص لم تثبت وثاقته بطريق آخر فمن القريب الاكتفاء بكبرى وثاقته من روى عنه أحد الثلاثة - ومنهم ابن أبي عمير - في توثيق الراوي.

(3) سورة النور، الآية 19.

(4) كشف الريبية، ص 94. وسائل الشيعة، الباب 49 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 1. إلا أنّ الرواية محل إشكال من ناحية السند عند بعض الفقهاء، لجهالة النوفلي المذكور. انظر: الملحق رقم (1)، ج 2، في آخر الكتاب.

(5) المكاسب المحرّمة، ج 1، ص 315.

والجواب: إن الآية بمفردها وبصرف النظر عن الحديث المتقدم لا تدل على حرمة الغيبة فضلاً عن كونها كبيرة، لأن ذلك متوقف على إثبات أمرين، كلاهما محل تأمل أو منع، وهما:

أولاً: إحراز شمول مفهوم الفاحشة للغيبة.

ثانياً: وأن يراد من إشاعة الفاحشة ذكرها ونشرها.

أما الأمر الأول، فهو محل تأمل، لأن الظاهر أن الفاحشة لا تصدق عرفاً على الغيبة، إلا بضرب من التجوز الذي يحتاج إلى دليل، وكذلك الأمر الثاني، هو محل تأمل، لأن الظاهر أيضاً أن المراد من إشاعة الفاحشة إشاعة الأعمال المحرمة نفسها بين المؤمنين بأن يهيج لهم أسباب المعاصي من فتح حوانيت الخمر وأماكن الدعارة ونحو ذلك، فلا دلالة لها على حرمة الغيبة⁽¹⁾. وعليه فلو تنزلنا وعممنا مفهوم الفاحشة لما يشمل الغيبة، فيكون نشر الغيبة بين الناس والترويج لها هو المنهي عنه، وليس مجرد أن يغتاب شخصاً آخر، لأن هذا ليس من إشاعة الفاحشة وإنما هو من فعل الفاحشة، وليس كل فعل للفاحشة هو إشاعة لها. بل حتى لو تنزلنا أيضاً وعممنا مفهوم الإشاعة للنشر الكلامي فضلاً عن العملي فإن مجرد الاغتياب ليس نشرًا أو ترويجاً كلامياً ليكون إشاعة، اللهم إلا أن يقال: إن إشاعة كل شيء بحسبه، فإشاعة الزنا يكون بالترويج له واستسهال الحديث عنه في المجالس، وإشاعة الغيبة يكون بالأخذ بها.

ولو تم الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾⁽²⁾ لإثبات حرمة الغيبة، كما استدل به الشيخ الأنصاري فعلاً⁽³⁾ لكان ذلك دليلاً على كون الغيبة كبيرة، لأن الويل هو وعيد بالعذاب، وهو وارد في القرآن الكريم، وهو ملاك الكبيرة.

لكن قد استشكل في دلالة الآية على أصل حرمة الغيبة، لأن الهمز واللمز يراد بهما السخرية والاستهزاء وبينهما وبين الغيبة عموم من وجه⁽⁴⁾.

(1) محاضرات في الفقه الجعفري، ج 1، ص 369.

(2) سورة الهمزة، الآية 1.

(3) المكاسب المحرمة، ج 1، ص 315.

(4) محاضرات في الفقه الجعفري، ج 1، ص 369.

أما المعيار الثاني: فلأنه وإن لم يرد أن الغيبة – بعنوانها – من الكبائر، لكن ورد أن الخيانة من الكبائر⁽¹⁾، والغيبة خيانة.

يقول الشيخ الأنصاري: «وعدّ في غير واحد من الأخبار من الكبائر: الخيانة، ويمكن إرجاع الغيبة إليها، فأى خيانة أعظم من التفكّه بلحم الأخ على غفلة منه وعدم شعور»⁽²⁾.

وأورد على ذلك بأنّ الخيانة ظاهرة في غير الغيبة⁽³⁾، وبعبارة أخرى: الخيانة هي ما يقابل الأمانة⁽⁴⁾. وعليه فلا يحرز كون الغيبة مصداقاً لها، ما يجعل التمسك بتلك الروايات التي تنص على كون الخيانة من الكبائر لإثبات كون الغيبة كبيرة من التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة. أجل، قد يمكن أو يتم إدراج الغيبة تحت الخيانة بنحو من التوسع.

أما المعيار الثالث: فلما ورد من أن الغيبة أشدّ من الزنا، وذلك من خلال الخبرين التاليين:

الخبر الأول: ما رواه الشيخ محمد بن الحسن في المجالس والأخبار بإسناده عن أبي ذر عن رسول الله (ص) من وصية له قال: «يا أبا ذر إياك والغيبة، فإنّ الغيبة أشدّ من الزنا، قلت: ولم ذاك يا رسول الله؟ قال: لأن الرجل يزني فيتوب إلى الله فيتوب الله عليه والغيبة لا تغفر حتى يغفرها صاحبها»⁽⁵⁾. والزنا كما هو معلوم من الكبائر.

وأورد عليه السيد الخوئي – رحمه الله – بأنّ «أشدّية الغيبة هي – كما صرّح به في الحديث نفسه – من حيث اشتمالها على حقّ الناس، لأنّ جهة العقاب»⁽⁶⁾، ولذا تُقدّم الغيبة على الزنا عند التزاحم»⁽⁷⁾.

وحاصل كلامه: أنّ الأشدّية ليس منصوصاً على كونها كبيرة بعنوانها كي يتمسك بإطلاقها، فلا محالة لا بد من الرجوع إلى أحد المعيارين السابقين وأخذهما بعين الاعتبار

(1) وسائل الشيعة، الباب 46 من أبواب جهاد النفس، الحديث 33 – 36.

(2) المكاسب المحرمة، ج 1، ص 319.

(3) مهذب الأحكام، ج 16، ص 124.

(4) حدود الشريعة، ج 2، ص 76 – 77.

(5) راجع: وسائل الشيعة، ج 12، ص 281، الحديث 9، الباب 152 من أبواب أحكام العشرة، والحديث 18 أيضاً من الباب نفسه.

(6) هكذا وردت العبارة، ولعلّ الصحيح: «لا من جهة العقاب».

(7) محاضرات في الفقه الجعفري، ج 1، ص 273.

في مقام الاستفادة من الأشدية، وذلك بأن يثبت بالدليل أن الأشدية هي بلحاظ العقوبة، أو أنها مطلقة بلحاظ كل الآثار، أما لو كانت بلحاظ لا يتصل بكون الذنب كبيرة فهي لا تنفع، والظاهر من هذا الحديث أن الأشدية ليست بلحاظ العقوبة، وإنما بلحاظ حقوق الناس.

ويمكن أن يناقش في ذلك بأن أشدّية الغيبة من حيث حقوق الناس سيجعلها أشدّ من حيث العقوبة الأخروية لا محالة ما لم يغفرها له المغتاب (بالفتح).

إلا أن يدافع عن السيد الخوئي - رحمه الله - بأن مقصوده هو أن الأشدية إنّما تثبت كون الغيبة كبيرة - كما الزنا - لو كانت - أي الأشدية - بلحاظ الوزر لا بلحاظ التخلص من الوزر، والحديث ناظر إلى الثاني كما هو ظاهر ذيله، «لأنّ الرجل يزني فيتوب إلى الله...»⁽¹⁾.

ولكن يمكن أن يعترض على هذا الدفاع بأنه لا يجدي نفعاً، فإنّ الذنب الذي يكون التخلص من وزره أصعب وأعسر، هو أشدّ على المكلف يوم القيامة من الذنب الذي يكون التخلص من وزره أسهل. والغيبة لا يتخلص من وزرها بمجرد الاستغفار في الدنيا أو العفو الإلهي الأخروي، بل لا بدّ من الاستحلال من صاحبها، وأما الزنا فأمر التخلص من وزره ينحصر بخصوص الاستغفار الدنيوي من قبل الزاني أو العفو الأخروي الإلهي. فتأمل، فربما يلاحظ على ذلك بأن صعوبة التخلص لا تعني أشدّية الذنب، فربما يكون الذنب صغيراً لكن يصعب التخلص من وزره بسهولة.

الخبر الثاني: ما روي عنه (ص): «إنّ الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم من ستة وثلاثين زنية، وإنّ أربى الربا عرض الرجل المسلم»⁽²⁾، وذلك بتقريب أن قوله: «وإنّ أربى الربا عرض الرجل المسلم» ظاهر في أشدّية النيل من العرض المتحقق بالغيبة أو نحوها على الزنا، والأشدّية هنا بقريته ذكر العدد ناظرة إلى العقوبة لا إلى التخلص منها بلحاظ حق الناس.

ولكن يلاحظ على الاستدلال بالحديث الأخير:

أولاً: ضعف السند، لأنّه مرسل.

(1) راجع: إرشاد الطالب للشيخ التبريزي، ج 1، ص 187.

(2) كشف الريبة عن أحكام الغيبة، ص 7. ومستدرک الوسائل، ج 9، ص 119. والحديث مروى في مصادر السنّة، انظر: مستدرک الحاكم، ج 2، ص 37.

ثانياً: ما أورده المحقق الإيرواني من أن الحديث «أجنبي عن الغيبة، لظهوره في تعرض عرض المؤمن وهتك عرضه خارجاً لا التكلم بعيوبه»⁽¹⁾.

ولكن يلاحظ عليه بأنه لا وجه لإخراج الغيبة، فإنها من أجلى مصاديق انتهاك عرض الآخر، فانتهاك عرضه شامل للنيل من عرضه خارجاً أو من خلال الكلام بذكر عيوبه أيضاً.

ثالثاً: ما ذكره بعض الفقهاء اعتراضاً على صدر الحديث، من أنه «لو كان الحديث المذكور صحيحاً لكان اللازم تأويله لو لم يمكن طرحه، للجزم بأن الغيبة لا تكون أشد حرمة ووزراً من زنية واحدة فضلاً عن الثلاثين، ولذا لو أكره على الزنا أو الغيبة تعين اختيار الثاني»، وأضاف قائلاً: «وذكرنا نظير ذلك فيما ورد من أن درهم ربا أشد من سبعين زنية كلها بذات محرم»⁽²⁾. ونواة هذا الاعتراض موجودة في كلام السيد الخوئي كما مرّ في تعليقه على الحديث السابق.

وهذا الاعتراض ينطلق من قاعدة صحيحة كبروياً، وهي أنه حيث كان العقاب مبنياً على منطق العدل، ولا يكون جزافاً ولا اعتباطاً، وكذلك الحال في الثواب، فمن الطبيعي أن لا يكون عقاب الذنب الصغير أشد من عقاب الذنب الكبير⁽³⁾، ولكن قد يناقش في المسألة من الناحية الصغرى، على اعتبار أنه لا وجه لاستبعاد أن تكون الغيبة عند الله أشد من الزنا من ناحية الوزر والإثم، كيف وقد أغلظ الله أمر الغيبة وشده واعتبره أكلاً للحم الآخر ميتاً، ولا تخفى خطورة نتائجها على الاجتماع البشري، فهي تساهم في تفكك المجتمع وتوتير العلاقات وشحن النفوس وإذكاء نار العداوة وإيقاظ الفتنة، وربما تؤدي إلى سفك الدماء، ومعلوم أن الوزر الأخرى يرتبط بالنتائج السلبية المترتبة على الفعل. وأما قوله: إنه إذا أكره على الغيبة أو على الزنا فیتعین عليه اختيار الغيبة، فهذا أول الكلام، والظاهر أنه لم يعتمد فيه على وجود نصّ يثبت ذلك، وإنما انطلق من هذه الرؤية الاجتهادية التي ترى أن الزنا أعظم عند الله من الغيبة، كما أصرّ عليه السيد الخوئي كما سنرى في كلامه عمّا قليل، ويرجح أن تكون هذه الرؤية متأثرة بالنظرة الاجتماعية المتشددة والمبالغة في أمر الزنا أكثر من الغيبة، لاعتبارات قد يكون لها علاقة بقضية العار والشنار والعيب المترتبة على فعل الزنا دون الغيبة. ولكن من المعلوم أن مقاييس الله تعالى قد تختلف عن مقاييسنا الاجتماعية

(1) الحاشية على المكاسب، ج 1، ص 193.

(2) إرشاد الطالب، ج 1، ص 188.

(3) هل الجنة للمسلمين وحدهم؟، ص 46 - 48. وانظر: الملحق رقم (2)، ج 2.

والعشائرية، ألا ترى أنه في بعض مجتمعاتنا لا يرون أن القتل يسبب المعرة عينها التي يوجبه الزنا، مع أن القتل أشد حرمة ووزراً عند الله من الزنا، لأن إزهاق النفوس لا يدانيه في الإثم معصية.

ولكن في المقابل، قد يقال: إن الزنا من الفواحش، كما نص عليه القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾⁽¹⁾، وهو موجب للحد جلدًا على الزاني والزانية إن لم يكونا محصنين، ورجماً - كما هو الرأي المشهور - إذا كانا محصنين، وعليه فكيف يُقاس به أمر الغيبة؟! كما أنه يوجب اختلال الأنساب وضياعها، وكل ذلك يؤشر على عظيم خطره ووزره عند الله تعالى.

رابعاً: ويمكن الاعتراض أيضاً بأن ذكر العدد لا يعين أن تكون الأشدية بلحاظ العقوبة، فلعلها بلحاظ النتائج السلبية المترتبة على الغيبة، وكذا الربا، فإن آثارهما السلبية أخطر من آثار الزنا، أما الربا فإن القرآن تهدد بحرب على الذين لا ينتهون عنه⁽²⁾، وأما الغيبة فلا تها قد تؤدي إلى فتنة وتفكك المجتمع من الداخل.

والإنصاف أن هذا التبرير لا يتم، وذلك لأن الوزر الأخروي لا ريب أنه يتضاعف كلما تضاعفت النتائج والتأثيرات السلبية للذنب على العلاقات الاجتماعية أو على الأخلاق العامة، فأشدية الغيبة على الزنا بلحاظ النتائج السلبية سيجعلها أشد من ناحية العقوبة أيضاً.

خامساً: وقد يعترض على الحديث أيضاً بأن ما تضمنه حول تقدير العدد بستة وثلاثين زنية معارض بنصوص أخرى، منها ما يقدره بسبعين زنية، كما في صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «درهم ربا أشد من سبعين زنية كلها بذات محرّم»⁽³⁾. ومنها ما يقدره بعشرين زنية، كما في صحيح سعيد بن يسار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «درهم واحد ربا

(1) سورة الإسراء، الآية 32.

(2) قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا...﴾ [البقرة: 278 - 279].

(3) الكافي، ج 5، ص 144. ومن لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 274. وجاء هذا المعنى في وصية الرسول (ص) لعلي عليه السلام، ج 4، ص 367. وتهذيب الأحكام، ج 7، ص 14. ووسائل الشيعة، ج 18، ص 118، الباب 1 من أبواب تحريم الربا.

أعظم عند الله من عشرين زنية كلها بذات محرم»⁽¹⁾. فيقع التنافي بين الأخبار، وقد تطرح بعض الوجوه حول الجمع بينها من أبرزها أن ذلك وارد على سبيل المبالغة في العقوبة، واختلاف العدد هو الشاهد على ذلك⁽²⁾.

وطرح بعضهم احتمال أن يكون: «اختلاف الأخبار إنما هو بالنسبة إلى اختلاف الأمكنة والأوقات والحالات والأشخاص والكيفيات»⁽³⁾. وهو خلاف الظاهر، فإنَّ الإمام عليه السلام كان في الأخبار الثلاثة هو المبادر إلى البيان، ولم نجد في واحدٍ منها إشارة إلى كون الكلام في حالة أو كيفية خاصة أو في أشخاص معينين.

سادساً: إنَّ هذا الخبر متهافت في حدِّ نفسه، فيلزم رده، والتهافت هو بسبب أنه فرض كون العرض هو أربى الربا، ما يجعله أشدَّ من الزنا، هذا مع أنَّ الزنا بالمسلمة هو من أبرز مصاديق النيل من عرض أخيه المسلم، فيكون الشيء أشدَّ من نفسه.

ولكن يلاحظ على ذلك بأنَّ هتك العرض في هذا الحديث وفي غيره منصرف إلى النيل من كرامة الآخر وهتك حرمة الغيبة أو نحوها وليس بالزنا ونظائره، فتأمل.

3- وقفة مع القول: إنَّ الذنوب كلها كبائر

هذا كله لو صحَّ التقسيم المعروف للذنوب إلى صغائر وكبائر، إلا أنَّ في المسألة رأياً آخر على خلاف رأي المشهور، يرى أنَّ الذنوب كلها كبائر، وقد اختاره ابن إدريس الحلبي⁽⁴⁾ مدعياً الإجماع عليه، وقد أصرَّ السيد الخوئي على تبيينه⁽⁵⁾، يقول⁽⁶⁾: «ومن هنا ذهب جمع إلى أنَّ المعاصي كلها كبيرة في نفسها فإنَّ معصية الكبير (وهو الله) كبيرة على كل حال، وإنَّما تقسم المعاصي إلى الصغائر والكبائر من جهة مقايستها بما هو أعظم منها، وذلك لوضوح أنَّ معصية الزنا أكبر وأعظم من معصية الغيبة، كما أنَّ معصية قتل النفس المحترمة أعظم من معصية الزنا وهكذا.. وعلى الجملة: المعاصي منافية للعدالة بإطلاقها»، وقد ورد

(1) تهذيب الأحكام، ج 7، ص 15.

(2) راجع: الملحق رقم (2)، ج 2.

(3) العروة الوثقى (ملحقات العروة)، ج 6، ص 8. ونحوه ما ذكره في مهذب الأحكام: ج 17، ص 296.

(4) السرائر، ج 2، ص 69.

(5) راجع: مصباح الفقاهة، ج 1، ص 501. وموسوعة السيد الخوئي، ج 1، ص 227.

(6) موسوعة السيد الخوئي، ج ن، ص ن.

في الحديث عن رسول الله (ص) من وصية لأبي ذر «لا تنظر إلى صغر الخطيئة ولكن انظر إلى من عصيت»⁽¹⁾.

ومن الضروري كي يكون هذا النزاع في انقسام الذنوب إلى صغائر وكبائر وجيهاً وذا أثر عملي، وليس نزاعاً لفظياً، أن نطرح سؤالاً عن الثمرة التي تترتب على كون الذنب صغيرة أو كبيرة، فإن وُجدت ثمرة عملية كان التقسيم صحيحاً وحقيقياً وليس تقسيماً إضافياً، كما يرى ذلك أصحاب الاتجاه الثاني.

الذي يظهر من السيد الخوئي أن الثمرة في هذا التقسيم إنما تظهر في عنوان العدالة على المشهور، فالذي يُعتبر في العدالة لديهم هو «اجتناب الكبائر دون الصغائر إلا مع الإصرار لكونها معه كبيرة، ولذا قالوا: لا صغيرة مع الإصرار»⁽²⁾.

ولكنه -رحمه الله- ردّ هذه الثمرة معتبراً أن المعاصي صغيرها وكبيرها تضرّ بالعدالة، لأنّ العدالة هي الاستقامة على جادة الشريعة، ومن الواضح «أن ارتكاب المعصية على إطلاقها انحراف عن الجادة وتعدّ وطغيان وخروج عن زي العبودية، ومانع عن كون مرتكبها خيراً أو مأموناً أو عفيفاً أو غير ذلك من العناوين المتقدمة»⁽³⁾ يقصد العناوين المأخوذة في بيان مفهوم العدالة.

ويلاحظ على كلامه:

أولاً: إنّ انكار كون التقسيم المذكور حقيقياً غير دقيق، لأنّ الآيات والروايات التي تتحدث عن أصل التقسيم وعن الكبائر وتعددتها، أو تعرّفها بأنّها التي توجب دخول النار، أو التي تتحدث عن أنه لا صغيرة مع الإصرار، إنّ هذه النصوص تعكس وجود اهتمام وعناية بذكر الكبائر، الأمر الذي يؤكد أنّ ثمّة ثمرة مهمة تترتب على التقسيم، وأنّ الأئمة عليهم السلام ليسوا بصدد بيان أنّ بعض الذنوب أكبر من بعض فقط، فهذا لا يحتاج إلى كل هذا الجهد وتلك العناية وكل تلك التأكيدات الصادرة عنهم عليهم السلام.

(1) الأمالي للطوسي، ص 528. ومكارم الأخلاق، ص 460.

(2) محاضرات في الفقه الجعفري، ج 1، ص 372.

(3) موسوعة السيد الخوئي، ج 1، ص 227.

وبعبارة أخرى: إن ظاهر القرآن والسنة الشريفة⁽¹⁾ أن ثمة تقسيماً ثنائياً حقيقياً للذنوب، وليس التقسيم المذكور تقسيماً إضافياً بمقايسة بعضها إلى البعض الآخر⁽²⁾.

ثانياً: إن ما يظهر من حصر السيد الخوئي للثمرة التي تترتب على الانقسام المذكور بمسألة العدالة (وهي ثمرة غير تامة بنظره) غير دقيق، لأن ثمة ثمرة أخرى تترتب على هذا التقسيم، وهي عدم وجوب التوبة من الصغائر، وذلك لأن اجتناب الكبائر موجب لغفران الصغائر والعفو عنها، قال تعالى: ﴿إِن جَحْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾⁽³⁾، ويقول تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾⁽⁴⁾، والظاهر أن السيد الخوئي معترف بهذا الأثر وغير منكر له⁽⁵⁾، ومعه لا معنى لإنكاره صحة التقسيم ونفيه وجود الأثر عليه. وهذه الثمرة وإن كانت ثمرة أخرى ولكن يترتب عليها أثر عملي، وهو سقوط وجوب التوبة عن الصغائر، لأنها مكفرة في حق من اجتنب الكبائر، فالصغيرة إذا كانت مكفرة فلا موجب للتوبة منها، وبعبارة أخرى: إن ما دل على غفرانها يعني أنها كالعدم، وهذا يتلزم مع عدم وجوب التوبة منها.

إلا أن بعض أساتذتنا اعترض على هذه الثمرة قائلاً: «ولكن الصحيح أن وجوب التوبة لم يكن لأجل الفرار من النار كي يفترض أن الصغيرة المعفو عنها فيمن ترك الكبائر لا تحتاج إلى التوبة بل هو: إما وجوب شرعي مستفاد من الأوامر الواردة بالتوبة من الذنب، وإطلاقها يشمل التوبة عن الكبيرة والصغيرة، أو وجوب عقلي سنخ وجوب الطاعة، فكما أن العقل حكم بأن مقتضى العبودية للمولى امتثال أوامره وترك نواهيه، كذلك حكم بأن مقتضى العبودية له الندم على معصيته، وهذا أيضاً لا يفرق فيه بين أن يكون الذنب معفواً عنه أو لا، ويحتمل كون أوامر التوبة إرشاداً إلى هذا الحكم العقلي»⁽⁶⁾.

ولكن يمكن أن يلاحظ على كلامه: بأن ما دل على غفران الذنوب الصغائر حيث إن لزامه عدم وجوب التوبة منها فيكون أخص من مطلقات وجوب التوبة، ما يوجب حملها على ارتكاب

(1) راجع: وسائل الشيعة، الباب 45 و46 و47 من أبواب جهاد النفس.

(2) راجع حول الروايات: المصدر نفسه، الأبواب 45 و46 و47 من أبواب جهاد النفس.

(3) سورة النساء، الآية 31.

(4) سورة النجم، الآية 32.

(5) راجع: موسوعة السيد الخوئي، ج 1، ص 229.

(6) القضاء في الفقه الإسلامي، ص 108 - 109.

الكبائر، هذا إذا كان الوجوب شرعياً، وأما إن كان وجوبها عقلياً، فصحيح أن مثل هذا الوجوب لا معنى لتخصيصه بحكم الشرع، لكن يمكن القول: إن الوجوب العقلي المذكور معلق على عدم ورود العفو والغفران والتكفير من الشارع، فإذا ثبت العفو يرتفع موضوع الوجوب المذكور.

وعلى ضوء ما تقدّم يمكن العودة إلى تصحيح الثمرة الأولى، لأنه إذا لم تجب التوبة من الصغائر فلا يكون ارتكابها خادشاً في العدالة، فإن ما يחדش في العدالة هو ما يجب التوبة منه، فتأمل.

ونكتفي بهذا القدر من الحديث حول التقسيم المذكور للذنوب، لننتقل إلى ما هو المهم في بحثنا، وهو بيان دائرة التحريم في الغيبة.

المقام الثالث: في بيان حدود الغيبة

هل حرمة الغيبة تختص بالإمامي؟ أو هي شاملة لمطلق المسلم؟ وربما لغير المسلم؟
والجواب: إن الأقوال والوجوه في المسألة ثلاثة:

1- الاختصاص بالمؤمن، أمّا غيره فتجوز غيبته على كل حال، وهو ما يتبناه مشهور فقهاء الإمامية.

2- التعميم لكل مسلم، وقد تبنى هذا الرأي أو مال إليه بعض الأعلام، ومنهم المحققان الأردبيلي والسبزواري⁽¹⁾، والسيد عبد الأعلى السبزواري⁽²⁾ والسيد فضل الله⁽³⁾ والشيخ آصف محسنی⁽⁴⁾. وقد فرّق البعض بين المستضعف وغيره، قال الوحيد البهبهاني: «نعم لو كان من المستضعفين الذين لا تقصير لهم أصلاً، جاز الدعاء لهم مطلقاً وحرّم غيبتهم، كذلك حرّم أذيتهم وإهانتهم ونحوهما»⁽⁵⁾.

(1) راجع: جواهر الكلام، ج 22، ص 62.

(2) مهذب الأحكام، ج 16، ص 124.

(3) المسائل الفقهية/ المعاملات، ص 596.

(4) حدود الشريعة / المحرمات، ج 2، ص 77. قال: «ظاهر الآية هو العموم، فإن المؤمن في عصر نزول القرآن أعم من المصطلح عليه اليوم، والأخوة في ذيل الآية غير مخصصة، لصدق الأخ الديني على المخالف أيضاً»، إلى أن قال: «وعلى الجملة لا دليل لفظي يدل على جواز غيبة المخالف، نعم لا ينبغي إنكار الارتكاز على جوازه بل جريان السيرة عليه، وإن كان الأحوط هو المنع، كما اختاره المحقق الأردبيلي».

(5) مصابيح الظلام، ج 9، ص 32.

وثمة وجه ثالث في أصل المسألة، وهو أنّ الحرمة تعمّ وتشمل كل إنسان ولو لم يكن مسلماً، وسنرى لاحقاً ما يمكن الاستدلال به لهذا الوجه.

وفيما يلي سوف نبحث هذه الوجوه من خلال المراحل الثلاث التالية:

المرحلة الأولى: اختصاص الحرمة بالإمامي

نقلنا بعض كلمات الفقهاء القائلين باختصاص الحرمة بالإمامي في بحث السبّ فراجع.

ويهمنا الآن استعراض أدلتهم على الاختصاص، وما يظهر من كلماتهم أنّهم يستندون إلى جملة من الأدلة:

الدليل الأول: دعوى الضرورة

ما ذكره الشيخ الأنصاري دفعاً لتوهم عموم بعض الآيات والروايات من أنه علم بضرورة المذهب عدم احترام غير المؤمن بالمعنى الأخص (الإمامي) وعدم جريان أحكام الإسلام عليه إلا قليلاً⁽¹⁾.

ويلاحظ عليه:

أولاً: ما ذكرناه سابقاً في بحث السبّ من أنّ أحكام الإسلام برمتها تجري عليهم، وهي ليست قليلة، يقول بعض الفقهاء المعاصرين: «كل حكم ترتب في لسان الأدلة على الإسلام أو عنوان المسلم يترتب عليهم كما يترتب على المؤمن وهذا ليس بقليل، فيثبت التوارث بينهم وبين المؤمنين ويجب علينا تجهيز موتاهم وهكذا»⁽²⁾.

ثانياً: إنّ دعوى ضرورة المذهب على عدم احترام كل من ليس مؤمناً اثني عشرياً هي دعوى ليس ثمة ما يبعث على الوثوق بها أو تأكيد امتدادها الزمني ووصولها إلى عصر النص، لتكون - أعني الضرورة المذكورة - متلقاة من الأئمة عليهم السلام الذين يشكّل قولهم الحجة الشرعية، ولا قيمة لتسالم أو ضرورة أو إجماع أو شهرة لا تكون مستمدة من مصدر الشرعية الإسلامية⁽³⁾. نعم، ثمة أمر لا ريب فيه وهو أنّ هناك فتوى مشهورة بذلك، أعني باختصاص

(1) المكاسب المحرمة، ج 1، ص 319.

(2) إرشاد الطالب، ج 1، ص 189.

(3) تناولنا مسألة الضرورة وشيوع الاستدلال بها في الفقه والعقيدة بالبحث التفصيلي في كتاب أصول الاجتهاد الكلامي، ص 116 وما بعدها.

حرمة الغيبة بخصوص دائرة الإمامي، وهي فتوى قد تَعاقَبَ على الأخذ بها أجيال فقهيّة، الأمر الذي ربما أوحى لبعض الفقهاء المتأخرين بضرورة القضية وبدايتها. وقد قدّمنا في مبحث السبِّ ما ينفع في هذا المقام فراجع.

ثالثاً: لو سلّمنا عدم تماميّة الدليل على عدم احترام من ليس إمامياً، إلّا أنّ ذلك لا يقتضي جواز غيبته، وذلك لأنّه «لم يثبت كون تمام مناط حرمة الغيبة هو الاحترام، فلعل نفس حفظ اللسان من التعرّض لأعراض الناس مطلوب، وفي التعرّض خفة ومهانة وذهاب بها وانحطاط قدر للمتعرض في أعين الناس كما هو المشاهد بالوجدان»⁽¹⁾.

الدليل الثاني: اختصاص الأخبار بالمؤمن والأخ

ذكر الشيخ الأنصاري «أنّ ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن فيجوز اغتيال المخالف كما يجوز لعنه»⁽²⁾.

ولعلّ نظره إلى الأخبار التي ورد فيها عنوان «المؤمن» من قبيل ما روي عن النبي (ص): «من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة أبداً...»⁽³⁾، أو الأخبار التي ورد فيها عنوان الأخ من قبيل ما روي عنه (ص): «من مشى في غيبة أخيه وكشف عورته كانت أول خطوة خطاها وضعها في جهنم»⁽⁴⁾.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: إنّ لفظ المؤمن الوارد على لسان النبي (ص) لا يراد به - كما أسلفنا سابقاً - المؤمن بالمعنى الأخص، بل مَنْ دخل الإيمان في قلبه، مقابل من أسلم بلسانه ولمّا يدخل الإيمان في قلبه، وهو تقسيم ليس مذهبياً.

ثانياً: سلّمنا أنّ المراد بالمؤمن في تلك الأخبار الإمامي وكذلك في الآية أيضاً، بيد

(1) الحاشية على المكاسب للإيرواني، ج 1، ص 32.

(2) المكاسب المحرمة، ج 1، ص 319. الحاج ميرزا علي الإيرواني الغروي (1354هـ)، الطبعة: الثانية، 1379 طبع في طهران بمطبعة رشدية بالأفست.

(3) الأمالي، للشيخ الصدوق، ص 164. وعنه وسائل الشيعة، ج 12، ص 285، الحديث 20 من الباب 152 من أبواب أحكام العشرة.

(4) وسائل الشيعة، ج 12 ص 285، الحديث 21 من الباب 152 من أبواب أحكام العشرة.

أن ذلك لا يمنع من الأخذ بعموم أو إطلاق بعضها الآخر، لعدم التنافي بينهما كما ذكرنا سابقاً⁽¹⁾.

الدليل الثالث: الأخبار البيانية

قال المحقق الإيرواني: «الأولى أن يستدل لجواز غيبة المخالف بالأخبار المفسرة لها - أي للغيبة - بذكر الأخ، وفي الآية أيضاً إشارة إلى ذلك، والمخالف ليس أخاً، فتأمل»⁽²⁾. ولعل مقصود الشيخ الأنصاري بالأخبار هو هذه الطائفة.

والمحقق الإيرواني لا يستدل هنا بالروايات التي أخذت عنوان الأخ موضوعاً للحكم بحرمة الغيبة، من قبيل ما ورد بلسان «من مشى في غيبة أخيه»، وذلك لأن هذه الروايات لا مفهوم لها ولا تنافي المطلقات، كما أفاد - رحمه الله -، وإنما يستدل بالروايات التي ورد فيها لفظ الأخ في مقام تفسير الغيبة وتعريفها، فتكون هذه الروايات في مقام التحديد، فيثبت لها المفهوم، وذلك من قبيل:

الرواية الأولى: ما روي عنه (ص): «أتدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره..»⁽³⁾.

الرواية الثانية: وعنه (ص) وقد سأله أبو ذر عن الغيبة قال: «ذكرك أخاك بما يكره»⁽⁴⁾.

الرواية الثالثة: ما روي في تفسير العياشي عن عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الغيبة أن تقول في أخيك ما هو فيه مما قد ستره الله عليه..»⁽⁵⁾.

الرواية الرابعة: خبر داود بن سرحان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبة؟ قال: «هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، وتبث عليه أمرًا قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد»⁽⁶⁾.

الرواية الخامسة: ما عن عبد الرحمن بن سيابة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه وأما الأمر الظاهر فيه مثل الحدّة والعجلة فلا والبّهتان أن

(1) راجع: الحاشية على المكاسب للمحقق الإيرواني، ج 1، ص 32.

(2) المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

(3) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (مجموعة ورام)، ج 1، ص 126. وصحيح مسلم، ج 8، ص 21.

(4) وسائل الشريعة، ج 12، ص 281، الحديث 9 من الباب 152 من أبواب العشرة.

(5) تفسير العياشي، ج 1، ص 275.

(6) الكافي، ج 2، ص 357.

تَقُولُ فِيهِ مَا لَيْسَ فِيهِ»⁽¹⁾. ورواها الصدوق في «الأمالي» و«معاني الأخبار»، وجاء فيهما: «إنَّ من الغيبة أن تقول في أخيك»⁽²⁾. وبناءً على نقله هذا فلا تصلح الرواية للاستدلال بسبب أن حرف التبعض يدل - كما لا يخفى - على أن هذا من الغيبة وليس هو التعريف التام للغيبة.

إنَّ هذه الروايات بما أنَّها في مقام بيان وتفسير الغيبة، وقد حددت الموضوع بشكل واضح وهو «الأخ»، والأخ يراد به الأخ في المعتقد المذهبي، وليس الأخ في الدين ولا في الإنسانية، هذا هو تقريب الاستدلال بهذه الروايات.

ولنا مع هذا الاستدلال وفتنان: سندية ودلالية:

أولاً: ضعف الأسانيد

إنَّ الروايات المتقدمة ضعيفة السند، أمَّا الرواية الأولى فهي مرسلة، ويرجح أن مستندها هو رواية أبي هريرة في صحيح مسلم، ومنه وصلت إلى «تنبيه الخواطر».

والثانية رواها الشيخ في المجالس والأخبار «عن جماعة عن أبي المفضل عن رجاء بن يحيى العبرتائي، عن محمد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصم عن الفضيل بن يسار عن وهب بن عبد الله الهمداني عن أبي حرب بن أبي الأسود الدؤلي عن أبيه عن أبي ذر»⁽³⁾.

هذا السند واضح الضعف، فإنَّ محمداً بن الحسن بن شمون ضعيف، وعبد الله بن عبد الرحمن الأصم أيضاً ضعفه النجاشي، ورجاء بن يحيى العبرتائي وقع في طريق النجاشي إلى محمد بن الحسن بن شمون وقال عنه النجاشي إنه طريق مظلم، أما أبو المفضل الشيباني وهو محمد بن عبيد الله فيقول النجاشي عنه: «كان سافر في طلب الحديث عمره، أصله كوفي، وكان في أول عمره ثبناً ثم خلط، ورأيت جل أصحابنا يغمزونه ويضعفونه»⁽⁴⁾.

وأما الرواية الثالثة، فهي مرسلة، كغيرها من روايات العياشي، على أن الراوي عن ابن سنان هو عبد الله بن حماد الأنصاري، وهو مما لم يرد فيه توثيق واضح⁽⁵⁾.

(1) الكافي، ج 2، ص 358.

(2) الأمالي، ص 417. ومعاني الأخبار، ص 184.

(3) راجع: وسائل الشيعة، ج 30، ص 142.

(4) رجال النجاشي، ص 396.

(5) قال فيه النجاشي: «من شيوخ أصحابنا، له كتابان»، رجال النجاشي، ص 218. ونقل العلامة عن ابن الغضائري قوله: «وحدثه نعرفه تارة ونكره أخرى، ويخرج شاهداً»، خلاصة الأقوال، ص 201.

وأما الرواية الرابعة، فقد رواها الكليني عن الحسين بن محمد (هو الأشعري من أجلاء مشايخ الكليني) عن معلى بن محمد، عن الحسن بن علي الوشاء، عن داود بن سرحان، ونقطة الضعف في هذا السند هو «معلى بن محمد»، وقد قال فيه النجاشي: «مضطرب الحديث والمذهب، وكتبه قريبة»، وأما الشيخ فلم يوثقه ولم يضعفه، وأما ابن الغضائري فقال: «يعرف حديثه وينكر ويروي عن الضعفاء ويجوز أن يخرج شاهداً»، وأما السيد الخوئي فقد قال: «الظاهر أن الرجل ثقة يُعتمد على رواياته»، وأضاف: «وأما قول النجاشي من اضطرابه في الحديث والمذهب فلا يكون مانعاً من وثاقته، أمّا اضطرابه في المذهب فلم يثبت كما ذكره بعضهم، وعلى تقدير الثبوت فهو لا ينافي الوثاقة، وأما اضطرابه في الحديث فمعناه أنه قد يروي ما يعرف وقد يروي ما ينكر، وهذا أيضاً لا ينافي الوثاقة، ويؤيد ذلك قول النجاشي: «وكتبه قريبة»، وأما روايته عن الضعفاء على ما ذكره ابن الغضائري فهي على تقدير ثبوتها لا تضر بالعمل مما يرويه عن الثقات، فالظاهر أن الرجل معتمد عليه»⁽¹⁾.

أقول: يبدو أنه لا مستند عند السيد الخوئي في توثيقه للرجل سوى أنه من رجال «كامل الزيارات»⁽²⁾، وهذا لا يفيد في التوثيق، وقد رجع السيد الخوئي نفسه عنه. ولهذا فإن الرواية لا يمكن الوثوق بسندها.

وأما الرواية الخامسة فقد رواها الكليني عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن موسى بن عبد الرحمن، عن عبد الرحمن بن سيابة. وعبد الرحمن بن سيابة، قد ضعفه قوم من الرجاليين، وعدّ بعضهم رواياته حسنة⁽³⁾، ولعل الوجه في ذلك وجود روايتين تدلان على أن الإمام الصادق عليه السلام دفع إليه مالا ليقسّم في عيالات من أصيب مع عمه زيد، فالروايتان «تدلان على أنه كان مورد ثقة الإمام عليه السلام من جهة الأمانة»⁽⁴⁾،

(1) معجم رجال الحديث، ج 19، ص 280.

(2) قال -رحمه الله- في التعليق على سند بعض الروايات: «هذا كله مع قطع النظر عن وقوع معلى بن محمد والحسن بن علي الوشاء في أسانيد كامل الزيارات وإلا فهما موثقان بتوثيق ابن قولويه»، انظر: موسوعة السيد الخوئي الفقهية، ج 1، ص 194.

(3) منهاج الفقاهة للروحاني، ج 2، ص 17. والغريب أنه في موضع آخر عبّر عنها بالصحيحة. فقه الصادق، ج 26، ص 292.

(4) معجم رجال الحديث، ج 10، ص 361.

وفيما عدا ذلك فلا نملك دليلاً على وثاقة الرجل⁽¹⁾، ولكن السيد الخوئي عبّر عن الرواية بالصحيحة⁽²⁾.

أجل، قد يقال إنّه وبعد تضافر الروايات واستفاضتها على المضمون المذكور، فإنّه يحصل الوثوق بصدوره عن النبي (ص).

لكنّ هذه الدعوى لا تخلو من تأمل وإشكال ولا سيما بملاحظة ما ذكرناه بشأن الرواية الأخيرة من أنها بناءً على النسخة الأخرى تخرج عن الحساب.

اللهم إلا أن يقال: إنه ورغم ذلك فلا يبعد حصول الوثوق بصدور المضمون، وذلك بملاحظة تضافر الروايات وتعدد روايتها وتنوع مصادرها، فهي مروية من طرق الفريقين، ناهيك عن كونها ذات مضمون أخلاقي وهو مما تقل فيه دواعي الكذب.

ثانياً: التأمل في الدلالة

ومع القبول أو التسليم بصحة السند، فإنّ الملاحظة الأهم هي الملاحظة الدلالية، وخلصتها أنّ لفظ الأخ الوارد على لسان رسول الله (ص) لا يُراد به خصوص الأخ بالمعنى الأخص، وإنّما الأخ في الدين كما أوضحنا سابقاً في مبحث «المؤمن في الكتاب والسنة». وكذلك الحال في لفظ «الأخ» الوارد على لسان الأئمة عليهم السلام فإنّ المراد به على الأرجح في المقام الأخ نفسه الوارد في لسانه (ص) ما لم تقم قرينة على الخلاف، فإنّ الأئمة عليهم السلام استخدموا في تعريف الغيبة التعريف نفسه الوارد عنه (ص)، ويلاحظ هنا أنّهم عليهم السلام رَوَوْا وحدثوا بحديثه (ص)، مما يبعد أن يكون مقصودهم معنى أضيق، أو مغايراً لما هو مراد له، وإلا لنبهوا على ذلك، لا أقلّ من أنّ معنى الأخ الوارد في كلامهم عليهم السلام يحتمل أن يكون المراد به ذلك، وهم عليهم السلام لم يعطوه تفسيراً أخصّ من ذلك أو مغايراً له، فكيف لنا أن نسلب الأخوة بين مسلم وآخر بمجرد الاحتمال، والحال أن ظاهر القرآن هو جعل الأخوة بين المؤمنين: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾⁽³⁾، والمراد بالمؤمن في القرآن ما يقابل المسلم الذي آمن بلسانه ولم يستقر الإيمان في قلبه، ويشهد لذلك أنّ الآية قد فرّعت على جعل

(1) معجم رجال الحديث، ج 2، ص 361.

(2) انظر: مباني تكملة المنهاج، ج 2، ص 168. فقد عبّر عن روايته بالمعتبرة، وفي موضع آخر بالصحيحة.

المصدر نفسه، ج 2، ص 313.

(3) سورة الحجرات، الآية 10.

الأخوة بين المؤمنين الدعوة إلى الإصلاح بين الأخوة، ومن الواضح أن الإصلاح لا بد أن يقع بين كل المؤمنين الذين آمنوا بالله ورسوله وليس خصوص المؤمن بالمعنى الأخص.

وقد سلف في بحث السب أن استشهدنا بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَعُ بِالْمَعْرُوفِ..﴾ (1).

ويشهد أيضاً لشمول لفظ الأخوة لكل أخوة الدين الواحد قوله تعالى: ﴿فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ (2). فإن الأخوة التي كرستها هذه الآية هي الأخوة في الدين وليس المذهب.

ومما يشهد لذلك أيضاً ما جاء في عهد علي (عليه السلام) لمالك الأشتر عندما ولاه مصر: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم والطف بهم ولا تكونن عليهم سبعا ضارياً تغتم أكلهم فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق» (3)، فقد قدم (عليه السلام) تقسيماً ثنائياً للرعية، وهو أن الناس: إما أخوة في الدين، وإما نظراء في الخلق، وهو ظاهر في كون أخوة الدين شاملة لكل أهل الدين، ولا ريب أن المسلم ولو لم يؤمن بولاية أهل البيت (عليهم السلام) هو من أهل الدين جزماً، فتأمل (4).

وجه آخر في معنى الأخ

هذا وثمة احتمال قريب في معنى الأخ الوارد في روايات الغيبة، التي استخدم فيها تعبير «الغيبة ذكرك أخاك» ونظائره، وكذلك في قوله تعالى: ﴿أَيُّبُ أَحَدِكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ﴾ (5)، ويمكن في ضوء هذا الاحتمال لو تم استظهاره تعميم معنى «الأخ» لكل إنسان، والاحتمال هو أن الأخ لا يراد به خصوص المؤمن أو المسلم، وإنما مطلق المغتاب (بمعنى المفعول)، أي كان مذهبه أو دينه، إذ استخدام لفظ الأخ تكفي فيه أدنى ملابسة، ولو بأن يكون الطرف الثاني في تناوله بالغيبة، فالأخوة مقولة نسبية ولها مستويات، فهناك الأخ في الدين والأخ في المذهب والأخ في النسب والأخ في الرضاة والأخ في السفر، ومن هنا ورد في القرآن الكريم إطلاق

(1) سورة البقرة، الآية 178.

(2) سورة آل عمران، الآية 103.

(3) نهج البلاغة، ج 3، ص 84.

(4) وجه التأمل واضح وهو أن الأخ أضيف إلى الدين فيكون شاملاً لكل منتسب إلى الدين على اختلاف مذهبه، وهذا لا ينطبق على الأخ مطلقاً.

(5) سورة الحجرات، الآية 12.

لفظ الأخ على من كذب بدعوة نبيه المرسل إليهم، قال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّيْسِ وَهُمْ مَوْذُومٌ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطٍ﴾ (1).

ونظيره قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ (2).

وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ (3).

وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ (4).

وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ (5).

وقوله تعالى: ﴿وَالِىَ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَتَقَوَّمِرْ أَعْبُدُوا اللَّهَ...﴾ (6). إلى غير ذلك من الآيات المباركة (7) التي أطلق فيها لفظ الأخوة بين هؤلاء الأنبياء ﷺ وبين قومهم، مع أنهم كانوا كافرين برسولهم، فكون النبي (ص) منهم ومرسلاً إليهم وساعياً إلى هدايتهم ومهتماً لأمرهم جعله قريباً منهم وصحح إطلاق لفظ الأخ عليه، ما يعني أنه ليس شرطاً في صحة إطلاق لفظ الأخ أن يكون ثمة أخوة حقيقية في الإيمان ولا في النسب.

وما ندعيه أنه يمكن إطلاق الأخ على من يتناوله الشخص بالغيبة أياً كان، ولا سيما مع تكرر الاغتياب، ولذا يضاف إليه بضمير المخاطب، فيقال: «هذا أخوك»، وهذا قريب مما يقال في موضوع الصحبة، حيث يكفي فيها المرافقة أو الاجتماع في مكان واحد، أو أدنى علاقة بين الطرفين، فيقال: فلان صاحبك، قال تعالى: ﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ﴾ (8)، ونحو قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَحْدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثَلِيَّ وَفِرْدَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُونَ مَا يَصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ﴾ (9).

(1) سورة ق، الآيتان 12 - 13.

(2) سورة الشعراء، الآية 106.

(3) سورة الشعراء، الآية 124.

(4) سورة الشعراء، الآية 142.

(5) سورة الشعراء، الآية 161.

(6) سورة العنكبوت، الآية 36.

(7) ولاحظ الآيات 65، 72، 85 من سورة الأعراف. و50، 61، 84 من سورة هود. والآية 45 من النمل.

(8) سورة التكويد، الآية 22.

(9) سورة سبأ، الآية 46.

ولا ينافيه قوله: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾⁽¹⁾ لأنَّ ثبوت الأخوة بين المؤمنين بلحاظ الدين لا يلغي ثبوته في الدوائر الأخرى باعتبارات أخرى.

الدليل الرابع: موضوع الغيبة هو الإسلام الواقعي

«إنَّ فاسد العقيدة وإن كان مسلماً ظاهراً إلا أنه ليس كذلك في الواقع، والمهم في حرمة الغيبة هو الإسلام الواقعي لا الظاهري، لأنَّ المتجاهر بالفسق وغيره ممن تجوز غيبته له إسلام ظاهري بلا إشكال، فالمدار ليس هو الإسلام الظاهري بل الواقعي»⁽²⁾.
ويلاحظ على ذلك:

أولاً: إنَّ في هذا الاستدلال مصادرة واضحة، فما الدليل على أنَّ موضوع حرمة الغيبة هو الإسلام الواقعي لا الظاهري؟! فهذا مجرد ادعاء، وهو ليس بأولى من ادعاء أن موضوع الأحكام الشرعية ومنها حرمة الغيبة هو الإسلام الظاهري، ومما يشهد للثاني أن تعاليم الإسلام إنما جرت على أخذ الناس بالظاهر، وكفي أن تستحضر في ذهنك القواعد الفقهية التالية: قاعدة السوق، أصالة الصحة، قاعدة درء الحدود بالشبهات، لتدرك أنَّ الأساس في التعامل مع الآخر هو الظاهر، وهذه القواعد لا ينحصر تطبيقها بحالة اشتباه الإسلام بالكفر، بل يسري على حالة اختلاف المذاهب، ومن هنا كان المعروف في مدرسة أهل البيت عليهم السلام التعامل مع الآخر المذهبي على أساس ظاهر الإسلام، وهذا ما يتجلى بوضوح في الأحكام الشرعية المتصلة بتنظيم العلاقات الاجتماعية مع الآخر، لجهة أحكام الطهارة والتذكية وعصمة الدم وحرمة المال وغيرها من الأحكام.

ثانياً: القول بأنَّ من لا يوالي أهل البيت عليهم السلام مسلم في الظاهر وليس مسلماً في الواقع، لا ينفذ في المقام، لأنَّه إذا أريد بكفرهم الواقعي أنَّه يتعامل معهم معاملة الكفار يوم القيامة لجهة حرمانهم من الجنة وإدخالهم النار، فهذا محل منع، لأنَّه ليس صحيحاً أنَّ كل من لا يوالي أهل البيت عليهم السلام فإنَّه يدخل النار أو لن ينال رحمة الله، وإنَّما الذي يستحق ذلك هو من قامت عليه الحجة بذلك وأنكر وجحد، أو كان مقصراً في البحث والنظر، أما القاصر وكل قاطع بصحة معتقده - وهو غالبية من لم يوال أهل البيت عليهم السلام - فلا يستحق دخول النار⁽³⁾.

(1) سورة الحجرات، الآية 12.

(2) ما وراء الفقه، ج 3، ص 128. وقد ذكر هذا الكلام في مقام الاستدلال على جواز غيبة غير الشيعي.

(3) وقد أوضحنا هذا الأمر بما لا مزيد عليه في كتاب: هل الجنة للمسلمين وحدهم؟، فراجع.

وإن أريد به أنّهم حقيقة كفرّة حتى بلحاظ الدنيا، ولكن يتعامل معهم معاملة المسلمين في بعض الأحكام التي يتوقف عليها نظم حياة الجماعة المؤمنة كما تقدم عن بعض الفقهاء في مبحث السب، فيلاحظ عليه بما تقدّم في مبحث السب، من أنّ كافة الأحكام الشرعية التي ورد فيها عنوان المسلم هي شاملة لهم، ومن النادر أن تجد أحكاماً فقهية تُناط بالإسلام ولا تشملهم⁽¹⁾. والغيبة لم يثبت استثنائها من هذه الأحكام بل ربما كان تجويزها مخلاً بانتظام حياة الجماعة المؤمنة، وسيأتي مزيد بيان لهذا الأمر، ولذا فدعوى أنّ موضوع حرمة الغيبة هو المسلم الواقعي غير تام، ولا دليل عليه، بلحاظ ما هو معروف من أنّ الأحكام الشرعية التي أخذت عنوان المسلم موضوعها هو المسلم بحسب الظاهر، هذا كله على فرض صحّة انقسام الإسلام إلى ظاهري وواقعي استناداً إلى خلفية مذهبية، مع أنّ ذلك موضع تأمل.

الدليل الخامس: متجاهرون بالفسق

«إنّ المخالفين بأجمعهم متجاهرون بالفسق، لبطلان عملهم رأساً، كما في الروايات المتضاربة، بل التزموا بما هو أعظم من الفسق - كما عرفت - وسيجيء أنّ المتجاهر بالفسق تجوز غيبته»⁽²⁾.

ولكنّ الاستدلال على جواز غيبة كل مسلم لم يوال أهل البيت عليهم السلام بأنّه متجاهر بالفسق هو استدلال غير تام، وذلك:

أولاً: إنّ عنوان المتجاهر بالفسق هو عنوان مستقل ويغايير عنوان «غير المؤمن» المذكور في كلمات الفقهاء، باعتباره أحد مستثنيات الغيبة، وعليه فلو كان خروج «غير المؤمن» عن الحكم بحرمة الغيبة بسبب كونه متجاهراً بالفسق لكان ذكر قيد الإيمان مستدركاً. ولكنّ هذا الإشكال يبقى إشكالاً فنياً أو شكلياً.

ثانياً: ليس كل مخالف فاسقاً، فضلاً عن أن يكون متجاهراً بالفسق، فإنّ الفاسق هو من يرتكب المعصية مع علمه بكونها معصية، ومن الواضح أنّ المخالف عندما لا يوالي أهل البيت عليهم السلام، ويوالي غيرهم معتقداً أنّ ولاءه هذا هو طاعة من طاعات الله فكيف يكون فاسقاً، فضلاً عن أن يكون متجاهراً بالفسق؟! نعم لو كان عالماً بالحق جاحداً به مصراً على جحوده، لصدق عليه - مضافاً إلى كونه ضالاً - عنوان الفاسق بل المتجاهر بالفسق، وجازت غيبته

(1) ما خلا الفتاوى التي هي محل بحثنا في هذه الدراسة.

(2) مصباح الفقاهة، ج 1، ص 505.

حيثنَّ كما تجوز غيبة أي متجاهر، أما لو كان معتقداً بصحة مذهبه أكان جاهلاً قاصراً أو عالماً قاطعاً بصحة ما يؤمن به وملتزماً بكل ما جاءت به الشريعة بحسب فهمه واجتهاده، فلا يصدق عليه عنوان الفاسق حتى لو كان في الأصل مقصراً في تحصيل هذا الاعتقاد، فإنَّ تقصيره في الفحص قد ينجز عليه استحقاق العقاب والمؤاخذة بسبب تقصيره الابتدائي لكنه لا يبرر رميه بالفسق بعد كونه عاملاً بظاهر الشريعة بحسب اعتقاده⁽¹⁾، وقد تنبَّه إلى هذا الأمر الشهيد الثاني في المسالك في بحث الشهادة، حيث استدل بعضهم على عدم قبول شهادة من ليس إمامياً بأنه فاسق، فعلقَّ الشهيد الثاني قائلاً: «وفيه نظر، لأنَّ الفسق إنما يتحقق بفعل المعصية المنصوصة مع العلم بكونها معصية، أما مع عدمه بل مع اعتقاده أنها طاعة بل من أمهات الطاعات فلا، والأمر في المخالف للحق في الاعتقاد كذلك، لأنه لا يعتقد المعصية بل يزعم أن اعتقاده من أهم الطاعات، سواء أكان اعتقاده صادراً عن نظر أم عن تقليد، ومع ذلك لا يتحقق الظلم أيضاً، وإنما يتفق ذلك ممن يعاند الحق مع علمه به، وهذا لا يكاد يتفق وإن توهمه من لا علم له بالحال..»⁽²⁾. ولنا عودة إلى كلام الشهيد في محور لاحق.

ثالثاً: سلّمنا أن من لم يوال أهل البيت عليهم السلام هو فاسق، لكن لا نسلم أنه متجاهر بالفسق، لأنَّ تجاهره إن كان بسبب ما يترتب على تركه لولاية أهل البيت عليهم السلام من بطلان العمل العبادي كما يرى المشهور (وإن عرفت الإشكال في ذلك)، فهذا - أي بطلان العمل - يوجب فسقه، لكنه لا يجعله متجاهراً، وكيف يكون المصلي والصائم والحاج والمزكي - ولو سلمنا جدلاً ببطلان أعماله - متجاهراً بالفسق؟! وإن كان تجاهره بلحاظ علة بطلان العمل، وهي عدم توليه لأهل البيت عليهم السلام وهو يجاهر بذلك، فهذا لا يجيز غيبته بقول مطلق، بل بخصوص ما تجاهر فيه وهو عدم توليه لأهل البيت عليهم السلام، لأنَّ الدليل في مبحث الغيبة قائم على عدم جواز

(1) يقول السيد كاظم الحائري رداً على دعوى فسق غير الإمامي: «الوجه أيضاً قابل للمناقشة، وذلك بافتراض شهود من المسلمين غير الشيعة عدول في مذهبهم، مع افتراض اعتقادهم بصحة مذهبهم، حتى ولو كانوا مقصرين في الأصل في تحصيل هذا الاعتقاد، باعتبار تقصيرهم في الفحص مثلاً فإنَّ هذا التقصير الابتدائي، وإن كان ينجز عليهم استحقاق العقاب على خطئهم الحالي رغم قطعهم بعدم الخطأ، باعتبار أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار مثلاً، لكن هذا لا ينافي صدق عنوان العدل عليه فعلاً، باعتبار غير متلبس إلا بما يقطع بصحته، ولا معنى للردع عن القطع». انظر: القضاء في الفقه الإسلامي، ص 318.

(2) مسالك الأُفهام، ج 14، ص 160.

غيبة المتجاهر بالفسق في غير ما تجاهر به، وهو المختار عند بعض الفقهاء، مع أنّ المدعى في المقام هو جواز غيبة المخالف لولاية أهل البيت عليهم السلام مطلقاً.

الدليل السادس: كفر وابتداع وضلال

«إنّه قد ثبت في الروايات والأدعية والزيارات جواز لعن المخالفين ووجوب البراءة منهم وإكثار السبّ عليهم واتهامهم والوقية فيهم أي غيبتهم، لأنهم من أهل البدع والريب، بل لا شبهة في كفرهم، لأنّ إنكار الولاية والأئمة عليهم السلام حتى الواحد منهم والاعتقاد بخلافة غيرهم، وبالعقائد الخرافية كالجبر ونحوه يوجب الكفر والزندقة، وتدل عليه الأخبار المتواترة الظاهرة في كفر منكر الولاية وكفر المعتقد بالعقائد المذكورة وما يشبهها من الضلالات، ويدل عليه أيضاً قوله عليه السلام في الزيارة الجامعة: «ومن جحدكم كافر» وقوله عليه السلام فيها أيضاً: «ومن وحده قبل عنكم»، فإنّه ينتج بعكس النقيض أنّ من لم يقبل عنكم لم يوحده بل هو مشرك بالله العظيم... ومن البديهي أن جواز غيبتهم أهون من الأمور المذكورة، بل قد عرفت جواز الوقية في أهل البدع والضلال والوقية هي الغيبة»⁽¹⁾.

أقول: يمكن إرجاع ما ذكره السيد الخوئي في كلامه هذا إلى عدة استدلالات:

الأول: أنه ثبت جواز لعنهم وسبهم والبراءة منهم، والغيبة أهون من الأمور المذكورة، فكأنه استدلال بالأولوية.

ويلاحظ عليه:

أولاً: إنّ ما ذكره من ثبوت جواز لعن «المخالفين» سندرسه لاحقاً، وسوف يتضح أنّه لا دليل على جواز لعن من ليس مالياً لأهل البيت عليهم السلام ولا سيما إذا كان قاصراً. وأمّا إكثار السبّ عليهم واتهامهم فهو أول الكلام، بل عرفت في مبحث السبّ عدم جوازه، وأمّا البراءة فلا دليل على وجوبها في غير الظالم لأهل البيت عليهم السلام.

ثانياً: على أنّه لو تمّ جواز لعن شخص والبراءة منه وسبّه فلا يدلّ ذلك على جواز غيبته بالأولوية القطعية، نعم قد يظن ذلك ولكنّ الظن لا يغني عن الحق شيئاً. باختصار: إنّ الأمور المذكورة لم تثبت، وعلى فرضها فلا يعلم المناط في الحرمة لتدعى الأولوية بالنسبة للغيبة.

(1) مصباح الفقاهة، ج 1، ص 504.

الثاني: ما دل على جواز الوقعة وهي الغيبة⁽¹⁾، وهو ما روي عن رسول الله (ص): «إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقعة وباهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام ويحذرهم الناس ولا يتعلمون من بدعهم يكتب الله لكم بذلك الحسنات ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة»⁽²⁾.

ولكن قد عرفت في مبحث السبّ ضعف هذا الاستدلال وذلك:

أولاً: إنّ الرواية المذكورة خاصة بمؤسسي البدع ورؤوس الضلال ولا تشمل كل من لم يوال أهل البيت عليهم السلام⁽³⁾.

ثانياً: إنّ اشتغال الرواية على الدعوة إلى الإكثار من السبّ والمباهة يبعث - في الحد الأدنى - على الريب والشك في صدور الحديث عنه (ص)، فإنّ السبّ خلقٌ ذميم في ميزان الأخلاق الفاضلة التي أمضاها الشرع، والنبي (ص) والأئمة من أهل بيته عليهم السلام لا يتوسلون إلى هدم الباطل بالباطل..

الثالث: هو روايات الكفر، وهذا الاستدلال يرتكز على مقدمتين: وهما:

- 1- كفر من لا يؤمن بإمامة الأئمة من أهل البيت عليهم السلام
- 2- كل كافر تجوز غيبته.

وكلتا المقدمتين محل إشكال، بل الأولى منهما محل منع:

أما المقدمة الأولى: فالحديث عن كفر من لا يؤمن بولاية أهل البيت عليهم السلام بمعنى إخراجهم عن الدين هو رأي شاذ⁽⁴⁾، ولا يقول به السيد الخوئي نفسه، لأنّ ما دلّ على كفرهم معارض بالأدلة القطعية من الروايات والسيرة القطعية للأئمة عليهم السلام والدالة على الحكم بإسلامهم، كما أوضحنا ذلك في الباب الأول من هذا الكتاب، فليراجع.

وتجدر الإشارة إلى أنّ حديث السيد الخوئي عن وجود تواتر في الأخبار الحاكمة

(1) قال ابن فارس: «الغيبة: الوقعة بين الناس»، انظر: معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 403. ونحوه ما ذكره في الوافي، ج 1، ص 245، تعليقا على الحديث.

(2) الكافي، ج 2، ص 375.

(3) وقد تبنى ذلك في فقه الصادق، ج 14، ص 344.

(4) نسب القول به إلى بعض الفقهاء، منهم السيّد المرتضى وبعض المتقدمين، وأصرّ عليه الشيخ البحراني صاحب الحدائق، ولذا بنى على نجاستهم، بل نجاسة الفرق الشيعية من غير الإمامية.

بكفرهم - ولو كان كفراً لا يخرج عن الإسلام - ليس واضحاً، أجل، ورد في ذلك أخبار آحاد لا متواترة، ولذا ادعى السيد نفسه في كتاب الطهارة استفاضة «الروايات الدالة على أنّ المخالف لهم (عليه السلام) كافر»⁽¹⁾ والاستفاضة لا تخرج الخبر عن كونه خبر آحاد كما لا يخفى. نعم، قد تؤدي الاستفاضة أحياناً إلى حصول الوثوق بالصدور، ولكن ليس في مثل المقام المبتهل بالمعارض والخاضع للكثير من النقاشات.

وأما المقدمة الثانية: فتعليقنا عليها أنه لو جازت غيبة الكافر فهي جائزة في الكافر الأصلي، دون ما نحن فيه، فإن الكفر الممكن في المقام هو الكفر الواقعي دون الظاهري كما رجح السيد الخوئي⁽²⁾، أو الكفر في مقابل الإيمان كما رجحنا سابقاً، (راجع مبحث كفر الناصب) وجواز غيبة الكافر بهذا المعنى محل تأمل وإشكال، فما دلّ على جواز غيبة الكافر الأصلي - لو تم - لا يستفاد منه جواز غيبة المسلم المحكوم بالكفر بأحد المعنيين المذكورين. إنّ جواز غيبة هذا أول الكلام، بل هي مصادرة كما قلنا تعليقاً على الدليل الرابع. بعبارة أخرى: إنّ مفاد استدلال السيد الخوئي أنّ مَنْ لا يؤمن بإمامة أهل البيت (عليهم السلام) كافر واقعي، والكافر تجوز غيبته، ولكن الإشكال على ذلك هو أنه على فرض التسليم بالكبرى، أي بجواز غيبة الكافر، فإنّ الذي تجوز غيبته هو الكافر الأصلي، ومن لا يؤمن بالولاية ليس كافراً أصلياً، وإنما هو كافر إمّا واقعي كما رجح السيد أو كافر إيماني كما رجحنا. فعلى السيد الخوئي أن يثبت أنّ موضوع حرمة الغيبة هو الإمامي، وأنّ الكافر سواء كان أصلياً أو غيره تجوز غيبته، وهذا ما لا دليل عليه. بل إن مطلقات حرمة الغيبة شاملة للمسلم الواقعي والظاهري كما هي شاملة للمسلم الإمامي وغيره.

الدليل السابع: قيام السيرة على الغيبة

«قيام السيرة المستمرة بين عوام الشيعة وعلماهم على غيبة المخالفين بل سبهم ولعنهم في جميع الأعصار والأمصار، بل في الجواهر: إنّ جواز ذلك من الضروريات»⁽³⁾.
ويلاحظ على هذا الاستدلال: أنّ هذه السيرة لا يحرز اتصالها بزمن الأئمة (عليهم السلام) ولا تلقيها عنهم، كيف وسيأتي أنّهم (عليهم السلام) نهوا عن غيبة مطلق المسلم، كما نهوا عن سب كل مسلم

(1) راجع: موسوعة السيد الخوئي (شرح العروة - كتاب الطهارة)، ج 3، ص 77.

(2) وهو الذي رجحه السيد الخوئي، انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 78.

(3) مصباح الفقاهة، ج 1، ص 505.

كما تقدم، ولا يبعد أن تكون السيرة المذكورة قد انطلقت من فتاوى الفقهاء الذين جَوَّزوا الغيبة ولا سيَّما أنَّ هذه الفتاوى مضت عليها قرون قبل أن تعاد قراءتها بطريقة نقدية ما رفعها إلى مصاف الحقائق أو الضرورات الفقهية، ولا ريب أنَّ العصبية المذهبية قد ساهمت في ترسيخ الأخذ بهذه الفتوى وتعميقها في النفوس.

وخلاصة القول: إنَّه لم ينهض دليلٌ يشهد للقول باختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن الاثني عشري، ويبقى أنَّه هل من دليل على تعميم الحرمة لكل مسلم، وهذا ما نتناوله فيما يلي.

المرحلة الثانية: تعميم الحرمة لكل مسلم

القول بحرمة غيبة المسلم أياً كان مذهبه، قد تبناه - كما ذكرنا - بعض الأعلام ويمكن إقامة الدليل عليه، وإليك البيان:

أ) القائلون بتعميم الحرمة

ربما تخيل البعض أنَّ الفقهاء مجمعون على جواز غيبة المسلم الآخر، ولكنه توهم في غير محله، فثمة جمع من الفقهاء ذهبوا إلى تعميم حرمة الغيبة لكل مسلم، ومن هؤلاء المحقق الأردبيلي (ت: 993هـ) قال - رحمه الله -: «والظاهر أنَّ عموم أدلة تحريم الغيبة من الكتاب والسنة يشمل المؤمنين وغيرهم، فإنَّ قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾⁽¹⁾ إمَّا للمكلفين كلهم أو المسلمين فقط، لجواز غيبة الكافر، ولقوله تعالى بعده ﴿لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ وكذا الأخبار، فإنَّ أكثرها بلفظ الناس أو المسلم». وبعد أن ذكر جملة من الروايات قال: «وبالجملة عموم أدلة الغيبة وخصوص ذكر المسلم يدل على التحريم مطلقاً، وأنَّ عرض المسلم كدمه وماله، فكما لا يجوز أخذ مال المخالف وقتله، لا يجوز تناول عرضه الذي هو الغيبة، وذلك لا يدل على كونه مقبولاً عند الله كعدم جواز أخذ ماله وقتله كما في الكافر، ولا يدلَّ جوازُ لعنه بنصِّ على جواز الغيبة مع تلك الأدلة بأن تقول: إنَّه طويل أو قصير وأعمى وأجذم وأبرص وغير ذلك وهو ظاهر. أظنَّ أنَّي رأيتُ في قواعد الشهيد «أنَّه يجوز غيبة المخالف من حيث مذهبه ودينه الباطل وكونه فاسقاً من تلك الجهة لا غير، مثل أن يقال: أعمى، ونحوه، الله يعلم، ولا شك أنَّ الاجتناب أحوط»⁽²⁾.

(1) سورة الحجرات، الآية 12.

(2) مجمع الفائدة والبرهان، ج 8، ص 76.

وقد نقل المحقق السبزواري كلام الأردبيلي دون تعليق عليه⁽¹⁾، الأمر الذي دفع إلى الاعتقاد أنه وافق الأردبيلي أو مال إلى رأيه⁽²⁾.

وقال السيد محمد الطبطبائي (ت 1241هـ): «هل يجوز غيبة المسلم الغير [غير] الإمامي سواء كان من الشيعة كالزيدي أو من غيرهم كأهل الخلاف، وسواء كان ممن حكم بكفره كالناصبي أو لا يجوز غيبته مطلقاً ولو كان ممن حكم بكفره؟»

اختلف الأصحاب فيه على القولين:

الأول: أنه لا يجوز وهو الذي مال إليه الأردبيلي في مجمع الفائدة - إلى أن قال:- «ويمكن استفادة هذا القول ممن أطلق تحريم الغيبة كالعلامة في التحرير والمنتهى، والشهيد في اللعة، وفي الكفاية نقل ما ذكره في مجمع الفائدة ولم يبنه على ضعفه، وهو ربّما كان مشعراً بالميل إليه، وأقل ما يستفاد من كلامه التوقف في المسألة إذ لم يصرّح بترجيح أحد القولين»⁽³⁾.

واختار هذا الرأي أيضاً السيد عبد الأعلى السبزواري، قال - رحمه الله -: «الغيبة من الكبائر، ولا فرق في حرمتها بين كون المغتاب (بافتح) مؤمناً اثني عشرياً أو من سائر فرق المسلمين ما لم يحكم بكفره»⁽⁴⁾، وذكر في الحاشية أدلته على هذا التعميم، وستأتي الإشارة إلى هذه الأدلة وسواها.

ونسب بعضهم⁽⁵⁾ إلى صاحب الجواهر أنه فهم من كلام للمحقق الثاني أنه يرى حرمة غيبة غير الشيعي، فرد عليه، وما ذكره غير صحيح، فلا عبارة الكركي⁽⁶⁾ تدل حرمة غيبة غير

(1) كفاية الأحكام، ج 1، ص 436.

(2) مفتاح الكرامة، ج 12، ص 214، قال في الجواهر: «وظاهر الخراساني في الكفاية»، ثم نقل كلام الأردبيلي، الجواهر، ج 22، ص 62. وفي الحدائق: «وظاهره (أي السبزواري) الجمود عليه - أي على كلام الأردبيلي - وموافقته فيما ذكره حيث لم يتعرض لرده ولا قده فيه»، انظر: الحدائق، ج 18، ص 148.

(3) المناهل، ص 259.

(4) متن مهذب الأحكام، ج 16، ص 124.

(5) التكفير في ضوء الفقه الشيعي، ص 151.

(6) وكلام الكركي هو: «وحدها على ما في الأخبار: أن يقول المرء في أخيه ما يكرهه لو سمعه مما فيه»، انظر: جامع المقاصد، ج 7، ص 24، ويذكر في سياق كلامه وصف المؤمن وهو مصطلح يراد به الشيعي الإمامي.

الشيعة، ولا صاحب الجواهر نسب ذلك إليه، أو ردّ عليه، بل ظاهر كلام صاحب الجواهر أنه استفاد من كلام الكركي حرمة غيبة الأخ الإمامي، فلاحظ⁽¹⁾.

ب) أدلة تعميم الحرمة

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿يَتَّيِّبُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَجْتَبَوْا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا جُنَاسُوهُ وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُمُ بَعْضًا أَيُّبُ أَحَدُكُمُ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾⁽²⁾، وذلك بتقريب أنّ عنوان المؤمن وكذا الأخ الواردين في الآية وفي العديد من الروايات، من قبيل ما روي عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله (ص): «.. والمؤمن حرام على المؤمن أن يظلمه أو يخذله أو يغتابه..»⁽³⁾ لا يراد به الأخ الإيماني، وإتّما الأخ الإسلامي. وربما يكون المقصود به خصوص من آمن في مقابل من أسلم دون أن يدخل الإيمان في قلبه.

الدليل الثاني: النصوص الروائية التي ورد فيها عنوان المسلم، وهي شاملة لكل مسلم ولو لم يكن من أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام ولا مخصص أو مقيد لها، وهي على عدة طوائف: **الطائفة الأولى:** ما ورد بعنوان: «المسلم: من سلم المسلمون من لسانه ويده»⁽⁴⁾، وهو حديث صحيح تقدّم نقله في مبحث السب، وهو يشتمل على قضية تدلّ -بعكس النقيض- أنّ من لم يسلم المسلمون من يده ولسانه فليس بمسلم، ونفي إسلامه ظاهر -كما أسلفنا في مبحث السب- في الحرمة.

وبصرف النظر عن أنّ كلمة المسلمين شاملة لكل من تشهد الشهادتين، فإنّ في الرواية قرينة على ذلك أيضاً، وهي ما تضمنته فقرة «من سلم المسلمون من يده» فإنّ السلامة من يده لا تختص بالمسلم المتبع لخط أهل البيت عليهم السلام، إذ كما يحرم على المكلف أن يتناول - بغير وجه حق - بيده من كان إمامياً، فإنّه يحرم عليه أن يتناول بيده كل فرد من أفراد المسلمين على اختلاف مذاهبهم، بل ويحرم عليه تناول كل إنسان غير محارب بيده. وعليه فوحدة السياق تفرض علينا تفسير «سلامة المسلمين من لسانه» بما يشمل - أيضاً - كل مسلم، بصرف النظر عن مذهبه.

(1) جواهر الكلام، ج 22، ص 62.

(2) سورة الحجرات، الآية 12.

(3) الكافي، ج 2، ص 235. وعنه وسائل الشيعة، ج 12، ص 278، الحديث 1 الباب 152 من أبواب العشرة.

(4) رواه السنّة في الصحاح ورواه الشيعة بسند صحيح إلى أبي جعفر عليه السلام، انظر: الكافي، ج 2، ص 234، وصحيح البخاري، ج 1، ص 9.

الطائفة الثانية: ما ورد بعنوان «المسلم أخو المسلم فلا يغتابه»، وهي روايات عديدة وإليك بعضها:

الكليني عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ مُثَنَّى الْحَنَاطِ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ هُوَ عَيْنُهُ وَمِرَاتُهُ وَدَلِيلُهُ لَا يَخُونُهُ وَلَا يَخْدَعُهُ وَلَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَكْذِبُهُ وَلَا يَغْتَابُهُ»⁽¹⁾.

وروى الكليني في الصحيح عن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَمُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ رَبِيعِيٍّ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ وَلَا يَغْتَابُهُ وَلَا يَخُونُهُ وَلَا يَحْرِمُهُ، قَالَ رَبِيعِيٌّ: فَسَأَلْتَنِي رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِنَا بِالْمَدِينَةِ فَقَالَ: سَمِعْتُ⁽²⁾ فَضَيْلاً يَقُولُ ذَلِكَ؟ قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: نَعَمْ، فَقَالَ: فَإِنِّي سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَغْتَابُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ وَلَا يَغْتَابُهُ وَلَا يَخُونُهُ وَلَا يَحْرِمُهُ»⁽³⁾.

وفي كتاب «المؤمن» للحسين بن سعيد الأهوازي روى رسلاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال النبي (ص): «المسلم أخو المسلم لا يخونه ولا يخذله ولا يعيبه ولا يحرمه ولا يغتابه»⁽⁴⁾.

ويؤيده ما روي عنه (ص) - كما ورد في مصادر السنة - : «يا معشر من آمن بلسانه ولم يؤمن بقلبه لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم، فإن من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته ومن يتبع الله عورته يفضحه في جوف بيته»⁽⁵⁾. فبعد أن نهى عن غيبة المسلمين، عقب عليه محذراً بأن من تتبع عورة أخيه تتبع الله تعالى عورته حتى يفضحه.

وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة من الأخبار يحتاج إلى إثبات أمور ثلاثة:

أولاً: ثبوت صدور المضمون عن النبي (ص) أو الإمام عليه السلام، وهذا الأمر يمكن إحرازه، لأن بعض الروايات المتقدمة صحيحة السند ويؤيده الباقي.

(1) الكافي، ج 2، ص 166. والخبر ضعيف بـ«سهل».

(2) يرجح قراءتها بصيغة المخاطب ويكون في مقام الاستفهام، كما ذكر ذلك المجلسي في المرأة.

(3) الكافي، ج 2، ص 167.

(4) كتاب المؤمن، ص 42.

(5) سنن أبي داود، ج 2، ص 451. والسنن الكبرى للبيهقي، ج 10، ص 247.

ثانياً: أن يراد بالمسلم فيها مطلق من أسلم، وليس خصوص الإمامي، وهذا يمكن إثباته، لأنها عقدت الأخوة بين المسلم والمسلم، وفرّعت على ذلك حرمة العرض والدم والمال، وبديهي أنه لا يراد بالمسلم هنا أبناء مذهب بعينه، بل هي شاملة لكل المذاهب الإسلامية ممن يتشهد أهلها بالشهادتين. ومما يؤكد شمول لفظ المسلم في هذه الأخبار لمن ذكرنا أن الروايات الآتية فرّعت على عقد الأخوة حرمة الظلم وحرمة الخيانة، ومعلوم أن هاتين وسواهما لا يختصان بالإمامي.

ثالثاً: إثبات ظهورها في الحرمة، وهذا يمكن إثباته من خلال أن هذه الروايات - باستثناء الأخيرة - هي في مقام تحديد وتعريف المسلم أكدت على أنه هو الذي لا يغتاب أخاه ولا يخونه.. فإذا اغتابه لم يكن أخاً له، أي إن الغيبة تنافي الأخوة، وهذا واضح، ولكن هل تنافي الإسلام؟ إذا كان المستفاد من الحديث أن ارتكاب منافي الأخوة منافي للإسلام أيضاً فتكون الروايات دالة على الحرمة، لأنها - كما قلنا - في مقام تعريف المسلم، أضف إلى ذلك أن السياق هو سياق المحرمات.

ولكن الإنصاف أن الروايات لا يستفاد منها أكثر من كونها في مقام بيان مقتضيات الأخوة، وليست في مقام تحديد المسلم، وعليه فإذا لم يدل دليل من خارج على أن ارتكاب منافيات الأخوة محرم، ولو بلحاظ بعض الحالات، فلا تستفاد الحرمة من مجرد كون هذه الأمور من منافيات الأخوة، فإن الأخوة تترتب عليها حقوق أخلاقية غير إلزامية كما تترتب عليها حقوق إلزامية.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على «النهي عن ظلم المسلم»، مع ضمّ مقدمة أخرى، وهي أن الغيبة ظلم له، فهذا الاستدلال مركّب من مقدمتين:

الأولى: حرمة ظلم المسلم.

الثانية: أن الغيبة داخلية في الظلم.

أما المقدمة الأولى فيمكن إثباتها من خلال ما ورد في بعض الأخبار، من قبيل:

1- ما رواه الكليني في الصحيح عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن أبي المغراء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المُسلِمُ أخو المُسلِمِ لا يظلمُه ولا يخذلُه ولا يخونُه، ويحِقُّ على المُسلِمِينَ الإجتِهَادُ في التَّوَأَصْلِ والتَّعَاوُنِ عَلَى التَّعَاطُفِ والمُؤَاسَاةِ لِأَهْلِ الحَاجَةِ وَتَعَاطُفُ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ حَتَّى تَكُونُوا كَمَا أَمَرَكُمُ اللهُ عَزَّ

وَجَلَّ رَحْمَاءَ بَيْنَهُمْ ﴿١﴾ مُتْرَاحِمِينَ مُغْتَمِّينَ لِمَا غَابَ عَنْكُمْ مِنْ أَمْرِهِمْ، عَلَى مَا مَضَى عَلَيْهِ مَعْشَرُ الْأَنْصَارِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) ﴿٢﴾.

وروى الكليني في الصحيح أيضاً عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عثمان بن عيسى عن سماعة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) قلت: قوم عندهم فضول وبإخوانهم حاجة شديدة وليس تسعهم الزكاة أيسعهم أن يشبعوا ويَجوعَ إخوانهم فإن الزمان شديد؟ فقال: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحرمه، فيحق على المسلمين الاجتهاد فيه والتواصل والتعاون عليه والمواساة لأهل الحاجة والعطف منكم يكونون على ما أمر الله فيهم: ﴿رَحْمَاءَ بَيْنَهُمْ﴾، متراحمين» (3). وورد التعبير نفسه في صحيح الفضيل بن يسار المتقدم (4)، وفي روايات أخرى (5).

ولكن هذه الأخبار مبتلاة بالإشكال السابق، وهو أنها في مقام عقد أو اصر الأخوة بين المسلمين، وما يستتبع هذه الأخوة من حقوق، ولسانها لسان الحقوق الأخلاقية غير الإلزامية.

لكن هذا الإشكال لا يضر، وذلك لأن الظلم لا يُحتمل فيه سوى الحرمة، وعليه فالمقدمة الأولى لا يتوقف إثباتها على تمامية تلك الروايات، لأن حرمة ظلم المسلم لا ريب فيها، بل الظلم قبيح عقلاً بقطع النظر عن هوية المظلوم وانتمائه. وأما المقدمة الثانية، وهي أن الغيبة ظلم، فيدل عليها:

- 1- ما روي عن رسول الله (ص): «رحم الله عبداً كانت لأخيه عنده مظلمة في عرض أو مال فجاءه فاستحلّه قبل أن يؤخذ وليس ثمّ دينارٌ ولا درهم» (6).
- 2- ما ورد في دعاء الإمام الصادق (عليه السلام) عند حضور شهر رمضان: «فأيما عبد من عبادك، أو أمة من إمائك، كانت له قبلي مظلمة ظلمته إياها، في ماله أو بدنه أو عرضه، لا أستطيع

(1) سورة الفتح، الآية 29.

(2) الكافي، ج 2، ص 174.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 50.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 167.

(5) المصدر نفسه، ج ن، ص 166.

(6) سنن الترمذي، ج 4، ص 37، ورواه الشهيد في كشف الريبة، ص 72.

أداء ذلك إليه، ولا أتحللها منه، فصل على محمد وآل محمد وارضه أنت عني بما شئت، وكيف شئت، وهبها لي»⁽¹⁾.

وفي دعاء يوم الاثنين المروري عن الإمام زين العابدين عليه السلام: «وأسألك في مظالم عبادك عندي، فأیما عبد من عبيدك أو أمة من إمائك كانت له قبلي مظلمة ظلمتها إياه في نفسه أو في عرضه أو في ماله أو في أهله وولده، أو غيبة اغتبتة بها، أو تحامل عليه بميل أو هوى.. فقصرت يدي وضاق وسعي عن ردها إليه والتحلل منه.. فأسألك أن تصلي على محمد وعلى آل محمد وأن ترضيه عني بما شئت»⁽²⁾. بناءً على أن الغيبة معطوفة على المظلمة عطف الخاص على العام.

فلو صحّت هذه الروايات كانت كافية في إثبات المطلوب، بيد أن سندها لا يوثق به.

ويمكن إثبات المقدمة الثانية - أعني كون الغيبة ظلماً - بوجهين آخرين:

الأول: دعوى أن ذلك (كون الغيبة ظلماً) هو مما يشهد به العرف، ولكن هذا ليس واضحاً.

الثاني: أن الظلم هو سلب الآخر حقه، ومعلوم أن المستفاد من النصوص أن من حق المؤمن على أخيه أن لا يغتابه.

الطائفة الرابعة: ما ورد بعنوان «من اغتاب مسلماً..»، وهو عدة أخبار:

1- الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عليهم السلام - في حديث المناهي -: «من اغتاب امرأ مسلماً بطل صومه ونقض وضوءه وجاء يوم القيامة يفوح منه رائحة أتتن من الجيفة يتأذى به أهل الموقف، فإن مات قبل أن يتوب مات مستحلاً لما حرم الله»⁽³⁾.

2- وفي الحديث المرسل: «من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين صباحاً إلا أن يغفر له صاحبه»⁽⁴⁾.

(1) إقبال الأعمال، ج 1، ص 121.

(2) المصباح للكفعمي، ص 113.

(3) من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 15. والأماشي له، ص 515. وعنه وسائل الشيعة، ج 12، ص 282، الحديث 13، الباب 152 من أبواب أحكام العشرة.

(4) مستدرک الوسائل، ج 7، ص 322، الحديث 2، الباب 2 من أبواب ما يمسك عنه الصائم. نقله عن جامع الأخبار. ونقله أيضاً في بحار الأنوار، ج 72، ص 259.

3- وفي عقاب الأعمال بسند ينتهي إلى أبي هريرة وعبد الله بن عباس قالوا: «خطبنا رسول الله (ص) قبل وفاته وهي آخر خطبة خطبها بالمدينة، وكان مما قاله في هذه الخطبة: «ومن اغتاب أخاه المسلم بطل صومه ونقض وضوءه، فإن مات وهو كذلك مات مستحلاً لما حرّم الله»⁽¹⁾.

وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة واضح، فإنّ موضوعها هو المسلم، فيتمسك بإطلاقها، وهي وإن كانت ضعيفة السند، بيد أنّها تصلح لتأييد ما تقدم. أجل، إن الجزء الآخر هو ذو مضمون لا يمكن الأخذ به على ظاهره.

ومما قد يدرج في هذه الطائفة من الأخبار صحيحة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام والواردة في العدالة، وجاء فيها: «.. والدلالة على ذلك كله أن يكون سائر الجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك»⁽²⁾. فإنها ظاهرة في أنه يحرم تتبع عيوب (والغيبية من تتبع العيوب) وعثرات كل من عُرف «بالستر والعفاف، وكف البطن والفرج واليد واللسان وعرف باجتنايب الكبائر التي أوعده الله عز وجل عليها النار من شرب الخمر، والزنا، والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف وغير ذلك»⁽³⁾، وهذا لا يختص بالمسلم الشيعي.

الطائفة الخامسة: ما ورد بعنوان «المسلم على المسلم حرام». وأهم الروايات في ذلك ما روي عن رسول الله (ص): «كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه، حسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم»⁽⁴⁾، والغيبة هي أبرز مصداق لتناول العرض.

وهذه الطائفة إذا ما ضُمَّت إلى سائر الطوائف المتقدمة فإنّها تزيد هذا الحكم رسوخاً ووضوحاً، عنيت بذلك الحكم بحرمة غيبة كل مسلم، ولو لم يكن معتقداً بإمامة أهل البيت عليهم السلام. ويعضده أيضاً ما تقدم في تعريف الغيبة - وقد يأتي لاحقاً أيضاً - من شواهد دالة على حرمة كل إنسان لم ينزع عنه جلباب الحياء، فإنه يشمل المسلم وغيره. وقد أصاب المحقق الأردبيلي كبد الحقيقة عندما قال: «إنّ عرض المسلم كدمه وماله،

(1) عقاب الأعمال، ص 284. وعنه وسائل الشيعة، ج 10، ص 34، الحديث 5، الباب 2 من أبواب ما يمسك عنه الصائم.

(2) من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 38، وسيأتي الكلام في سندها في مبحث الصلاة خلف المسلم الآخر.

(3) المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

(4) صحيح مسلم، ج 8، ص 11. وقد استدلت بهذه الروايات الشهيد الثاني في كشف الريبة. ونقلها عنه أيضاً المحقق الأردبيلي، انظر: مجمع الفائدة والبرهان، ج 8، ص 77.

فكما لا يجوز أخذ مال المخالف وقتله لا يجوز تناول عرضه الذي هو الغيبة⁽¹⁾. فحرمة غيبة كل مسلم ولو لم يكن معتقداً بولاية أهل البيت عليهم السلام هي قول يعضده الدليل، مما تقدم ومما سيأتي أيضاً في المرحلة الثالثة، فإن ما يدل على حرمة غيبة كل إنسان يشمل المسلم بطبيعة الحال.

التفصيل بين القاصر والمقصر

وإطلاق هذه الروايات يقتضي شمول هذه الحرمة لكل مسلم باستثناء المتجاهر بالفسق، فقد قام الدليل على أنه لا غيبة له، فيما تجاهر به، وممن يعدّ متجاهراً بالفسق من اتضح له وجه الحق في ولاية أهل البيت عليهم السلام ومع ذلك أنكرها جحوداً وعناداً، قال الوحيد البهبهاني: «نعم، لو كان من المستضعفين الذين لا تقصير لهم أصلاً، جاز الدعاء لهم مطلقاً وحرمة غيبتهم، كذلك حرم أذيتهم وإهانتهم ونحوهما»⁽²⁾. وأمّا الجاهل المقصر ففي صدق الفسق عليه إشكال ومنع، فضلاً عن صدق التجاهر بالفسق، كما أسلفنا.

المرحلة الثالثة: تعميم الحرمة لكل إنسان

وقد قلنا سابقاً: إن ثمة وجهاً وجيهاً يقتضي تعميم حرمة الغيبة لكل إنسان ولو لم يكن مسلماً، وذلك بذكره معايبه، مع كون ذلك عيباً في نظره، وهذا وإن لم نجد قائلاً بها إلا ما يلوح من كلام الشهيد الثاني، بيد أنه يمكن الاستدلال له ببعض الوجوه، وفي المقابل قد يدعى وجود ما يصلح لتخصيص الحرمة بالمسلم، ولهذا فالبحث في هذه المسألة يكون في نقطتين:

النقطة الأولى: ما يمكن الاستدلال به للحرمة بلحاظ كل إنسان.

النقطة الثانية: ما يصلح لتقييد المطلقات وحصر التحريم بخصوص المسلم.

النقطة الأولى: أدلة التعميم

فما يمكن الاستدلال به للحرمة هو الوجوه التالية:

الوجه الأول: هو النصوص الروائية المطلقة وهي على مجموعتين:

المجموعة الأولى: ما أخذ فيها عنوان «الناس»، وهي عدة روايات:

(1) مجمع الفائدة والبرهان، ج 8، ص 78.

(2) مصابيح الظلام، ج 9، ص 32.

- 1- ما ورد مرسلًا عنه (ص): «كذب من زعم أنه ولد من حلال وهو يأكل لحوم الناس بالغيبة...»⁽¹⁾.
- 2- ما رواه الصدوق بإسناده إلى الإمام الرضا عليه السلام عن أبيه موسى بن جعفر عليه السلام، عن أبيه جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «إنَّ الله يبغض البيت اللحم واللحم السمين»، قال له بعض أصحابه: يا ابن رسول الله، إنا لنحبَّ اللحم وما تخلو بيوتنا منه فكيف ذلك؟ فقال: «ليس حيث تذهب، إنَّما البيت اللحم الذي تؤكل فيه لحوم الناس بالغيبة»⁽²⁾.
- 3- وروى البرقي في المحاسن والكليني في الكافي في الموثق بإسنادهما عن مسمع البصري عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنَّ رجلاً قال له: إنَّ من قبلنا يروون: أنَّ الله يبغض البيت اللحم. قال: صدقوا وليس حيث ذهبوا، إنَّ الله يبغض البيت الذي يؤكل فيه لحوم الناس»⁽³⁾.
- 4- وروى أيضاً رواية أخرى بإسناده عن أديم بيّاع الهروي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت لأبي عبد الله بلغنا أن رسول الله (ص) كان يقول: «إنَّ الله يبغض البيت اللحم»، قال: إنَّما ذلك البيت الذي يؤكل فيه لحوم الناس..»⁽⁴⁾.
- 5- وروى أيضاً رواية أخرى بإسناده عن عبد الأعلى مولى آل سام، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام...إنَّما قال رسول الله (ص): «البيت اللحم الذين يفتابون فيه الناس ويأكلون لحومهم»⁽⁵⁾.
- 6- ما رواه أنس عن رسول الله (ص): «ما صام من ظلَّ يأكل لحوم الناس»⁽⁶⁾.

(1) مستدرک الوسائل، ج 9، ص 121، الحديث 31، من الباب 132 من أبواب أحكام العشرة. وهو مروى عن أمير المؤمنين عليه السلام في خبر نوف البكالي، الأمالي للصدوق، ص 278، وعنه وسائل الشيعة، ج 12، ص 283، الحديث 16، من الباب 152 من أبواب أحكام العشرة.

(2) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 2، ص 281. ومعاني الأخبار، ص 388.

(3) المحاسن، ج 2، ص 460. وهي مروية في الكافي، ج 6، ص 309. ومسمع البصري هو مسمع بن عبد الملك الملقب بكردين، وهو ثقة، وقد وصفها المجلسي بالموثقة، راجع: مرآة العقول، ج 22، ص 128.

(4) المحاسن، ج 2، ص 461.

(5) المصدر نفسه، ج ن، ص ن. وهي مروية في الكافي، ج 6، ص 308، وقد روى الشيخ الحر هذه الروايات في الباب 11 من أبواب بقية كتاب الأطعمة والأشربة، انظر: الوسائل، ج 25، ص 36.

(6) المصنف لابن أبي شيبة، ج 2، ص 423.

7- وفي حديث أنس: قال رسول الله (ص): «مررت ليلة أسري بي على قوم يخمشون وجوههم بأظفارهم! فقلت: يا جبرائيل من هؤلاء؟ فقال: هؤلاء الذين يغتابون الناس ويقعون في أعراضهم»⁽¹⁾.

8- ما رواه في جامع الأخبار: عن سعيد بن جبير، عن النبي (ص)، قال: «يؤتى بأحد يوم القيامة يوقف بين يدي الله، ويدفع إليه كتابه فلا يرى حسناته، فيقول: إلهي ليس هذا كتابي فأني لا أرى فيها طاعتي، فقال: إن ربك لا يضل ولا ينسى، ذهب عملك باغتيال الناس..»⁽²⁾.

إن هذه الروايات - وفيها الموثق - في مقام بيان الغيبة، وقد أخذت عنوان «الناس» موضوعاً لهذا الحكم، فتكون دليلاً على إطلاق الحكم وشموله لكل الناس ولو من غير المسلمين، وإذا ضمت إلى روايات المجموعة الثانية الآتية يحصل الوثوق بصدور مضمونها. المجموعة الثانية: ما لم يؤخذ فيه عنوان خاص موضوعاً للتحريم، وهذا ما يجعل هذه الروايات أوسع روايات الغيبة مدلولاً، وإن كانت نتيجتها لا تزيد على نتيجة سابقتها، وإليك بعض روايات هذه المجموعة:

- 1- ما رواه الشيخ بإسناده إلى أبي ذر عن النبي (ص) في وصية له قال: «يا أبا ذر إياك والغيبة فإن الغيبة أشد من الزنا»، وهو مروى بعدة طرق عن رسول الله (ص)⁽³⁾.
- 2- وفي خبر نوف البكالي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه وعظه فقال: «.. فاجتنب الغيبة، فإنها إدام أهل النار..»⁽⁴⁾.
- 3- وفي خبر جابر وأبي سعيد قالوا: قال رسول الله (ص): «إياكم والغيبة. فإن الغيبة أشد من الزنا، إن الرجل يزني ويتوب فيتوب الله عليه، وإن صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه»⁽⁵⁾.

(1) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، ج 1، ص 123.

(2) مستدرک الوسائل، ج 9، ص 121.

(3) وسائل الشيعة، ج 12، ص 281، الحديث 9، الباب 152 من أبواب أحكام العشرة.

(4) المصدر نفسه، ج ن، ص 284، الحديث 16، الباب 152 من أبواب أحكام العشرة. وروي أيضاً عن

رسول الله (ص)، انظر: مستدرک الوسائل، ج 8، ص 121.

(5) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، ج 1، ص 123.

4- ما في «مصباح الشريعة» عن الإمام الصادق (عليه السلام): «الغيبة حرام على كل مسلم... وإن الغيبة لتأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب»⁽¹⁾.

5- ما رواه الحسين بن سعيد في «كتاب الزهد»، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، عن آبائه، عن النبي (ص)، قال: «تحرم الجنة على ثلاثة: على المنان، وعلى المغتاب، وعلى مدمن خمر»⁽²⁾. واحتمال اختصاصها بالمسلم، لأن حرمان غيره من الجنة هو بسبب كفره وليس ارتكابه المعاصي المذكورة، ضعيف، لأن ما ذكر يتم في الكافر الجاحد دون غيره، فلا مانع من شموله لغير الجاحد.

6- في حديث المناهي «أن رسول الله (ص) نهى عن الغيبة والاستماع إليها...»⁽³⁾

7- في موثقة سماعة عن الصادق (عليه السلام): «من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله ووجبت أخوته»⁽⁴⁾. وهذه الرواية الأخيرة تعطي قاعدة في هذا المضمار.

إلى غير ذلك من روايات الغيبة التي تبلغ حداً يحصل من استفاضتها وكثرتها (نقصد ما جاء في المجموعتين الأولى والثانية) الاطمئنان بصدورها، ناهيك عن كون الرواية الثالثة من المجموعة الأولى والرواية الأخيرة من المجموعة الثانية موثقتين.

ولكن ربما يعترض على دلالة روايات المجموعتين المذكورتين أنها ليست في مقام البيان من جهة بيان من تحرم غيبته، وإنما في مقام البيان من جهات أخرى. ولكن الإنصاف أن بعضها لا يبعد تمامية الإطلاق فيه.

على أن موثقة سماعة المذكورة أخيراً لا يبعد تمامية دلالتها، وذلك بيان أن قوله: «من عامل الناس فلم يظلمهم.. كان ممن حرمت غيبته» مطلق ويدل على أن كل من عامل الناس فلم يظلمهم.. حرمت غيبته، فظاهر الرواية أن الموجب لحرمة الغيبة هو كون الشخص مستجمعاً لهذه المواصفات، (وهي أن يكون الشخص ممن يعامل الناس فلا يظلمهم ويحدثهم فلا

(1) مصباح الشريعة، ص 204. وعنه مستدرک الوسائل، ج 9، ص 117. وبحار الأنوار، ج 72، ص 257.

(2) وسائل الشيعة، ج 12، ص 281، الحديث 10، الباب 152 من أبواب أحكام العشرة.

(3) المصدر نفسه، ج 12، ص 282، الحديث 13، الباب 152 من أبواب أحكام العشرة.

(4) المصدر نفسه، ج 8، ص 319، الحديث 9، الباب 11 من أبواب صلاة الجماعة. وفي ج 12، ص 279، الحديث 2 من الباب 152 من أبواب أحكام العشرة.

يكذبهم ويعدهم فلا يخلفهم)، فكل من كان كذلك فقد حرمت غيبته، ولم تذكر الرواية دخالة قيد آخر، كإيمان الشخص أو إسلامه مثلاً، ما يعني أن ذلك لا دخل له في حرمة الغيبة.

وقد يعترض على ذلك بأن تتممة ما فرّعه الإمام (عليه السلام) على كون الشخص ممن عامل الناس فلم يظلمهم.. يشهد بكون النظر إلى خصوص المسلمين، والتتمة هي قوله (عليه السلام): «وأكملت مروته وظهر عدله ووجبت أخوته». فالأخوة تقوم بين المسلمين.

إلا أن يقال: إن الأخوة - كما سلف - لها مراتب، ومنها الأخوة في الإنسانية. والعدالة يمكن تصورها بلحاظ كل الأديان من خلال التزام أهل كل دين بمقتضيات ذلك الدين، كما سيأتي في كلام الشهيد الثاني.

وقبل أن نتقل إلى سائر الوجوه التي قد يستدل بها لحرمة غيبة كل إنسان، لا بأس أن نُذكر بما تقدم في فقرة «الأخبار البيانية» من أن النصوص التي أخذ فيها عنوان «أخيك» في موضوع الغيبة، ومنها قوله تعالى: ﴿أَيُّبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ﴾⁽¹⁾، ثمة احتمال قوي أن لا يراد بالأخ فيها خصوص المؤمن أو المسلم، وإنما مطلق المغتاب أياً كان مذهبه أو دينه، ويمكن في ضوء هذا الوجه تعميم حرمة الغيبة لكل إنسان.

الوجه الثاني: وهذا الوجه إن لم ينهض لإثبات الحرمة فلا شك أنه يصلح لتأييدها، وخلاصته: أن الغيبة بما تعنيه من تفكّه بأعراض الناس وفضح معائبهم وكشف مساوئهم أمام الآخرين هي من السلوكيات القبيحة في ذاتها وتعدّ من رذائل الأخلاق التي يستقبحها الطبع السوي والفترة المستقيمة، الأمر الذي يجعلها - فيما نرجح - من القضايا التي يصعب فيها قبول هذا النوع من التضييق في دائرة القبح إلى الحد الذي يخرج معه معظم أبناء البشر عن التحريم، وهذا المعنى تؤيده العديد من المؤشرات والشواهد الواردة في النصوص الدينية، ما يدفعنا إلى ترجيح تعميم الحرمة وتوسعة دائرتها. إن الغيبة قبيحة ذاتاً فانظر إلى لسان الروايات التالية لتكتشف مؤشريتها على القبح الذاتي للغيبة، بصرف النظر عن المغتاب:

1- في الخبر عن أبي عبد الله الحسين (عليه السلام): «.. كفّ عن الغيبة، فإنها إدام كلاب النار»⁽²⁾.

2- وفي الخبر عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «الغيبة جهد العاجز»⁽³⁾.

(1) سورة الحجرات، الآية 12.

(2) تحف العقول عن آل الرسول، ص 245.

(3) نهج البلاغة، ج 4، ص 196.

3- وعن أمير المؤمنين (عليه السلام) أيضاً - وقد نظر إلى رجل يعتاب رجلاً عند ابنه الحسن (عليه السلام): «يا بني نزه سمعك عن مثل هذا، فإنه نظر إلى أخبث ما في وعائه فأفرغه في وعائك»⁽¹⁾.
ودعوى أن غير المسلم لا حرمة له في نفسه، هو أول الكلام وعين المتنازع فيه، وتحتاج إلى دليل يخصص الأدلة المتقدمة.

الوجه الثالث: إن غيبة الإنسان وهتك سره وفضح معايبه، تنافي تكريمه، الذي نصّ عليه الذكر الحكيم، في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾⁽²⁾ فأى تكريم يضمنه التشريع للإنسان وهو يبيح غيبته وسبه؟!!

أجل، لا يمنع ذلك من وجود بعض الاستثناءات من قبيل وجود عنوان يجعل للغيبة مصلحة ترجح على مفسدتها، كما لو كان المغتاب (بمعنى المفعول) من رؤوس البدع والضلال أو محارباً للمسلمين، أو كان ثمة مصلحة في فضح زيفه، كتحذير الناس من شره وخبثه، وهكذا في كل مورد ينطبق عليه هذا المعيار، أعني كون مصلحة غيبته أهم من مفسدة ذلك، طبقاً لما يقتضيه باب التزامهم.

الوجه الرابع: وهو ما تقدم من أن غيبة الآخر إيذاء وظلم له، وظلم الآخر ولو كان كافراً حرام، استناداً إلى ما دلّ على حرمة ظلم الآخرين، إلا ما قام الدليل على خروجه تخصصاً، كما في الكافر الحربي.

وقصارى القول: إنه وبالاستناد إلى هذه الوجوه يمكن القول بحرمة الغيبة مطلقاً ولو لغير المسلم، إلا ما قام فيه الدليل على التخصيص أو التخصص، وما توصلنا إليه قد يؤيده ما تبناه الشهيد الثاني في موضوع الفسق حيث قال: «والحق أن العدالة تتحقق في جميع أهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم، ويحتاج في إخراج بعض الأفراد إلى الدليل»⁽³⁾.

النقطة الثانية: أدلة التقييد

لكن في المقابل، فإنه يقال ثمة أدلة على جواز غيبة غير المسلم، والأدلة هي:
الدليل الأول: إن جواز غيبة غير المسلمين مفروغ عنه بالبداهة الفقهية.

(1) الاختصاص، ص 225.

(2) سورة الإسراء، الآية 70.

(3) مسالك الأفهام، ج 14، ص 160.

ويلاحظ عليه: أن ضرورة المسألة ليست واضحة وضوحاً ممتداً إلى زمان النص بحيث يكون ذلك متلقى من المعصوم، وكيف تكون واضحة مع وجود تلك النصوص والوجوه التي يستفاد منها حرمة غيبة كل إنسان.

الدليل الثاني: الإجماع على أن غير المسلمين لا حرمة لهم، فهم خارجون عن الغيبة موضوعاً.

والجواب على ذلك:

1- إنَّ عدم الاحترام، هو أوَّل الكلام، وكيف نحكم بعدم احترام أعراض هؤلاء مع أن الله قد كرمهم من ضمن تكريم الإنسان؟! ولو خرج من هذا التكريم المحارب أو العالم الجاحد والمتعنت فلا يخرج منه الجاهل ولا سيما القاصر. ووجود إجماع تعبدية على عدم حرمة أعراضهم غير محرز، فربما كان مستند المجمعين منطلقاً من رؤية اجتهادية تعتمد على بعض الوجوه المتقدمة أو الآتية.

2- سلّمنا تامةً الدليل على عدم احترامهم، إلا أن ذلك لا يقتضي جواز غيبتهم، وذلك لأنّه «لم يثبت كون تمام مناط حرمة الغيبة هو الاحترام، فلعلّ نفس حفظ اللسان من التعرّض لأعراض الناس مطلوب، وفي التعرّض خفة ومهانة وذهاب بها وانحطاط قدر للمتعرض في أعين الناس كما هو المشاهد بالوجدان»⁽¹⁾.

قد يقال: إنَّ ما دل على جواز غيبة من ألقى جلباب الحياء⁽²⁾، هو مؤشّر على أنَّ المناطق في حرمة الغيبة هو منافاتها للاحترام، وهذا ما جعله خارجاً عن دائرة التحريم، إمّا تخصيصاً أو أشبهه بالتخصيص بسبب القصور في أدلة التحريم.

ولكنه يقال: إنّه لا دليل على استثناء غيبة المتجاهر من حكم الغيبة، وإن كان ذكره بما

(1) الحاشية على المكاسب للإيرواني، ج 1، ص 194.

(2) روي عن رسول الله (ص): «من ألقى جلباب الحياء لا غيبة له»، تحف العقول، ص 45. وروي عن الرضا (عليه السلام)، انظر: الاختصاص، ص 242، ولكنه مرسل في المصدرين. ورواه السنّة في مصادرهم، انظر: السنن الكبرى للبيهقي، ج 10، ص 210. ومسند الشهاب لابن سلامة القضاي، ج 1، ص 264. والجامع الصغير للسيوطي، ج 2، ص 581. قال البيهقي: «هذا أيضاً ليس بالقوي»، وضعفه الفتني في تذكرة الموضوعات، ص 269. فالحديث ليس تاماً من ناحية السند عند الفريقين، لكنه مؤيد بروايات أخرى، منها خبر هارون بن الجهم، عن الصادق جعفر بن محمد (عليه السلام)، قال: إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة»، الأمالي للصدوق، ص 93.

تجاهر به جائزاً من جهة أخرى، وهي أن هذا خارج عن موضوع الغيبة تخصصاً، لأن هذا ليس من كشف المعاييب وهتك الأستار، مما هو قبيح في نفسه⁽¹⁾.

الدليل الثالث: أن الروايات المتقدمة في المرحلتين الأولى والثانية والتي أخذت عنوان المؤمن أو المسلم موضوعاً للحرمة، تصلح لتقييد الأخبار التي أخذت «الناس» موضوعاً لحرمة الغيبة أو غيرها من المطلقات.

قال الأردبيلي: «قوله: ﴿وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾⁽²⁾ إشارة إلى جواز غيبة الكافر، والمعنى خصوا أيها المؤمنون أنفسكم بالانتهاء عن غيبتها والظعن فيها، ولا عليكم أن تعيخوا غيركم ممن لا يدين بدينكم ولا يسير بسيرتكم، ففي الحديث عن رسول الله (ص): «اذكروا الفاجر بما فيه كي يحذره الناس»، فيه تأمل إلا أن يقصد حذر الناس عنه فيذكر ما فيه لذلك مع الحاجة فتأمل»⁽³⁾.

ويلاحظ عليه: أن تلك الأدلة ومنها الآية الكريمة ليس لها مفهوم، لتنافي ما دل على حرمة غيبة مطلق الإنسان، فالطائفتان مثبتتان ولا تنافي بين مثبتين. والآية المباركة هي نظير قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا ءَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ وَمِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾⁽⁴⁾، فهي لا تبيح أكل مال غير المؤمنين بالباطل، كما لا يستفاد منها أن حرمة القتل تختص بالمؤمنين، بناءً على إرادة قتل الغير من الآية.

وأما حديث: «اذكروا الفاجر بما فيه يحذره الناس»⁽⁵⁾، فهو حديث ضعيف⁽⁶⁾.

إن قلت: إن هناك روايات واردة في مقام تحديد الغيبة، وقد أخذت عنوان الأخ

(1) قال السيد الخوئي بعد استعراض الروايات التي استدلل بها لاستثناء غيبة المتجاهر مما دل على حرمة الغيبة: «لم يدل دليل معتبر على جواز غيبة المتجاهر بالفسق ليكون مقيداً للإطلاقات الدالة على حرمة الغيبة مطلقاً. نعم قد ذكرنا في معنى الغيبة أنها عبارة عن كشف ما ستره الله على العباد، وأيدناه ببعض الروايات، فيكون المتجاهر بالفسق خارجاً عن حدود الغيبة تخصصاً وموضوعاً، لأنه قد كشف ستره بنفسه قبل أن يكشفه المغتاب (بالكسر)»، انظر: مصباح الفقاهة، ج 1، ص 529.

(2) سورة الحجرات، الآية 12.

(3) زبدة البيان، ص 418.

(4) سورة النساء، الآية 29.

(5) الكامل لابن عدي الجرجاني، ج 2، ص 173.

(6) كشف الخفاء، ج 1، ص 106.

والمؤمن موضوعاً لحرمة الغيبة، من ذلك ما رواه الكليني عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن عليّ الوشاء عن داود بن سرحان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبة؟ قال: هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل وتبث عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حدٌّ»⁽¹⁾.

وتقريب الاستدلال أن الرواية خصت الغيبة - وهي في مقام التحديد - بأن يذكر عيب أخيه، ومن الواضح أن غير المسلم ليس أخاً، وأمّا قوله «في دينه»، فهي مرتبطة بالقول، فالمعنى أن تقول فيه قولاً في دينه، بمعنى الانتقاص من دينه.

قلت: يلاحظ عليه - بالإضافة إلى ضعف السند، لعدم وثاقة معلى بن محمد، كما أسلفنا فيما مضى - أن الرواية حصرت الغيبة بكون العيب في دينه، وهذا ما لم يقل به أحد من الفقهاء وينافي سائر الأدلة التي دلت على تحقق الغيبة بذكر عيب الآخر سواء كان في دينه أو في خلقه أو في جسده، كما أنها تضمنت أمراً آخر لا قائل به وهو أنها عرفت الغيبة تعريفاً لا يبقى معه فرق بينها وبين البهتان، فانظر إلى قوله عليه السلام: «أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل»، وهذا هو البهتان.

ونحوها رواية عبد الرحمن بن سيابة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه وأمّا الأمر الظاهر فيه مثل الحدّة والعجالة فلا والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه»⁽²⁾.

وهذه ضعيفة السند، لأن عبد الرحمن بن سيابة لا توثيق له وإن عدّ السيد الخوئي رواياته صحيحة في مبناه القديم القائم على وثاقة من روى عنه ابن قولويه في «كامل الزيارات»، إلا أنه قد تراجع عن هذا المبني في آخر عمره.

هذا وقد أسلفنا سابقاً أن التعبير بـ«أخيك» ونظائرها، من المحتمل أن يكون المقصود به هو المغتاب، الذي وقعت عليه الغيبة، كما يقال: صاحبك.

وكيف كان فمما تقدّم اتضح أن ثمة وجهاً لتعميم الحرمة إلى كل إنسان لم يثبت نزع الحرمة عنه كالمحارب مثلاً، وهذا ما ذهب إليه بعض فقهاء المسلمين، فقد «سئل الغزالي -ره- عن غيبة الكافر. فقال: هي في حق المسلم محذورة لثلاثة علل: الإيذاء، وتنقيص ما

(1) الكافي، ج 2، ص 357.

(2) المصدر نفسه، ج ن، ص 358.

خلقه الله تعالى، وتضييع الوقت بما لا يعني. والأولى تقتضي التحريم، والثانية الكراهة، والثالثة خلاف الأولى. وأما الذمي فكالمسلم فيما يرجع إلى المنع من الإيذاء، لأنّ الشرع عصم دمه وعرضه وماله، وأما الحربي فليس بمحرم على الأولى، ويكره على الثانية والثالثة. وأما المبتدع فإن كفر فكالحربي، وإلا فكالمسلم»⁽¹⁾.

(1) إغاثة الطالبين للدمياطي، ج 4، ص 325.

لعن الآخر

- 1- مفهوم اللعن
- 2- القاعدة العامة الأولية في حكم اللعن.
- 3- نظرة عامة حول اللعن الوارد في الكتاب والسنة.
- 4- دراسة تفصيلية في العناوين التي ورد فيها اللعن.
- 5- حكم اللعن بالعنوان الثانوي.
- 6- ماذا عن علاقة اللعن بالعقيدة؟

منهجية البحث في مسألة اللعن

تنتشر في أوساط بعض المسلمين ظاهرة لعن الآخر الذي يختلف معهم في الدين أو المذهب، ويحاول البعض إلباس اللعن لبوساً شرعياً وعقدياً، ليتحوّل إلى فعل طاعة وإيمان وعبادة. ومن الطبيعي أن يكون للعن ولا سيما عندما يطال بعض الرموز التي يجلفها الآخرون تداعيات خطيرة، وينتج عنه الكثير من ردّات الفعل، وربما يستدعي فتاوى التكفير وإباحة الدم، الأمر الذي يضاعف من أهمية البحث في هذه المسألة، والتعرّف على موقف الإسلام منها، وتحديداً موقف أهل البيت (عليهم السلام)، وذلك في مساهمة لوضع المسألة في نصابها الصحيح. وهذه دراسة تفصيلية لهذه المسألة عبر المنهجية التالية:

المرحلة الأولى: في بيان مفهوم اللعن، ونتعرف هنا على ما إذا كان اللعن أحياناً قد يندرج في مفهوم السب أم لا؟

المرحلة الثانية: وفيها نتبيّن ونتحرى مدى إمكان تأسيس أصل لفظي مرجعي في حرمة اللعن.

المرحلة الثالثة: وفيها نلقي نظرة عامة على أهم موارد اللعن الواردة في الكتاب والسنة، والتي تصلح لتكون معارضات أو مستثنيات من الأصل المذكور في حال تماميته بحيث لا تكتمل الصورة العامة بالنسبة للموقف الشرعي من اللعن إلا بمعرفة هذه الموارد، ودراستها دراسة تحقيقية نقدية.

المرحلة الرابعة: وفيها ندخل في دراسة تفصيلية نقارب فيها حكم اللعن من زاوية الجماعات - دينية كانت أو غير دينية - أو الأفراد الذين يطالهم اللعن، حيث نبحث في حكم لعن العناوين التالية:

- 1- حكم لعن الكافر.
- 2- حكم لعن المسلم غير الإمامي.
- 3- حكم لعن المؤمن الشيعي.
- 4- حكم لعن الفاسق.
- 5- ما ورد في لعن أشخاص بأعيانهم.

ونلفت نظر القارئ إلى أننا في هذه المرحلة قد تفرض علينا ضرورة البحث إلى إعادة استحضار بعض الشواهد التي تكون قد مرّت الإشارة إليها في سياق تأسيس الأصل اللفظي في المرحلة الأولى من البحث.

المرحلة الخامسة: وفي هذه المرحلة تتم دراسة حكم اللعن بالعنوان الثانوي، وهنا فإننا نفترض جديلاً أو مجازاً لأصحاب الرأي الآخر بأنه جاز لعن بعض الجماعات بالعنوان الأولي، ولكن حيث إن اللعن قد تترتب عليه بعض المفساسد فإنه قد يحرم بهذا اللحاظ، فما هي العناوين الثانوية الموجبة للتحريم؟

المرحلة السادسة: وفي المرحلة الأخيرة نتطرق إلى ما يذكره البعض من أن اللعن ليس مجرد تكليف شرعي فرعي على المؤمنين امثاله، بل إنه على علاقة وطيدة بالعقيدة الصحيحة باعتباره مظهراً من مظاهر التبري من أعداء الله تعالى.

وهذا تفصيل الكلام في المراحل المذكورة:

المرحلة الأولى: مفهوم اللعن

اللعن في اللغة هو الطرد والإبعاد، وفي الاصطلاح هو الطرد من رحمة الله سبحانه وتعالى، وإليك توضيح ذلك من خلال النقطتين التاليتين:

1- أقوال اللغويين في اللعن

يقول ابن فارس: «اللام والعين والنون أصل صحيح يدل على إبعاد وإطراد، ولعن الله الشيطان: أبعده عن الخير والجنة، ويقال للذئب لعين، والرجل الطريد لعين، ورجل لُعنة بالسكون: يلعنه الناس، ولُعنة: كثير اللعن..»⁽¹⁾.

وقال الجوهري في الصحاح⁽²⁾: «اللعن: الطرد والإبعاد من الخير، واللعنة الاسم، والجمع لعان ولعنات، والرجل لعين وملعون والمرأة لعين أيضاً، واللعين الممسوخ، والرجل اللعين: شيء ينصب وسط المزارع تستطرد به الوحوش، قال الشماخ: ذعرت به القطاء ونفيت عنه مقام الذئب كالرجل اللعين. والملاعنة واللعان: المباهلة. الملعنة: قارعة الطريق ومنزل الناس، وفي الحديث: اتقوا الملاعن، يعني عند الحدث، ورجل لُعنة: يلعن الناس كثيراً ولُعنة بالسكون: يلعنه الناس.»

وفي تاج العروس للزبيدي: «لعنه كمنعه، لعناً: طرده وأبعده عن الخير، هذا من الله.. ومن الخلق السبِّ والدعاء، فهو لعين... وحكى اللحياني: لا تكن لعنة على أهل بيتك، أي لا يُسَبَّن أهل بيتك بسببك، قال الشاعر:

والضيف أكرمهُ فإنَّ مبيته حق ولا تك لعنة للنُّزل

... واللعين: الشيطان، صفة غالبية، لأنَّه طُرد من السماء، وقيل: لأنه أبعد من رحمة الله تعالى.

واللعين: الممسوخ، من اللعن، وهو المسخ، عن الفراء، وبه فسر الآية ﴿أَوْ نَلَعَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ النَّبِيِّ﴾⁽³⁾ أي نمسخهم.

واللعين: المشؤوم والمسيب.

واللعين ما يتخذ في المزارع كهيئة رجل أو الخيال تدعبر به الطيور والسباع... وأبيت اللعن: كلمة كانت العرب تحيي بها ملوكها، وأول من قيل له ذلك قحطان... أي أبيت أيها الملك أن تأتي ما تلعن به وعليه...

(1) معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 252.

(2) الصحاح، ج 6، ص 196.

(3) سورة النساء، الآية 50.

والتلاعن التشاتم في اللفظ، غير أن التشاتم يُستعمل في وقوع كل واحد منهما بصاحبه، والتلاعن ربما استعمل في فعل أحدهما..»⁽¹⁾.

والمتحصل من كلمات اللغويين:

أولاً: إنّ اللعن في الأساس بمعنى الطرد، واللعين هو الطريد. واللعين هو الخيال الذي يعمل على هيئة الرجل وينصب في المزارع تستطرد به الوحوش، والذئب لعين، لأنّ أصحاب المواشي تستطرده. والشيطان لعين لطرده من الجنة.

ثانياً: إنّ اللعن قد يستخدم ويستعمل بمعنى السب والشتم، وقد مرّ كلام اللحياني: «لا تك لعنة على أهل بيتك، أي لا يُسبَّن أهل بيتك بسبك»، ومرّ عن تاج العروس: «التلاعن التشاتم في اللفظ».. وهذا الأمر له دلالة، ولا بأس بتوضيحه أكثر، فنقول:

2- الالتقاء بين السب واللعن

لا شك أنّ السب واللعن أصلان لغويان، ولكل منهما معناه الخاص. فالسبّ بمعنى القطع، واللعن بمعنى الطرد. كما أنّهما مختلفان بحسب المعنى العرفي، فالسبّ أو الشتم هو مفهوم عام تُستخدم فيه ألفاظ وتعبيرات كثيرة، وهي مؤذية للآخر إذا خوطب بها. أمّا اللعن فله لفظ واحد وهو لفظ اللعن ومشتقاته. إلّا أنّ ثمة نقطة التقاء بين المفهومين، وهي: أنّ اللعن في بعض صيغته ربما حمل معنى الطعن في الملعون، ما يجعله يقترب ويتلاقى في الذهن العام مع معنى السبّ ومضمونه، والصيغة المقصودة هي ما لو استعمل اللعن على نحو الإخبار، فقليل: فلان لعين، أو على نحو النداء والخطاب فقليل له: يا ملعون، فهذا التعبير أو ذلك يحملان في الذهن العرفي العام معنى السب، وتشهد له كلمات اللغويين الآنفة حيث قالوا: التلاعن التشاتم، ولا تك لعنة على أهلك، أي لا تجلب لهم السبّ، وتبناه بعض العلماء⁽²⁾، ويؤيده أنّ المعنى اللغوي للسب وهو القطع، يتوفر في اللعن أيضاً، فإنّ اللعن من موجبات التقاطع كما لا يخفى،

(1) تاج العروس، ج 18، ص 510 - 512.

(2) قال الميرزا حبيب الله الخوئي وهو يتحدث عن اللعن: «ومعناه الطرد والإبعاد من رحمة الله بل هو نوع من السبّ فيدلّ على حرمة ما دلّ على حرمة السبّ»، انظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ج 13، ص 84.

ويؤيده ما سيأتي في بعض الأخبار أن أمير المؤمنين (عليه السلام) نهى أصحابه في صفتين عن أن يكونوا «لعانين شتامين»، مع أن ما صدر عنهم هو الشتم، ولعله لهذا أورد الكليني روايات اللعن تحت «باب السب»⁽¹⁾. وفي ضوء ذلك يمكن التمسك بإطلاقات السب لل منع عن بعض أفراد اللعن.

المرحلة الثانية: القاعدة العامة الأولية في اللعن

يقول النراقي في «جامع السعادات»: «وأما اللعن فلا ريب في كونه مذموماً، لأنه عبارة عن الطرد والإبعاد من الله تعالى، وهذا غير جائز إلا على من اتصف بصفة تبعده بنص الشريعة وقد ورد عليه الذم الشديد في الأخبار... ثم لما كان اللعن هو الحكم بالبعد أو طلب الإبعاد من الله. والأول غيب لا يطلع عليه إلا الله. والثاني لا يجوز إلا على من اتصف بصفة تبعده منه، فينبغي ألا يعلن أحداً إلا من جوز صاحب الشرع لعنه، والمجوز من الشرع إنما هو اللعن على الكافرين والظالمين والفاستقين، كما ورد في القرآن»⁽²⁾.

ولكن قد يسأل البعض: ما الدليل على أن الأصل عدم جواز اللعن في الشريعة إلا ما أخرجه النص؟ هل لدينا عمومات أو مطلقات تدل على حرمة اللعن على إطلاقه، بحيث تشكل مرجعية وأصلاً لفظياً يرجع إليه عند الشك، ولا يرفع اليد عنها إلا إذا ثبت التخصيص في مورد من الموارد؟ أم إنه ليس لدينا ما يصلح لتأسيس أصل لفظي في حرمة اللعن، فيكون المرجع عند الشك هو أصالة البراءة، ونرفع اليد عنها (أصالة البراءة) في الحالات التي قام فيها الدليل على حرمة لعن بعض الأصناف من الناس؟ وإذا كان الأمر كذلك فمن هم الذين يحرم لعنهم؟

ربما يتصور أننا لا نمتلك أدلة نستطيع بموجبها تأسيس أصل لفظي أو قاعدة عامة دالة على حرمة اللعن، وإنما غاية ما لدينا هو النص على تحريم بعض أقسام اللعن وأصنافه وبلحاظ بعض الناس، والجواز فيما عدا ذلك.

وفيما يأتي سوف نستعرض بعض الوجوه التي تصلح لتأسيس قاعدة عامة تدل على أن اللعن محرم شرعاً إلا ما خرج بالدليل. والأصل اللفظي يمكن تصوره على عدة مستويات:

(1) راجع: الكافي، ج 2، ص 360.

(2) جامع السعادات، ج 1، ص 279.

المستوى الأول: في لعن مطلق الناس

قد تذكر عدّة وجوه لإثبات حرمة اللعن بقول مطلق نذكرها تباعاً، محاولين تقييمها:

الوجه الأول: اللعن وإيذاء الملعون

إنّ اللعن إيذاء للملعون، وإيذاء الآخرين حرام. أما أنّه إيذاء فواضح. أجل، هو إيذاء معنوي وليس مادياً، وقد شبهت بعض الروايات اللعن بالقتل كما سيأتي في حديث «لعن المؤمن كقتله»⁽¹⁾، وأما أنّ الإيذاء محرم، فلحكم العقل والنقل بذلك، فالإيذاء ظلم وهو قبيح عقلاً ونقلاً.

ولكن ربما يتأمل في هذا الاستدلال:

1- بأنّه أخصّ من المدعى، فليس كل لعن يوجب الإيذاء، فالبعض - ولو كان نادراً - لا يبالي بذلك ولا يهتم بما قيل له أو عنه، إما لدناءة نفسه، أو لجبروته واستكباره الذي يجعله غير مبال بلعنه وسبه وشتمه، ومن جهة أخرى فإنّ الإيذاء قد يكون بغير اللعن، ما يعني أنّ النسبة بينه وبين اللعن هي العموم من وجه.

2- على أنّ اللعن إنما يكون موجباً للإيذاء فيما لو كان إنشاءً واستنزاً لللعنة على الآخر، وأما لو كان اللعن إخباراً ممّن يملك الإخبار عن واقع الإنسان كالنبي (ص) المتصل بالوحي حيث يصدر منه إخبار بلعن الناس المتلبسين ببعض الأفعال المنحرفة فلا يُعدّ ذلك إيذاءً للملعون، وإنّما هو إخبار عن واقع الملعون عند الله تعالى وأنّه مطرود عن رحمته تعالى، ولو عدّ ذلك إيذاءً فلا دليل على حرمة شرعاً أو قبحه عقلاً، لأنّ النبي (ص) لا يقصد بإخباره الطعن أو الإيذاء، وإنّما أراد الإخبار عن طرد من يحمل فكراً خاطئاً أو يسلك سلوكاً منحرفاً من رحمته تعالى بهدف بيان الحكم الشرعي، فيكون نظير ما لو أخبر أن الجاحد بالنبوة أو الظالم لا يدخل الجنة، أو أنه من أهل النار، فلا مجال لتحريم هذا النوع من الإيذاء، أو ردّ الروايات الواردة بشأنه، لأنّه تأذٍ بقول الحق، وهذا لا دليل على حرمة بشكل مطلق. وهكذا لو كان اللعن إنشاءً وأريد منه فضح بعض الخطوط المنحرفة والتحذير من خطرهما.

الوجه الثاني: الروايات الناهية عن اللعن

ثمة أخبار ناهية عن اللعن، ونذكر في هذا المجال ثلاث طوائف من الأخبار:

(1) صحيح مسلم، ج 1، ص 73. وصحيح البخاري، ج 7، ص 97.

الطائفة الأولى: ما ورد بلسان أن اللعنة إذا خرجت من فم قائلها ترددت بينه وبين الآخر، فإن كان الآخر أهلاً للعن وإلا رجعت على قائلها، وإليك بعض أخبار هذه الطائفة:

الرواية الأولى: موثق عبد الله بن سنان، عن أبي حمزة الشمالي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إن اللعنة إذا خرجت من في صاحبها ترددت بينهما فإن وجدت مساعاً وإلا رجعت على صاحبها»⁽¹⁾.

الرواية الثانية: خبر علي بن أبي حمزة عن أحدهما عليه السلام قال: سمعته يقول: «إن اللعنة إذا خرجت من في صاحبها ترددت فإن وجدت مساعاً وإلا رجعت على صاحبها»⁽²⁾.

الرواية الثالثة: في سنن أبي داود بإسناده إلى أبي الدرداء، قال رسول الله (ص): «إن العبد إذا لعن شيئاً صعدت اللعنة إلى السماء فتغلق أبواب السماء دونها، ثم تهبط إلى الأرض فتغلق أبوابها دونها، ثم تأخذ يميناً وشمالاً فإذا لم تجد مساعاً رجعت إلى الذي لعن، فإن كان لذلك أهلاً وإلا رجعت إلى قائلها»⁽³⁾.

الرواية الرابعة: ما روي عن ابن عباس قال: «لعن رجل الرياح عند رسول الله (ص) فقال: لا تلعن الرياح فإنها مأمورة، وإنه من لعن شيئاً ليس له بأهل رجعت اللعنة عليه»⁽⁴⁾.

قد يقال: إن هذه الرواية ناظرة إلى لعن الأشياء وكلامنا في لعن بني الإنسان.

والجواب: لا يبعد أن كلمة شيء تشمل الإنسان، واختصاصها بغيره استعمال متأخر، وبصرف النظر عن ذلك فإن فقرة «ليس له بأهل» تقتضي التعميم حيث يستفاد منها أن المدار على كون الملعون أهلاً أو ليس بأهل للعن، بالإضافة إلى أنه لا يبعد دلالتها على المطلوب بالأولوية، لأنه إذا كان لا يجوز لعن الأشياء فبالأولى لعن الناس.

الرواية الخامسة: رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام وهي تحمل المضمون نفسه، وستأتي.

وتقريب الاستدلال بروايات هذه الطائفة: أن ظاهر عود اللعنة على اللاعن هو أن اللعنة

(1) الكافي، ج 2، ص 360. قال في المجلسي في مرآة العقول، ج 1، ص 11، موثق كالصحيح.

(2) الكافي، ج 2، ص 270. وثواب الأعمال للصدوق، ص 270.

(3) سنن أبي داود، ج 2، ص 457. والجامع الصغير للسيوطي، ج 1، ص 316.

(4) عوالي اللآلي، ج 1، ص 172؛ وراجع الرواية في مصادر السنة، سنن أبي داود، ج 2، ص 457.

مبغوضة عنده تعالى، لأنَّ اللعنة كجملة يتلفظ بها اللاعن لا معنى لعودها على اللاعن، فيكون المراد عود أثرها ووزرها وهو البعد عن ساحة الله تعالى.

وقد يعترض على هذا الاستدلال باعتراضين:

الاعتراض الأول: أنه لا دلالة في هذه الأخبار على حرمة اللعن أصلاً، وإنما تدل على ترتب أثر وضعي على اللعن، وهو أن الملعون إن لم يكن مستحقاً للعن فإنَّ اللعنة لا تصله بل تعود على اللاعن.

ولكن هذه الملاحظة قد اتضح عدم صحتها للتو، وذلك لأنَّ عود اللعنة - كما عرفت - يكون بعود أثرها وهو البعد عن ساحته تعالى وهو يلازم الحرمة، لأنه لا يجوز للإنسان أن يتسبب بما يجعله مطروداً من رحمة الله تعالى.

الاعتراض الثاني: أنَّ الرواية على عكس المدعى أدل، فإنَّ اللعنة لو كانت مبغوضة لكان اللازم عودها دائماً على اللاعن، مع أنَّ الروايات حددت عودها على اللاعن في صورة ما لو لم يكن الملعون أهلاً للعبة، أي هناك من هو أهل للعن، وهناك من ليس أهلاً له، والرواية لم تحدد من هو أهل، فيرجع في تحديد ذلك إلى سائر الروايات والأدلة.

وهذه الملاحظة يمكن دفعها أيضاً بأنَّ اللاعن حيث لا يحرز كون الملعون أهلاً فهو لا يأمن من عود وزر اللعنة عليه، والعاقل لا يورد نفسه فيما هو مظنة الوزر والمساءلة إلاَّ بمؤمَّن، كأن ينهض لديه دليل على أنَّ هذا الشخص هو أهل للعبة، وهذا ينحصر بما يرد عن النبي الأكرم (ص) أو الأئمة المعصومين (عليهم السلام).

اللهم إلا أن يقال: إنَّ المؤمَّن العام موجود وهو البراءة. ومعه فلن يستفاد من هذه الطائفة سوى حرمة اللعبة مع ثبوت كون الملعون ليس أهلاً للعن ولا مستحقاً له.

الطائفة الثانية: ما ورد في النهي عن اللعن بقول مطلق، وهذه الطائفة - كسابقها - تدل على حرمة اللعن مطلقاً للمسلم وغير المسلم فتقيدها يحتاج إلى دليل. ومما ورد في ذلك:

- 1- ما روي عن النبي الأكرم (ص): «لا تلعنوا بلعنة الله ولا بغضبه ولا بالنار»⁽¹⁾.
- 2- وفي الجعفریات بإسناده إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه كان يقول: «إياكم وسقط الكلام...»

وإياكم والدعاء باللعن والخزي، فإنَّ الله عز وجل قد أحكم ذلك فقال عز وجل:
﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (1) (2).

وهذه الطائفة - كما أشرنا - تشمل بإطلاقها غير المسلم، لكنها لا تتضمن سنداً صحيحاً، ولذا فهي تصلح للتأييد إن تم دليل على حرمة اللعن أو تضافرت النصوص وحصل الوثوق بصدورها.

الطائفة الثالثة: ما دلَّ على أن المؤمن لا يكون لعاناً، ومن رواياتها:

1- خبر سَمَاعَةَ قَالَ: «دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَالَ لِي مُبْتَدئًا: يَا سَمَاعَةُ مَا هَذَا الَّذِي كَانَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ جَمَالِكَ؟ إِيَّاكَ أَنْ تَكُونَ فَحَاشَا أَوْ صَحَابًا أَوْ لَعَانًا! فَقُلْتُ: وَاللَّهِ لَقَدْ كَانَ ذَلِكَ أَنَّهُ ظَلَمَنِي فَقَالَ: إِنْ كَانَ ظَلَمَكَ لَقَدْ أَرَبَيْتَ عَلَيْهِ، إِنَّ هَذَا لَيْسَ مِنْ فِعَالِي وَلَا أَمْرٍ بِهِ شِيعَتِي. اسْتَغْفِرُ رَبَّكَ وَلَا تَعُدْ. قُلْتُ اسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَلَا أَعُودُ» (3).

بيان: «الصخاب»: الشديد الصوت، و«أربيت عليه»: أي زدت عليه.

2- معتبرة أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) النَّاسَ فَقَالَ: أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِشِرَارِكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: الَّذِي يَمْنَعُ رِفْدَهُ وَيَضْرِبُ عُنُقَهُ وَيَتَزَوَّدُ وَحَدَهُ، فَظَنُّوا أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ خَلْقًا هُوَ شَرٌّ مِنْ هَذَا. ثُمَّ قَالَ: أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِمَنْ هُوَ شَرٌّ مِنْ ذَلِكَ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: الَّذِي لَا يُرْجَى خَيْرُهُ وَلَا يُؤْمَنُ شَرُّهُ، فَظَنُّوا أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ خَلْقًا هُوَ شَرٌّ مِنْ هَذَا. ثُمَّ قَالَ: أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِمَنْ هُوَ شَرٌّ مِنْ ذَلِكَ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: الْمُتَفَحِّشُ اللَّعَانَ الَّذِي إِذَا ذُكِرَ عِنْدَهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَنَهُمْ وَإِذَا ذَكَرُوهُ لَعَنُوهُ» (4).

3- وفي وقعة صفين لنصر بن مزاحم، روى عن عمر بن سعد، عن عبد الرحمن، عن الحارث بن حصيرة عن عبد الله بن شريك قال: خرج حجر بن عدي، وعمرو بن الحمق، يظهران البراءة واللعن من أهل الشام، فأرسل إليهما علي عليه السلام: أَنْ كُفَّا عَمَّا

(1) سورة الأعراف، الآية 55.

(2) مستدرک الوسائل، ج 9، ص 139.

(3) الكافي، ج 2، ص 326. والرواية ضعيفة السند، بالمعنى بن محمد، وأحمد بن غسان. وصرح العلامة المجلسي بضعف الخبر، انظر: مرآة العقول، ج 10، ص 279.

(4) الكافي، ج 2، ص 290. وعنه وسائل الشيعة: ج 15، ص 331، الباب 49 من أبواب جهاد النفس، الحديث 7.

يبلغني عنكما، فأثياه فقالا: يا أمير المؤمنين، ألسنا محقين؟ قال: بلى. [قالا: أو ليسوا مبطلين؟ قال: بلى]. قالا: فلم منعنا من شتمهم؟ قال: «كرهت لكم أن تكونوا لعانين شتامين، تشتمون وتبرؤون. ولكن لو وصفتم مساوئ أعمالهم فقلتكم: من سيرتهم كذا وكذا، ومن عملهم كذا وكذا، كان أصوب في القول، وأبلغ في العذر. ولو [قلتكم مكان لعنكم إياهم وبراءتكم منهم: اللهم احقن دماءنا ودماءهم، وأصلح ذات بيننا وبينهم، واهدهم من ضلالتهم، حتى يعرف الحق منهم من جهله، ويرعوي عن الغي والعدوان من لهج به، كان هذا أحب إليّ وخيراً لكم]». فقالا: يا أمير المؤمنين، نقبل عظمتك، ونتأدب بأدبك⁽¹⁾.

4- حديث ابن عمر قال: قال النبي (ص): «لا يكون المؤمن لعاناً»⁽²⁾، فإنها تدل على المنافاة بين وصف الإيمان ووصف اللعان، فهما لا يجتمعان في شخص واحد، ويستفاد من ذلك الحرمة.

5- وفي خبر آخر قال رسول الله (ص): «لا يكون اللعانون شفعاء ولا شهداء يوم القيامة»⁽³⁾.

6- عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله (ص): «ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذي»⁽⁴⁾.

وهذه الطائفة حيث صح بعض أخبارها (الخبر الثاني) سنداً فيكون الباقي مؤيداً له.

ولكن يلاحظ على الاستدلال بها:

أولاً: إنَّها لا تدل إلا على مبغوضية وحرمة أن يكون المؤمن لعاناً، واللعان هي صيغة مبالغة فلا تدل على الحرمة بشكل مطلق، وإنما على حرمة التلبس بهذا العنوان، بسبب كثرة اللعن، وصيرورة اللعن سجية للشخص. وربما تستخدم صيغة فعّال بمجرد التلبس بالفعل، فيقال: «كذاب» لمن سمعته يكذب ولو لمرة، ولكن لا يحرز ظهورها في ذلك، فالاحتمال يُبطل الاستدلال.

(1) وقعة صفين، ص 103. ورواه ابن أعثم في الفتوح، ج 2، ص 543. وابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، ج 3، ص 181.

(2) سنن الترمذي، ج 3، ص 250.

(3) صحيح مسلم، ج 8، ص 24.

(4) سنن الترمذي، ج 3، ص 236. ورواه الحاكم في المستدرک، ج 1، ص 12، وصححه. وراجع السنن الكبرى للبيهقي، ج 10، ص 193. وصحيح ابن حبان، ج 1، ص 421.

ثانياً: إن دلالة بعضها على الحرمة غير واضحة، ومنها الرواية الأخيرة.

وربما قيل: إن الرواية الثالثة الواردة في نهى علي عليه السلام أصحابه يوم صفين قد وردت في «نهج البلاغة» دون ذكر اللعن، كما سيأتي، ولهذا قال ابن أبي الحديد في شرح النهج: «والذي كرهه عليه السلام منهم أنهم كانوا يشتمون أهل الشام ولم يكن يكره منهم لعنهم إياهم والبراءة⁽¹⁾ منهم⁽²⁾، ولكن الذي يظهر من هذه الرواية أنه عليه السلام «كما كان يكره منهم الشتم كذلك يكره اللعن والبراءة»⁽³⁾، وذلك طمعاً في هدايتهم.

الوجه الثالث: سؤال اللعنة لمن يستحقها غير جائز

إن اللعن هو الطلب إلى الله أن ينزل العقوبة والعذاب على شخص معين أو جماعة معينة، وسؤال اللعنة لمن لا يستحقها غير جائز، وهذا ما أفتى به بعض الفقهاء، قال الشيخ الطوسي: «لا يجوز لعن من لا يستحق العقوبة من الأطفال والمجانين والبهائم، لأنه تعالى لا يبعد من رحمته من لا يستحق الإبعاد عنها»⁽⁴⁾، وقال -رحمه الله-: «واللعنة: الإبعاد عن رحمة الله، عقاباً على معصيته، فلذلك لا يجوز لعن البهائم، ولا من ليس بعاقل من المجانين والأطفال، لأنه سؤال العقوبة لمن لا يستحقها، فمن لعن حية أو عقرباً أو نحو ذلك مما لا معصية له فقد أخطأ، لأنه سأل الله ما لا يجوز في حكمته»⁽⁵⁾.

لكن السؤال: ما الدليل على عدم جواز سؤال اللعن لمن لا يستحقه؟ قد يكون ذلك مذموماً وخلاف صفة الرحمة التي لا بد أن يتحلّى بها المسلم، ولكن هذا لا يستفاد منه الحرمة.

اللهم إلا أن يقال: إن الدليل هو الروايات المتقدمة والدالة على أن اللعنة ستعود إلى اللاعن إن لم يكن الملعون أهلاً، فإنها دلت على حرمة لعن من ليس أهلاً، وهي وإن لم تحدد من ليس أهلاً للعن، ولكن نستطيع تحديد ذلك من خارج، أعني بالاستناد إلى الدليل العقلي والنقلي القاضي بأن العالم الجاحد والجاهل المقصر يستحقان اللعن والطرده من رحمته تعالى (بصرف النظر عن اختلافهما في درجات اللعن ومستوياته)، فيجوز لعنهما،

(1) في شرح النهج وردت «البذاءة» وهو خطأ مطبعي أو نحوه، إذ يلزم التهافت في كلامه.

(2) شرح نهج البلاغة، ج 11، ص 21.

(3) كما ذكر الميرزا حبيب الله الخوئي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ج 13، ص 94.

(4) التبيان للطوسي، ج 3، ص 609.

(5) المصدر نفسه، ج ن، ص 225.

وأما من ليس مكلفاً فهو ليس مستحقاً للطرد والإبعاد عن رحمته تعالى، وكذلك الجاهل القاصر والمجتهد القاطع بصحة ما هو عليه ولو كان من غير المؤمنين أو من غير المسلمين. وكيف كان، فهذا الوجه لا يصلح لتأسيس قاعدة عامة في حرمة اللعن، وإنما غاية ما يثبتته هو حرمة لعن من لا يستحق اللعن، ممن أشير إليهم.

المستوى الثاني: في لعن المسلم

إذا لم يتم لنا أصل لفظي يقضي بحرمة لعن كل إنسان، فقد يتم أصل لفظي يقضي بحرمة لعن كل مسلم، وهذا ما يمكن الاستشهاد له بعدة طوائف من الأخبار:

الطائفة الأولى: ما ورد حول لعن المسلم، وهو روايات:

1- ما روي عنه (ص): «ومن لعن مسلماً كان كقتله، ومن سمى مسلماً كافراً فقد كفر»، رواه الطبراني بإسناده إلى ثابت بن الضحاك⁽¹⁾. وهي واضحة الدلالة على حرمة لعن كل مسلم.

2- وفي رواية سهل بن سعد الساعدي عن النبي (ص): «لا تلعنوا تبعاً⁽²⁾، فإنه كان قد

(1) المعجم الكبير للطبراني، ج 2، ص 75.

(2) من هو تبع؟ ذكر أن تبعاً الحميري، هو أحد ملوك اليمن، قيل: «وسمي تبعاً لكثرة أتباعه من الناس. وقيل: سمي تبعاً لأنه تبع من قبله من ملوك اليمن. والتبابعة: اسم ملوك اليمن. فتبع، لقب له، كما يقال خاقان لملك الترك، وقبصر لملك الروم، واسمه أسعد أبو كرب»، انظر: مجمع البيان، ج 9، ص 111. وجاء في الروايات أنه كان مؤمناً وقومه كفرون، ولذا ذمهم الله ولم يذمه، قال الشيخ الصدوق: «وكان تبع الملك أيضاً ممن عرف النبي (ص) وانتظر خروجه لأنه قد وقع إليه خبره، فعرف أنه سيخرج من مكة نبي يكون مهاجرته إلى يثرب»، كمال الدين، ص 170. وروى (أي الصدوق) عن أبي عبد الله عليه السلام: «قد أخبر (أي تبع) أنه سيخرج من هذه - يعني مكة - نبي يكون مهاجرته إلى يثرب، فأخذ قوماً من اليمن فأنزلهم مع اليهود لينصروه إذا خرج، وفي ذلك يقول:

شهدت على أحمد أنه رسول من الله بارئ النسم
فلو مد عمري إلى عمره لكنت وزيراً له وابن عم
وكنت عذاباً على المشركين أسقيهم كأس حتف وغم

انظر: المصدر نفسه. وفي رواية أخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن تبعاً قال للأوس والخزرج: كونوا ههنا حتى يخرج هذا النبي، أما أنا فلو أدركته لخدمته ولخرجت معه»، انظر: المصدر نفسه. وفي رواية أخرى يسندها إلى عكرمة، قال: سمعت ابن عباس يقول: لا يشتبهن عليكم أمر تبع فإنه كان مسلماً»، انظر: المصدر نفسه، ص 170 - 171.

«أسلم»⁽¹⁾، ورد ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّيْسِ وَتَمُودُ * وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطٍ * وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ وَقَوْمُ تُبَّعٍ كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدُ﴾⁽²⁾.

وهذه الرواية حيث إنها عللت النهي عن لعن تبع بأنه قد أسلم، فإن ذلك يعطي قاعدة عامة بحرمة لعن كل مسلم.

ولكن وبصرف النظر عن السند، فقد تقدّم في مبحث السبّ صيغة أخرى للرواية: «لا تسبوا تبعاً..»، ما يجعلنا - على فرض صحة الرواية - لا نظمّن لصحة صيغة اللعن والبناء عليها.

الطائفة الثانية: ما ورد في لعن محبّ الله والرسول (ص)

1- في الحديث عن عمر بن الخطاب، أنّ رجلاً على عهد رسول الله (ص) كان اسمه عبد الله، وكان يلقب حماراً، وكان يضحك رسول الله (ص)، وكان رسول الله (ص) قد جلده في الشراب، فأتي به يوماً فأمر به فجلد، فقال رجل من القوم: اللهم العنه ما أكثر ما يؤتى به، فقال رسول الله (ص): لا تلعنه، فوالله ما علمت أنّه يحبّ الله ورسوله⁽³⁾.

بيان: ذكر⁽⁴⁾ في توجيه الحديث وشرحه عدّة وجوه:

منها: أنّ «ما» موصولة، و«علمت» بمعنى عرفت، والتقدير: فوالله الذي عرفت أنه يحبّ الله ورسوله.

ومنها: أنّ «ما» نافية، والمفعول محذوف، والتقدير: ما علمت عليه سوءاً، ثم استأنف الكلام فقال: إنّّه يحبّ الله ورسوله.

ومنها: أنّ «ما» زائدة للتأكيد، والتقدير: لقد علمت أنّه يحبّ الله ورسوله.

ومنها: أنّ «ما» نافية «وعلمت» هي بفتح التاء للمخاطب، والتقدير: ما علمت أنّه يحبّ الله ورسوله، والجملة تتضمن استفهاماً إنكارياً.

(1) جامع البيان للطبري، ج 26، ص 200. والبيان للشيخ الطوسي، ج 2، ص 362.

(2) سورة ق، الآيات 12-14.

(3) صحيح البخاري، ج 8، ص 14. والسنن الكبرى، ج 8، ص 312.

(4) انظر حول هذه الوجوه: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج 12، ص 68.

ولعل أقرب الوجوه هو أولها ثم آخرها.

2- في رواية أخرى عن زيد بن أسلم قال: «أتي بابن النعمان إلى النبي (ص) مراراً أكثر من أربع، فجلده في كل ذلك، فقال رجل عند النبي (ص): اللهم العنه ما أكثر ما يشرب! وما أكثر ما يجلد! فقال النبي (ص): «لا تلعه، فإنه يحب الله ورسوله»⁽¹⁾.

وتقريب الاستدلال أنه ومع كون الرجل عاصياً ومستوجباً للحد بسبب شرب الخمرة، فإن النبي (ص) قد نهى عن لعنه، مبرراً نهيه - بما هو ظاهر في التعليل - بأنه «يحب الله ورسوله (ص)». وحب الرسول (ص) إن كان ملازماً للإيمان به كما لا يبعد - باعتبار أن حبه بعنوان كونه رسولاً لا ينفك عن الإيمان، فيكون حبه (ص) نظير حب الله الملازم للإيمان به - فتدلّ الرواية على أن موضوع الحرمة هو كون الإنسان مؤمناً بالله ورسوله، وهو يشمل كل مسلم، وإن كان حبه (ص) غير ملازم للإيمان به - على اعتبار أنه قد يحبه الإنسان لعصية أو لحسن عشرته معه، وعنوان الرسول المأخوذ في الخبر متعلقاً للحب إنما هو حيثية تعليلية وليس تقييدية - فتكون الرواية دالة على حرمة لعن المسلم المؤمن بنبوته (ص) بطريق أولى. ولكن المشكلة في هذه الطائفة وبغض الطرف عن سندها، أنها معارضة بما ورد عنه (ص) من لعن الخمرة وعاصرها ومعتصرها وشاربها⁽²⁾.

اللهم إلا أن يرد هذا الإشكال:

أولاً: إن هذه الطائفة أخصّ مما ورد في لعن شارب الخمرة، فتكون النتيجة هي جواز لعن شارب الخمرة إلا إذا كان محباً لله ولرسوله.

ثانياً: إن اللعن في قوله: «لعن الله في الخمرة عشرة.. وشاربها» وارد مورد الإخبار، وهو لا ينافي المنع من إنشاء اللعن كما هو ظاهر الطائفة المذكورة. فما منع عنه النبي (ص)

(1) المصنف، ج 7، ص 381.

(2) الحديث مروى من طرق الفريقين، ففي مصادر السنة رواه غير واحد من المحدثين، منهم ابن ماجة بسنده إلى أنس بن مالك قال: لعن رسول الله (ص) في الخمر عشرة: عاصرها، ومعتصرها، والمعصورة له، وحاملها، والمحمولة له، وبائعها، والمبيوعة له، وساقها، والمستقاة له. حتى عد عشرة من هذا الضرب». سنن ابن ماجة، ج 2، ص 1122. ومنهم ابن داود السجستاني، انظر: سنن أبي داود، ج 2، ص 183. ولاحظ سنن الترمذي، ج 2، ص 380. أما من طرق الشيعة، فرواه الكليني بسند ينتهي إلى زيد بن علي عن أبيه عليه السلام قال: لعن رسول الله (ص) الخمر وعاصرها ومعتصرها وبائعها ومشتريها وساقها وأكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه»، انظر: الكافي، ج 6، ص 398. ورواه الشيخ الطوسي في التهذيب، ج 9، ص 104.

في هذه الطائفة هو إنشاء اللعن على شارب الخمرة المحب لله ولرسوله وما تضمنته رواية لعن شارب الخمر هو الإخبار عن أنه ملعون ومطروود من رحمة الله تعالى.

المستوى الثالث: ما ورد في لعن المؤمن

وثمة مجموعة من النصوص أخذت عنوان المؤمن موضوعاً للحكم بالنهي عن اللعن، من قبيل:

1- روى عبد الله بن جعفر الحميري في «قرب الإسناد» عن هارون بن مسلم عن مسعد بن صدقة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنَّ اللعنة إذا خرجت من صاحبها ترددت بينه وبين الذي يلعن، فإن وجدت مساعاً وإلا رجعت (عادت) إلى صاحبها وكان أحق بها، فاحذروا أن تلعنوا مؤمناً فيحل بكم»⁽¹⁾.

والمقطع الأول من الرواية يجعلها مندرجة في الطائفة الأولى من المستوى الأول، وأما المقطع الثاني، أعني قوله: «فاحذروا أن تلعنوا مؤمناً..» فهو محل الاستشهاد بها هنا، وفي هذا المقطع نجد أنه عليه السلام قد أمر بالحذر، والأمر ظاهر في الوجوب، ولا ينافيه ما فرغ عليه من أن مغبة لعنه هي أن تحلَّ اللعنة على اللاعن مجازاة له، لأنه كما لا يسمح للمكلف أن يلعن غيره فلا يسمح له أن يلعن نفسه، أو يفعل ما يوجب لعنه وطرده من رحمة الله تعالى.

وبيان آخر: إنَّ الفقرة الأخيرة: «فاحذروا أن تلعنوا مؤمناً» وردت مورد التعليل لما سبقها، فتدل على أن المؤمن لا يجوز لعنه، لأنه ليس مستحقاً للعن، وبالتالي فلاعنه ستعود اللعنة عليه.

2- عن ثابت بن الضحاك أن رسول الله (ص) قال: «لعن المؤمن كقتله»⁽²⁾، وربما كان وجه تشبيه اللعن بالقتل، أو تنزيه منزلته أن القتل هو إزهاق لروح المقتول، واللعن هو حكم عليه بأنه مطروود من رحمة الله، وهذا كأنه قتل معنوي له.

ويلاحظ أن ثابت بن الضحاك تارة روى عنه (ص) أن «من لعن مسلماً كان كقتله»، وأخرى أن «لعن المؤمن كقتله»، ولا يبعد تعدد الرواية عنه (ص) بذلك، ولا تنافي بين

(1) وسائل الشيعة، ج 12، ص 301، الحديث 1، الباب 160 من أبواب أحكام العشرة.

(2) سنن الدارمي، ج 2، ص 192.

الروائتين، لأنه لا تنافي بين مثبتين، هذا لو لم نقل أن المراد بالمؤمن هنا هو المسلم نفسه.

3- في حديث محمد بن سالم عن أبي جعفر (عليه السلام): «وَلَا يَلْعَنُ اللَّهُ مُؤْمِنًا، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا * خٰلِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجْدُونَ فِيهَا وَلَا نَصِيرًا﴾» (1) (2).

وهذه الرواية حيث دلت على أن الله لا يلعن مؤمناً، فيستفاد منها أنه لا يجوز لعنه، فمن لا يلعنه الله لا يحق لنا لعنه، فمن لا يطرده الله من رحمته لا يحق لنا أن نسأل الله طرده من رحمته، والمؤمن في الرواية حيث استعمل في مقابل الكافر - كما يظهر من استشهاده بالآية - فيكون المراد به مطلق من آمن بالله تعالى ورسوله (ص).

ولكن ربما يتأمل في دلالة الرواية على الحرمة، لأنها تتحدث عن فعل الله وأنه تعالى لا يلعن مؤمناً، بينما كلامنا في لعن الإنسان لأخيه الإنسان، ولا ملازمة بين الأمرين، أي ليس ثمة ما يدل على أن من لا يلعنه الله أو يطرده من رحمته فلا يجوز لنا سؤال اللعنة له. أجل، قد يكون سؤالنا اللعنة لمن لا يستحق اللعنة عند الله أمراً مذموماً وربما يكشف عن خبث في سريرة الداعي بذلك، ولكن ليس ما يثبت حرمة، إلا بالعودة إلى ما تقدم في الخبر من أن اللعنة إذا خرجت من فم صاحبها فإن لم يكن الملعون لها أهلاً عادت إلى اللاعن.

وينبغي أن يعلم أنه لا منافاة بين تحريم لعن المسلم (مما جاء في المستوى الثاني) وتحريم لعن المؤمن (مما جاء في المستوى الثالث)، فلا يدخل ذلك في باب التعارض، لأنهما مثبتان، ولا تنافي بينهما. هذا لو قيل: إن المؤمن غير المسلم، ولكن عرفت سابقاً أن المؤمن في كلامه (ص) بل في كلام الأئمة (عليهم السلام) على الأرجح، لا يُراد به المؤمن بالمعنى الأخص، أي الموالي لأهل البيت (عليهم السلام)، بل هو مطلق من آمن بقلبه في مقابل من آمن بلسانه.

وهكذا قد يقال: لا تنافي بين ما جاء في الروايات في المستوى الأول وما جاء في المستوى الثاني للاعتبار نفسه، أعني عدم المنافاة بينهما، فإنها بأجمعها روايات مثبتة للحكم.

اللهم إلا أن يقال: ما جاء في الروايات من حرمة لعن المسلم جاء معللاً، والعلة كما

(1) سورة الأحزاب، الآية 64 - 65.

(2) الكافي، ج 2، ص 31.

هو معروف تعمم وتخصص، فهي كما تعمم الحرمة لكل مسلم وليس خصوص «تبع»، فإنها تخصصها بالمسلم دون غيره.

وهذه النتيجة، أعني اختصاص حرمة اللعن بالمسلم، إن لم يمكن الاعتماد فيها على الروايات المذكورة لعدم ثبوت صحتها سنداً، فإنه يمكن الاستناد فيها إلى نص القرآن الكريم بجواز لعن الكافرين كما سيأتي.

إلا أن يتحفظ على ذلك بأن الآيات في مقام الإخبار وهو لا يلزم جواز الإنشاء، كما أن لعن الله ورسوله لشخص لا يدل على جواز اللعن مطلقاً كما سنوضح ذلك لاحقاً.

تلخيص وتتميم

وفي المحصلة تبين أن الروايات الواردة في حرمة لعن المسلم أو مطلق الإنسان، لا تخلو من تأمل وإشكال في سندها، باستثناء ما ورد من أن اللعنة ستعود على صاحبها إن لم يكن الملعون أهلاً للعن، وهي دلت على حرمة لعن من لا يستحق اللعن. فهذه الطائفة صحيحة ويمكن الوثوق بها، وهي وإن لم تحدد من ليس أهلاً للعن، ولكن يمكن الاعتماد عليها ولو استناداً إلى قرينة خارجية. وبيان ذلك:

أولاً: إن المؤمن بالمعنى الأخص ليس مستحقاً للعن ولا هو أهل له، إذا كان ملتزماً جادة الشرع الحنيف.

ثانياً: إن المسلم غير الموالي لأهل البيت عليهم السلام ما دام غير مقصر ولا جاحد فهو ليس أهلاً ولا مستحقاً للعن، ويشهد لذلك ما تقدم في معتبرة مسعدة التي ذكرت أن اللعنة تعود إلى قائلها إن لم يكن الملعون أهلاً، ثم فرعت على ذلك بأن لا تلعنوا مؤمناً، ما يعني أن كل مؤمن لا يجوز لعنه، والمؤمن لا يختص بالموالي لأهل البيت عليهم السلام، يؤيد ذلك إلى الأخبار المتقدمة والتي أخذت عنوان المسلم أو المؤمن موضوعاً لحرمة اللعن.

ثالثاً: إنه لا يجوز لعن القاصر والقاطع بصحة معتقده من الكفار، لأنه ليس أهلاً للعن والطرده من رحمة الله أيضاً.

المرحلة الثالثة: نظرة عامة حول اللعن الوارد في الكتاب والسنة

استكمالاً للحديث في المرحلة الثانية، كان لا بد من دراسة عامة لأهم موارد اللعن الواردة في الكتاب والسنة. وطبعي أنه لو أمكن تجاوز التأمل والتحفظ الذي سجلناه في

المرحلة السابقة، حول وجود أصل لفظي عام يحرم لعن كل مسلم أو كل إنسان، ولو لكون الأخبار متضاربة فيحصل الوثوق بالمضمون على الأقل بالنسبة للمسلم، فإن البحث الآتي في هذه المرحلة سوف يكون بحثاً في المستثنيات من تلك القاعدة. وحتى لو فرض أنه لم يمكن تجاوز التحفظ المذكور، فإنّ البحث في هذه المرحلة الثالثة يكتسب أهميته في أنه سيكمل الصورة حول الرؤية الشرعية العامة حول اللعن، وبحثنا في هذه المرحلة سيكون في أمرين أساسيين:

الأمر الأول: نظرة في أهم موارد اللعن في الكتاب والسنة

الأمر الثاني: دراسة تحقيقية ونقدية لتلك الموارد

ويجدر بنا هنا التنبيه إلى أنّ اللعن إذا صدر من الله فهو حكاية وإخبار عن طرد الملعون عن رحمته، وإذا صدر من العباد بحق بعضهم فهو دعاء وطلب بالطرد، وإذا صدر عن النبي (ص) أو الإمام (عليه السلام) فهو قد يكون إخباراً وقد يكون إنشأً.

الأمر الأول: نظرة في أهم موارد اللعن في الكتاب والسنة

إن المتأمل في الكتاب والسنة يجد أن اللعن وارد فيهما في العديد من الموارد، الأمر الذي يفرض درسه بدقة لتكوين صورة حول موقف الإسلام من اللعن، وهذه إطلالة عامة على أهم العناوين التي طالها اللعن في الكتاب وفي السنة:

اللعن في القرآن

إنّ موارد اللعن والملعونين في القرآن الكريم تدرج ضمن العناوين التالية:

1- لعن إبليس، ﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ﴾⁽¹⁾، وليس ثمة مورد في القرآن الكريم قد تمّ فيه لعن مخلوق باسمه وشخصه سوى إبليس، فقد خاطبه الله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ﴾.

2- اللعن المرتبط بانحراف عقائدي كالكفر أو النفاق، فقد ورد في القرآن الكريم لعن الكافرين، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكُفْرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا﴾⁽²⁾.

(1) سورة ص، الآية 78.

(2) سورة الأحزاب، الآية 63.

وفي آية أخرى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ (1).

وقال سبحانه: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مِمَّا يُؤْمِنُونَ﴾ (2).

وفي موضوع النفاق قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ (3).

3- اللعن المرتبط بانحراف سلوكي عن خط الشريعة، وإليك أهم الموارد المندرجة تحت هذا العنوان:

أ) لعن الظالمين: ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (4).

ب) إيذاء الرسول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾ (5).

ج) القتل: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (6).

د) رمي المحصنات: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (7).

هـ) الإفساد في الأرض: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ * أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَرَهُمْ﴾ (8).

إنَّ الاستفادة من هذه الآيات أن اللعن مشروع وجائز إذا كان المواجه به هو الكافر والمنافق، وهذا واضح بنص الآيات المذكورة، وكذا لو استهدف به الفاسق لأنه لا خصوصية

(1) سورة المائدة، الآية 78.

(2) سورة البقرة، الآية 88.

(3) سورة التوبة، الآية 68.

(4) سورة هود، الآية 18.

(5) سورة الأحزاب، الآية 57.

(6) سورة النساء، الآية 93.

(7) سورة النور، الآية 25.

(8) سورة محمد، الآيتان 22 - 23.

للإفساد في الأرض ولا لرمي المحصنات أو الظلم أو القتل ونحوها من المعاصي والذنوب المذكورة، ومن هنا قيل يجوز لعن مرتكب الكبيرة.

لكن إلغاء الخصوصية عن الموارد المذكورة لا يخلو من تأمل كما لا يخفى، على أنه ستأتي المناقشة في دلالة هذه الآيات على مشروعية اللعن، وهذا ما سوف نبينه بعد استعراض الروايات الواردة في اللعن.

الاستدلال بآيات الملاعة

وربما استدلل لمشروعية اللعن - أيضاً - بما ورد في القرآن الكريم بشأن الملاعة، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَدُوا أَحْسَنُ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * وَالْحَيْسَةُ أَنْ لَعَنَ اللَّهُ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾⁽¹⁾، فقد «رتب اللعن على الكذب وهو إنما يقتضي الفسق»⁽²⁾.

ولكن يلاحظ على ذلك بأن الملاعن إذا طُلب منه أن يلعن نفسه إن كان كاذباً، فهذا لا يستفاد منه جواز لعن كل كاذب، لأن هذا مورد استثنائي ولا يمكن إلغاء خصوصيته، فإن أمره بلعن نفسه في حال لم يكن صادقاً، يراد منه تخويله وردعه عن الكذب، لما يترتب عليه من مفسدة كبيرة، وهي إما رجم زوجته إن لم تلعن، أو الحرمة الأبدية بينهما إن هي لاعنت. ولو قلنا بإلغاء الخصوصية عن الزوج نفسه وإلحاق كل من يرمي محصنة، وذلك بقريته ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾⁽³⁾ فإنه يصلح شاهداً على إلغاء الخصوصية هنا، إلا أن غاية ما يمكن ادعاؤه هو تعميم جواز اللعن لكل من يرمي المحصنة، دون كل كاذب، لأن الكذب أو الاتهام دون بينة قذف للمحصنة ورمي لها بالزنا وهذا له خصوصية بينة فلا مجال لإلغائها.

اللعن في السنة

لقد ورد اللعن في العديد من الأخبار المروية عن النبي (ص) والأئمة (عليهم السلام) بحق فئات متعددة من الناس، وقد قدمنا سابقاً جملة من المجاميع الروائية في محاولة تأسيس أصل لفظي عام حول حرمة اللعن، وأما هنا فإننا سوف نستعرض جملة من الأخبار التي تدل على جواز لعن بعض العناوين، واللعن هنا قد انصبَّ إما على بعض

(1) سورة النور، الآية 6 - 7.

(2) الفوائد الطوسية، ص 516، نقله عن الشيخ علي الكركي.

(3) سورة النور، الآية 25.

مَنْ يمكن تصنيفهم تحت دائرة الكفرة، أو تحت دائرة الفسقة العصاة. ويلاحظ أنّ اللعن الوارد في الروايات تارة يكون على نحو الإخبار، وأخرى على نحو الإنشاء بمعنى الدعاء باللعن، وثالثة يحتمل الإخبار والإنشاء، وسأعتمد هذا كمعيار في تصنيف الأخبار، باعتبار دخالته في الملاحظات النقدية التي سوف نتعرض لها في الأمر الثاني، وإليك التفصيل:

أولاً: اللعن إخباراً

أما اللعن الوارد في سياق الإخبار فله موارد عديدة، من قبيل:

- 1- ما روي عن الصادق (عليه السلام): «المنجم ملعون، والكاهن ملعون، والساحر ملعون، والمغنية ملعونة، ومن آواها وأكل كسبها ملعون»⁽¹⁾.
- 2- خبر إبراهيم بن زياد الكرخي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال: رَسُولُ اللَّهِ (ص): «ثَلَاثُ مَلْعُونَاتٍ، مَلْعُونٌ مَنْ فَعَلَهُنَّ: الْمُتَغَوِّطُ فِي ظِلِّ النَّزَالِ، وَالْمَانِعُ الْمَاءِ الْمُتَّابِ، وَالسَّادُّ الطَّرِيقَ الْمُعْرَبَةَ»⁽²⁾.

(1) الخصال للشيخ الصدوق، ص 279.

(2) الكافي، ج 2، ص 291، الحديث 11 و12. ورواه بسند آخر في ج 3، ص 16. والتهذيب، ج 1، ص 30. ورواه الصدوق مرسلًا، انظر: من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 25. بيان: «المانع الماء المتتاب» الماء مفعول أول للمانع إما مجرور بالإضافة من باب الضارب الرجل، أو منصوب على المفعولية، والمتتاب اسم فاعل بمعنى صاحب التوبة فهو مفعول ثان وهو من الاتياب افتعال من التوبة، وجوز بعضهم أن يكون اسم مفعول صفة من انتاب فلان القوم أي أتاهم مرة بعد أخرى، والماء المتتاب هو الماء الذي يرد عليه الناس متناوبة ومتبادلة لعدم اختصاصه بأحدهم، كالماء المملوك المشترك بين جماعة فلعن المانع لأحدهم في نوبته»، وأمّا قوله (ص): «والسَّادُّ الطَّرِيقَ الْمُعْرَبَةَ» فهي الواضحة، قال في مرآة العقول: «بالعين المهملة على بناء المفعول أي واضحة التي ظهر فيها أثر الاستطراق، في النهاية: الإعراب الإبانة والإفصاح، وفي أكثر النسخ المقربة بالقاف، فيمكن أن يكون بكسر الراء المشددة أي الطريق المقربة إلى المطلوب بأن يكون هناك طريق آخر أبعد منه، فإن لم يكن طريق آخر فطريق أولى، وهذه النسخة موافقة لروايات العامة لكنهم فسروه على وجه آخر، قال في النهاية فيه: من غير المطربة والمقربة فعليه لعنة الله، المطربة واحدة المطارب وهي طرق صغار تنفذ إلى الطرق الكبار، وقيل: هي الطرق الضيقة المتفرقة يقال: طربت عن الطريق أي عدلت عنه، والمقربة طريق صغير ينفذ إلى طريق كبير، وجمعها المقارب، وقيل هو من القرب وهو السير بالليل، وقيل: السير إلى الماء، ومنه الحديث ثلاث لعينات رجل عور طريق المقربة، وقال في القاموس: المقرب والمقربة الطريق المختصر، وقال: القرب بالتحريك سير الليل لورد الغد، والبئر القريبة الماء، وطلب الماء ليلاً، وفي الفائق: القرية المنزل وأصلها من القرب وهو السير إلى الماء.»، انظر: مرآة العقول =

- 3- مرسل الحسين بن مختار عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله (ص): «مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ عَبَدَ الدَّيْنَارَ وَالدَّرْهَمَ، مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ كَمَهُ أَعْمَى مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ نَكَحَ بِهِمَةً»⁽¹⁾.
- 4- خبر ابن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله (ص): «الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَالْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ»⁽²⁾.
- 5- خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الْحُكْرَةُ فِي الْخِصْبِ أَرْبَعُونَ يَوْمًا وَفِي الشُّدَّةِ وَالْبَلَاءِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَمَا زَادَ عَلَى الْأَرْبَعِينَ يَوْمًا فِي الْخِصْبِ فَصَاحِبُهُ مَلْعُونٌ وَمَا زَادَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْعُسْرَةِ فَصَاحِبُهُ مَلْعُونٌ»⁽³⁾.
- 6- خبر هارون بن الجهم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «مَلْعُونٌ مَنْ جَلَسَ عَلَى مَائِدَةٍ يُشْرَبُ عَلَيْهَا الْخَمْرُ». وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: «مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ جَلَسَ طَائِعًا عَلَى مَائِدَةٍ يُشْرَبُ عَلَيْهَا الْخَمْرُ»⁽⁴⁾.
- إلى غيرها من الموارد التي يلاحظها الباحث بالتتابع.

ثانياً: اللعن إنشاءً

وأما الإنشاء فهو أيضاً وارد في موارد شتى، وذلك من قبيل:

- = ج 10 ص 85، وقال المازندراني: «المقربة بفتح الميم وسكون القاف وفتح الراء، ونظيره من طريق العامة: «من غير المقربة فعليه لعنة الله» ومن طريقهم أيضاً: «ثلاث لعينات رجل عور طريق المقربة» قال الزمخشري في الفائق: المقربة المنزل وأصلها من القرب وهو السير إلى الماء، ونقل عن صاحب النهاية أن المقربة طريق صغير ينفذ إلى طريق كبير، وجمعها المقارب وهو هنا أنسب من الأول وتأنيث ضمير الطريق هنا وتذكيره في الخبر الآتي باعتبار أن الطريق يؤنث ويذكر». انظر: شرح أصول الكافي للمازندراني، ج 9، ص 288. ومرآة العقول، ج 10، ص 84.
- (1) الكافي، ج 2، ص 270. بيان: قال المازندراني: «كمه يكمه من باب علم، عمى، والأكمه الذي يولد أعمى. وربما يقال للذي عمي بعد، وكمه أيضاً حيرة، ومنه الكامه الذي يركب فرسه لا يدري أين يتوجه وفلان يتكمه في الأرض، وكمهه بالتشديد أعماه وحيره أيضاً، ولعل المراد هنا من حير الأعمى بأن يضلّه عن طريقه أو لا يهديه إليها»، انظر: شرح أصول الكافي، ج 9، ص 245.
- (2) الكافي، ج 5، ص 165. ومن لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 266. وتهذيب الأحكام، ج 3، ص 114. وعنهم في: وسائل الشيعة، ج 17، ص 424، الحديث 3، من الباب 27 من أبواب آداب التجارة، والجالب الذي يحمل حوائج الناس من بلد إلى آخر.
- (3) الكافي، ج 5، ص 165. ومن لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 267. وتهذيب الأحكام، ج 7، ص 159. وعنهم في: وسائل الشيعة، الحديث 1 من الباب 27 من أبواب ما يكتسب به.
- (4) الكافي، ج 6، ص 268. والرواية الأولى رواها الشيخ في التهذيب، ج 9، ص 97.

- 1- ما ورد في دعاء الإمام زين العابدين وهو يتحدث عن أولياء الله تعالى وأمنائه وخلفائه الذين قهروا وابتزروا وغلبوا، يقول: «اللَّهُمَّ الْعَنُ أَعْدَاءَهُمْ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ»⁽¹⁾.
- 2- ما روي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في شأن الزناة من أن ريحاً تهب يوم القيامة منتنة يتأذى منها أهل الجمع... فيقال: هذه ريح فروج الزناة... فالعنوهم لعنهم الله، قال: فلا يبقى في الموقف أحد إلا قال: اللهم العن الزناة»⁽²⁾.
- 3- عن أبي عبد الله (عليه السلام) في زيارة أبي عبد الله الحسين (عليه السلام): «اللهم العن الذين بدلوا نعمتك، وخالفوا ملتك، ورغبوا عن أمرك، واتهموا رسولك، وصدّوا عن سبيلك...»⁽³⁾.
- 4- في زيارة أمير المؤمنين (عليه السلام): «اللهم العن قتلة أنبيائك، وأوصياء أنبيائك بجميع لعناتك، وأصلهم حرّ نارك، اللهم العن الجوابيت والطواغيت والفراعة... اللهم العن قتلة أمير المؤمنين - ثلاثاً - اللهم العن قتلة الحسن والحسين - ثلاثاً»⁽⁴⁾.
- 5- ما ورد عن أبي جعفر (عليه السلام): «اللهم العن المرجئة»⁽⁵⁾.

ويكثر الدعاء باللعن في الزيارات، ونكتفي بهذا القدر منها.

ثالثاً: بين الإخبار والإنشاء

- وثمة روايات في اللعن تحتمل الإخبار والإنشاء، كما في صيغة «لعنة الله عليه»، أو صيغة «لَعَنَ اللهُ» الواردة مكرراً في الروايات، من قبيل:
- 1- ما روي عنه (ص): «لعن الله الراشي والمرثشي»⁽⁶⁾.
 - 2- عن أمير المؤمنين (عليه السلام): سمعت رسول الله (ص) يقول: «لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال»⁽⁷⁾.
 - «لعن رسول الله الواصلة والموصولة»⁽⁸⁾.

(1) الصحيفة السجادية، من دعائه (عليه السلام) يوم الأضحى ويوم الجمعة.

(2) المحاسن، ج 1، ص 107.

(3) الكافي، ج 4، ص 572.

(4) كامل الزيارات، ص 99. ومن لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 589.

(5) المحاسن، ج 2، ص 353. والكافي، ج 2، ص 276.

(6) مسند أحمد ج 2 ص 387. والمستدرک للحاکم، ج 4، ص 103. وعوالي اللآلي، ج 1، ص 266.

(7) وسائل الشيعة، ج 17، ص 285، الحديث 2، الباب 87 من أبواب ما يكتسب به.

(8) المصدر نفسه، ج ن، ص 132، الحديث 3، الباب 19 من أبواب ما يكتسب به.

«لعن رسول الله (ص) الخمر وعاصرها ومعتصرها وبيعها ومشترتها وأكل ثمنها..»⁽¹⁾.
والأظهر يبدو أن عبارة «لعن رسول الله» هي إلى الإنشاء أقرب، بينما التعبير عن الذي يحكي «لعن الله» يراد به الإخبار، كما سيأتي.

الأمر الثاني: دراسة تحقيقية ونقدية لتلك الموارد

بعد استعراض هذه النصوص، ننتقل إلى تسجيل جملة من الوقفات والتأملات التحقيقية في الموارد المذكورة:

أولاً: لعن العناوين والأفراد

وأول ما يلاحظ في اللعن الوارد في هذه النصوص، كتاباً وسنة، أنه قد انصبّ في غالب الموارد على العناوين، من قبيل لعن الراشي والمرثشي.. أو لعن مبغض آل محمد (ص) أو لعن المتشبهين من الرجال بالنساء أو بالعكس، ونحوه ما ورد من لعن القدرية أو الخوارج أو المرجئة⁽²⁾، إلى غير ذلك من العناوين العامة، وأمّا لعن الأفراد بأشخاصهم فلم يرد في القرآن الكريم إلا في خصوص لعن إبليس. أجل، هو وارد في الروايات، وهو قليل، ومورده - كما سيأتي - هم الرموز الذين يشكّلون خطراً على الدين، ولهم دور في إضلال العباد. وبتوضيح ذلك نقول: إن لعن العنوان الذي يتلبس باعتقاد خاطئ وسلوك منحرف هو أقرب إلى ذم ذلك الاعتقاد أو السلوك.

ثانياً: الإخبار عن اللعن لا يدل على جواز إنشائه

إن اللعن الوارد في الكتاب أو السنة تارة يكون إنشاءً، وأخرى إخباراً:

- 1- فإن كان إخباراً فلا يمكن أن يستفاد منه جواز إنشاء اللعن على طريقة الدعاء أو طريقة النداء، لأنّه لا ملازمة بين الأمرين. فعندما يقال: «المحتكر ملعون»، فهذا يعني أنّه مطرود من رحمة الله، ويستفاد من ذلك أنّ عمله - وهو الاحتكار - مبغوض عند الله وموجب لطرده صاحبه من ساحة رحمته، أي إن عمله حرام، ولكن هذا لا يستفاد منه جواز إنشاء لعنه والدعاء عليه، وكذا مناداته باللعين، لاحتمال وجود الفارق بين الأمرين، ويكفي في الاحتمال أنّ اللعن إنشاءً يكون في الغالب مستلزماً للتشهير به

(1) الكافي، ج 6، ص 38.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 49. وج 8، ص 276.

أو إيذائه، وربما كان مصداقاً للسبِّ عرفاً كما أشرنا في مبحث السب. وقد نبّه السيد الخوئي على هذا الأمر في بعض الموارد⁽¹⁾.

وقد تسأل: لماذا لا يجوز لعنه؟! إذ ما دام مطروداً من رحمة الله، فما الضير في طلب اللعن له، ولا سيما أن الروايات المتقدمة والتي تمّ الاعتماد عليها في حرمة اللعن، هي ما دل على أن اللعنة تعود على اللاعن إن لم يكن الملعون أهلاً، ومعلومٌ أنّ من يخبر الله أو رسوله عن لعنه هو أهل للعن ومستحق له فيجوز لعنه، وأمّا لزوم الإيذاء فقد يلاحظ عليه بأن حرمة إيذاء مثل هذا الشخص غير واضحة، أجل لو كان مصداقاً للسب فيحرم.

ولكن قد يقال: إن جواز اللعن إنشاءً موقوف على كون اللعن الصادر من الله تعالى أو رسوله هو لعن مطلق وليس لعناً نسبياً أو جهتياً، فلعن المغني أو المحتكر ليس لعناً أو طرداً كلياً من رحمة الله تعالى، لأن اللعن الكلي إنما هو في المشرك أو الكافر ما لم يكن لهما عذر، دون العاصي، فلعنه هو لعنٌ ظرفي أو نسبي، وعليه فلا يصح لنا نحن العباد إطلاق لعنه، أجل يجوز لعنه معلقاً على العنوان الذي ورد فيه لعنه على لسان النبي (ص)، فيقال: اللهم العن المحتكر.

2- وإن كان إنشاءً فهو على نحوين: إذ تارة يكون بصيغة الخطاب والنداء، كأن يقول لأحدهم: يا ملعون، أو يا لعين، وأخرى يكون بصيغة الدعاء والطلب إلى الله تعالى بلعنه، كما لو قال: اللهم العن فلاناً أو نظائره.

(أ) فإن كان بصيغة الخطاب، فإن هذا يندرج تحت عنوان السبِّ في الفهم العرفي العام، كما أسلفنا في مبحث السب، فيكون محرماً، لكونه من مصاديق السب، ولذا يبعد صدوره عن النبي (ص) أو الإمام عليه السلام ويؤيده ما روي عن رسول الله (ص): «لا تسبوا الدنيا، فنعمة المطية الدنيا للمؤمن عليها يبلغ الخير وبها ينجو من الشر، إنّه إذا قال العبد: لعن الله الدنيا قالت الدنيا: لعن الله أعصانا لربه»⁽²⁾.

(ب) وأمّا إذا كان بصيغة الدعاء، فهو أيضاً على نحوين: إذ تارة يكون لعناً لشخص بعينه أو أشخاص بأعيانهم، وأخرى يكون لعناً لعنوان عام، كلعن الظالم أو الكافر:

(1) راجع: محاضرات في الفقه الجعفري، ج 1، ص 291.

(2) وسائل الشيعة، ج 7، ص 509، الباب 16 من أبواب صلاة الكسوف، والباب 2، الحديث 4، نقله عن مجموعة ورام، ورواه الزمخشري مراسلاً، انظر: ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، ج 1، ص 51.

- 1- فإن كان لعناً لشخصٍ أو لأشخاص، فهذا لا ينفعنا في البناء والقياس عليه بشيء، لأنّ المعصوم عندما يلعن شخصاً، فحتماً هو مستحق لللعن، أمّا نحن فلا نحرز استحقاق الملعون للعن، ولو من جهة احتمال توبته بعد ذلك. وبعبارة أخرى: إنّ لعن رسوله (ص) لشخص بمعنى الدعاء عليه باللعن، يكشف عن سوء سريرته وعدم كونه أهلاً لرحمته تعالى واستحقاقه للعن والطرده من رحمته، ومن المستبعد جداً - إن لم نقل من غير الممكن - أن يلعن النبي (ص) شخصاً فيه قابلية الهداية ولديه استعداد للتوبة ولو بعد حين، لأنه لا يكون مستحقاً لذلك، وإنّما يستحق الطرد من رحمته تعالى إذا مات على الكفر أو الضلال أو العصيان ولم يتب من ذلك. وقد أشارت إلى ذلك الآية القرآنية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَرَاءُ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾⁽¹⁾ حيث إنّها فرعت اللعن ليس على كفرهم بل على موتهم على الكفر، ولم يثبت - فيما ورد عنهم من لعن الأشخاص - أنّهم لعنوا أشخاصاً ثم تابوا بعد ذلك، وتبين أنّهم غير مستحقين للعن. فلو أنّ النبي (ص) أو الإمام (عليه السلام) لعن شخصاً مغنياً أو ساحراً بعينه، لا بعنوان كونه مغنياً أو ساحراً، فلا يمكننا نحن أن نلعن كل ساحر بشخصه، لعدم إحرزنا لاستحقاقه لذلك، ولا يمكن إلغاء هذه الخصوصية الناشئة من كون الملعون من قبله (عليه السلام) مستحقاً للعن جزماً وواقعاً بخلاف الملعون من قبلنا، ويكفي في المقام احتمال الخصوصية ليكون ذلك موجباً لعدم رفع اليد عن مطلقات أو عمومات حرمة اللعن التي تمت ولو بخصوص القاصر.
- أجل، يمكننا أن نلعن الشخص عينه الذي لعنه النبي (ص) أو الإمام (عليه السلام)، اقتداءً به، وكذلك لو أحرزنا علة اللعن من قرائن المقام أو المقال، فيجوز عندئذ اللعن تبعاً للمعصوم، كما لو تبين لنا أنّه لعنه لشركه أو لكفره أو لظلمه وفسقه.
- 2- وأمّا إذا كان اللعن منصباً على العنوان، فحيث إنّّه صادر عن المعصوم، فيجوز اتباعه في ذلك، لكن غاية الأمر أنّه يجوز لعن العنوان، فيقال: اللهم العن الظالمين مثلاً، وأمّا تطبيق العنوان على الأفراد، ومن ثم لعنهم، لكونهم مصداقاً لذلك العنوان، فهذا لا دليل على جوازه. ويكفي مبرراً لهذا التفصيل بين العنوان والمصداق أنّ لعن العنوان لا يشير حفيظة أحد، بخلاف لعن الفرد ولو باعتباره مصداقاً لذلك العنوان، على أنّ مصداقيته له تكون في كثير من الأحيان غير محققة وإنّما تخضع لاجتهاد المطبّق،

(1) سورة البقرة، الآية 163.

ويؤيده ما جاء في الخبر عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لِعَرْضِ الْحَيْلِ، فَمَرَّ بِقَبْرِ أَبِي أُحِيحَةَ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: لَعَنَ اللَّهُ صَاحِبَ هَذَا الْقَبْرِ فَوَاللَّهِ إِنْ كَانَ لَيُصَدُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيُكَذَّبُ رَسُولَ اللَّهِ (ص)، فَقَالَ خَالِدُ ابْنُهُ: بَلْ لَعَنَ اللَّهُ أَبَا قُحَافَةَ فَوَاللَّهِ مَا كَانَ يَقْرِي الضَّيْفَ وَلَا يُقَاتِلُ الْعَدُوَّ فَلَعَنَ اللَّهُ أَهْوَنَهُمَا عَلَى الْعَشِيرَةِ فَقَدَا، فَأَلْقَى رَسُولُ اللَّهِ (ص) خِطَامَ رَاحِلَتِهِ عَلَى غَارِبِهَا، ثُمَّ قَالَ: إِذَا أَنْتُمْ تَنَاوَلْتُمْ الْمُشْرِكِينَ فَعَمُّوا وَلَا تَخْصُوا فَيَغْضَبُ وُلْدَهُ..»⁽¹⁾، إلا أن يقال إن مورد الحديث هو انطباق عنوان ثانوي على اللعن وهو عنوان إيذاء المسلم المتصل بالملعون بنسب أو سبب.

أضف إلى ذلك أن ثمة احتمالاً وجيهاً في المقام، وهو أن يكون لعن النبي (ص) أو الإمام عليه السلام لشخص بعينه أو لجماعة بعينها هو لبيان الحكم الشرعي، وهذا لا يستفاد منه جواز اللعن بالنسبة لنا، ولذا سيأتي أنه ورد اللعن على المكروهات، والظاهر أن الوجه في ذلك هو بيان الحكم الشرعي في المسألة، وإلا فلا يجوز لعن فاعل المكروه إجماعاً.

وهكذا فقد يكون اللعن لشخص أو جماعة أو لخطٍ فكري محدد هو بهدف التحذير من هذا الشخص أو الجماعة، أو هذا الخط والتنبية على انحرافه، لا أنه يريد أن يسنَّ سنة لعنه، وهذا معناه أنه لا مبرر للآخرين للعن هذا الشخص أو ذاك الخط، بعد تبين انحرافه وانكشافه زيفه، وحيث إن لعن الإمام عليه السلام هو سلوك عملي لا إطلاق له، لأنه ليس في صدد بيان جواز اللعن وموارده، فلا يمكن الاستفادة قاعدة عامة منه بجواز لعن من لعنه أو لعن نظائره.

ثالثاً: اللعن من الله لا يبرر اللعن من العبد

إنَّ اللعن الصادر من الله تعالى غير مستلزم لجوازه لنا، بحسب ما يرى بعض الفقهاء⁽²⁾، والسر في ذلك هو أحد الوجهين:

الأول: إنَّ لعنه تعالى لعبده لا يراد به صدور لعن منه على سبيل الإنشاء والدعاء كما لا يخفى، وإتِّمَّ لعنه هو فعله المتمثل بطرده للملعون من رحمته لعدم استحقاقه لها، بينما لعنا هو إنشاء وطلب ولا ملازمة بين الأمرين كما سلف.

الثاني: إنَّ الله سبحانه عندما يلعن عبداً من عباده، فهو الخالق والمالك ويده الجنة والنار، والأدرى بمن يستحق اللعن من عباده، وأما نحن فلا نملك الآخرين، وأمر الجنة

(1) الكافي، ج 8، ص 70.

(2) حدود الشريعة / المحرمات، ج 1، ص 299.

ليس بأيدينا، ولا نستطيع أن نستفيد من لعنه تعالى للبعد حكماً بجواز اللعن الإنشائي، كما عرفت في الملاحظة السابقة.

وهذه الملاحظة سوف تخرج من دائرة البحث مجموعة كبيرة من الروايات التي تتحدث عن لعن الله لبعض العناوين، فكل مورد ورد فيه «لعن الله» أو «لعنه الله» لا نستطيع أن نستند إليه في تجويز إنشاء اللعن، كما أنّ الملاحظة الأولى أخرجت عن دائرة البحث مجموعة كبيرة من موارد اللعن، لأنّها واردة على سبيل الإخبار لا الإنشاء.

ولكن ربما ردّت هذه الملاحظة بما ورد في الحديث عن أبي جعفر الثاني عليه السلام: «قال: قال رسول الله: من تأثم أن يلعن من لعنه الله فعليه لعنة الله»⁽¹⁾.

وسياأتي مزيد بيان لهذه النقطة، أعني دعوى وجود أدلة على ذلك.

رابعاً: اللعن على المكروه لا يجيز اللعن

ويلاحظ أنّ ثمة روايات ورد فيها اللعن على المكروه، وعليه، فقد يقال: إنّ لا يجوز لعن كل من لعنه رسول الله (ص) لاعتبار آخر غير ما ذكر في الملاحظتين السابقتين، وهو أنّه قد ورد اللعن على فعل المكروهات، وفاعل المكروه لا يجوز لنا لعنه. وأمّا ورود لعنه على لسان النبي (ص) فهو - لو صحّ - لأجل بيان مبغوضية عمله، ونقل هذا الإشكال عن السيد نعمة الله الجزائري والذي استنتج - بحسب الناقل - من ذلك أنه لا يجوز اللعن إلاّ مع ورود الإذن من الشارع بلعنه⁽²⁾.

وقبل تقييم هذا الكلام، لا بأس أن نذكر بعض الأمثلة التي ورد فيها اللعن على المكروهات:

منها: ما ورد في حديث المناهي عن جعفر عن آبائه عليهم السلام قال: «نهى رسول الله (ص) أن يجامع الرجل أهله مستقبل القبلة وعلى ظهر طريق عامر، فمن فعل ذلك فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»⁽³⁾.

(1) اختيار معرفة الرجال للكشي، ج 2، ص 811.

(2) راجع: حاشية عوالي اللآلي، ج 1، ص 173.

(3) الأمالي للصدوق، ص 511.

وقد حمّله الشيخ يوسف البحراني في الحدائق على الكراهة قائلاً: «كما وقع مثله في الأخبار كثيراً»⁽¹⁾.

ومنها: ما روي عن أبي الحسن موسى الكاظم عليه السلام قال: «لعن رسول الله (ص) ثلاثة: الأكل زاده وحده، والنائم في بيت وحده، والراكب في الفلاة وحده»⁽²⁾.

ومنها: ما ورد في التوقيع الشريف: «ملعون ملعون من آخر العشاء إلى أن تشتبك النجوم، ملعون ملعون من آخر الغداة إلى أن تنقضي النجوم»⁽³⁾.

إلا أن يقال: إن التأخير المذكور ليس مكروهاً، بل محرّماً، لأنّ هؤلاء يؤخرونها إلى هذا الوقت ديانة وابتداعاً لا استبطاءً وتكاسلاً.

ومنها: ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «ملعون ملعون من وهب الله له مالاً فلم يتصدق منه بشيء»⁽⁴⁾.

ومنها: ما رواه الكليني بإسناده عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله (ص) يوماً لأصحابه: ملعون كل مال لا يزكي ملعون كل جسد لا يزكي ولو في كل أربعين يوماً مرة. فقيل: يا رسول الله أما زكاة المال فقد عرفناها فما زكاة الأجساد؟ فقال لهم أن تصاب بأفة. قال: فتغيرت وجوه الذين سمعوا ذلك منه، فلما رأهم قد تغيرت ألوانهم قال لهم: أتدرون ما عنيت بقولي؟ قالوا: لا يا رسول الله. قال: بلى، الرجل يحدش الخدشة ويُنكب النكبة ويعثر العثرة ويمرض المرضة ويشاك الشوكة وما أشبه هذا، حتى ذكر في حديثه اختلاج العين»⁽⁵⁾.

ومنها: ما رواه إبراهيم الكرخي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله (ص): «ثلاث ملعون من فعلهنّ: المتعوط في ظلّ النزال والمانع الماء المتتاب والسائد الطريق المسلموك»⁽⁶⁾.

(1) الحدائق، ج 23، ص 134.

(2) رواه الصدوق في الخصال، ص 93. ومن لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 277.

(3) وسائل الشيعة، ج 4، ص 201، الباب 21 من أبواب المواقيت، الحديث 7.

(4) المصدر نفسه، ج 16، ص 280، الباب 40 من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها، الحديث 7.

(5) الكافي، ج 2، ص 258.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 292.

وقد حمله بعض الفقهاء على الكراهة⁽¹⁾، ولكن الحمل على الحرمة له وجه وجيه، كما ذكرنا في محل آخر⁽²⁾.

إلى غير ذلك من الموارد التي ورد فيها اللعن على فعل المكروهات.

باتضح ذلك أقول تعليقاً على الملاحظة المذكورة: لو صرفنا النظر عن إشكالنا السابق القاضي بأن الإخبار عن اللعن لا يجوز لنا إنشاء اللعن، ولو صرفنا النظر أيضاً عن الإشكال الآخر القائل: إن اللعن من الله لا يبرر اللعن للعباد، لو صرفنا النظر عن هذين الإشكاليين، فلا يكون صدور اللعن عن النبي (ص) أو الإمام عليه السلام على بعض المكروهات في نفسه مقتضياً أو سبباً للمنع من اللعن بقول مطلق، بل في خصوص الموارد التي ثبت أن الأمر الذي صدر اللعن على فعله مكروه، أو لم يثبت أنه محرم، وذلك لأن لعنَ فاعلِ المكروه لا يجوز، لأنه ليس مستحقاً للعن والطرده من رحمة الله تعالى، وأما فيما عدا ذلك فحيث إن اللعن ظاهرٌ في الحرمة، فصدور اللعن عنهم عليهم السلام يسمح لنا باللعن، اقتداءً بهم.

أجل، ثمة سؤال أو أكثر يطرح هنا: كيف يصدر اللعن على فعل المكروه؟ وكيف نفهم ذلك؟ وكيف يمكن حمله على المكروه؟

والجواب: إن اللعن ليس نصّاً في الحرمة حتى يمتنع حمله على الكراهة، وإنما هو دعاء بالإبعاد المطلق، الشامل للكراهة، «نظير الرجحان المطلق الشامل للوجوب والاستحباب كليهما..»⁽³⁾. فلا بدّ أن يراد به الإبعاد عن مرتبة من مراتب الرحمة الالهية وهي المرتبة العالية، هذا هو تفسير اللعن الصادر من النبي (ص) أو الإمام عليه السلام بحق فاعل المكروه. لكنّ هذا لا يبرر لنا نحن أن نلعنه، وما يظهر أو يلوح من السيد الخوئي -رحمه الله- من جواز الدعاء بالإبعاد على فاعل المكروه مشكّل، لا لأنه لم يرد اللعن على نحو الدعاء في الروايات على فعل المكروه فحسب، بل لأننا لا نرى وجهاً يبرر لعن فاعل المكروه، بمعنى الدعاء والطلب إلى الله بإبعاده عن رحمة الله، ولو صدر لعنه من النبي (ص) أو الإمام عليه السلام على نحو الإخبار.

(1) موسوعة الإمام الخوئي، شرح العروة الوثقى / الطهارة، ج 4، ص 418.

(2) انظر: كتاب الإسلام والبيئة، ص 339 وما بعدها.

(3) مصباح الفقاهة، ج 1، ص 330.

هذه ملاحظات عامة سجلناه في المقام، ومع ذلك فإن الأمر يحتاج إلى شيء من البيان، وهو ما سوف يتضح في المرحلة اللاحقة.

المرحلة الرابعة: دراسة تفصيلية في العناوين والأشخاص الذين طالهم اللعن

وفي هذه المرحلة ندخل في دراسة تفصيلية نتحرى ونتبين من خلالها حكم الشريعة من سب الجماعات المختلفة، وكذلك حكم لعن الأشخاص بأعيانهم، وهذا تفصيل الكلام في ذلك:

1- لعن الكافر

بالاستناد إلى ما تقدّم من أنّه لا يجوز لعن من لا يستحق اللعن يمكن القول: إنّ كون الكافر ملعوناً ومطروداً من رحمة الله - في ظرف كفره أو إذا مات على الكفر - أمر لا شك فيه، لكنّ الكلام في جواز لعنه إنشاءً مع كونه حياً ويرجى له الهداية، ولا سيما إذا كان جاهلاً قاصراً. فإذا قام الدليل على ذلك وكان له إطلاق، فنلتزم بجواز لعنه، وأمّا إذا لم ينهض دليل على جواز لعنه فيشكل الأمر، لكن ربما يُفصّل بين الكافر الجاحد والمقصر، فيجوز لعنهما، لأنّهما مطرودان من رحمة الله، وبين الكافر القاصر المعذور وهم غالبية الكفار. فإنّ مقتضى القاعدة أنّه لا يجوز لعنهم، وكذا مقتضى الإطلاقات.

اللهم إلّا أن يُقال: إنّ هذا التفصيل لا وجه له، فكون المقصر مطروداً من رحمة الله لا يبرر لعنه إنشاءً ودعاءً.

ولهذا فالمهم ملاحظة الدليل، فهل من دليل على جواز لعن الكافر؟

ما يمكن أن يستدل به لذلك أمور:

أولاً: إنّ مطرود من رحمة الله تعالى فيجوز لعنه.

ويلاحظ عليه: أنّه ليس كل كافر مطرود من رحمة الله، فالقاصر غير مطرود.

ثانياً: دعوى الضرورة على جواز لعن الكافر.

ولكن دعوى الضرورة هي محل تأمل وإشكال، إن لم نقل محل منع في بعض أصناف الكافر وهو القاصر وغير المعاند، على أن الضرورة هنا إنما انطلقت من الأدلة الواردة في المقام ولا سيما الآيات القرآنية، فتكون ضرورة مدركية، وقيمتها الدلالية هي بتمامية دلالة المدرك على المدعى، وهذا ما سوف نراه عما قليل.

ثالثاً: إن لعن الكافر مما لا دليل على حرمة، فيكون محكوماً بأصالة البراءة، وبعبارة أخرى: لا مقتضي للحرمة فيه.

ولكن يمكن التمسك ببعض الأدلة لإثبات حرمة لعن القاصر ولو كان كافراً، وذلك من قبيل ما ورد من أن اللعنة إذا خرجت من فم اللاعن، فإن وجدت الملعون أهلاً وإلا عادت، ولا ريب أن القاصر ليس أهلاً لذلك.

وعليه، فلا يرد على ما ذكرناه بأن الحكم لا يثبت موضوعه وبالتالي لا يمكن التمسك بالحديث المذكور في الكافر، بعد عدم وجود ما ينفي أهليته للعن، والوجه في عدم صحة هذه الإيراد أنه قد ثبت عدم أهلية القاصر للعن.

رابعاً: مفهوم قوله (ص): «لا تلعنوا تبعاً فإنه قد أسلم».

لكن عرفت سابقاً أنه لا يتسنى لنا الاعتماد على هذه الرواية في إثبات الحكم الشرعي، وذلك بسبب ضعفها سنداً، فلا يرفع اليد عن القاعدة والعمومات استناداً إلى خبر ضعيف، ناهيك عن أنه قد ورد في نسخة أخرى: «لا تسبوا تبعاً».

خامساً: الآيات القرآنية الدالة على صدور لعن إلهي بحق الكافرين، وهذا هو العمدة في المقام.

والملاحظ أن آيات لعن الكفار الواردة في القرآن هي على صنفين:

الصنف الأول: ما كان وارد على سبيل الإخبار عن فعل الله تعالى من قبيل:

1- قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴾ (1).

2- قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا ﴾ (2).

3- قوله تعالى: ﴿ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْمَعُ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعَيْنَا لِيَّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسْمَعُ وَأَنْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلٰكِن لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (3).

4- قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْحَبِيبِ وَالظَّلُوعِ وَيَقُولُونَ

(1) سورة البقرة، الآية 88.

(2) سورة الأحزاب، الآية 64.

(3) سورة النساء، الآية 46.

لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَوَٰلَاءَ ۖ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا سَبِيلًا * أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ ۖ وَمَن يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا ﴿١﴾.

والملاحظة الأساسية التي يمكن تسجيلها هنا هي ما تقدمت الإشارة إليه من أن الإخبار هو حكاية عن فعل الله تعالى والمتمثل بطرد الملعون من رحمته، ولا ملازمة بين ذلك وبين جواز الدعاء عليه بالطرد من رحمة الله، أو إنشاء اللعن الذي يكون مصداقاً للسب.

ولكننا علقنا سابقاً على ذلك، بأن هذا الشخص ما دام أنه مستحق للعن والطرده من رحمة الله فلا دليل على حرمة لعنه إنشاءً، فجواز لعنه ليس منطلقاً من دعوى الملازمة ليشكك فيها، وإنما من افتقارنا للدليل على حرمة اللعن والحال هذه، بل قل: لوجود دليل على جواز اللعن، وهو ما دل من الروايات أن اللعنة إذا كان الملعون أهلاً للعن لحقته، والكافر أهل للعن بحسب ما يستفاد من هذه الآيات.

أجل، الدليل المذكور إنما دل على جواز لعن من يستحق اللعن، والآيات وإن دلت على أن الكافر مستحق للعن، ولكن المستفاد من سياقها - فضلاً عن الدليل العقلي - أن اللعن ناظر إلى الكافر غير المعذور في كفره، كالجاحد مثلاً، دون المعذور، وبعبارة أخرى: لا إطلاق فيها لكل كافر، وليس كل كافر مستحق للعن، فالقاصر وغير البالغ ليسا مستحقين للعن.

الصنف الثاني: ما كان وارداً على سبيل الإنشاء والدعاء، وذلك من قبيل:

- 1- قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ۖ إِنَّهُمْ ضَعَفَيْنَ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنُومِ لَعَنًا كَبِيرًا﴾ (2).
- 2- قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعُنُونَ﴾ (3). فإن لعن الله هو فعل من أفعاله، وأما لعن اللاعنين فيراد به الطلب إلى الله بطردهم من رحمته.
- 3- وقوله تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ (4). وهذه الآية ظاهرة في إنشاء اللعن، فالذين

(1) سورة النساء، الآيتان 51 - 52.

(2) سورة الأحزاب، الآية 68.

(3) سورة البقرة، الآية 159.

(4) سورة المائدة، الآية 78.

كفروا لعنوا على لسان الأنبياء ﷺ، ويستفاد منها جواز لعن مطلق الكافرين، لأنه لا خصوصية للكفرة من بني إسرائيل. بل ربما يقال: إن الآية عللت لعن هؤلاء الكفرة بقوله: «ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون» والعلة تعمم الحكم كما هو معلوم، ما يعني أن المدار في جواز اللعن هو على العصيان والاعتداء، فيجوز لعن كل عاصي ومعتد وإن كان مسلماً.

ولكن سيأتي الاعتراض على هذا التعميم الأخير عما قليل، وقد يلاحظ هنا أيضاً بما ذكرناه سابقاً من أن الأنبياء ﷺ لا يلعنون إلا من يستحق اللعن.

4- وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾⁽¹⁾. وهذه الآية قد يقال: إنها ظاهرة في جواز اللعن على نحو الإنشاء. اللهم إلا أن يقال: إن لعن الله - كما تقدم - لأحد من الناس هو فعله، إذ إن الله لا يسأل اللعن من أحد.

ولكن الملاحظة الأساسية التي نسجلها في المقام إزاء هذا الصنف الثاني من الآيات هي أنها ناظرة إلى العالم الجاحد، أو الجاهل المقصر، ولا شمول لها للقاصر وذلك لأن الآية الأولى واردة في العذاب الأخروي، كما هو واضح من سياقها، ومعلوم أن العذاب الأخروي لا يطال سوى الجاحد أو المقصر، دون القاصر. وأما الآية الثانية، فالمستفاد منها ومن أسباب النزول⁽²⁾ أن جمعاً من أهل الكتاب قد كتموا ما جاء في كتبهم بشأن النبي محمد (ص) فنزلت فيهم الآية، وعليه فاللعنة عليهم من قبل الله تعالى أو اللاعنين إنما هي لعنة عليهم بسبب إخفائهم - عن علم - أمر النبوة. وأما الآية الثالثة، فهي واضحة أيضاً أن لعنهم كان بسبب عصيانهم وعدوانهم وهذا لا يكون إلا عن تعمد أو تقصير. وعليه يرجع في لعن القاصر إلى ما دلّ على الحرمة.

وأما الآية الرابعة، فهي - حتى مع التسليم بأنها واردة على سبيل الإنشاء - قد فرّعت اللعن على كفرهم بما عرفوه من الحق، ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾، فتكون واردة في الجحود حصراً ولا شمول لها للقاصر أو لمن اعتقد أنه ما هو عليه هو الحق والهدى.

(1) سورة البقرة، الآية 89.

(2) راجع: التبيان في تفسير القرآن، ج 2، ص 46.

وقصارى القول: إنَّ الدليل ناهض على جواز لعن الكافر، لكنَّ هذا الدليل لا بدَّ من تقييده بالكافر غير المعذور في كفره، لأنَّ المعذور لا يستحق اللعن فعلاً، لأنه معذور، ولعنه كذلك ظلم له، ومن لا يستحق اللعن لا يجوز إنشاء لعنه.

وهذه النتيجة التي توصلنا إليها يظهر من كلام الشيخ الطوسي المتقدم تبنيه لها.

2- لعن المسلم

إنَّ الوجوه المحتملة في لعن المسلم غير الموالي لأهل البيت (عليهم السلام) ثلاثة:

1- حرمة لعنه مطلقاً، كما يحرم قذفه بالإجماع، أو كما يحرم سبّه بنظرنا.

2- جواز لعنه مطلقاً.

3- التفصيل بين القاصر والمقصر.

ودليل الوجه الثالث واضح وهو ما تقدّم، والتفصيل إن التزم به في الكافر فبالأولى أن يلتزم به في المسلم، ومن الطبيعي أن يكون الأخذ بهذا التفصيل متعيناً إلا إذا تمّ دليل في مورد على جواز اللعن مطلقاً. ولهذا يتحتم علينا النظر في أدلة الوجه الأول؟ فإنّ تمّت فهذا سيقضي بتعميم الحرمة لكل مسلم ولو كان مقصراً. كما أنّ اللازم ملاحظة أدلة الوجه الثاني حول جواز لعنه مطلقاً، فهل تتم وإذا تمّت فهل يمكن الأخذ بإطلاقها أم يلزم تقييدها استناداً إلى أدلة التفصيل؟

هذا ويظهر من النراقي في «جامع السعادات» أنه يحرم غيبة كل مسلم إلا من قام الدليل على جواز لعنه، قال: «اللعن على رؤساء الظلم والضلال والمجاهرين بالكفر والفسق جائز، بل مستحب، وعلى غيرهم من المسلمين غير جائز، إلا أن يتيقن باتصافه بإحدى الصفات الموجبة له. وينبغي ألا يحكم باتصافه بشيء منها بمجرد الظن والتخمين، إذ لا يجوز أن يرمى مسلم بكفر وفسق من غير تحقيق»⁽¹⁾، فهو يمنع من لعن كل مسلم باستثناء من ذكره في صدر كلامه، ولا يظهر من كلامه أنّ لمذهب الشخص دوراً في جواز لعنه، فاستثناء المتجاهرين بالفسق لا يختص بمذهب دون آخر، فتأمل.

أدلة حرمة اللعن مطلقاً

تقدّم أنّّه توجد بعض الأدلة والشواهد على عدم جواز لعن المسلم حتى لو لم يكن

(1) جامع السعادات، ج 1، ص 280.

موالياً لأهل البيت (عليهم السلام)، وقد تقدمت هذه الشواهد فيما سلف. وإذا تَمَّت أدلة هذا الوجه فإنّه يصلح لإثبات الحرمة بقول مطلق.

ولكنّ ما استدلل به له لا يخلو من تأمل في السند. ولكنّ الإنصاف أنّهُ بملاحظة تلك الروايات بضميمة الروايات التي أخذت عنوان المؤمن مع تفسير المؤمن بما يشمل مطلق من آمن بالله ورسوله (ص) فقد يحصل الوثوق بالصدور، ومع ذلك فإنّ التفصيل المشار إليه هو الأقرب كما سيأتي.

أدلة جواز اللعن

وما يمكن أن يصلح دليلاً لرفع اليد عن تلك المطلقات، ويجيز لعن كل من لا يعتقد بولاية أهل البيت (عليهم السلام) هو الوجه التالية:

الوجه الأول: ما تقدم في مبحث السبّ والغيبة من دعوى الضرورة على أنّه لا حرمة لهم وأنهم كفار في الواقع.

وقد عرفت الجواب على ذلك.

الوجه الثاني: ما دلّ على إعلان البراءة منهم، وهو ما ورد في الحديث عنه (ص): «إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبّهم والقول فيهم والوقعة وباهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام...»⁽¹⁾.

وقد عرفت - أيضاً - ما في هذه الرواية أو غيرها من إشكالات، ويضاف إليها أنّ الرواية لا تتضمن اللعن أصلاً.

الوجه الثالث: ما ورد في لعن أبي حنيفة معللاً ذلك بأنه كان يقول: «كان علي يقول، وأقول أنا»، وستأتي الرواية لاحقاً.

ولكن قد يقال: إنّهُ لو ثبت صدور اللعن عن الإمام (عليه السلام)، فغاية ما تدلّ عليه الرواية جواز لعن من يضع نفسه في قبال علي (عليه السلام) ويردّ قوله (عليه السلام)، ومن غير البعيد أن تلغى خصوصيّة الإمام علي (عليه السلام) ويتم إلحاق سائر الأئمة به (عليه السلام)، لكنّ من الواضح أنّ هذا لا يشمل عامة المسلمين، فليسوا بأجمعهم كذلك.

الوجه الرابع: ما ورد في لعن المرجئة، من قبيل:

(1) الكافي، ج 2، ص 375.

- 1- ما رواه الفُضَيْلُ بْنُ يَسَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «لَا تُجَالِسُوهُمْ يَعْنِي الْمُرْجِئَةَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَلَعَنَ اللَّهُ مِلَلَهُمُ الْمُشْرِكَةَ الَّذِينَ لَا يَعْبُدُونَ اللَّهَ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ»⁽¹⁾.
 - 2- خبر الْحَكَمِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَطَاءٍ يَقُولُ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «.. اللَّهُمَّ الْعَنِ الْمُرْجِئَةَ فَإِنَّهُمْ أَعْدَاؤُنَا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»⁽²⁾.
 - 3- وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «لَعَنَ اللَّهُ الْقَدْرِيَّةَ لَعَنَ اللَّهُ الْخَوَارِجَ لَعَنَ اللَّهُ الْمُرْجِئَةَ لَعَنَ اللَّهُ الْمُرْجِئَةَ! قَالَ: قُلْتُ: لَعَنْتَ هَؤُلَاءِ مَرَّةً مَرَّةً وَلَعَنْتَ هَؤُلَاءِ مَرَّتَيْنِ! قَالَ: إِنَّ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ: إِنَّ قَتَلْتَنَا مُؤْمِنُونَ، فِدَمَاؤُنَا مُتَلَطَّخَةٌ بِثِيَابِهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»⁽³⁾.
- ويلاحظ عليه:

أولاً: إِنَّ لعن المرجئة لم يرد في خبر صحيح⁽⁴⁾.

ثانياً: إِنَّ لعنهم - لو ثبت بخبر صحيح - وكان وراداً على سبيل الإنشاء⁽⁵⁾، وربما كان أسلوباً من أساليب بيان الخطوط المنحرفة والتحذير منها، ولا سيما بملاحظة مخاطر أفكار المرجئة على الجيل الشاب كما حذرت منه بعض الروايات⁽⁶⁾، لا أن الإمام عليه السلام بصدد سنِّ سنةٍ في لعنهم.

ربما يقال: إِنَّ الخبر الثاني ظاهر في تعليل اللعن بعداوة أهل البيت عليهم السلام، والعلّة تعمم فيستفاد منها جواز لعن كل أعدائهم.

(1) الكافي، ج 2، ص 410.

(2) المصدر نفسه، ج 8، ص 276. والمحاسن للبرقي، ج 2، ص 353.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 409.

(4) أما الخبر الأول فضعيف بالنضر بن شعيب، حيث إنّه مجهول، قال الشيخ محمد بن الحسن ابن الشهيد الثاني: «أما ما تخيّل به بعض (القهبائي) من أن النضر بن شعيب هو النضر بن سويد الثقة، فلا أعلم وجهه». انظر: استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، ج 2، ص 211. وقد ضعف السيد الخوئي رواياته، فإنه مع كثرة رواياته في الكتب الأربعة لم يذكر في كتب الرجال. انظر: موسوعة السيد الخوئي، ج 29، ص 387. وأما الخبر الثاني وكذلك الثالث فضعفهما واضح بالإرسال والجهالة.

(5) الإنشاء هو المنساق من الخبر الثاني، وهو ظاهر الخبر الثالث، بقرينة فهم الراوي حيث خاطب الإمام عليه السلام لعن هؤلاء مرة..، وأما الخبر الأول فهو يحتمل الإخبار.

(6) فعن أبي عبد الله عليه السلام قَالَ: «بَادِرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالْحَدِيثِ قَبْلَ أَنْ يَسْبِقَكُمْ إِلَيْهِمُ الْمُرْجِئَةُ». انظر: الكافي، ج 6، ص 47. المحاسن، ج 2، ص 605. وتهذيب الأحكام، ج 8، ص 111.

ولكن يلاحظ أنّ التعليل هو بعداوة الدنيا والآخرة، ومن المعلوم أنّ عداوة الآخرة لا تكون إلا في الجاحدين دون القاصرين ونحوهم.

ولعل السبب في عداوة الدنيا هو ما جاء في الخبر الثالث من أنهم - أي المرجئة - يحكمون بإيمان قتلة أهل البيت عليهم السلام على قاعدتهم المعروفة والقائلة أنه لا يضر مع الإيمان معصية.

الوجه الخامس: ما ورد في لعن المخالفين:

1- عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: إِنَّ النَّاسَ يَكْرَهُونَ الصَّلَاةَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ: عِنْدَ الْعَطْسَةِ وَعِنْدَ الذَّبِيحَةِ وَعِنْدَ الْجَمَاعِ، فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «مَا لَهُمْ وَيْلَهُمْ نَافَقُوا لَعَنَهُمُ اللَّهُ»⁽¹⁾.

والخبر مجهول⁽²⁾، بإسماعيل البصري، إلا أن يعتمد على توثيقه برواية ابن أبي عمير عنه، وهو غير بعيد.

لكن السؤال: لماذا رميهم بالويل والهلاك واتهامهم بالنفاق؟! فما يذهب إليه هؤلاء من كراهة الصلاة على النبي وآله في هذه الموارد هو رأي فقهي ويردّ عليه بأنه لا أساس له، وأما حملُ القائلين به على النفاق وأنّ لهم الويل فلا وجه له، إلا إذا كانوا متعمدين لذلك من موقع من اتضح له الحق ومع ذلك رفض متذرعاً بحجة معينة، وإلا كيف يكون منافقاً، والمنافق - كما هو معلوم - هو من أبطن الكفر وأظهر الإيمان، وعليه، فيكون اللعن مختصاً بهؤلاء الذين يفتنون أو يردّون حديث النبي (ص) عن جحود، وإن أظهروا الإيمان به والالتزام بقوله. ولعلّ الأقرب إلى روحية أهل البيت عليهم السلام (وهو مؤيد لما قلناه من حمله على من أنكر ذلك جحوداً وكفراً) هو ما جاء في رواية أبي مريم (عبد الغفار بن القاسم بن قيس، المكنى بأبي مريم الأنصاري، ثقة من أصحاب الصادقين عليهم السلام) قال: عطس عاطسٌ عند أبي جعفر عليه السلام، فقال أبو جعفر عليه السلام: نعم الشيء العطاس، فيه راحة للبدن ويذكر الله عنده ويصلى على النبي (ص)، فقلت: إنّ محدثي العراق يحدثون أنه لا يصلى على النبي (ص) في ثلاثة

(1) الكافي، ج 2، ص 655.

(2) مرآة العقول، ج 12، ص 555.

مواضع: عند العطاس وعند الذبيحة وعند الجماع، فقال عليه السلام: اللهم إن كانوا كذبوا فلا تنلهم شفاعة محمد (ص)»⁽¹⁾. فقد علق الدعاء عليهم بما إذا كانوا كذبوا فيما قالوا.

2- وفي مستطرفات السرائر نقلاً عن كتاب أبان بن تغلب، عن علي بن الحكم بن الزبير قال: حدّثني أبان بن عثمان عن هارون بن خارجة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا نأتي هؤلاء المخالفين لنستمع منهم الحديث يكون حجة لنا عليهم، قال: فقال: «لا تأتهم ولا تستمع منهم، لعنهم الله ولعن مللهم المشركة»⁽²⁾.

ويبدو أن السيد عبد الحسين شرف الدين مشكك في صحة الحديث أو في صدوره، قال في ردّه على صاحب الوشيعة: «لا طريق لموسى جار الله وغيره في إثبات هذا القول عن أئمتنا أبدأ»⁽³⁾. وكلامه غير بعيد عن الصواب، فثمة مشكلة حقيقية في سند الحديث، فإنّه وبالرغم من وثاقة رجاله إلا أنّ ابن إدريس استطرف هذا الخبر من كتاب «أبان بن تغلب» صاحب الباقر والصادق عليهما السلام⁽⁴⁾ وأبان قد رواه عن علي بن الحكم بن الزبير، عن أبان بن عثمان، عن هارون بن خارجة، عن أبي عبد الله عليه السلام، وعلي بن الحكم من أصحاب الإمامين الرضا والجواد عليهما السلام، وأبان بن عثمان هو ممن يروي عن أبان بن تغلب، فكيف يمكن أن ينقل أبان بن تغلب حديثه في كتابه، وهو متأخر عنه بطبقتين؟! هذا مع أنّ حصول الوثوق بالنسخة التي وصلت إلى ابن إدريس من كتاب أبان بن تغلب غير متيسر.

وأما دلالة، فهو أيضاً لا يخلو من إشكال لأنّ النهي عن إتيانهم مع فرض الراوي أنّ إتيانهم هو لسماع ما هو حجة عليهم ليس مفهوماً، فلماذا الدعوة إلى هذه القطيعة المعرفيّة؟! مع أنّ لمعرفة أحاديثهم الكثير من الفوائد، ومنها: معرفة معارضض كلام الأئمة عليهم السلام وإشاراتهم، ومنها: معرفة ما صدر على وجه التقية للإفادة منه في باب ترجيح الأخبار المتعارضة كما أوضحنا ذلك في بعض فقرات التمهيد في أول الكتاب. إلا أن يكون النهي في الخبر خاصاً بهارون وأمثاله، ومردّد هذا النهي هو إلى الاحتراز من التأثير بهم أو إلى غيره من الأسباب، ويؤيده أن الجواب جاء بصيغة المخاطب الفرد مع أن السؤال كان بصيغة الجمع.

والخلاصة: أنّه لم ينهض دليل لإثبات جواز لعن سائر المسلمين من أتباع المذاهب

(1) مكارم الأخلاق، ص 354.

(2) مستطرفات السرائر، ص 76.

(3) أجوبة مسائل موسى جار الله، ص 50.

(4) مستطرفات السرائر، ص 71.

الإسلامية الأخرى فلا مفر من الرجوع إلى مقتضى القاعدة، من عدم جواز لعن من لا يستحق اللعن، لكن هذا الوجه لا يثبت صغراه، أعني عدم كون المسلم غير الموالي لأهل البيت عليهم السلام غير مستحق للعن، فلا مفر في تنميته من الرجوع إلى القرينة العقلية وهي أن من لم تقم عليه الحجة لا يستحق اللعن والطرده من رحمة الله تعالى، ولذا لا مفر حينئذ من التفصيل بين المعذور في عدم توليهم (الجاهل القاصر والعالم القاطع بصحة ما هو عليه) وبين غير المعذور (الجاحد والمقصر) وهذا ما تبناه أحد الفقهاء - رحمه الله - فقد فصل بين القاصر والمقصر، فممنوع من لعن القاصر وجوز لعن المقصر⁽¹⁾.

ولو قيل بجواز لعن العصاة، فالمقصر عاصٍ بتركه طلب المعرفة والنظر مع التفاته إلى ذلك، فيكون ذلك دليلاً آخر على جواز لعنه وهذا ما سيأتي تحقيقه.

3- لعن المؤمن الموالي لأهل البيت عليهم السلام

ومما تقدم في لعن المسلم يتضح الوجه في لعن المؤمن بالمعنى الأخص، فهو محرم، وذلك لوجهين:

أولاً: إن ذلك مقتضى القاعدة المتقدمة، فاللعن سؤال العذاب، ولا يصح ذلك إلا لمن يستحقه، والمؤمن ليس مطروداً من رحمة الله ليسوغ لعنه.

ثانياً: إن المطلقات المتقدمة بكل طوائفها تجري في المقام وهو القدر المتيقن منها، ولا سيما الروايات الواردة في لعن المؤمن.

4- لعن الفاسق

ولكن ماذا لو كان الشخص فاسقاً فهل يجوز لعنه أم يحرم؟ ذهب السيد الخوئي إلى حرمة لعن المؤمن حتى لو كان فاسقاً، فقد سئل عن جواز لعن الفاسق؟

فقال: «لا يجوز لعن المؤمن أو سبّه أو الدعاء عليه»⁽²⁾.

وسئل: هل يجوز لعن شارب الخمر المتجاهر حتى الموالي؟

(1) مهذب الأحكام، ج 16، ص 126.

(2) صراط النجاة، ج 3، ص 298.

قال: «لا يجوز لعن من هو مؤمن»⁽¹⁾.

ولكن يمكن أن يقال بجواز لعن الفاسق، وذلك استناداً إلى:

المستند الأول: ما ورد في الكتاب، ونذكر عدة آيات:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾⁽²⁾ فقد ذكرنا في الحديث عن لعن الكافر أن الآية عللت لعن الذين كفروا من بني إسرائيل بأنهم «عصوا وكانوا يعتدون»، والعدوان - بحسب الظاهر - ليس قيداً ثانياً مغايراً للعصيان، وإنما هو ذكر الخاص بعد العام، فالذي يمارس العدوان عاص، وخصّ بالذكر لأهميته، فتدل الآية على جواز لعن كل عاصٍ.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الآية وإن نقلت صدور هذا اللعن على لسان عيسى وداود عليهما السلام إلا أن ظاهر نقل قضية في القرآن الكريم متضمنة لحكم شرعي - مع عدم الإرشاد في الكتاب وفي السنة إلى نسخها في شريعتنا أو تخصيصها - أنها ممضية في شريعتنا.

إلا أن لنا أن نسجل على الاستدلال بالآية المباركة ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: إن ثمة وجهاً في كون الآية ناظرة إلى اللعن أو الطرد والعذاب الدنيوي، ما يجعلها مختصة بتلك الأمة، وذلك لأن الأمم السابقة كان ينزل عليها العذاب الدنيوي، أو ما يعرف بعذاب الاستئصال العام، بينما هذا العذاب قد رفع عن هذه الأمة، كما نصّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾⁽³⁾، والذي يشهد بكون الآية ناظرة إلى هذا العذاب، وأن اللعن هو الطرد من الرحمة الدنيوية وإنزال العذاب هو ما ورد في بعض الروايات: ومنها ما رواه مسعدة بن صدقة قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام... ثم قرأ أبو عبد الله عليه السلام هذه الآية: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾ إلى قوله ﴿وَلَا كُنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسْقُوتَ﴾⁽⁴⁾ قال عليه السلام: «الخنازير على لسان داود والقردة على لسان عيسى...»⁽⁵⁾، والرواية موثقة بحسب السند مع أنها من روايات تفسير القمي.

(1) صراط النجاة، ج 1، ص 442.

(2) سورة المائدة، الآية 78.

(3) سورة الأنفال، الآية 33.

(4) سورة المائدة، الآيات 78-81.

(5) تفسير القمي، ج 1، ص 176. وعنه وسائل الشيعة، ج 17، ص 190، الباب 45 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 10.

وفي الكافي عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ ابْنِ رِثَابٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾ قَالَ: «الْخَنَازِيرُ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَالْقِرْدَةُ عَلَى لِسَانِ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ (عليه السلام)»⁽¹⁾.

ونقل الطبرسي هذا الرأي، عن الحسن ومجاهد وقتادة، وأضاف، وقال أبو جعفر الباقر (عليه السلام): «أما داود فإنه لعن أهل أبله لما اعتدوا في سبتهم، وكان اعتداؤهم في زمانه، فقال: اللهم ألبسهم اللعنة مثل الرداء ومثل المنطقة على الحقوين⁽²⁾ فمسخهم الله قرده، فأما عيسى (عليه السلام) فإنه لعن الذين أنزلت عليهم المائدة ثم كفروا بعد ذلك»⁽³⁾.

هذا بصرف النظر عن أنّ قضية المسخ تحتاج إلى دراسة مستقلة.

الملاحظة الثانية: إنّه وبصرف النظر عن الملاحظة السابقة، فإن الملعونين ليسوا مطلق العصاة الذين يراد بهم الفاسقين ولو بارتكاب المعاصي العادية، وإنما عللت الآية لعنهم بثلاثة أمور:

- 1- ﴿يَمَّا عَصَوْا﴾، والعصيان في الآية هو التمرد على الله تعالى وأنبيائه (عليهم السلام).
- 2- ﴿وَكَاؤُوا يَعْتَدُونَ﴾، والعدوان هو ذنب له خصوصية وليس كل عاصٍ معتدياً.
- 3- ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ...﴾. وهذا ذنب ليس عادياً، وإنما هو مؤثر على انهيار الحس الديني والأخلاقي لدى تلك الجماعة، فإن النهي عن المنكر هو الحصن المنيع لحماية المجتمع، وعليه فيصعب أن نلغي الخصوصية عن مثل هذه الذنوب ونعتبرها مجرد علامات على العصيان فيكون مناط اللعن، إنَّ هذا أمر مستبعد، لا سيما بملاحظة أنّ الآية دلّت على أنّ العدوان وعدم التناهي عن المعاصي كان خلقاً مستمراً لهم كما يدل عليه فعل «كانوا» في قوله: ﴿وَكَاؤُوا يَعْتَدُونَ﴾ وقوله: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ﴾. أجل، لو تضافرت شواهد وقرائن أخرى على لعن الفاسق، فقد يمكن إلغاء الخصوصية.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ

(1) الكافي، ج 8، ص 200. وانظر: تفسير العياشي، ج 1، ص 335.

(2) الحقو: الحضر.

(3) مجمع البيان، ج 3، ص 396.

عَذَابًا مُهِينًا ﴿١﴾. وذلك بتقريب أنّ الآية نصّت على لعن الذين يؤذون الله ورسوله، مع أنّ الإيذاء المذكور هو عصيان يوجب فسق صاحبه، أو بعبارة أخرى: إنّ الإيذاء قد يصدر من المسلم كما يصدر من الكافر ومع ذلك لعنته الآية المباركة.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: إنّ الآية ليست واردة في العاصي المسلم، وإنّما في المنافق أو الكافر، فهذا هو من يمكن أن يصدر منه إيذاء الله تعالى وإيذاء النبي (ص)، قال الطبرسي في تفسير الآية: «قيل: هم المنافقون والكافرون، والذين وصفوا الله بما لا يليق به، وكذبوا رسله، وكذبوا عليه. فعلى هذا يكون معنى يؤذون الله: يخالفون أمره، ويصفونه بما هو منزّه عنه، ويشبهونه بغيره، فإن الله، عز اسمه، لا يلحقه أذى، ولكن لما كانت مخالفة الأمر فيما بيننا تسمى إيذاء، خوطينا بما نتعارفه. وقيل: يؤذون الله: يلحدون في أسمائه وصفاته. وقيل: معناه يؤذون رسول الله. فقدم ذكر الله على وجه التعظيم، إذ جعل أذى رسوله أذى له تشريفاً له وتكريماً، فكأنه يقول: لو جاز أن يناله أذى من شيء، لكان ينالني من هذا. واتصاله بما قبله أنه كأنه يقول: صلوا عليه، ولا تؤذوه، فإن من آذاه فهو كافر. ثم أوعده عليه بقوله: ﴿لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ أي: يبعدهم الله من رحمته، ويحلّ بهم وبال نقمته، بحرمان زيادات الهدى في الدنيا، والخلود في النار في الآخرة ﴿وَأَعَدَّ لَهُمْ﴾ في الآخرة ﴿عَذَابًا مُهِينًا﴾ أي: مذلاً لهم»^(٢).

ولكن الإنصاف أنّ إيذاء الرسول (ص) قد يصدر ممن هو مسلم في الظاهر كما يصدر من الكافر، وقد آذى بعض المسلمين رسول الله (ص) في نفسه أو في أهل بيته عليهم السلام، مع أنّهم على ظاهر الإسلام، وهذا ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَظِيرٍ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَسِينِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكَ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيِّ فَيَسْتَجِيءُ مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَجِيءُ مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِرُوا آزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كَانَتْ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾^(٣).

ثانياً: مع التسليم باجتماع إيذاء الله ورسوله مع الإسلام، كما لا يبعد فيمكن القول:

- (١) سورة الأحزاب، الآية ٥٧.
- (٢) مجمع البيان، ج ٨، ص ١٨٠. وقال الشيخ الطوسي: «أذى الله يقال هو أذى أوليائه، وإنما أضافه إلى نفسه تعظيماً لأوليائه ومبالغة في عظم المعصية به». التبيان، ج ٨، ص ٣٦٠.
- (٣) سورة الأحزاب، الآية ٥٣.

إنَّ لعن من آذى الله والرسول (ص)، لا ينتزع منه قاعدة في جواز لعن فاعل المعصية، لأنَّه (ص) وإن كان يتأذى بارتكاب أصحابه وسائر المؤمنين لمعصية من المعاصي، بيد أن ظاهر الآية ومنصرفها هو إيذاؤه بشكل مباشر، ومن الصعوبة بمكان إلغاء الخصوصية عن إيذاء الرسول مباشرة، وإلحاق سائر المعاصي بإيذائه، بدعوى أن رسول الله يؤذيه فعل كل معصية. ومما يشهد لما نقول هو تأكيد الآية على لعنهم في الدنيا والآخرة، ومن المعلوم أنه ليس كل معصية تستوجب لعن الدنيا والآخرة والعذاب المهين، ولا سيما إذا كانت من المعاصي الصغيرة مثلاً. وبكلمة أخرى: إنَّ المعصية التي يفعلها العبد ويؤذي بها نفسه إنما يتأذى بها النبي (ص) إيذاء شفقة على العبد، وليس إيذاء ضرر أو مضايقة أو ألم يصيبه (ص) نتيجة ما قد يقدم عليه العبد من تصرف قبيح ينال فيه من شخص النبي (ص) أو من بعض أهل بيته عليهم السلام الذين طهرهم الله تطهيراً، والآية ناظرة إلى ما يؤذيه إيذاء ضرر لا إيذاء شفقة. أجل، روى الحاكم في المستدرک بإسناده عن عبيد الله بن أبي مليكة عن أبيه قال: «جاء رجل من أهل الشام فسبَّ علياً عند ابن عباس فحصبه ابن عباس. فقال: يا عدو الله أذيت رسول الله (ص): ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾⁽¹⁾ لو كان رسول الله (ص) حياً لآذيته»، ثم قال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»⁽²⁾، ولكن حتى لو أخذنا بتفسير ابن عباس هذا، فلا يمكن إلحاق كل المعاصي به بل ما كان من قبيل سبَّ علي عليه السلام.

ثالثاً: إنَّ اللعن في هذه الآية هو إخبار وليس إنشاءً.

اللهم إلا يقال: إنَّ الإخبار عن لعنه وإن لم يلزم جواز لعنه لكن ليس ثمة ما يمنع من لعنه في هذه الحال، إلا عمومات حرمة اللعن ومقتضى القاعدة، ولكن ما جاء في الآية أخص من العمومات، والقاعدة لا تقتضي سوى حرمة لعن من لا يستحق اللعن، وهذا مستحق للعن.

الآية الثالثة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعِينُونَ﴾⁽³⁾. فإن كتمان العلم بمعصية، ومع ذلك نصت الآية على لعن الله تعالى لمن يكتم العلم وكذا لعن اللاعنين له، والسياق شاهد على أن لعن اللاعنين هو في محله ومضيه، فهو معطوف على لعن الله تعالى.

(1) سورة الأحزاب، الآية 57.

(2) المستدرک للحاكم، ج 3، ص 122.

(3) سورة البقرة، الآية 159.

ولكن قد يلاحظ على الاستدلال بهذه الآية:

الملاحظة الأولى: أن المقصود بالذين يكتمون العلم هم الأحرار والرهبان، الذين كتموا ما جاء في التوراة والإنجيل حول نبوة سيدنا محمد (ص). فالمقصود بالكتاب هو التوراة والإنجيل⁽¹⁾. فلا تشمل الآية العصاة من المسلمين.

ولكن قد يقال: إن نزولها في الأحرار - لو ثبت - لا يمنع من التمسك بإطلاقها، فالمورد لا يخصص الوارد، وخصوص السبب لا يمنع من الأخذ بعموم اللفظ.

وقد ذكر الشيخ الطوسي أن في تفسير الآية قولين، ويبدو أنه رجح التعميم، والقولان: «أحدهما: قال ابن عباس، ومجاهد، والربيع، والحسن، وقتادة، والسدي، واختاره الجبائي، وأكثر أهل العلم: أنهم اليهود، والنصارى: مثل كعب بن الأشرف وكعب بن أسيد، وابن صوريا، وزيد بن تابوه، وغيرهم من علماء النصارى الذين كتموا أمر محمد (ص)، ونبوته: وهم يجدونه مكتوباً في التوراة والإنجيل مبيناً فيهما.

والثاني: ذكر البلخي: أنه تناول لكل من كتم ما أنزل الله وهو أعم، لأنه يدخل فيه أولئك وغيرهم، ويروى عن ابن عباس أن جماعة من الأنصار سألوا نقرأ من اليهود عما في التوراة، فكتموهم إياه، فأنزل الله عز وجل ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ﴾ الآية. وإنما نزل فيهم هذا الوعيد، لأن الله تعالى علم منهم الكتمان، وعموم الآية يدل على أن كل من كتم شيئاً من علوم الدين، وفعل مثل فعلهم في عظم الجرم أو أعظم منه، فإن الوعيد يلزمه، وأما ما كان دون ذلك، فلا يعلم بالآية بل بدليل آخر⁽²⁾.

والتعميم هو الأقرب إلى لفظ الآية، كما أنه الأقرب إلى كون هذا الأمر ليس من القضايا التعبدية، فلماذا يلعن أحرار اليهود الذين يكتمون العلم، ولا يلعن علماء المسلمين الذين يكتمون الحق المبين في القرآن؟!

الملاحظة الثانية: مع التسليم بالتعميم، ولكن الآية واردة في كتمان ما جاء في الكتاب

(1) جوامع الجامع، ج 1، ص 169. وقال الطبرسي أيضاً: «النزول: المعني بالآية اليهود والنصارى، مثل كعب بن الأشرف وكعب بن أسد وابن صوريا وزيد بن تابوه، وغيرهم من علماء النصارى، الذين كتموا أمر محمد ونبوته، وهم يجدونه مكتوباً في التوراة والإنجيل مثبتاً فيهما، عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وأكثر أهل العلم. وقيل: إنه تناول لكل من كتم ما أنزل الله، وهو اختيار البلخي، وهو الأقوى، لأنه أعم فيدخل فيه أولئك، وغيرهم» انظر: مجمع البيان، ج 1، ص 446.

(2) التبيان، ج 2، ص 46.

من العلم والهدى. ولعن شخص كهذا لا يمكن إلغاء الخصوصية عنه وإلحاق سائر المعاصي به، ولا سيما ما هو أصغر من معصية كتمان العلم، فإن كتمان العلم سيؤدي إلى تغيير معالم الدين، فمن الوجيه أن يسمح الشرع بلعن شخص كهذا، وذلك إسقاطاً له ومنعاً من تأثر الناس بعمله وصنيعه، وهذا ما لا يقاس به ارتكاب سائر المعاصي.

المستند الثاني: ما ورد في الأخبار من لعن مرتكب بعض المعاصي، وقد تقدمت العديد من الأخبار الواردة في ذلك إخباراً أو إنشاءً، وإليك بعضها:

- 1- ما روي عن الصادق (عليه السلام): «المنجم ملعون، والكاهن ملعون، والساحر ملعون، والمغنية ملعونة، ومن آواها وأكل كسبها ملعون»⁽¹⁾.
- 2- وفي الحديث عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (ص): «ثلاث ملعون ملعون من فعلهن: المتغوط في ظل النزال، والمانع الماء المتتاب، والساد الطريق المسلوك»⁽²⁾.
- 3- عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (ص): «ملعون ملعون من عبد الدينار والدرهم، ملعون ملعون من كمه أعمى، ملعون ملعون من نكح بهيمة»⁽³⁾. بيان: «كمه أعمى» لعله بمعنى تركه أكمه دون أن يدلّه على الطريق.
- 4- عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (ص): «الجالب مرزوق والمحتكر ملعون»⁽⁴⁾.
- 5- وعنه (عليه السلام): «الحكرة في الخصب أربعون يوماً وفي الشدة والبلاء ثلاثة أيام فما زاد على الأربعين يوماً في الخصب فصاحبه ملعون، وما زاد على ثلاثة أيام في العسرة فصاحبه ملعون»⁽⁵⁾.
- 6- عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن رسول الله (ص): «ملعون من جلس على مائدة يشرب عليها الخمر»، وفي رواية أخرى: «ملعون ملعون من جلس طائماً على مائدة يشرب عليها الخمر»⁽⁶⁾.

(1) الخصال للشيخ الصدوق، ص 298.

(2) الكافي، ج 2، ص 291، الحديث 11 - 12.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 12.

(4) وسائل الشيعة، ج 17، ص 424، الحديث 3 من الباب 27 من أبواب آداب التجارة، والجالب الذي يحمل حوائج الناس من بلد إلى آخر.

(5) المصدر نفسه، الحديث 1 من الباب 27 من أبواب ما يكتسب به.

(6) الكافي، ج 6، ص 268.

- 7- ما روي عنه (ص): «لعن الله الراشي والمرتشي»⁽¹⁾.
- 8- عن أمير المؤمنين عليه السلام: سمعت رسول الله (ص) يقول: «لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال»⁽²⁾.
- 9- «لعن رسول الله الواصلة والموصولة»⁽³⁾.
- 10- «لعن رسول الله (ص) الخمر وعاصرها ومعتصرها وباعها ومشتريها وأكل ثمنها..»⁽⁴⁾.

فهذه الروايات المستفيضة دلّت على صدور اللعن على فعل المعاصي، وما كان منها بلسان الإنشاء فدلالته لا تحتاج إلى دعوى الملازمة، وأما ما كان على سبيل الإخبار، فهو وإن لم يلازم جواز اللعن ولكنه لا يمنع منه بعد ثبوت استحقاقه للعن، وعدم صلاحية الدليل العام⁽⁵⁾ لل منع، لأن الروايات الواردة في المقام أخص من الدليل العام، فتدل على جواز اللعن وتخصص العمومات.

ولكنّ ثمة ملاحظات نقدية تقدمت سابقاً ونعيد التذكير بها هنا:

أولاً: إنّ اللعن تارة يصدر من الله تعالى، وأخرى من رسوله (ص) أو أوليائه عليهم السلام، فإن صدر من الله تعالى، فإنّه تعالى عندما يلعن عبداً من عباده، فهو الخالق والمالك ويده الجنة والنار، والأدرى بمن يستحق اللعن من عباده، وأما نحن فلا نملك الآخرين، ولا ندري من هو مستحق للعن. وإذا صدر من رسوله (ص) أو أوليائه عليهم السلام، فهو إذا لم يكن بصدد بيان حكم جواز اللعن أو لم يستفد منه ذلك بشكل ظاهر وبيّن، فيشكل استفادة جواز اللعن منه بالنسبة إلينا، والوجه فيه أن اللعن على لسانه (ص) قد يكون لغرض بيان الحكم الشرعي وليس لتأسيس قاعدة في اللعن.

اللهم إلا أن يقال: إن لعن الله ورسوله وإن لم يدل على جواز اللعن بالنسبة إلينا لما ذكر، لكنّه يثبت استحقاق الملعون للطرد من رحمة الله تعالى، ومن كان ملعوناً ومطرداً من

(1) مسند أحمد، ج 2، ص 387. والمستدرک للحاکم، ج 4، ص 103. وعوالي اللآلي، ج 1، ص 266.

(2) وسائل الشیعة، ج 17، ص 285، الحدیث 2، الباب 87 من أبواب ما یکتسب به.

(3) المصدر نفسه، ص 132، الحدیث 3، الباب 19 من أبواب ما یکتسب به.

(4) الكافي، ج 6، ص 38.

(5) من قبيل ما ورد في النهي عن لعن المسلم أو المؤمن.

رحمته ليس ثمة ما يمنع من جواز لعنه، بل إن ما دلّ على أنّ اللعنة تصيب الملعون إن كان أهلاً يستفاد منها عدم حرمة لعنه.

ثانياً: إنّ القاعدة المتقدمة المشار إليها غير مرة قد دلت على حرمة لعن من لا يستحق اللعن، والعاصي ملعون لعناً نسبياً، وليس لعناً كلياً، فكيف لنا أن ننشئ لعنه بما هو ظاهر بطلب طرده من رحمة الله طرداً كلياً، مع أنه ليس مستحقاً لذلك وترجي توبته قبل موته؟! نعم لو قيد اللعن وخصص بما إذا كان متلبساً بالعنوان فلا ضير فيه.

هذا كله إذا لم يكن اللعن مصداقاً للسبّ عرفاً، وإلا فلا يجوز بعنوان آخر. فالحكم بجواز سبّ العاصي مطلقاً لا يخلو من إشكال، ولا سيما أنّ ثمة ما يدل على النهي عن لعن شارب الخمر معللاً بأنّه يحب الله ورسوله، وورد النهي عن لعن المحدود معللاً بالتعليل عينه.

5- ما ورد في لعن أشخاص بأعيانهم

ذكرنا سابقاً أنّ اللعن الصادر عن المعصوم إذا كان لعناً للعنوان فيجوز لعن العنوان فقط دون تطبيق العنوان على الأشخاص ومن ثمّ لعنهم، وأما إذا كان لعناً للأفراد جاز لعن الفرد الذي لعنوه فقط، على تأمل وإشكال في ذلك، كما تقدم، ولكن السؤال هل صدر عن الأئمة عليهم السلام لعن إنشائي بحق الأشخاص؟

ربّما يقال: إنّ لعن أشخاص بأعيانهم من قبل النبي (ص) أو الإمام عليه السلام ما دام لا يستفاد منه قاعدة عامة، فلا ثمرة من درسه والتعرّف عليه. ولكن الصحيح إمكانية تحصل ثمرة لذلك، وأبرز ثمرة لذلك، أنّه إذا ثبت أنّهم لعنوا أشخاصاً لهم رمزيّتهم كونهم ممّن يقدرهم أو يحترمهم بعض الناس أو جمهور المسلمين، فهذا سيكون له ثمرة وهي جواز لعنه بالنسبة لنا، اقتداءً بالإمام عليه السلام.

وما يمكن العثور عليه في هذا المجال هو الموارد التالية:

المورد الأول: روي عن رسول الله (ص) أنّه لعن أبا سفيان ومعاوية ويزيد، حيث أنّه (ص) رأى أبا سفيان مقبلاً على حمار ومعاوية يقود ويزيد يسوقه، فقال (ص): «لعن الله الراكب والقائد والسائق»⁽¹⁾.

(1) تاريخ الطبري، ج 8، ص 185، وجاء فيه: «ومعاوية يقود به ويزيد ابنه يسوق به». وربع الأبرار ونصوص الأخيار، ج 5، ص 358. شرح نهج البلاغة، ج 15، ص 175. والخصال للصدوق، ص 191.

ولو صحّت الرواية، فيزيد المذكور فيها لا يراد به يزيد بن معاوية⁽¹⁾، لأنّه لم يدرك رسول الله (ص) فإنّه ولد عام 26 أو 25 للهجرة، فلعلّ المراد به يزيد بن أبي سفيان كما تشهد به بعض المصادر التي صرّحت أنّ الملعون هو معاوية وأخوه، دون أن تسمي الأخ⁽²⁾، وفي مصادر أخرى نصّ على اسمه وهو يزيد أخو معاوية⁽³⁾. وفي معاني الأخبار بسنده إلى البراء بن عازب قال: أقبل أبو سفيان ومعاوية يتبعه، فقال رسول الله (ص): «اللهم العن التابع والمتبوع...»⁽⁴⁾.

ولكن يبقى أنّه لا يعلم ما إذا كان لعنه لهؤلاء الثلاثة بعد إسلامهم أم قبله، فيكون السبب هو شركهم ومعاداتهم للإسلام، ولعن أبي سفيان قبيل إسلامه - ظاهراً - قد صدر

(1) مع أن جمعاً من علماء المسلمين أجازوا لعنه، قال ابن حجر الهيتمي متحدثاً عن يزيد: «وبعد اتفاقهم على فسقه اختلفوا في جواز لعنه بخصوص اسمه، فأجازه قوم منهم ابن الجوزي ونقله عن أحمد وغيره، فإنه قال في كتابه المسمى بـ «الرد على المتعصب العنيد المانع من ذمّ يزيد»: سألت عن يزيد بن معاوية فقال له: يكفي ما به، فقال: أيجوز لعنه؟ فقلت: قد أجازه العلماء الورعون منهم أحمد بن حنبل، فإنه ذكر في حق يزيد ما يزيد على اللعنة، ثم روى ابن الجوزي عن القاضي أبي يعلى الفراء أنه روى في كتابه «المعتمد في الأصول» بإسناده إلى صالح بن أحمد بن حنبل قال: قلت لأبي: إن قوماً ينسبوننا إلى تولي يزيد؟ فقال: يا بني وهل يتولى يزيد أحد يؤمن بالله ولم لا يلعن من لعنه الله في كتابه، فقلت وأين لعن الله يزيد في كتابه؟ فقال: في قوله تعالى ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَعُوا أَرْحَامَكُمْ * أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَرَهُمْ﴾ [محمد: 22 - 23]، فهل يكون فساد أعظم من القتل. وفي رواية فقال: يا بني ما أقول في رجل لعنه الله في كتابه فذكره. قال ابن الجوزي: وصف القاضي أبو يعلى كتاباً ذكر فيه بيان من يستحق اللعن وذكر منهم يزيد، ثم ذكر حديث «من أخاف أهل المدينة ظلماً أخافه الله وعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»، ولا خلاف أن يزيد غزا المدينة بجيش وأخاف أهلها. انظر: الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، ص 222.

(2) هذا ما ورد في احتجاج الإمام الحسن (عليه السلام) على معاوية وجاء فيه: «إنك يا معاوية كنت تسوق بأبيك على جمل أحمر يقوده أخوك هذا القاعد، وهذا: يوم الأحزاب، فلعن رسول الله القائد والراكب والسائق، فكان: أبوك الراكب، وأنت يا أزرق السائق، وأخوك هذا القاعد القائد». انظر: الاحتجاج للطبرسي، ج 1، ص 408. وفي بعض المصادر أنّ الملعون هو أبو سفيان وأخوه، فقد روى البلاذري أنّ النبي (ص) كان جالساً فمرّ أبو سفيان على بعير ومعه أخ له، أحدهما يقود البعير والآخر يسوقه، فقال رسول الله (ص): «لعن الله الحامل والمحمول والقائد والسائق». انظر: أنساب الأشراف، ج 5، ص 129.

(3) المختصر في أخبار البشر (تاريخ أبي الفداء)، ج 2، ص 57.

(4) معاني الأخبار، ص 345.

عن النبي (ص) حسبما جاء في روايات أخرى، وهي التي ورد فيها أنّ النبي (ص) لعنه مع ثلاثة آخرين، وهما: الحرث بن هشام، وسهيل بن عمرو وصفوان بن أمية⁽¹⁾.

المورد الثاني: ما روي أنّ النبي (ص) لعن المغيرة بن أبي العاص، ففي الخبر عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام): «... قال رسول الله (ص): اللهم العن المغيرة بن أبي العاص، والعن من يؤويه والعن من يحمله...»⁽²⁾ والمغيرة هذا هو عمُّ عثمان بن عفان، وكان رسول الله (ص) قد أهدر دمه⁽³⁾. ولكن الرواية ضعيفة السند⁽⁴⁾.

المورد الثالث: لعن أبي الخطاب: فقد روي أن الإمام الصادق (عليه السلام) لعن أبا الخطاب، ففي الخبر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: خرج إلينا أبو عبد الله (عليه السلام) وهو مغضب فقال: «إني خرجت آنفاً في حاجة، فتعرض لي بعض سودان المدينة، فهتف بي: لبيك يا جعفر بن محمد لبيك، فرجعت عودي على بدئي إلى منزلي خائفاً ذعراً مما قال، حتى سجدت في مسجدي لربي وعفرت له وجهي وذللت نفسي وبرئت إليه مما هتف بي... ثم قال: لعن الله أبا الخطاب، وقتله بالحديد»⁽⁵⁾.

وروي الصدوق عن محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن أبي عمير، عن بعض أصحابه عن أبي

(1) قال السيوطي: «وأخرج أحمد والبخاري والترمذي والنسائي وابن جرير والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال: قال رسول الله (ص) يوم أحد: «اللهم العن أبا سفيان، اللهم العن الحرث [الحرث] بن هشام، اللهم العن سهيل بن عمرو، اللهم العن صفوان بن أمية»، فنزلت هذه الآية: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ [آل عمران: 128]، فتيب عليهم كلهم». انظر: سنن الترمذي، ج 4، ص 295. وجامع البيان عن تأويل أي القرآن للطبري، ج 4، ص 118. والدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج 2، ص 71. ونقل الرواية أيضاً مع التصريح بأسماء جميع الملعونين الصالحين الشامي، في سبل الهدى والرشاد، ج 4، ص 246. والحلي في السيرة الحلبية، ج 2، ص 514. والألوسي في تفسيره، ج 4، ص 49. والشوكاني في فتح القدير، ج 1، ص 380. وتاريخ مدينة دمشق لابن عساکر، ج 11، ص 494، ولكن بعضهم حذف اسم أبي سفيان وجعل مكانه «فلانا»، كما في مسند أحمد، ج 2، ص 93. وعنه تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، ج 1، ص 411. وهذا من العبت بالأحاديث دونما مبرر مقبول.

(2) الكافي، ج 3، ص 252.

(3) راجع قصته في المصدر نفسه، ج 3، ص 251..

(4) كما صرح بذلك المجلسي في مرآة العقول، ج 14، ص 242.

(5) الكافي، ج 8، ص 226. والخبر مرسل.

عبد الله عليه السلام قال: قيل له: «إن أبا الخطاب يذكر عنك أنك قلت له: إذا عرفت الحق فاعمل ما شئت، فقال: لعن الله أبا الخطاب، والله ما قلت له هكذا، ولكن قلت: إذا عرفت الحق فاعمل ما شئت من خير يُقبل منك، إن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾» (1) (2).

وروى الكشي بإسناد معتبر عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد الرحمن قال: «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 فأنكر 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..» (3). إلى غيرها من الروايات التي ورد فيها لعن أبي الخطاب وأصحابه (4).

ولعن أبي الخطاب وأتباعه لأنهم - كما يستفاد من الروايات الكثيرة - كانوا يعتقدون بربوبية الإمام عليه السلام، بل تجاوز الأمر ذلك، إلى أن ادعى أبو الخطاب الألوهية لنفسه، وكانوا يستحلون المحرمات، ويؤولون الشريعة، ووضعوا الأحاديث بقصد تخريب الدين وإفساد العباد (5).

(1) سورة النساء 124.

(2) معاني الأخبار، ص 388.

(3) اختيار معرفة الرجال، ج 2، ص 489. وراجع: المصدر نفسه، ج 2، ص 584.

(4) قال الكشي: «حدثني محمد بن قولويه، والحسين بن الحسن بن بندار القمي، قالوا: حدثنا سعد بن عبد الله، قال: حدثني إبراهيم بن مهزيار، ومحمد بن عيسى بن عبيد، عن علي بن مهزيار، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول وقد ذكر عنده أبو الخطاب: لعن الله أبا الخطاب، ولعن أصحابه، ولعن الشاكين في لعنه، ولعن من قد وقف في ذلك وشك فيه. ثم قال: هذا أبو الغمر وجعفر بن واقد وهاشم بن أبي هاشم استأكلوا بنا الناس، وصاروا دعاة يدعون الناس إلى ما دعى إليه أبو الخطاب، لعنه الله ولعنهم معه، ولعن من قبل ذلك منهم، يا علي لا تتخرجن من لعنهم لعنهم الله فإن الله قد لعنهم، ثم قال، قال رسول الله: من تأثم أن يلعن من لعنه الله فعليه لعنة الله». اختيار معرفة الرجال، ج 2، ص 810، والسند صحيح على الظاهر.

(5) راجع الروايات في المصدر نفسه، ج 2، ص 490 وما بعدها. ومعجم رجال الحديث، ج 15، ص 256 وما بعدها.

المورد الرابع: ما ورد في لعن الإمام الصادق عليه السلام المغيرة بن سعيد، فقد روى الشيخ في التهذيب بسند ينتهي إلى أبي هلال، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام أينقض الرعاف والقيء ونتف الإبط الوضوء؟ فقال: وما تصنع لهذا، فهذا قول المغيرة بن سعيد، لعن الله المغيرة، ويجزيك من الرعاف والقيء أن تغسله ولا تعيد الوضوء⁽¹⁾، والحديث - كما ذكر المجلسي - مجهول⁽²⁾ والظاهر أنه لجهالة أبي هلال وبالإضافة إلى ذلك، فإن الحديث يدل على نجاسة القيء ولم يقل بذلك أحد، وإن حمله المجلسي على الاستحباب⁽³⁾.

وفي الحديث الذي رواه الكشي، بسنده إلى محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن أن بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر، فقال يا أبا محمد ما أشدك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا! فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث، فقال حدثني هشام ابن 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 أبي أحاديث لم يحدث بها، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا (ص)...⁽⁴⁾. وروى الكشي أيضاً بسنده عن ابن مسكان، عن حدثه من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: لعن الله المغيرة بن سعيد أنه كان يكذب على أبي فأذاقه الله حر الحديد، لعن الله من قال فينا ما لا نقوله في أنفسنا ولعن الله من أزالنا عن العبودية لله الذي خلقنا وإليه مآبنا ومعادنا وبيده نواصينا⁽⁵⁾.

وللمغيرة مذهب فاسد، وآراء باطلة، وقد «ترقى الأمر بالمغيرة إلى أن زعم أنه رسول نبي، وأن جبرائيل يأتيه بالوحي من عند الله، فأخذ خالد بن عبد الله القسري، فسأله عن ذلك، فأقرّ به، ودعى خالد إليه، فاستتابه خالد، فأبى أن يرجع عن قوله، فقتله وصلبه، وكان يدعي أنه يحيي الموتى، وقال بالتناسخ، وكذلك قول أصحابه إلى اليوم، انتهى»⁽⁶⁾. وقد عرف المغيرية (أتباع المغيرة) بوضع الأحاديث، كما مرّ في الخبر.

(1) تهذيب الأحكام، ج 1، ص 349.

(2) كما اعترف به المجلسي في ملاذ الأخيار، ج 3، ص 16.

(3) المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

(4) رجال الكشي، ج 2، ص 491.

(5) المصدر نفسه، ج ن، ص 489. وعنه معجم رجال الحديث، ج 19، ص 299.

(6) فرق الشيعة، ص 59 - 63، وعنه خاتمة المستدرک للميرزا النوري، ج 5، ص 316 - 317.

المورد الخامس: لعن الإمام الرضا عليه السلام يونس بن ظبيان، وقد ورد ذلك في الخبر الصحيح، وذلك بسبب ادعائه أمراً عظيماً⁽¹⁾.

المورد السادس: لعن أحمد بن هلال العبر تائي، ورد التوقيع بلعنه والدعاء عليه والبراءة منه⁽²⁾.

المورد السابع: ما ورد في خبر عيسى بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام المتقدم عن الكافي والذي تضمن لعنه (ص) للمغيرة فقد جاء فيه أيضاً: «.. قَالَ إِنَّ الْفَاسِقَ عَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ أَوْىَ عَمَّهُ الْمُغِيرَةَ بِنَ أَبِي الْعَاصِ، وَكَانَ مِمَّنْ هَدَرَ رَسُولَ اللَّهِ (ص) دَمَهُ»⁽³⁾. وقد تقدم أن الخبر ضعيف السند.

وقد يعثر المتتبع في الأخبار على حالات أخرى ورد فيها لعن أشخاص بأعيانهم. وما يمكن أن نذكره في هذا المقام تعليقاً على الروايات الآتية، أن هذا اللعن لا يستفاد منه بطبيعة الحال قاعدة عامة في لعن أتباع المذاهب الأخرى، فاللعن انصبَّ على أفراد معينين وهم يمثلون رموزاً للضلال فقد نصبوا أنفسهم في مقابل الحجج عليهم السلام وسعى بعضهم إلى محاربة أئمة الهدى وادعاء الألوهية فيهم، وأبدعوا في دين الله وهدفوا إلى تخريب الدين وإضاعة معالمه من خلال وضع الأحاديث، وسعوا إلى إفساد عقائد المؤمنين وبذلوا الجهد في إضلالهم، وعليه فلا يمكن إلغاء الخصوصية عن هذه العناوين، وتعميم القول بجواز لعن كل من لم يكن موالياً لأهل البيت عليهم السلام، كما لا يخفى، وربما كان غرض الأئمة عليهم السلام من لعنهم هو تحذير الناس من انحرافهم العقدي حتى لا يقع أحد من المؤمنين في شركهم. على أن بعض موارد اللعن المتقدمة هي محتملة للإخبار، واللعن الخبري لا يجيز اللعن الإنشائي.

ومن جهة أخرى، فإن من المحتمل أن الأئمة عليهم السلام عندما لعنوا هؤلاء الرموز إنما أرادوا التحذير منهم والتنبيه إلى خطرهم حتى يحذرهم المؤمنون، ممن اغتروا بهم، لا أنهم أرادوا تأسيس سنة في لعنهم.

هذا بصرف النظر عن العناوين الثانوية التي قد تنطبق في المقام والتي قد تمنع من

(1) انظر: معجم رجال الحديث، ج 21، ص 205.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 149.

(3) الكافي، ج 3، ص 251.

لعن بعضهم، ممن أصبحوا رموزاً ولهم أتباع ويستوجب لعنهم إثارة الشحناء والضعينة بين المسلمين.

المورد الثامن: لعن الخلفاء، وقد ورد ذلك في بعض الزيارات، وهو ما ورد في زيارة عاشوراء.

وهذه الزيارة بالخصوص (وليس أصل زيارته عليه السلام في يوم عاشوراء أو غيره من الأيام) الواردة في مصباحي الشيخ والكفعمي⁽¹⁾، هي محل البحث والدرس، وقد وقع الكلام في سندها كما وقع البحث في متنها، وذلك بخصوص فقرة اللعن المشار إليها⁽²⁾.

المورد التاسع: ورد في بعض الأخبار لعن أبي حنيفة، فقد روى الكليني في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن محمد بن حكيم قال قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام جعلت فداك فقهننا في الدين وأغننا الله بك عن الناس، حتى إن الجماعة منا لتكون في المجلس ما يسأل رجل صاحبه تحضره المسألة ويحضره جوابها فيما من الله علينا بكم، فربما ورد علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك ولا عن أبائك شيء، فنظرنا إلى أحسن ما يحضرنا وأوفق الأشياء لما جاءنا عنكم فنأخذ به، فقال: هيهات هيهات في ذلك، والله هلك من هلك يا ابن حكيم، قال، ثم قال: لعن الله أبا حنيفة كان يقول قال علي وقلت: قال محمد ابن حكيم لهشام بن الحكم: والله ما أردت إلا أن يرحص لي في القياس⁽³⁾.

ولا يخفى أن قوله عليه السلام «كان يقول» هو بمثابة التعليل، والتعليل يعمم الحكم إلى كل من قال مثل قوله، بحيث نصب نفسه حجة في قبال علي عليه السلام. إلا أن الرواية قد تضعف بمحمد ابن حكيم فإنه لم يرد فيه توثيق وإن ورد فيه مدح من حيث المناظرة وعلم الكلام⁽⁴⁾. ولكن قد يكتفى في توثيقه بأنه ممن روى عنه ابن أبي عمير.

وثمة رواية أخرى في المقام وهي موثقة، رواها في الكافي أيضاً، عن علي بن إبراهيم،

(1) مصباح الشيخ، ص 772. ومصباح الكفعمي، ص 269.

(2) انظر: الملحق رقم (5)، ج 2.

(3) الكافي، ج 1، ص 56. والمحاسن للبرقي، ج 1، ص 213.

(4) وقد جرى السيد الخوئي رحمه الله في فقهه على تضعيف رواياته. انظر: شرح العروة الوثقى / الصلاة - موسوعة السيد الخوئي، ج 11، ص 87 وص 152 وص 226؛ وج 29، ص 219. ولذا عبر المجلسي عن روايته بالحسنة. انظر: مرآة العقول، ج 1، ص 193، ولعل توصيفها بالحسنة لأجل إبراهيم بن هاشم.

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى (عليه السلام) قَالَ: قُلْتُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِنَّا نَجْتَمِعُ فَتَتَذَكَّرُ مَا عِنْدَنَا فَلَا يَرُدُّ عَلَيْنَا شَيْءٌ إِلَّا وَعِنْدَنَا فِيهِ شَيْءٌ مُسَطَّرٌ وَذَلِكَ مِمَّا أَنْعَمَ اللَّهُ بِهِ عَلَيْنَا بِكُمْ، ثُمَّ يَرُدُّ عَلَيْنَا الشَّيْءَ الصَّغِيرُ لَيْسَ عِنْدَنَا فِيهِ شَيْءٌ فَيَنْظُرُ بَعْضُنَا إِلَى بَعْضٍ وَعِنْدَنَا مَا يُشْبِهُهُ فَنَقِيسُ عَلَى أَحْسَنِهِ، فَقَالَ: وَمَا لَكُمْ وَلِلْقِيَّاسِ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ هَلَكَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِالْقِيَّاسِ. ثُمَّ قَالَ: إِذَا جَاءَكُمْ مَا تَعْلَمُونَ فَقُولُوا بِهِ، وَإِنْ جَاءَكُمْ مَا لَا تَعْلَمُونَ فَهَذَا وَأَهْوَى بِيَدِهِ إِلَى فِيهِ. ثُمَّ قَالَ: لَعَنَ اللَّهُ أَبَا حَنِيفَةَ كَانَ يَقُولُ: قَالَ عَلِيٌّ وَقُلْتُ أَنَا، وَقَالَتِ الصَّحَابَةُ وَقُلْتُ...»⁽¹⁾.

إلا أنّ ثمة ما يبعث على الريبة والشك في صدور اللعن بحق أبي حنيفة عن الإمام الكاظم (عليه السلام)، وهو أنّ أبا حنيفة كان من المحبين لأهل البيت (عليهم السلام)، ومن الذين يترددون عليهم، والذين تلمذوا على أبيه الصادق (عليه السلام)، في الكوفة وفي المدينة⁽²⁾، وقال على ما جاء في بعض الأخبار أنه «لم ير أفتقه من جعفر بن محمد (عليه السلام)»⁽³⁾. ويروى عنه ما يدل على أنه كان يوقّر ابنه الإمام الكاظم (عليه السلام) أيضاً⁽⁴⁾، وعليه فكيف يلعنه؟! وهل يسع أبي حنيفة أن يجعل نفسه في قبال

(1) الكافي، ج 1، ص 57.

(2) انظر: إعلام الوري للطبرسي، ج 2، ص 29. وتحف العقول، ص 411.

(3) وإليك الرواية بأكملها: وسئل (يقصد أبا حنيفة): «من أفتقه من رأيت؟ قال: ما رأيت أحداً أفتقه من جعفر بن محمد، لما أهدمه المنصور الحيرة، بعث إلي فقال: يا أبا حنيفة، إن الناس قد فتنوا بجعفر ابن محمد، فهيج له من مسائلك الصعاب. فهيات له أربعين مسألة. ثم أتيت أبا جعفر، وجعفر جالس عن يمينه، فلما بصرت بهما، دخلني لجعفر من الهيبة ما لا يدخلني لأبي جعفر، فسلمت وأذن لي، فجلست. ثم التفت إلى جعفر، فقال: يا أبا عبد الله، تعرف هذا؟ قال: نعم. هذا أبو حنيفة. ثم أتبعها: قد أتانا. ثم قال: يا أبا حنيفة، هات من مسائلك نسأل أبا عبد الله فابتدأت أسأله. فكان يقول في المسألة: أنتم تقولون فيها كذا وكذا، وأهل المدينة يقولون كذا وكذا، ونحن نقول كذا وكذا، وربما تابعنا وربما تابع أهل المدينة، وربما خالفنا جميعاً، حتى أتيت على أربعين مسألة ما أخرج منها مسألة. ثم قال أبو حنيفة أليس قد روي أن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس؟!». انظر: تهذيب الكمال للمزي، ج 5، ص 79. وسير أعلام النبلاء للذهبي، ج 6، ص 258.

(4) ففي المناقب لابن شهر آشوب وقال أبو حنيفة: رأيت موسى بن جعفر وهو صغير السن في دهليز أبيه فقلت: أين يُحدِّثُ الغريب منكم إذا أراد ذلك؟ فنظر إلي ثم قال: يتوارى خلف الجدار ويتوقى أعين الجار ويتجنب شطوط الأنهار ومساقط الثمار وأفنية الدور والطرق النافذة والمساجد ولا يستقبل القبلة ولا يستدبرها ويرفع ويضع بعد ذلك حيث شاء. قال: فلما سمعت هذا القول منه نبلى في عيني وعظم في قلبي، فقلت له: جعلت فداك ممن المعصية؟ فنظر إلي ثم قال: اجلس حتى أخبرك، فجلست فقال: إن المعصية لا بد أن تكون من العبد أو من ربه أو منهما جميعاً، فإن كانت من الله تعالى فهو أعدل وأنصف من أن يظلم عبده ويأخذه بما لم يفعل، وإن كانت منهما فهو شريكه والقوي =

علي وهو تلميذ حفيده؟! ولكن ربما يقال: هذا لا يكفي لردّ الرواية، وكيف كان، فالرواية معللة ولا يتعدى عن مورد التعليل لخصوصيته.

المرحلة الخامسة: حكم اللعن بالعنوان الثانوي

هذا كله حكم اللعن بالعنوان الأولي، وبصرف النظر عمّا تقدّم، فإنّ بالإمكان الحكم بحرمة بالعنوان الثانوي، وهناك أكثر من عنوان ثانوي يمكن الاستناد إليه لإثبات حرمة اللعن حتى فيما ثبت جوازه بالعنوان الأولي، وإليك توضيح ذلك:

1- اللعن الذي يجزر اللعن

العنوان الأول: اللعن الذي يكون في معرض استدعاء لعن مضاد لمن لا يستحق اللعن، كما لو لعن الشخص أبا شخص آخر مع علمه أو ظنه بأنّ ذلك سوف يدفع الآخر إلى لعن والديه، أو أقدم على لعن بعض رموز الباطل، مع علمه بأنّ ذلك سوف يتسبب بلعن رموز الحق وقادته.

وما يمكن أن يستدل به على حرمة هذا النحو من اللعن:

أولاً: إنّ ذلك على مقتضى القاعدة، وهي أنّ التسبب إلى الحرام حرام، فإنّ النهي إذا تعلّق بشيء فإنّه يدلّ - بحسب الارتكاز - على كونه مبغوضاً للشارع بالمباشرة أو التسبب، وما نحن فيه كذلك، فحرمة لعن أئمة الهدى وقادة الحق أو حرمة لعن الآباء والأمهات أو غيرهم تدل على حرمة لعنهم بالمباشرة أو بالتسبب.

ولكن قد يقال: هذا يصح لو نسب فعل الحرام إلى السبب، بحيث كان المباشر ضعيفاً وبمثابة الآلة للفاعل، وأما إذا كان السبب ذا اختيار وإرادة فإنّ الفعل حينها ينتسب إليه لا إلى الأمر المتسبب، والأمر هنا كذلك، فإنّ من يلعن الآخرين أو ألتهم فيردّون عليه بلعن الله تعالى أو بلعن النبي (ص) أو إماماً من أئمة الهدى أو لعن أبويه.. فلا ينتسب اللعن إليه ولا يقال عرفاً إنّ لعن الله تعالى أو الرسول..

ولذا تحتاج القاعدة المذكورة إلى دليل يدلّ عليها. وقد ذكر السيد الخوئي بعض الأدلة

= أولى بإنصاف الضعيف، وإن كانت من العبد وحده فعليه وقع الأمر واليه توجه النهي وله حق الثواب والعقاب ووجبت الجنة والنار، فقلت: ﴿ذُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ﴾ [آل عمران: 34]. مناقب آل أبي طالب، ج 3، ص 329.

عليها، فقال: «وقد أشير إلى حرمة التسبب إلى الحرام في بعض الآيات والروايات»⁽¹⁾، وذكر في الهامش أمرين:

الأمر الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾⁽²⁾ وقد ورد في أسباب النزول: نقلاً عن قتادة، قال: «كان المسلمون يسبون أصنام الكفار فنهاهم الله عن ذلك، لثلاث يسبوا الله»⁽³⁾.

الأمر الثاني: صحيحة ابن الحجاج البجلي عن أبي الحسن موسى عليه السلام في رجلين يتسابان؟ فقال عليه السلام: «البادي منهما أظلم، ووزره ووزر صاحبه عليه، ما لم يعتذر إلى المظلوم»⁽⁴⁾. فإن حمل الساب لوزر سبه واضح، وأما حمله لوزر صاحبه، فلكونه المتسبب في صدور ذلك السب منه.

ويمكننا أن نقول: إن الآية المباركة والصحيحة المذكورة إذا لم تدلا على حرمة التسبب إلى الحرام بشكل مطلق، فإنهما تدلال على حرمة ذلك في خصوص السب، واللعن يلتقي مع السب في الملاك، لأن الآية عللت حرمة سب من يعبد من دون الله بأنه يستدعي سب الله تعالى، ومعلوم أن هذا الملاك موجود في اللعن، فلعن الرموز المقدسة للآخرين يستدعي لعن الله أو لعن أوليائه.

ثانياً: النص الخاص وهو ما ورد في الأخبار الظاهرة في الحرمة، من قبيل ما روي عن رسول الله (ص): «لعن الله... والمتشبهين من الرجال بالنساء... ومن لعن أبويه. فقال رجل: يا رسول الله أوجد رجل يلعن أبويه؟ فقال: نعم يلعن آباء الرجال وأمهاتهم فيلعنون أبويه»⁽⁵⁾. إلا أن الحديث ضعيف السند⁽⁶⁾ ولا مجال لتأييده بما روي في صحاح أهل السنة عنه (ص): «ولعن الله من لعن والديه»⁽⁷⁾ فهذا الحديث لا يصلح للاستدلال ولا للتأييد، لأنه ظاهر في لعن الوالدين من قبل ابنهما مباشرة، وليس التسبب في لعنهما من خلال لعن

(1) مصباح الفقاهة، ج 1، ص 203.

(2) سورة الأنعام، الآية 108.

(3) جامع البيان عن تأويل أي القرآن للطبري، ج 7، ص 404. وتفسير مجمع البيان، ج 4، ص 132.

(4) الكافي، ج 2، ص 322.

(5) المصدر نفسه، ج 8، ص 70.

(6) اعترف به المجلسي في المرأة، ج 25، ص 162. والحديث من أحاديث روضة الكافي.

(7) صحيح مسلم، ج 6، ص 85. والسنن الكبرى، ج 8، ص 231. وصحيح ابن حبان، ج 14، ص 570.

آباء الناس بما يجزّ اللعن إليهما، خلافاً لما نقله المناوي في «فيض القدير بشرح الجامع الصغير» عن بعضهم أنّه فسّره بالتسبيب⁽¹⁾، فإنّه وإن كان محتملاً لكنه خلاف الظاهر.

2- اللعن وإثارة الضغائن

العنوان الثاني: هو ما إذا كان اللعن يستوجب إثارة فتنة أو بثّ الفرقة أو الشحنة بين المسلمين أو بينهم وبين غيرهم، وهكذا لو كان يُعرّض - أي اللعن - المؤمنَ سواء كان اللاعن أو غيره لخطر الهلاك أو لهتك حرمة أو نحو ذلك، كما قد يحصل عند لعن بعض الرموز ممن يقدسهم جماعة من الناس، وتكون ردة فعلهم هي الاعتداء على اللاعن أو النيل من عرضه أو أعراض المؤمنين، وقد ينجر الأمر إلى إراقة دماء البعض ممن يلعنون الصحابة⁽²⁾ أو يسبونهم أو غيرهم. وهكذا في كل مورد يكون في اللعن مفسدة. وما قلناه في اللعن يجري بعينه في السب، والوجه في حرمة اللعن في هذه الصورة واضح، وهو على طبق قاعدة التزاحم، فإن كل مباح أو مستحب ينطبق عليه عنوان محرم فيحرم بالعنوان الثانوي، واللعن - حسب الفرض - مباح وجائز. ودعوى أنّ اللعن مطلوب في بعض الحالات سيأتي ما فيه عمّا قليل. ولهذا فإنّ على الذين يُلقون الكلام على عواهنه ويسبون هذا الصحابي أو يلعنون ذاك أو يطعنون في نزاهة بعض نساء النبي (ص) إنّ عليهم أن يتقوا الله في دماء المؤمنين من إخوانهم، وأن لا يكونوا سبياً في سفكها وشركاء في إراقتها، وإنّ احتمال أن تتسبب هذه الكلمات ولا سيما التي تبث عبر وسائل الإعلام في سفك دماء المؤمنين ليس احتمالاً موهوناً بل هو احتمال قوي، وهو منجز في مثل قضايا الدم المبنية على الاحتياط.

وتجدر الإشارة إلى أنّ اللعن والسبّ بحسب العادة وطبيعة الأمور يستوجبان إثارة الشحناء والبغضاء، ولا ينفكان عن ذلك إلا إذا مورسا في نطاق ضيق ومحدود، أو بيئة منعزلة عن الآخر الذي يراد لعنه وهو أمر أصبح غير منضبط في زماننا، حيث إنّ المجتمعات متداخلة وفي كثير من الأحيان تضم فئات دينية ومذهبية مختلفة، والكلمات التي تطلق على المنابر بل في المجالس الخاصة أصبحت تسجل وتشر على نطاق واسع، وهل يمكن أن تسمح الشريعة بما كان يؤدي إلى مثل هذه المحاذير؟!.

(1) فيض القدير، ج 5، ص 351.

(2) راجع: حول رؤيتنا للصحابة، الملحق رقم (4)، ج 1.

3- اللعن وتشويه خط أهل البيت عليهم السلام

ويدخل في هذا الباب أيضاً ما لو أصبح اللعن سمّةً للخط الذي ينتمي إليه اللاعن، بحيث يرمى هذا الخط بأنه يقوم على اللعن أو السب، فإنّ المؤمن مسؤول عن أن يقدم صورة طيبة عن مذهبه، ويحرم عليه أن يفعل ما يشوه الخط الإسلامي الذي ينتمي إليه أو يهتك حرمة نفسه أو صورة الجماعة المؤمنة.

وفي زماننا هذا نلاحظ أنّ أكبر شبهة أو دعاية تثار ضد أتباع مذهب أهل البيت عليهم السلام وتوجب نفرة سائر المسلمين عنهم هي أنهم يسبون أو يلعنون الصحابة. وإنّ الشواهد تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أنّ هذه الكلمات الانفعالية واللامسؤولية والتي تنال من بعض الرموز المحترمة عند بعض المذاهب الإسلامية تشكّل أكبر حاجز دون وصول فكر أهل البيت عليهم السلام إلى سائر المسلمين وتحول دون انفتاح هؤلاء على مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ولا سيما أنّه قد يعطي انطباعاً بأنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام هم من أمروا أتباعهم بذلك، ما يكدر قلوب الآخرين اتجاههم عليهم السلام، ولا ريب أنّ ارتكاب الإنسان الشيعي لما يوجب صدّ الناس عن أهل البيت عليهم السلام هو من كبائر الذنوب ولو كان صاحبه يظنّ أو يعتقد أنّه يحسن صنعاً.

وربما يُؤيّد ذلك بما تقدّم من النهي عن الإكثار من اللعن، وأن يكون المؤمن لعاناً. إنّ تشويه صورة المذهب هو عنوان موجب للحرمة أياً كان سببه ومنشؤه، وأمّا الإكثار من اللعن فلو تمّت رواياته فهو عنوان آخر موجب للحرمة.

وفي ضوء ذلك يتضح أنّ لعن رموز المذاهب والطوائف الأخرى لو كان جائزاً بالعنوان الأولي فهو محرم لانطباق العناوين الثانوية المشار إليها عليه، وهي أن يجرّ ذلك إلى لعن أئمة العدل والهدى، أو يؤدي إلى إثارة الشحناء والضغينة والفتنة، أو يوجب هتك صورة المذهب.

المرحلة السادسة: ماذا عن علاقة اللعن بالعقيدة؟

ويبقى أخيراً أن ندرس ما قد يقال: من أن لعن الأشخاص الذين واجهوا الأنبياء أو الأئمة عليهم السلام ووقفوا في وجههم وعادوهم، ليس مجرد تكليف شرعي فرعي، وإنما هو مظهر من مظاهر التبري، ما يجعله أمراً واجباً ويرقى إلى مستوى قضايا الاعتقاد، وعليه فلا يتقدم عليه عنوان آخر.

لكن هذا الربط (ربط اللعن بالعقيدة) غير موفق، وهذا ما نوضحه من خلال النقاط التالية:

النقطة الأولى: لا شك في وجوب تولي الله تعالى ورسوله (ص) وأئمة الهدى (عليهم السلام)، كما يحرم تولي أعداء الله تعالى وأعداء الرسول (ص) والأئمة (عليهم السلام)، قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ (1) وقال تبارك وتعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا ءَابَاءَكُمْ وَاخوانَكُمْ ءَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (2)، وقال سبحانه: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ ءَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُفْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (3). ومما يدل بوضوح على مطلوبة التبري من أعداء الله ما قاله تعالى بشأن إبراهيم والذين معه، قال تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ﴾ (4)، والنصوص في هذا المجال كثيرة (5).

ولكن السؤال: هل إن التبري واجب شرعي فرعي، أم إنه واجب اعتقادي، بحيث يلزم عقد القلب على التبري من أعداء الله ورسوله (ص) والأئمة (عليهم السلام) كما يجب عقده على الإيمان بأنبياء الله وأوليائه، كشرطٍ مقوم لصحة الإسلام أو الإيمان؟

وفي الجواب نقول: ليس ثمة ما يدل على أن التبري مقوم لصحة الاعتقاد شرطاً أو شرطاً إلا إذا دلّ تركه على خلل في الإيمان بأولياء الله تعالى من الأنبياء والأئمة (عليهم السلام) وعقد القلب على مودتهم. وأما إذا لم يستلزم ذلك ولم يتضمنه، كما لو آمن بالنبي (ص) والأئمة (عليهم السلام) ولم يتول أعداءهم لكنه لم يتبرأ منهم، لكونه غافلاً عن ذلك، فلا يشكل ذلك خللاً في عقيدته.

وربما يشهد لما قلناه: أن بعض أصحاب الأئمة (عليهم السلام) كانوا لا يتبرأون من أعدائهم (عليهم السلام) ومع ذلك كان الأئمة (عليهم السلام) حاكمين بصحة عقيدتهم، ولكن هذا الشاهد يحتاج إلى مؤونة

(1) سورة الممتحنة، الآية 13.

(2) سورة التوبة، الآية 23.

(3) سورة المائدة، الآية 57.

(4) سورة الممتحنة، الآية 4.

(5) ومنها صحيحة إسماعيل الجعفي قال: «قلت لأبي جعفر (عليه السلام): رجل يحب أمير المؤمنين، ولا يتبرأ من عدوه ويقول: هو أحب إليّ ممن خالفه، فقال: هذا مخلط، وهو عدو، فلا تصل خلفه ولا كرامة إلا أن تتقيه». انظر: من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 380. وتهذيب الأحكام، ج 3، ص 28.

إثبات ذلك، وهو أمر غير ميسور، فالعمدة هو عدم وجود دليل على تقوّم الإيمان -بالإضافة إلى الاعتقاد بالإمامة - بالتبري، بحيث يسلب الإيمان عن غير المتبري حتى مع جهله أو عدم التفاته.

النقطة الثانية: لو سلمنا بدخالة التبري في صحة العقيدة، فإنّ التبري - كما التولي - لا يبعد أنّه يكفي فيه توطين النفس على رفض أئمة الباطل، مع عدم الانقياد لهم ولا الاعتراف بمرجعيتهم وإمامتهم، ولا يشترط فوق ذلك أن يعبر عن تبريه ويبرز ذلك بألفاظ اللعن أو غيره من الألفاظ. أجل، قد يجب إبراز التبري باللسان من باب آخر لا علاقة له بصحة العقيدة، وهو إعلان انتمائه للدين ورموزه الحقّة، وإظهار رفضه لأئمة الباطل وتحذير الناس من مغبة اتباعهم والسير في ركابهم.

ومما يؤيد ما نقوله من عدم تقوّم الإيمان بإعلان التبري وإشهاره: أنّ مؤمن آل فرعون لم يضره كتمان لإيمانه بأن يصفه الله بالمؤمن، قال تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ﴾ (1). صحيح أنّه كان مضطراً لكتمان إيمانه، لكنّ وصفه بالإيمان مع عدم إظهاره لإيمانه هو دليل على أنّ إظهار الإيمان هو حكم تكليفي وليس مقوماً للإيمان. وما نقوله في إظهار الإيمان نقوله في إظهار البراءة من أعداء الله، فإنّ المؤمن لو لم يظهر ذلك فهذا قد يجعله عاصياً، ولكنه لا يخذش في صحة معتقده، باختصار: لو وجب إظهار التبري وإشهاره فهو كسائر الواجبات الشرعية مشروط بالقدرة والالتفات.

النقطة الثالثة: ثمّ إنه ومع التسليم بضرورة إظهار التبري إما لكونه واجباً شرعياً كما هو الصحيح أو لأنّه داخل في العقيدة، فهل ينحصر التبري باللعن؟

والجواب: كلا، فإنّه يكفي في ذلك إظهار انزعاجه ونفرته وإعلان براءته من أئمة الباطل بقول أو فعل، ولو تمثّل الفعل بإبداء النفور من خلال قسمات الوجه مثلاً، ولا يتوقف الأمر على اللعن ولا ينحصر به، كما هو الحال في رفض الانحراف السلوكي (فعل المنكر) فإنّه لا يتعين أن يكون عن طريق اللفظ، وإذا احتاج الأمر إلى إظهار رفضه من باب النهي عن المنكر، فإنّ لذلك وسائله وطرقه وألفاظه، وليس منها اللعن، أو السب أو نحوها من الألفاظ ولا سيما المسيئة للآخر أو المحرمة شرعاً.

(1) سورة غافر، الآية 28.

الأهلية الدينية للأخر المذهبي

هذا المحور مخصص للبحث والدرس في عدة مسائل يجمعها عنوان واحد، وهو الأهلية الدينية للمسلم الآخر، بما يخوله القيام بجملة من الأعمال المشروطة بنية القربة، ويندرج هنا عدة فتاوى، وهي:

- 1- حكم الصلاة خلف الآخر المذهبي.
- 2- حكم الاكتفاء بأذانه.
- 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 الموالي لأهل البيت عليهم السلام.

وسوف نتناول هذه الفتاوى ضمن الفصول التالية:

شرط الإمامية في إمام الجماعة

أولاً: دراسة القضية بالعنوان الأولي.

- 1- إطلالة على أقوال الفقهاء.
- 2- إطلاقات صحة الصلاة خلف كل مسلم.
- 3- أدلة اشتراط الإمامية.
- 4- ما دل على جواز الصلاة خلف المسلم الآخر.
- 5- الموازنة بين الأخبار.

ثانياً: دراسة المسألة بالعنوان الثانوي

- 1- بيان الحكم التكليفي للصلاة تقية.
- 2- بيان الحكم التكليفي للصلاة مداراة.
- 3- بيان الحكم الوضعي (الإجزاء) للصلاة تقية أو مداراة.

لا يكاد يخفى أنّ من أهمّ الفروع الفقهيّة الابتلائية فيما يتصل بالعلاقة مع المسلم الآخر، مسألة الاقتداء به في صلاة الجماعة. ومحل الكلام أنه هل يجوز للإمامي الصلاة خلف غير الإمامي، من السني أو الزيدي أو غيرهما من أتباع المذاهب الإسلامية الأخرى؟

محاوّر البحث:

- ودراسة هذه المسألة ستكون على مستويين:
- الأول: دراستها على مستوى العنوان الأولي.
 - الثاني: دراستها على مستوى العنوان الثانوي.

المستوى الأول: دراسة القضية بالعنوان الأولي

المشهور والمدعى عليه الإجماع بين فقهاءنا، هو عدم صحة الصلاة جماعةً خلف الآخر المذهبي غير الإمامي، فما الدليل على ذلك؟ وهل يوجد أدلة معارضة تسمح بتبني رأي آخر في المسألة؟

الإجابة على هذه الأسئلة سوف تتضح من خلال المراحل التالية:

- 1- إطلالة على أقوال الفقهاء.
- 2- إطلاقات صحة الصلاة خلف كل مسلم.
- 3- أدلة اشتراط الإمامية.
- 4- ما دل على جواز الصلاة خلف المسلم الآخر.
- 5- الموازنة بين الأخبار.

أولاً: إطلالة على أقوال الفقهاء

هذه المرحلة مخصصة لعرض أقوال جملة من الفقهاء في المسألة، قال السيد محمد العاملي في بيان شرائط إمام الجماعة: «الإيمان، والمراد به هنا: الإقرار بالأصول الخمسة على وجه يعد إمامياً. ولا خلاف في اعتبار ذلك، لعموم الأدلة الدالة على بطلان عبادة المخالف، وخصوص صحيحه أبي عبد الله البرقي، قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام: أتجزى - جعلت فداك - الصلاة خلف من وقف على أبيك وجدك صلوات الله عليهم؟ فأجاب: لا تصل وراءه»⁽¹⁾.

وقال السيد جواد العاملي: «والإيمان) هو شرط إجماعاً كما في «الخلاف والمعتبر والمنتهى والتذكرة والذكرى والغرية وكشف الالتباس وكشف اللثام وفي الغنية والذخيرة والمدارك والنجيبية ومصابيح الظلام نفي الخلاف عنه»⁽²⁾.

وقال المحقق السبزواري: «والإيمان والمراد به ههنا الإقرار بالأصول الخمسة على وجه يعد إمامياً ولا خلاف في اعتبار ذلك بين الأصحاب»⁽³⁾.

(1) مدارك الأحكام، ج 4، ص 65.

(2) مفتاح الكرامة، ج 7، ص 257.

(3) ذخيرة المعاد، طبعة حجرية، ص 302.

وقال السيد الحكيم في المستمسك موضعاً شرط الإيمان ومستدلاً عليه: «الحاصل بالاعتراف بإمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، فإنه شرط إجماعاً، حكاها جماعة، بل لعله من الواضحات»⁽¹⁾.

وقال السيد الخوئي موضعاً شرط الإيمان في إمام الجماعة: «أي الاعتقاد بالأئمة الاثني عشر عليهم السلام بلا خلاف ولا إشكال»⁽²⁾.

ولكن قد يظهر من ابن الجنيد الخلاف في المسألة، قال العلامة الحلبي: «مسألة: قال ابن الجنيد: «كل المسلمين على العدالة إلى أن يظهر منه ما يزيلها»، وهو يشعر بجواز إمامة المجهول حاله إذا علم إسلامه. والمعتمد المنع إلا بعد العلم بالعدالة»⁽³⁾.

وربما يقال: إن كلامه لا يظهر منه أنه مخالف في شرط الإمامية، وإنما هو بصدد إعطاء تفسير معين للعدالة الشرعية، بما يظهر منه أن الأصل في المسلم هو العدالة، وهذا لا يدل على نفي شرطية الإيمان، وهذا ما فهمه بعض الفقهاء⁽⁴⁾ من كلامه.

ثانياً: إطلاقات صحة الصلاة خلف كل مسلم

في المرحلة الثانية علينا أن نسأل: هل توجد إطلاقات تدل على صحة الصلاة خلف المسلم الآخر يمكن الرجوع إليها؟

والجواب: يمكن العثور على مطلقات تفي بالغرض المذكور:

أولاً: يمكن الاستناد إلى القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁽⁵⁾. وذلك بتقريب أن الآية مطلقة في أمرها بحضور الجماعة عند النداء إلى صلاة الجمعة، أي كان مذهب الإمام، فتقييد ذلك بالإمام الموالي لأهل البيت عليهم السلام محتاج إلى دليل، وإذا تم ذلك في صلاة الجمعة فيتم في غيرها لعدم الاعتداد باحتمال الخصوصية، مؤيداً

(1) مستمسك العروة الوثقى، ج 7، ص 318.

(2) موسوعة السيد الخوئي، ج 17، ص 342.

(3) مختلف الشيعة، ج 3، ص 88.

(4) ذكرى الشيعة، ج 4، ص 392.

(5) سورة الجمعة، الآية 9.

ذلك بعدم القول بالفصل. ودعوى أن الآية الكريمة في مقام أصل التشريع وليست في مقام بيان الشرائط والحيثيات التفصيلية غير تامة، لأن الآية المذكورة والآية التي تلتها قد تضمنت بعض التفاصيل التشريعية، ومنها تحريم البيع وقت النداء وإباحة البيع وطلب الرزق بعد الفراغ من الصلاة، قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾⁽¹⁾.

وهناك آية أخرى يمكن الاستدلال بها لذلك، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾⁽²⁾، بناءً على أن المراد بقوله: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ هو الحث على صلاة الجماعة، كما ذهب إليه عدد من الفقهاء والمفسرين⁽³⁾، ويؤيده ما ذكره ابن شهر آشوب في المناقب، قال: «وروى أصحابنا عن الباقر عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ نزلت في رسول الله (ص) وعلي بن أبي طالب عليه السلام وهما أول من صلى وركع»⁽⁴⁾.

ثانياً: ويمكن الاستدلال لذلك بالروايات، وهي على عدة مجاميع:

المجموعة الأولى: ما ورد فيه عنوان «جماعة أمتي» أو «جماعة المسلمين»، وذلك في مقام الحث على الحضور في الجماعة أو النهي عن ترك الحضور فيها، ومما ورد في ذلك:

(1) سورة الجمعة، الآية 10.

(2) سورة البقرة، الآية 43.

(3) انظر: من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 375. ومجمع البيان، ج 1، ص 190. وتحرير الأحكام للعلامة، ج 1، ص 311. وزبدة البيان للأردبيلي، ص 126. وروض الجنان للشهيد الثاني، ج 2، ص 963. وفي مجمع الفائدة والبرهان، ج 3، ص 237: «وأما دليل الاستحباب (استحباب صلاة الجماعة) فهو قوله تعالى: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾. ومدارك الأحكام للعالمي، ج 4، ص 310. وروضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 481. وذخيرة المعاد، ج 1، ق 2، ص 388. والوافي، ج 8، ص 108. ومفاتيح الشرائع، ج 1، ص 158. ومسالك الأفهام إلى آيات الأحكام للكاظمي، ج 1، ص 289. وغنائم الأيام للميزا القمي، ج 3، ص 103. وتفسير الأمثل، ج 1، ص 186. قال الفاضل المقداد: «لَمَّا تَقَرَّرَ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ أَنَّ التَّاسِيسَ أَوْلَى مِنَ التَّأَكِيدِ لِشْتِمَالِهِ عَلَى مَزِيدِ فَائِدَةٍ لَمْ يَجْزِ حَمْلُ قَوْلِهِ: «وَارْكَعُوا» عَلَى الصَّلَاةِ أَيْ صَلَّوْا مَعَ الْمُصَلِّينَ تَسْمِيَةً لِلصَّلَاةِ بِاسْمِ بَعْضِ أَجْزَائِهَا لِكُونِهِ أَوَّلَ فِعْلٍ يَظْهَرُ مِنْهَا كَمَا قِيلَ فِي ذَلِكَ، سِوَاكَ كَانَ الْخَطَابُ لِلْيَهُودِ لِعَدَمِ الرُّكُوعِ فِي صَلَاتِهِمْ أَوْ لغيرهم، فَإِنَّ الْأَمْرَ بِإِقَامَةِ الصَّلَاةِ يَسْتَلْزِمُ الْأَمْرَ بِأَجْزَائِهَا لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْكَلِّ أَمْرٌ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَجْزَائِهِ ضَرُورَةٌ، وَحِينَئِذٍ فَالْأَوْلَى حَمْلُ الْآيَةِ عَلَى الْأَمْرِ بِصَلَاةِ الْجَمَاعَةِ فَيَكُونُ رَاجِحَةً إِذَا وَجِبَ كَمَا فِي الْجَمْعَةِ وَالْعِيدِينَ أَوْ اسْتِحْبَابًا كَمَا فِي بَاقِي الصَّلَوَاتِ الْوَاجِبَةِ». انظر: كنز العرفان، ج 1، ص 277.

(4) مناقب ابن شهر آشوب، ج 1، ص 296.

1- صحيحة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام الواردة في العدالة، وجاء فيها: «..والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيتهم وإظهار عدالته في الناس، ويكون معه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن، وحفظ مواعيتهن بحضور جماعة من المسلمين⁽¹⁾ وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه، فإن ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين، وذلك أن الصلاة ستر، وكفارة للذنوب وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين، وإنما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي، ومن يحفظ مواعيت الصلوات ممن يضيع، ولولا ذلك لم يمكن أحد أن يشهد على آخر بصلاح، لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين، فإن رسول الله (ص) هم بأن يحرق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين، وقد كان منهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك، وكيف تقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله (ص) فيه الحرق في جوف بيته بالنار، وقد كان يقول رسول الله (ص): لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة⁽²⁾. فقد تكرر فيها الحديث عن حضور جماعة المسلمين ومساجدهم، كمؤشر على عدالة المسلم. وتجدر الإشارة إلى أن التهديد بالإحراق إنما هو إجراء تدييري كان يهدف إلى منع مقاطعة جماعة

(1) في التهذيب: «إحضار جماعة المسلمين».

(2) من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 38. وتهذيب الأحكام، ج 6، ص 241. وترجيح صحة الخبر هو بملاحظة طريق الصدوق، فطريق الشيخ الصدوق إلى ابن أبي يعفور كله ثقات، باستثناء شيخه أحمد ابن محمد بن يحيى العطار، فهو لم تثبت وثاقته، ولكننا نكتفي في ترجيح وثاقته استناداً إلى أنه من معارف الرجال ومع ذلك لم يقدح فيه أحد، وقد صحح العلامة طرقاتاً هو فيها، مؤيداً بأنه من مشايخ الإجازة، أما سند الشيخ فقد وقع فيه محمد بن موسى وهو مشترك، والظاهر أنه في المقام محمد بن موسى بن عيسى الهمداني السمان الضعيف، لرواية محمد بن أحمد بن يحيى عنه. وقد حكم جمع من الفقهاء بصحتها، انظر: مجمع الفائدة والبرهان، ج 2، ص 352. ومدارك الأحكام، ج 4، ص 68. وموسوعة السيد الخوئي، ج 1، ص 221. وتضعيفها من الشهيد الثاني لكونه ناظراً إلى سند الشيخ الطوسي، انظر: مسالك الأفهام، ج 13، ص 339.

المسلمين آنذاك والتي كانت توحى بالتمرد على الرسول (ص) وزرع بذور الفتنة والشقاق في المجتمع الإسلامي.

2- حسنة زرارة بن أعين، عن أبي جعفر (عليه السلام) - في حديث - قال: «من ترك الجماعة رغبةً عنها وعن جماعة المسلمين من غير علة فلا صلاة له»⁽¹⁾.

3- خبر الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «من خلع جماعة المسلمين قدر شبر خلع ربة الإيमान من عنقه»⁽²⁾.

وهو ضعيف السند⁽³⁾، وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ في الخبر احتمالاً قوياً في أن يكون ناظراً إلى شقّ جماعة المسلمين بالمعنى السياسي، لا جماعة الصلاة، وهذا ما يشهد له قوله (عليه السلام) «قدر شبر»، فلا معنى لذلك في صلاة الجماعة، وتقضيه أيضاً مناسبات الحكم والموضوع، فإنّ خلع ربة⁽⁴⁾ الإيमान من العنق لا يكون بترك مستحب أو فعل مكروه.

4- ما رواه الصدوق بسند غير تام⁽⁵⁾ إلى الحسن بن عبد الله، عن أبيه، عن جده الحسن بن

(1) وسائل الشيعة، ج 8، ص 292، الباب 2 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 7. صحيح بسند الأمالي، لكن في السند ثغرة وإشكال، وهي عدم وجود دليل على وثاقة شيخ الصدوق الحسين بن إبراهيم بن ناتانة (تاتانة)، ما خلا ترضي الصدوق عليه، ولكن ذلك لا يكتفي به في إثبات الوثاقة، انظر: معجم رجال الحديث، ج 6، ص 190.

(2) المحاسن للبرقي، ج 1، ص 219. وعنه الوسائل، الباب 2 من صلاة الجماعة، الحديث 11.

(3) رواه البرقي في موردتين: في باب من نام عن العشاء، الحديث 21، ج 1، ص 84، رواها عن الحلبي دون ذكر السند. وفي باب فضيلة الجماعة ج 1، ص 219، رواها بسند فيه أبو جميلة، وهو ضعيف.

(4) قال ابن الأثير: «ربة في الأصل: عروة في حبل تجعل في عنق البهيمة أو يدها تمسكها، فاستعارها للإسلام، يعني ما يشد به المسلم نفسه من عرى الإسلام: أي حدوده وأحكامه وأوامره ونواهيته. وتجمع الربة على ربق، مثل كسرة وكسر. ويقال للحبل الذي تكون فيه الربة: ربق، وتجمع على أرباق ورباق»، انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 2، ص 190.

(5) والسندهو «محمد بن علي ماجيلويه، عن عمه محمد بن أبي القاسم، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبي الحسن علي بن الحسين البرقي (في الفقيه بإضافة: عن أبيه جده أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن أبي الحسن علي بن الحسين البرقي، من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 426)، عن عبد الله بن جبلة، عن الحسن بن عبد الله، عن آبائه»، والوجه في ضعف السند هو اشتماله على بعض المجاهيل، كعلي بن الحسين البرقي، قال المولى محمد تقي المجلسي (1070هـ) في شرح الفقيه: «الظاهر أن علي وأحمد كانا ثقتين عند المصنف، لاعتماده في كثير من الروايات عليهما لا سيما الابن، لكن على قانون المتأخرين مجهولان، وكذا الباقي غير عبد الله ومعاوية...»، انظر: روضة المتقين، ج 18، ص 83، منشورات شركة دار المصطفى لإحياء التراث.

علي بن أبي طالب عليه السلام قال: جاء نفر من اليهود إلى رسول الله (ص) فسأله أعلمهم عن مسائل فأجابهم عليه السلام - إلى أن قال - أما الجماعة فإنّ صفوف أمتي كصفوف الملائكة، والركعة في الجماعة أربع وعشرون ركعة، كل ركعة أحبّ إلى الله عز وجل من عبادة أربعين سنة..⁽¹⁾ فإنّ إضافة الجماعة إلى أمته (ص) لا يتناسب مع كون المراد بأمته خصوص الشيعة، وسيأتي ما يؤيد هذا المعنى في النصوص الآتية.

المجموعة الثانية: ما دلّ على فضيلة الحضور في الجماعة بدون تقييد بجماعة الإمامي، من قبيل:

- 1- صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة في جماعة تفضل على كل صلاة الفرد بأربعة وعشرين درجة، تكون خمسة وعشرين صلاة»⁽²⁾.
- 2- وصحيحة زرارة والفضيل قالا: قلنا له: الصلاة في جماعة فريضة هي؟ فقال: «الصلاة فريضة وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلّها، ولكنها سنة، من تركها رغبة عنها وعن جماعة المؤمنين من غير علة فلا صلاة له»⁽³⁾. ومن المرجح أنّ المؤمن في مثل هذا الخبر لا يراد به خصوص الإمامي، وذلك لأنّه ومع الأخذ بعين الاعتبار ما ذكرناه في الباب الأول من أنّ المؤمن في روايات أهل البيت عليهم السلام لم يثبت أنّه أريد به معنى مغايراً لما جاء في الكتاب وسنة النبي (ص)، أعني مطلق من آمن بالله ورسوله، فإنّ السؤال والجواب هنا ليسا عن حكم افتراضي، بل هما ناظران إلى الواقع الخارجي، ومعلوم أنّه في زمان الإمام عليه السلام لم يكن هناك جماعة خاصة بالمؤمنين الشيعة أو كانت نادرة جداً فلا يحمل الكلام عليها. ونفي الصلاة يراد به نفي الكمال، أو يحمل على صورة تركها رغبة عن جماعة المسلمين.
- 3- ومنها: ما ورد - في حديث المناهي - عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله (ص): «ومن مشى إلى مسجد يطلب فيه الجماعة كان له بكل خطوة سبعون ألف حسنة»⁽⁴⁾.
- 4- ما عن أبي بصير عن الصادق عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله (ص): من صلى

(1) الأمالي، ص 254. والخصال، ص 355. وعنه الوسائل، الحديث 10، من الباب 1.
(2) تهذيب الأحكام، ج 3، ص 25، وعنه وسائل الشيعة، ج 8، ص 286، الباب 1 من أبواب صلاة الجمعة، الحديث 1.
(3) المصدر نفسه، الحديث 2 من الباب.
(4) المصدر نفسه، الحديث 7 من الباب.

المغرب والعشاء الآخرة وصلاة الغداة في المسجد في جماعة، فكأنما أحيا الليل كله»⁽¹⁾.

إلى غير ذلك من الأخبار المطلقة⁽²⁾ والتي تحثّ على حضور الجماعة وتبيّن فضلها، ومعلوم أنّ أئمة الجماعة في زمانهم عليهم السلام لم يكونوا في أغلبيتهم العظمى من الموالين لأهل البيت عليهم السلام، ما يجعل من حمل الأخبار الكثيرة على الموالي لهم من الحمل على الفرد النادر وهو مستهجن ومرفوض.

المجموعة الثالثة: ما ورد في بيان حكمة صلاة الجماعة، من أنّها عبارة عن إظهار الانتماء إلى الدين وإشهاره، وتمييز المسلم الملتزم بالشريعة عمّن عداه، وإليك بعض الأخبار الدالة على ذلك:

1- ما رواه الصدوق في «العلل وعيون الأخبار» بإسناده⁽³⁾ عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام قال: «إنّما جعلت الجماعة لئلا يكون الإخلاص والتوحيد والإسلام والعبادة لله إلا ظاهراً مكشوفاً مشهوراً، لأنّ في إظهاره حجة على أهل الشرق والغرب لله وحده، وليكون المنافق والمستخف مؤدياً لما أقرّ به يظهر الإسلام والمراقبة، وليكون شهادات الناس بالإسلام بعضهم لبعض جائزة ممكنة، مع ما فيه من المساعدة على البر والتقوى، والزجر عن كثير من معاصي الله عز وجل»⁽⁴⁾. فهي دالة على

(1) وسائل الشيعة، ج 8، ص 295، الباب 3 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 3. وفي السند إشكال من جهة اشتماله على علي بن أبي حمزة البطائني، وقد تعارض فيه التوثيق والتضعيف. انظر: معجم رجال الحديث، ج 12، ص 245 - 246.

(2) انظر: وسائل الشيعة، ج 8، ص 285 وما بعدها، الباب 1 من أبواب صلاة الجماعة.

(3) ذكر الشيخ الحر سند الصدوق إلى الفضل بن شاذان في خاتمة الوسائل، انظر: ج 30، ص 121. وسنده إليه هو: عبد الواحد بن محمد بن عبدوس، عن علي بن محمد بن قتيبة، عن الفضل بن شاذان، قال السيد الخوئي: «أما عبد الواحد: فهو غير مذكور بتوثيق ولا مدح إلا أنّه شيخ الصدوق، وقد تقدّم غير مرّة أن مجرد كون الرجل من المشيخة لا يقتضي التوثيق، ولم يلتزم الصدوق بأن لا يروي إلا عن الثقة، بل كان يسير في البلاد ولم يكن همّه إلا جمع الروايات وضبط كلّ ما سمع من أي محدث كان، كيف؟! وفي مشايخه من نصّ على نصبه قاتلاً: لم أر أنصب منه، حيث كان يصلّي على النبيّ (ص) منفرداً بقيد الانفراد، رفضاً منه لآل عليهم صلوات الملك المتعال آناء الليل وأطراف النهار. وأمّا ابن قتيبة: فهو أيضاً لم يصرح فيه بالتوثيق. نعم، هو من مشايخ الكشي، وقد عرفت أنّ هذا بمجرد لا يقتضي التوثيق ولا سيّما وأن الكشي يروي عن الضعفاء كثيراً كما نصّ عليه النجاشي عند ترجمته بعد الثناء عليه»، انظر: موسوعة السيد الخوئي، ج 22، ص 191 - 192.

(4) وسائل الشيعة، ج 8، ص 287، الباب 1 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 9.

أن صلاة الجماعة لا تختص بالشيعة، وإنّما تضم كل المسلمين، لأنها علم وشعار للمسلمين، وبها يظهر المسلم ويتميز عن الكافر والمنافق، ويتسنى للمسلمين التعرف على بعضهم ليشهدوا لبعضهم البعض.

2- وفي (العلل) عن الحسين بن أحمد بن إدريس، عن أبيه، عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن ذبيان بن حكيم، عن موسى النيمري، عن ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إنّما جعلت الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يُعرف من يصلي ممن لا يصلي، ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع، ولولا ذلك لم يمكن أحداً أن يشهد على أحد بالصلاح، لأن من لم يصل في جماعة فلا صلاة له بين المسلمين، لأن رسول الله (ص) قال: فلا صلاة لمن لم يصل في المسجد مع المسلمين إلا من علة»⁽¹⁾.

وخلاصة القول: إنّ هذه الأخبار كافية لتشكيل إطلاق ذاك على أنّ الصلاة خلف المسلم الآخر مشروعة من حيث المبدأ ما لم ينهض دليل على المنع من ذلك.

ثالثاً: أدلة اشتراط الإمامية

المرحلة الثالثة من البحث، نتطرّق فيها إلى ما يمكن الاستدلال به على شرطية الإيمان بالمعنى الأخص في إمام الجماعة، هو عدة وجوه، نشير إليها فيما يلي، مع تقييمها:

الوجه الأول: مقتضى القاعدة

وما يمكن أن يقال في تقريب ذلك: إنّ شرائط الائتنام غير متوفرة إلا في الإمامي، وذلك لأنّ الواجب على المصلي الإتيان بفاتحة الكتاب في الصلاة، لأنه - كما ورد في الحديث النبوي -: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»⁽²⁾، وتحمل الإمام لها عن المأموم إنّما قام عليه الدليل في صورة الاقتداء بالإمامي، أمّا مع الاقتداء بغيره فيكفي الشك في جواز الاقتداء به للحكم بعدم الجواز. كما أنّ الجماعة تقتضي رجوع المأموم إلى الإمام عند الشك ولو كان مبطلاً، وتغتفر فيها زيادة الركن، وعند الشك في شرعية الائتنام بشخص فلا مجال لترتيب هذه الأحكام، لأنه إنّما تترتب على الجماعة المحرزة الصحة.

(1) علل الشرائع، ج 2، ص 325. وعنه وسائل الشيعة، ج 8، ص 293، الباب 2 من صلاة الجماعة، الحديث 8.

(2) عوالي اللئالي، ج 1، ص 196. وصحيح البخاري، ج 1، ص 184. وسنن الترمذي، ج 1، ص 156.

ولكن صحة هذا الوجه مرهونة بعدم قيام عموم أو إطلاق على صحة الائتتمام بكل مسلم، لكننا نمتلك بعض الأدلة العامة، وهي ما تقدمت الإشارة إليه.

الوجه الثاني: فسق غير الإمامي

وهذا الوجه قد مرّ التمسك به وسوف يتكرر ذلك في ثنايا هذا الكتاب، وخلاصته أنّ غير الإمامي فاسق، ولا تجوز الصلاة خلف الفاسق.

وهذا الوجه بهذا التقريب يواجهه إشكال، وهو أنّه أخصّ من المدعى، فالمسلم الآخر في عدم اتباعه لأهل البيت عليهم السلام لا يكون فاسقاً إلا إذا نهضت عليه الحجة بذلك، بحيث كان عالماً جاحداً، أو كان جاهلاً مقصراً غير قاطع، فذاك بسبب جحوده، وهذا بسبب تلبسه بالتقصير في البحث لا يكون معذوراً فيحكم بنفسه، ولكن إذا كان قاطعاً بصحة ما يتبناه من معتقد وما يعمل من أعمال - أكان ذلك عن قصور أو عن تقصير ابتدائي⁽¹⁾ أو عن اجتهاد - فلا يكون فاسقاً، فما يفعله ليس معصية بل هو طاعة فلا يعدّ مرتكب معصية. إنّ الفسق هو وصف يمكن إطلاقه على العاصي وهو ليس سوى الجاحد والمتلبس بالتقصير.

وكأنّ المحقق الكركي ناظر إلى الرد على هذا الإشكال، عندما قال: «فلأنّ غير المؤمن فاسق ضال لمخالفته طريق الحق الذي هو طريق أهل البيت عليهم السلام، فإنّها لا تكون إلا عن تقصير في النظر»⁽²⁾.

ولكنّ الملاحظة على ذلك هي أنّ دعوى كون كلّ مخالف لأهل البيت عليهم السلام مقصراً في عدم اتباعه لهم، هي دعوى في غير محلها، فعامّة المسلمين من أتباع المذاهب الأخرى، ليس لديهم اطلاع على اختلاف المذاهب في أمر الإمامة، وإذا كان لهم اطلاع فهم جازمون بصحة ما هم عليه، ولم ينقدح في ذهنهم احتمال صحة ما عليه الآخرون، ما يجعلهم خارج دائرة التقصير، بل إنّ العالم منهم وحيث إنه عاش منذ طفولته في أجواء تعليمية وتربوية قائمة على أساس منظومة مذهبية خاصة، فإنه في الأعم الأغلب يحصل له القطع بصحة مذهبه وبطلان سائر المذاهب، ما يجعله يفقد كل حافز للبحث عن صحة ما عليه سائر المذاهب.

(1) التقصير الابتدائي لا ينافي كونه فيما بعد قاطعاً بصحة ما هو عليه، ما ينفي عنه حالياً صفة الفسق، وإن استوجب العقوبة على تقصيره السابق، بل وعلى خطئه الحالي، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

(2) جامع المقاصد، ج 4، ص 372. ذكر ذلك في بيان شروط إمام الجمعة.

تقريب آخر

وربما تمسك بعضهم بهذا الوجه لكن بتقريب آخر، وهو «أن اشتراط العدالة في إمام الجماعة مع كونها ترجع إلى الفروع، يقتضي اشتراط الإيمان الراجع إلى الأصول»⁽¹⁾.

ولكن يلاحظ عليه، أن قياس هذا على ذلك قياس مع الفارق، فإن فقد العدالة يعبر عن انحراف متعمد عن جادة الشريعة، وصاحبه غير معذور، لأنه يقدم عن علم واختيار على فعل ما هو محرم أو ترك ما هو واجب، ومن كان كذلك ليس جديراً بإمامة الجماعة، وأما فقد الإيمان ببعض مراتبه قصوراً فهو يعبر عن انحراف غير متعمد وصاحبه معذور، ولذا لا مانع من أن تجيز الشريعة الصلاة خلفه، كما أجازت قبول روايته.

تقريب ثالث

وثمة تقريب ثالث مذكور في المقام، وهو أن من لا يؤمن بإمامة أهل البيت عليهم السلام فاسق ظالم، والافتداء به ركون إليه، وهو منهي عنه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فْتَمَسِكُمْ أَلْتَارُ﴾⁽²⁾، وقد شاع الاستدلال بهذا الوجه في كتب الفقهاء⁽³⁾.

وعلق الأردبيلي على هذا الاستدلال بالقول: «وفي الدلالة خفاء ما»⁽⁴⁾.

أقول: بل فيها منع، وتوضيح ذلك، أن الاستدلال قائم على ثلاث مقدمات:

1- الآخر ظالم

2- الصلاة خلفه ركون إليه.

3- الركون منهي عنه.

وهذه المقدمات كلها خاضعة للنقاش، وبيان ذلك:

أولاً: أمّا المقدمة الأولى، لأن المقصود بالظالم في الآية المباركة، إن أريد به الظالم للغير، فصدقه عرفاً في المقام على المسلم الآخر الذي يكون ظالماً للإمام عليه السلام لمجرد عدم إيمانه به لا يخلو من خفاء بل منع، ولو سلم الصدق، فهو إنما يسلم لو كان جاحداً أو

(1) مباني منهاج الصالحين، ج 5، ص 254.

(2) سورة هود، الآية 113.

(3) الناصريات للسيد المرتضى، ص 245. وغنية النزوع لابن زهرة، ص 87. ومجمع الفائدة والبرهان،

ج 3، ص 246.

(4) مجمع الفائدة والبرهان، ج 3، ص 246.

مقصراً. وإن أريد به الظالم لنفسه، والمتحقق - أعني ظلمه لنفسه - في المقام بعدم إيمانه بالإمام عليه السلام، فيكون الدليل أخص من المدعى، لأن هذا إنما يصح في الجاحد أو المقصّر، دون الجاهل القاصر أو العالم القاطع بصحة ما يتبناه من عقيدة. كما أن الآية هي أعم من جهة أخرى، لشمولها للمؤمن الشيعي الفاسق أيضاً.

ثانياً: سلمنا أنه ظالم، لكن اعتبار الصلاة خلفه ولو لمرة واحدة أو مرتين أو ثلاث مثلاً ركوناً إليه غير واضح عرفاً، أجل، إن المداومة على الائتمام به تعدّ ركوناً إليه، أمّا مجرد الصلاة خلفه ولو اتفاقاً فلا.

وبعبارة أخرى: إن الركون إن كان بمعنى الميل القلبي⁽¹⁾، فإن الصلاة لا علاقة لها بالميل القلبي، فقد يصلي الإنسان خلف شخص عادل لكنه لا يميل قلبياً إليه، وإن كان بمعنى الخضوع له عملاً والاعتماد عليه أو اتخاذه ركناً يلجأ إليه⁽²⁾، كما يقال فلان ركن البيت، وفي الذكر الحكيم جاء قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوَىٰ إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾⁽³⁾، فإن عدم صدق الركون على الصلاة هو أكثر وضوحاً، لأن الائتمام به ليس ركوناً لهاذا المعنى، حتى لو تحمّل الإمام عنه القراءة أو نحوها.

ثالثاً: إن النهي في المقام لا يستفاد منه أكثر من الحرمة التكليفية، دون الوضعية، وعليه، فلا تدل الآية على البطلان. صحيح أن النهي عن العبادة يبطلها⁽⁴⁾، لكنه إنما يبطلها إذا كان نهياً عنها بعنوانها فيكون حينها مقتضياً للفساد، أو إرشاداً إليه، لأن مبعوضيتها بعنوان أنها صلاة مثلاً لا وجه له إلا بطلانها. وأما إذا كان نهياً عنها لكونها مصداقاً لعنوان آخر وهو الركون إلى الظالم، فلا يوجب ذلك البطلان، لأنه ليس من النهي عن العبادة، فالركون إلى الظالم ليس وارداً في خصوص الصلاة خلفه لتكون منهيّاً عنها، وإنما هو وارد على إطلاقه، أجل لو أخذنا بالروايات الآتية الناهية عن الصلاة خلف الآخر المذهبي فهذا النهي لا محالة يدل على الفساد⁽⁵⁾.

قد تقول: إن النهي وإن لم يكن مقتضياً للفساد، لكن المقام من موارد اجتماع الأمر

- (1) قال الزمخشري: «الركون هو الميل اليسير»، انظر: الكشف، ج 2، ص 296.
- (2) قال ابن فارس: «الراء والكاف والنون أصل واحد يدل على قوة، فركن الشيء جانبه الأقوى، وهو يأوي إلى ركن شديد أي عزّ ومنعة، ومن الباب ركنت إليه أركن»، انظر: معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 430.
- (3) سورة هود، الآية 80.
- (4) قال في المعبر تمييزاً للاستدلال بآية النهي عن الركون: «ويلزم من النهي فساد الصلاة»، انظر: المعبر، ج 2، ص 306.
- (5) وقد ذكر المحقق النائيني نظيره في نهى المرأة عن إظهار صوتها في الصلاة أمام الأجنبي بناءً على كون صوتها عورة، انظر: كتاب الصلاة من تقرير بحث النائيني للكاظمي، ج 2، ص 135.

والنهي، وهو مستحيل، وحينئذٍ تجري عليه أحكام باب التعارض ويقدم النهي لأنَّ إطلاقه شمولي بينما إطلاق الأمر بدلي، وكلما دار الأمر بين الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي فالإطلاق الشمولي مقدم.

والجواب: إن استحالة اجتماع الأمر والنهي، إنما هي في صورة اتحاد متعلقهما على وجه لا يمكن تمييز أحدهما عن الآخر، والأمر في المقام ليس كذلك، فإنَّ الركون إلى الظالم مغاير للاقتداء به في الصلاة. والخلاصة: إنَّ تعدد العنوان كافٍ في دفع غائلة اجتماع الأمر والنهي، وذلك لا لأنَّ تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون خارجاً فهذا لا دليل عليه، بل لأنَّ الأحكام الشرعية إنما تتعلق بالعناوين الذهنية، بما هي مرآة للخارج، لا بالخارج مباشرة، ولا بالصور الذهنية بما هي هي.

الوجه الثالث: قاعدة بطلان عمل غير الإمامي

فقد قام الدليل على بطلان عمل الآخر العبادي، ومع الحكم ببطلان عمله، فلا يصح الاقتداء به.

ويلاحظ على ذلك بأنَّه لا وجه لبطلان عمله بسبب مذهبه، وقد أسلفنا في الباب الثاني تفنيد الأدلة التي سيقت لهذه القاعدة فيما مضى، فلا نعيد بحثها.

الوجه الرابع: الإجماع

قال المحقق الحلي: «مخالف أهل الحق لا يؤتم به وإن أطلق عليه اسم الإسلام، وهو اتفاق علمائنا»⁽¹⁾. وقال الأردبيلي: «وأما اشتراط الإيمان فقد مرَّ دليلاً وهو الإجماع، على ما في المنتهى...»⁽²⁾.

وفيه: إنَّ الإجماع في مثل هذه الموارد لا حجية له، لأنَّه ليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي الإمام عليه السلام، وإنما يرجح أنَّ مستند المجمعين هو الأدلة الأخرى المذكورة في المسألة ولا سيما الروايات الآتية.

الوجه الخامس: النصوص الخاصة

وهي النصوص الروائية الدالة على عدم جواز الصلاة خلفهم، مما هو ظاهر في النهي عن الاقتداء بهم، وهي عدة أخبار:

(1) المعبر، ج 2، ص 432.

(2) مجمع الفائدة والبرهان، ج 3، ص 246.

الرواية الأولى: صحيحة زُرارة قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْمُخَالِفِينَ؟ فَقَالَ: «مَا هُمْ عِنْدِي إِلَّا بِمَنْزِلَةِ الْجُدْرِ»⁽¹⁾. فقوله: «بمنزلة الجدر» يعني أنه لا يعتد بصلاتهم وقرءاتهم.

وربما يقال: إن مصطلح «المخالف» وإن أريد به في كلمات الفقهاء الآخر المذهبي، ولكن لم يثبت استخدامه كذلك في الروايات، فلعل المقصود به بعض الفرق المعادية لهم أو الغالية فيهم.

لكن يلاحظ عليه: إن المتأمل في الروايات يلاحظ ورود هذا المصطلح في الإشارة إلى الآخر المذهبي سواء على السنة الرواة أو الأئمة عليهم السلام، كما أوضحنا في الباب الأول، فراجع.

ولنا أن نسأل: هل إن الأئمة عليهم السلام يستخدمون هذه التعبيرات القاسية «هم بمنزلة الجدر» والتي يعدّها البعض إهانة وتحقيراً للآخر ونيلاً منه بطريقة هي أقرب إلى السب والشتم؟! إن دراسة لغة الأئمة عليهم السلام وتعبيراتهم وأسلوبهم لدى الحديث عن الآخر مهم جداً، والذي نجزم به أن الأئمة عليهم السلام لا يخرجون عن الأدب الإسلامي حتى في الحديث عن أعدائهم وخصومهم. إلا أن يقال: إن الإمام هنا لم يُرد التوهين، وإنما رمى إلى القول ببطلان الائتتمام به كما لا يؤتم بالجمادات من الأشياء. فوجوده كعدمه، ونظيره ما في خبر الدعائم عن أبي عبد الله عليه السلام متحدثاً عن كيفية الصلاة خلف الناصب: «واجعله سارية من سواري المسجد، وقرأ لنفسك كأنك وحدك»⁽²⁾.

ثم إن الرواية بحسب سند الشيخ لا تخلو من شائبة الإرسال، وذلك لأنّ ثعلبة بن ميمون نقلها عن الإمام عليه السلام دون واسطة، وثعلبة وإن كان ثقة جليلاً، لكنه وبنص النجاشي ممن «روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهم السلام»⁽³⁾. ولم يذكر أنه ممن روى عن الباقر عليه السلام. وهكذا فإنّ الشيخ -رحمه الله- قد عدّه في رجاله من أصحاب الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام⁽⁴⁾، ولم يذكره في أصحاب الباقر عليه السلام، ولكن مما يهون الخطب أنّه وبحسب الكافي، فقد روى ثعلبة عن زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام. فلعل اسم زرارة قد سقط في التهذيب.

(1) الكافي، ج 3، ص 373. وتهذيب الأحكام، ج 3، ص 266.

(2) دعائم الإسلام، ج 1، ص 151.

(3) رجال النجاشي، ص 118.

(4) معجم رجال الحديث، ج 4، ص 317.

الرواية الثانية: صحيح ابن مهزيار قال: «كتبت إلى أبي جعفر محمد بن علي الرضا عليه السلام: «أصلي خلف من يقول بالجسم ومن يقول بقول يونس بن عبد الرحمن⁽¹⁾؟ فكتب عليه السلام: «لا تصلّوا خلفهم، ولا تعطوهم من الزكاة، وابدؤوا منهم برئ الله منهم»⁽²⁾.

والرواية مع صحتها سنداً، إلا أنها تضمّنت أمراً يثير الريبة ويبعث على الشكّ في صدورها عن الإمام عليه السلام على سبيل الجدّد، وما تضمّنته هو عدم الصلاة خلف من يقول بقول يونس، ودعت إلى البراءة منهم، وهذا فيه طعن بيونس نفسه⁽³⁾ وهو منافٍ للروايات الصحيحة التي تؤكد على جلالته يونس ووثاقته وصحة عقيدته وأنّه ممن يؤخذ عنه معالم الدين، نعم يظهر من الروايات والشواهد الأخرى أنّ القميين وجماعة من البصريين كانوا يطعنون عليه، لبعض الأسباب، ومنها اجتهاده في الرأي⁽⁴⁾.

والمستغرب أنّ السيد الخوئي اعتمد على الرواية في الفقه⁽⁵⁾، وردّها في الرجال، قال تعليقاً عليها وعلى رواية أخرى تدمّ يونس: «وهاتان الروايتان لا بدّ من ردّ علمهما إلى أهلها، وهما لا تصلحان لمعارضة الروايات المستفيضة المتقدمة التي فيها الصحاح، مع اعتضاها بتسالم الفقهاء والأعاضم على جلالته يونس وعلو مقامه، حتى إنه عدّ من أصحاب الإجماع»⁽⁶⁾.

ولكن ربما يقال: إنّه يمكن التبعيض في الحجية، وذلك بالأخذ بالصحيحة في جزء من مدلولها وهو ما يتصل بالنهي عن الصلاة خلف المجسمة، وعدم الأخذ بها في الجزء الآخر، وهو ما تضمّنته من الذم ليونس.

ولكنّ التبعيض في الحجية في الروايات في المقام موضع إشكال، وتوضيح ذلك: إنّ التفكيك في الحجية إنما يكون له وجه في صورة ما لو اشتملت على عدّة فقرات

(1) هكذا في الأمالي وهو المصدر، ولكن في الوسائل «بقول يونس»، وفي البحار بقول «يونس - يعني ابن عبد الرحمن -»، بحار الأنوار، ج 3، ص 292.

(2) الأمالي للصدوق، ص 352. وعنه وسائل الشيعة، ج 8، ص 312، الحديث 10، الباب 10 من أبواب صلاة الجماعة.

(3) وذلك لأن البراءة ليست من أصحاب يونس، ليقال مثلاً: إنّ لهم قولاً ورأياً قد لا يرتضيه يونس نفسه، وإنما البراءة ممن يقول بقوله، فيكون الانحراف في قوله، فهو المدان.

(4) راجع حول وثاقة يونس ما ذكر في الملحق رقم (2)، ج 2.

(5) موسوعة السيد الخوئي، ج 17، ص 343.

(6) معجم رجال الحديث، ج 21، ص 226.

تتضمن عدة نواهٍ أو أوامر، وثبت بالدليل أن ظهور بعض الفقرات في النهي التحريمي مثلاً غير مراد حتماً فلا مانع من التفكيك عندها، وحمل الباقي على التحريم، لأن النهي في مثل هذا السياق يكون مستعملاً في مطلق النهي الأعم من التحريم والكرهية، وأمّا إذا كان مدلول بعض الفقرات مما لا يمكن الأخذ بها أصلاً، لكونه خلاف ما قام الدليل القطعي عليه⁽¹⁾، أو لوجود معارض له، فالتفكيك في الحجية عندئذٍ هو موضع تأمل كبير حتى بناءً على حجية خبر الثقة، وذلك لأنّ «عمدة الدليل عليها بناء العقلاء وليس بناؤهم على التبعض في الحجية»⁽²⁾. وأمّا إذا بنينا على حجية الخبر الموثوق، فالأمر أشد وضوحاً، «لكون ذلك أمارة نوعيّة على وجود خلل في الرواية بنحو يسلب الوثوق بها ويخرجها عن دليل الحجية»⁽³⁾.

إذا اتضح ذلك نقول: إن ما نحن فيه هو من الموارد التي يصعب التفكيك فيها في الحجية، وذلك:

أولاً: لاشتمالها على فقرة تتضمن بصراحة الدعوة إلى البراءة من يونس وأصحابه وهذا لا يمكن الأخذ به، بسبب معارضته بما دل على جلالته وصحة عقيدته.

ثانياً: لأنّ الجواب على حكم الصلاة خلف من يقول بالتجسيم ومن يقول بقول يونس كان واحداً وأنه «لا تصل خلفهم»، وحيث إن يونس لا شك في عدالته وسلامة عقيدته، فالتفكيك معناه قبول النهي - مع كونه واحداً - عن الصلاة خلف من يقول بالتجسيم وحمله على الإرادة الجدية، ما يجعله ظاهراً في الحرمة والبطان، ورفض مفاده (مفاد النهي) بالنسبة للصلاة خلف من يقول بقول يونس، وهذا التفكيك مما لا يمكن أو يصعب الالتزام به.

(1) ومثاله - ولو في مجال آخر - ما ذكره السيد الحكيم تعليقاً على: «صحيح ابن مهزيار»: «كتبت إليه: امرأة طهرت من حيضها أو دم نفاسها في أول يوم من شهر رمضان، ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان من غير أن تعمل ما عمله المستحاضة من الغسل لكل صلاتين، فهل يجوز صومها وصلاتها أم لا؟ فكتب عليه السلام: تقضي صومها ولا تقضي صلاتها، لأن رسول الله (ص) كان يأمر فاطمة والمؤمنات من نسائه بذلك»، ولا يقدر فيه الإضمار كما تكرر غير مرة. ولا ظهوره في أن فاطمة عليها السلام كانت تستحاض مع تكاثر الأخبار بأنها عليها السلام لم تر حمرة أصلاً لا حيضاً ولا استحاضة. لإمكان حملها على فاطمة بنت أبي حبيش، أو كون الأمر لها عليها السلام بذلك لتعلم المؤمنات. ولا باشتماله على ما لا يقول به الأصحاب من عدم قضاء الصلاة، لإمكان التفكيك في الحجية بين فقرات الحديث الواحد». انظر: مستمسك العروة الوثقى، ج 3، ص 412. ولسنا هنا بصدد مناقشة ما جاء في هذا المثال، وإلا ففيه مواضع عديدة للتأمل.

(2) البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، ص 248.

(3) بحوث في شرح العروة الوثقى، ج 3، ص 342.

الرواية الثالثة: صحيحة البرقي قال: «كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: أتجوز الصلاة خلف من وقف على أبيك وجدك؟ فأجاب: لا تصل وراءه»⁽¹⁾. بتقريب أن النهي في العبادة ظاهر في الفساد.

وثمة تساؤل هنا، وهو أن الوقف كان على الإمام الكاظم عليه السلام، فما معنى سؤال البرقي للإمام الجواد عليه السلام عمن وقف على أبيه، مع أنه لم يعهد وجود واقفة على الرضا عليه السلام؟! وقد احتل المجلسي الأول في شرحه على الفقيه⁽²⁾ أن يكون المقصود بأبيه وجده الكاظم والصادق عليهما السلام، لكنه خلاف الظاهر، واحتمال أنه قد حصل شيء من الوقف على الإمام الرضا عليه السلام - وبقي ظاهرة محدودة فلم تتم الإشارة إليها من المؤرخين وغيرهم - بعيداً، لأن ذلك لا يتناسب مع وقوع ذلك موقعاً لسؤال الجواد عليه السلام عن حكم الصلاة خلفهم، فإنه ظاهر في وجود حالة معينة تستدعي السؤال. وإن كانت ظاهرة الوقف المعروفة والخطيرة هي الوقف على الكاظم عليه السلام.

الرواية الرابعة: صحيحة إسماعيل الجعفي قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل يحب أمير المؤمنين عليه السلام، ولا يتبرأ من عدوه ويقول: هو أحب إليّ ممن خلفه، فقال: «هذا مخلط، وهو عدو، فلا تصل خلفه ولا كرامة إلا أن تتقيه»⁽³⁾.

والتخليط هنا هو بلحاظ المعتقد، فإن هذا الاعتقاد ليس سوياً، بل فيه خلط الحق بالباطل.

ولكن ثمة تساؤل إزاء هذه اللغة التي استخدمها الإمام عليه السلام بحكمه على الرجل بأنه عدو، فما هو الوجه في ذلك؟! أفيحكم على من يحبّ علياً عليه السلام ولكنه لا يتبرأ من خصومه بكونه عدواً! أم إن الأولى وفقاً لما يستفاد من منهج القرآن وتعاليم النبي (ص) وأهل البيت عليهم السلام أن يقال في مثل هذا المورد إن هذا الشخص قطع مرحلة على الطريق من خلال جعله علياً عليه السلام أحبّ الناس إليه، ولكن لا يكفي ذلك فثمة مرحلة أعلى وخطوة لاحقة في خط الإيمان والعقيدة الصحيحة عليه أن يقطعها؟! وأهل البيت عليهم السلام كما يعلم من سيرتهم وتعاليمهم لا يريدون تكثير أعدائهم.

(1) من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 379. وتهذيب الأحكام، ج 3، ص 28. وعنه وسائل الشيعة، ج 8، ص 310، الباب 10 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 5.

(2) ذكر ذلك في شرحه الفارسي، لوامع صاحبقراني (شرح الفقيه)، محمد تقي المجلسي (1070هـ)، الطبعة الأولى، 1416هـ ق، مؤسسة دار التفسير - قم - إيران.

(3) من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 380. وتهذيب الأحكام، ج 3، ص 28.

اللهم إلا أن يكون المقصود الإشارة إلى معنى معين كما سيأتي.

الرواية الخامسة: ما رواه الصدوق عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار رضي الله عنه بنيسابور في شعبان سنة اثنتين وخمسين وثلاثمائة قال: علي بن محمد ابن قتيبة النيسابوري، عن الفضل شاذان قال: سألت المأمون علي بن موسى الرضا عليه السلام أن يكتب له محض الإسلام على سبيل الإيجاز والاختصار، فكتب عليه السلام له: «إن محض الإسلام... ولا صلاة خلف الفاجر، ولا يقتدى إلا بأهل الولاية»⁽¹⁾. ونحوه ما رواه في الخصال في حديث «شرائع الدين» عن الأعمش عن الصادق عليه السلام⁽²⁾.

ولكن وبصرف النظر عن السند، فإن ثمة ما يريب في المقام وهو أن هذا الكتاب قد أرسله الإمام الرضا عليه السلام إلى المأمون العباسي، ومن المستبعد أن يكتب الإمام بخطه أو بتوقيعه إلى خليفة من خلفاء بني العباس كتاباً يسمي له فيه الإمام من بعده وصولاً إلى الإمام المهدي عليه السلام ويوضح له أن من لم يؤمن بهؤلاء مات ميتة جاهلية⁽³⁾، ثم يقول له إن الصلاة لا تقبل إلا خلف أهل الولاية! إن هذا مستبعد جداً إلا إذا فرضنا أن المأمون كان من المؤمنين حقاً بولاية أهل البيت عليهم السلام المسلمين لهم، ولكن الشواهد لا تساعد على ذلك.

ربما يقال: إن النصوص المتقدمة بصرف النظر عن بعض الإشكالات الواردة عليها كافية - لولا المعارضات - لإثبات الحكم المذكور وهو عدم جواز الاقتداء بمخالف أهل البيت عليهم السلام أكان سنياً أم شيعياً غير إمامي.

(1) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 2، ص 129.

(2) الخصال، ص 604.

(3) فقد جاء في فقرات الخبر: «وأن الدليل بعده والحجة على المؤمنين والقائم بأمر المسلمين والناطق عن القرآن والعالم بأحكامه، أخوه وخليفته ووصيه ووليه والذي كان منه بمنزلة هارون من موسى علي بن أبي طالب عليه السلام أمير المؤمنين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين وأفضل الوصيين ووارث علم النبيين والمرسلين وبعده الحسن والحسين سيدي شباب أهل الجنة، ثم علي بن الحسين زين العابدين، ثم محمد بن علي باقر علم النبيين ثم جعفر بن محمد الصادق ووارث علم الوصيين، ثم موسى بن جعفر الكاظم، ثم علي بن موسى الرضا ثم محمد بن علي ثم علي بن محمد، ثم الحسن بن علي ثم الحجة القائم المنتظر صلوات الله عليهم أجمعين أشهد لهم بالوصية والإمامة وأن الأرض لا تخلو من حجة الله تعالى على خلقه في كل عصر وأوان وأنهم العروة الوثقى وأئمة الهدى والحجة على أهل الدنيا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وأن كل من خالفهم ضال مضل باطل تارك للحق والهدى وأنهم المعبرون عن القرآن والناطقون عن الرسول (ص) بالبيان ومن مات ولم يعرفهم مات ميتة جاهلية»، انظر: المصدر نفسه.

ولكننا نقول: إن الاعتماد على هذه الأخبار في إثبات الحكم المذكور لا يخلو من تأمل وإشكال، وذلك لأن الاعتماد على عدة أخبار لا يكاد يخلو معظمها من تحفظ أو إشكال سندي أو دلالي، لتقييد المطلقات والعمومات المتقدمة أمر لا تساعد عليه قواعد الجمع العرفي، فإنَّ حكماً كهذا (منع الصلاة وراء الآخر المذهبي) في مسألة هي من أكثر المسائل الابتلائية وهي - أيضاً - على خلاف القاعدة العامة الاستفادة من تلك المطلقات وعلى خلاف الجري الإسلامي العام⁽¹⁾ لا يكتفى فيه ببضعة أخبار، بل من الطبيعي أن يتم إبلاغه وتركيزه بطريقة أكثر بياناً وتفصيلاً، ما يستدعي صدور أخبار عديدة تمنع من الصلاة وراء الآخر، لا أن يصدر فيه بضعة أخبار وأكثرها - على قلتها - واردة في المجسمة أو في الواقفية وليس في أهل السنة الذين هم السواد الأعظم آنذاك، وسيأتي نزر آخر قليل من الأخبار ليست أفضل حالاً مما تقدم.

هذا ناهيك عن أن ثمة أخباراً معارضة لها، وهي التي سوف نسرح النظر فيها، في الوقفة الرابعة التالية، ثم تنتقل بعدها إلى مرحلة الموازنة بالجمع أو الترجيح.

رابعاً: ما دلَّ على جواز الصلاة خلف المسلم الآخر

وفي هذه المرحلة الرابعة من البحث سوف نستعرض الوجوه التي يمكن الاستدلال بها لإثبات جواز الصلاة خلف المسلم الآخر، وما يمكن أن يذكر في المقام هو الوجوه التالية:

الوجه الأول: الأخبار

هناك عدة أخبار يستفاد منها جواز الصلاة خلف المسلم الآخر، وإليك أهمها:

الرواية الأولى: صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «صلى حسن وحسين خلف مروان ونحن نصلي معهم»⁽²⁾.

ونقل في «بحار الأنوار» عن نوادر الراوندي: بإسناده عن موسى بن جعفر، عن أبيه عليه السلام

(1) فإن المعروف عند العامة من المسلمين أنهم يبادرون إلى الصلاة جماعة خلف المسلم الآخر دون قيود أو شروط كثيرة.

(2) نقله عن مسائل علي بن جعفر: كلُّ من الحر العاملي في وسائل الشيعة، ج 8، ص 301، الباب 5 من أبواب صلاة الجمعة الحديث 9؛ والمجلسي في بحار الأنوار، ج 85، ص 73.

قال: كان الحسن والحسين عليهما السلام يصليان خلف مروان بن الحكم، فقالوا لأحدهما: ما كان أبوك يصلي إذا رجع إلى البيت؟ فقال: لا والله، ما كان يزيد على صلاة⁽¹⁾.

وقد روي هذا الخبر في مصادر السنة، ففي السنن للبيهقي: أخبرنا يحيى بن إبراهيم ابن محمد بن يحيى حدثنا أبو العباس أنبا الربيع أنبا الشافعي أنبا حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن أبيه أن الحسن والحسين رضي الله عنهما كانا يصليان خلف مروان، قال: فقال: ما كانا يصليان إذا رجعا إلى منازلهما؟ فقال: لا والله ما كانا يزيدان على صلاة الأئمة⁽²⁾.

والصلاة خلفهم ظاهرة في الاقتداء بهم، ويؤيده ما جاء في النقل الآخر من أنهما لم يكونا يعيدان ما صلياه، وأهمية الرواية أنها تحكي فعل الإمامين الحسنين عليهما السلام، وتحكي موافقة الإمام الصادق عليه السلام لهما والسير على نهجهما. والحسان عليهما السلام لم يكونا يعيشان التقية بمعنى الخوف على النفس، نعم هي تحتمل الحمل على المداراة والحرص على وحدة الجماعة المسلمة ودفع مفسدة الانقطاع عن جماعة المسلمين، ولا سيما أن من يُصلى خلفه هو مروان بن الحكم الذي ورد فيه لعن عن رسول الله (ص) بحسب ما جاء في بعض الأخبار المتقدمة، وهذا يوهن الاستدلال بها على جواز الصلاة في غير صورة المداراة، ولنا عودة إلى ذلك.

الرواية الثانية: ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى، في نوادره عن عثمان بن عيسى، عن سماعة قال: سألته عن مناكحتهم والصلاة خلفهم؟ فقال: «هذا أمر شديد لن تستطيعوا ذلك، قد أنكح رسول الله (ص) وصلى علي عليه السلام وراءهم⁽³⁾». والصلاة وراءهم ظاهرة في الاقتداء بهم. ولنا وقتان مع الرواية:

الوقف الأولى: ما يتصل بالسند، فقد عبر عنها السيد الإمام الخميني بالموثقة⁽⁴⁾. ولا

(1) بحار الأنوار، ج 44، ص 123.

(2) السنن الكبرى، ج 3، ص 123. ورواه ابن أبي شيبة الكوفي في المصنف، ج 2، ص 271. ورواه البخاري في التاريخ الصغير، ج 1، ص 136. ورواه الشافعي في الأم، ج 1، ص 185. وقال الألباني تعليقا على سند الحديث: «وهذا سند صحيح على شرط مسلم إن كان أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم قد سمع من جديه الحسن والحسين، فقد قيل إنه لم يسمع من أحد من الصحابة. والله أعلم». انظر: إرواء الغليل، ج 2، ص 304. أقول: إن الإمام الصادق عليه السلام - بصرف النظر عما نعتده فيه - لا يجوز لمسلم أن يشكك في روايته، لأنه الصادق المأمون.

(3) وسائل الشيعة، ج 8، ص 301، الباب 5 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 10.

(4) الرسائل، ج 2، ص 198.

يخفى أن ذلك رهن توفر سند للشيخ الحر إلى أحمد بن محمد بن عيسى، ويمكن القول إنَّ السند متوفر، لأنَّ الشيخ الحر يذكر سنداً صحيحاً إلى هذا الكتاب وغيره، وهو سنده إلى الشيخ الطوسي، والطوسي بدوره له سند صحيح إلى نوادر أحمد بن محمد بن عيسى على ما صرح الشيخ نفسه في المشيخة، وعليه لا غبار على سند الحديث، ولكن يبقى أنه ما الدليل على أن نسخة النوادر التي وصلت إلى الشيخ الحر وصلت بطريق معتبر. صحيح أنَّ الحر قد اعتمد في «الوسائل» على الكتاب⁽¹⁾، لكنَّ البعض شكك في وصول نسخة من الكتاب إليه وإلى العلامة المجلسي بطريق معتبر⁽²⁾. ثمَّ إنَّ الرواية مضمرة ولكنَّ إضمارها لا يضر، على ما هو المعروف في مضمرة سماعة.

الوقفة الثانية: فيما يتصل بالدلالة، فهي واضحة في جواز الصلاة خلفهم، لأنَّ الإمام عليه السلام وفي الإجابة على سؤال الراوي عن حكم النكاح منهم والصلاة خلفهم (ويقصد بهم أتباع سائر المذاهب) مهَّد للجواب بالإشارة إلى أن ما سيقوله له ثقل عليه، قال: «إنَّ ذلك شديد»، وهذا يعكس وجود ذهنية أو نظرة سوداوية كانت منتشرة لدى بعض الشيعة آنذاك تجاه الآخر المذهبي، ونتيجة لاستحكام هذه الرؤية المتشددة مهَّد عليه السلام بذلك تهيئةً للسائل ثمَّ أجاب على السؤالين بجواب حكى فيه فعل رسول الله (ص) وفعل علي عليه السلام، ليكون ذلك أكثر إقناعاً للسائل، فذكر عليه السلام أنه بالنسبة للنكاح فإنَّ النبي (ص) قد أنكح، في إشارة إلى تزويج ابنته من عثمان⁽³⁾، وأما بالنسبة للصلاة خلفهم، فعلى عليه السلام قد صلى خلفهم، وهذا يعني أن النكاح منهم جائز والصلاة أيضاً جائزة.

إثبات صلاة الأئمة عليهم السلام خلف أئمة الجماعة بطريق آخر

وربما يقال: إن صلاة علي عليه السلام وراء الخلفاء أو من كان معيّناً للصلاة من قبلهم ثابتة بصرف النظر عن الرواية، وذلك لأنه وبعد إنهاء القطيعة التي حدثت عقب وفاة رسول الله (ص) وتفرغه خلالها لجمع القرآن، صار عليه السلام يشارك في الحياة العامة، ولو لم

(1) انظر: وسائل الشيعة، ج 30، ص 159.

(2) انظر: الفقه والمسائل الطبية، ص 313.

(3) التشكيك في بنوة زينب وأم كلثوم ورقية لرسول الله (ص) مفروض، يقول الشيخ المفيد: «إنَّ زينب ورقية كانتا ابنتي رسول الله (ص) والمخالف لذلك شاذ بخلافه». أجوبة المسائل الحاجبية، أو المسائل العكبرية، ص 140. وقد أثبتنا بطلان هذا القول النافي لبنوتها له (ص) في كتاب «أبحاث حول السيدة عائشة»، ص 275 وما بعدها.

يفعل ويصلي خلفهم لاشتهر الأمر وبان، لأنّه يمثّل مقاطعة لهم، ومن المعلوم أنّ المقاطعة لصلاة الجماعة في صدر الإسلام كانت مظهر انشقاق وخروج على الجماعة، ومن هنا ورد في بعض الأخبار أنّ النبي (ص) هدد بإحراق بيوت بعض الناس الذين قاطعوا حضور جماعته في المساجد⁽¹⁾، ولذا لو كان الإمام (عليه السلام) قد قاطع الجماعة كل هذه المدة الطويلة إلى حين تسلمه الحكم كان من الطبيعي أن يُعرف ذلك عنه ويشتهر، بل لربما عدّه خصوم الإمام (عليه السلام) من المطاعن عليه.

أقول: هذا الكلام وجيه لكن هذا الاستبعاد (استبعاد أن لا يكون علي (عليه السلام) قد صلى خلفهم) إنما يثبت أصل مشاركته في الجماعة، ولكنه لا يحدد وجه المشاركة وما إذا كانت على نحو الاقتداء أو المتابعة مع القراءة لنفسه، فهو دليل لبي لا إطلاق له فيحمل على القدر المتيقن..

ولذا فأهميّة الرواية المتقدمة - أعني مضمرة سماعة - أنها تدلّ على استمرار الأمر وعدم خصوصية للإمام علي (عليه السلام) في ذلك، لأن الإمام (عليه السلام) في المضمرة قد أجاب السائل عن حكم الصلاة خلفهم، بأن علياً (عليه السلام) قد صلى خلفهم، وهو ظاهر في الاقتداء بهم، فيتمسك حينئذٍ بإطلاق الرواية، لأنّ وبعد إجابة الإمام (عليه السلام) بفعل جده أمير المؤمنين (عليه السلام) فلا يبقى ذلك من قبيل الفعل الصامت الذي لا يُستفاد منه الإطلاق.

وربما يستدل على صلاة الإمام علي (عليه السلام) خلفهم بما رواه الحسكاني بإسناده عن محمد ابن سيرين قال: لما مات النبي (ص) جلس عليّ في بيته فلم يخرج، فقيل لأبي بكر: إنّ علياً لا يخرج من البيت كأنه كره إمارتك! فأرسل إليه، فقال: أكرهت إمارتي؟! فقال: ما كرهت إمارتك، ولكنني أرى القرآن يُزاد فيه فحلفت أن لا أرتدي برداء إلا للجمعة حتى أجمعه⁽²⁾.

لكن رواية الحسكاني لا تخلو من تأمل، لأنّ من الثابت أنّ الإمام (عليه السلام) كان له موقف في أمر الخلافة، فهو لم يكن راضياً عمّا جرى، بخلاف ما توحىه الرواية من أنه لم يكن كارهاً،

(1) ليس التهديد لعدم حضور الجماعة، فإنّ ذلك من المستحبات كما هو معلوم، بل لأن المقاطعة كانت تؤشر - كما قلنا - إلى بداية تمرد أو انشقاق.

(2) شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، ج 1، ص 38. وفي الاستيعاب لابن عبد البر، ج 3، ص 974. نقل عنه (عليه السلام): «ولكنني آليت ألا أرتدي ردائي إلا إلى صلاة حتى أجمع القرآن». «قال ابن سيرين: فبلغني أنه كتب [كتبه] على تنزيله، ولو أصيب ذلك الكتاب لوجد فيه علم كثير»، المصدر نفسه.

واعتكافه عليه السلام وعدم خروجه من بيته لم يكن لغرض جمع القرآن الكريم فحسب، بل لأمر آخر أيضاً وهو الاحتجاج على ما تمخض عنه اجتماع السقيفة أيضاً، من إقصائه عن حقه.

الرواية الثالثة: صحيحة حماد عن الحلبي⁽¹⁾ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مَنْ صَلَّى مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ كَانَ كَمَنْ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ (ص)»⁽²⁾.

وهذه الصحيحة ظاهرة في حصول الاقتداء بهم، بقرينة مقايسة الصلاة خلفهم بالصلاة خلف رسول الله (ص)، وللقريظة عينها فهي تدلُّ على الإجزاء، كما هو واضح، حتى لو حصل خلل ركني، فيكون نظير زيادة الركن أو نقيصته في صلاة الجماعة خلف العدل الموالي لأهل البيت عليهم السلام.

ودعوى أن التعبير بالصلاة معهم لا ظهور له في الاقتداء، بل أعم منه ومن الصلاة خلفهم بنيةفرادى غير تامة، إذ من غير البعيد ظهور قوله «الصلاة معهم» في الاقتداء بهم، ولا أقل من أنه مطلق وشامل لصورة الصلاة معهم جماعة.

واستناداً إلى هذه الرواية قال الشهيد الأول: «يستحب حضور جماعة أهل الخلاف استحباباً مؤكداً»⁽³⁾، هذا، مع حكمه بشرط الإيمان بالمعنى الأخص في إمام الجماعة، فحكمه باستحباب حضور الجماعة لا يريد به الاقتداء بهم.

ونظيرها ما رواه إسحاق بن عمار، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا إسحاق أتصلي معهم في المسجد؟ قلت: نعم. قال عليه السلام: صل معهم، فإن المصلي معهم في الصف الأول، كالشاهر سيفه في سبيل الله»⁽⁴⁾. بتقريب أن العبادة لا تكون مستحبة إلا إذا كانت صحيحة ومجزية، وظاهر الصلاة معهم هو الصلاة اقتداءً، وليس بصورة الصلاة.

الرواية الرابعة: صحيحة عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أوصيكم بتقوى الله، ولا تحملوا الناس على أكتافكم فتذلوا، إن الله تبارك وتعالى

(1) أقول: الرواية بحسب «الفقيه» مروية عن حماد عن أبي عبد الله عليه السلام، وأما بحسب «الكافي» فهي عن حماد عن الحلبي عنه عليه السلام، وهذا لا يضر في صحتها كما لا يخفى.

(2) الكافي، ج 3، ص 380. ومن لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 382.

(3) البيان، ص 243. وفي الدروس، ج 1، ص 224: «يستحب حضور جماعة العامة كالخاصة بل أفضل، فقد روي من صلى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله (ص)، فيه ويتأكد مع المجاورة، ويقرأ في الجهرية سراً ولو مثل حديث النفس».

(4) تهذيب الأحكام، ج 3، ص 277.

يقول في كتابه: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾⁽¹⁾ ثم قال: عودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، واشهدوا لهم وعليهم، وصلوا معهم في مساجدهم⁽²⁾. وذلك بالتقريب المتقدم في الرواية السابقة.

وللحديث تنمة وهي مختلفة بين المصدرين، أما في المحاسن فالزيادة هي قوله عليه السلام: «أي شيء أشد على قوم يزعمون أنهم يأتون بقوم فيأمرونهم وينهونهم فلا يقبلون منهم، ويذيعون حديثهم عند عدوهم فيأتي عدوهم إلينا فيقولون لنا: إنَّ قوماً يقولون ويروون عنكم كذا وكذا فنحن نقول: إنا برآء ممن يقول هذا، فيقع عليهم البراءة».

وأما في السرائر فهي قوله: «حتى يكون التمييز وتكون المبينة منكم ومنهم».

والزيادة على التقديرين تصلح قرينة لحمل الرواية على التقية، كما أن قوله: «لا تحملوا الناس على أكتافكم فنذلوها» يشعر بهذا الجو، فلا يصلح الاستدلال بها في هذه المرحلة من البحث، وسنعود إليها لاحقاً.

الرواية الخامسة: رواية زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «يا زيد خالقوا الناس بأخلاقهم، صلوا في مساجدهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، وإن استطعتم أن تكونوا الأئمة والمؤذنين فافعلوا، فإنكم إذا فعلتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية رحم الله جعفرًا ما كان أحسن ما يؤدب أصحابه، وإذا تركتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية فعل الله بجعفر ما كان أسوأ ما يؤدب أصحابه»⁽³⁾.

والرواية ضعيفة السند⁽⁴⁾، والأمر بالصلاة في مساجدهم مطلق وشامل لصورة الاقتداء

(1) سورة البقرة، الآية 83.

(2) المحاسن للبرقي، ج 1، ص 18. والصدوق في صفات الشيعة، ص 27. وابن إدريس في مستطرفات السرائر، ص 559. وراجع: وسائل الشيعة، ج 8، ص 301، الحديث 8 من الباب 5 من أبواب صلاة الجماعة؛ وج 12، ص 7، الباب 1 من أبواب أحكام العشرة، الحديث 6.

(3) من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 383.

(4) لأن سند الصدوق إلى زيد الشحام ينتهي إلى أبي جميلة، وهو يروي عن زيد الشحام. انظر: الوسائل، ج 30، ص 54. وأبو جميلة هو المفضل بن صالح، بحسب قرينة الراوي والمروي عنه. انظر: معجم رجال الحديث، ج 23، ص 103. والمفضل بن صالح قد وضعه 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. وعليه فوصف الخبر بالصحيح كما في ذخيرة المعاد، ج 1، ق 2، ص 389، والحدائق الناضرة، ج 11، ص 71، ومناهج الأحكام للميرزا القمي، ص 464، لا وجه له، وربما كان مستنده رواية الأجلاء عنهم ومن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم. انظر: معجم رجال =

بهم إن لم يكن منصرفه ذلك، وهي تقبل الحمل على المداراة للآخرين، كما يتضح من قوله في صدرها «خالقوا الناس بأخلاقهم»، لكن هذا لا يمنع من التمسك بالإطلاق ما لم ينهض دليل آخر على التقييد والحمل على التقية.

الرواية السادسة: ما رواه حفص بن البختری عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «يحسب لك إذا دخلت معهم، وإن كنت لا تقتدي بهم حُسب لك مثل ما يحسب لك إذا كنت مع من تقتدي به»⁽¹⁾. وقد استدل بها بعض الفقهاء⁽²⁾، ولعله بتقريب أن الثواب على الصلاة معهم لا يلائم البطلان.

والاستدلال يتم بناءً على نسخة الفقيه، حيث يكون قوله (عليه السلام): «وإن كنت لا تقتدي..» عدلاً لقوله: «يحسب لك إذا دخلت معهم» ومقتضى تقابل العدلين أن الأول منهما ناظر إلى الصلاة معهم عن اقتداء، فهذا العمل يحسب له ويؤجر عليه، وأما إذا كان لا يقتدي بهم فيحسب له أجر يوازي أجر الصلاة خلف من يقتدي به.

هذا ولكن بحسب نسخة أو نقل الكليني⁽³⁾ والشيخ⁽⁴⁾ فنص الرواية هكذا: «يُحَسَّبُ لَكَ إِذَا دَخَلْتَ مَعَهُمْ وَإِنْ لَمْ تَقْتَدِ بِهِمْ مِثْلُ مَا يُحَسَّبُ لَكَ إِذَا كُنْتَ مَعَ مَنْ تَقْتَدِي بِهِ»، وبناءً عليه، تكون أداة «وإن» وصلية وليست استثنائية لبيان العدل الثاني، ويكون الفاعل لفعل «يحسب» الأول هو قوله «مثل»، وعلى هذا فالرواية تذكر مطلباً واحداً وهو صورة الدخول معهم دون اقتداء، ولا نظر لها إلى صورة الاقتداء، فهي تنص على أن ثواب

= الحديث، ج 19، ص 312. ولكن ذلك ليس سوى قرينة أو شاهد على توثيقه، فيتعارض مع تضعيف النجاشي ويتساقطان، ولا يبقى له توثيق، هذا إن لم نقل بتقديم التضعيف على التوثيق، لأن كلام النجاشي ظاهر في معروفة الغمز والتضعيف.

(1) من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 383. الكافي، ج 3، ص 373. وتهذيب الأحكام، ج 3، ص 266. والرواية بحسب الفقيه مقطوعة على حفص بن البختری، فقد ورد فيها: «حفص بن البختری أنه قال: «يحسب لك إذا..»، ولكن في الكافي والتهذيب جاءت مسندة عن أبي عبد الله (عليه السلام)، فمن المرجح والقوي حصول سقط في الفقيه، ولذا فإن عدم صحة سند الكليني والتهذيب لا يضر في صحة الرواية لأن سندها في الفقيه صحيح.

(2) قال: «ثم إنه قد وردت روايات خاصة تدل على صحة الصلاة مع الناس والترغيب في الحضور في مساجدهم والاقتداء بهم والاعتداد بها كصحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله ... وصحيحة حفص بن البختری..»، انظر: الرسائل للإمام الخميني، ج 2، ص 198.

(3) الكافي، ج 3، ص 373.

(4) تهذيب الأحكام، ج 3، ص 265.

الصلاة خلف من لا يُقتدى به كثواب الصلاة خلف من يُقتدى به، فلا دلالة فيها على كون الآخر ممن يقتدى، وأما الثواب فربما يقتضيه الحرص على مظهر التوحد أو حفظ النفس من التعرض للأذى.

بل يمكن القول إنه حتى على نسخة الفقيه فالرواية لا دلالة لها أوسع أو أكثر من دلالتها بناءً على نسختي الكافي والتهذيب، وذلك لأن قوله «حسب له» ليس بالضرورة أن يكون جواب لأداة «وإن»، بل ربما يكون «استعادة لفعل «يحسب» في أول الرواية، وهي استعادة تفرضها أحياناً طول الجملة، وهدفها تأكيد الربط.

وكيف كان فالمرجح هو نسخة الكافي والتهذيب إذ إن نسخة الفقيه لا تخلو من إرباك، أو كما قال الشيخ حسن في منتقى الجمان: «ولا يخفى حزازة ما في رواية الصدوق من الزيادة في المتن وكأنها من غلط الناسخين»⁽¹⁾.

الرواية السابعة: معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يؤم القوم وأنت لا ترضى به في صلاة تجهر فيها بالقراءة؟ فقال: إذا سمعت كتاب الله يُتلى فأنصت له، قلت: فإنه يشهد عليّ بالشرك قال: إن عصى الله فأطع الله، فرددت عليه، فأبى أن يرخص لي، قال: فقلت له: أصلي إذا أنا في بيتي ثم أخرج إليه؟ فقال: أنت وذاك»⁽²⁾.

قال الشيخ الأصفهاني: «وتقريبه أن الإنصات بمعنى الإصغاء وإن كان يجامع القراءة إخفاتاً فلا يعارض ما دل على لزوم القراءة إلا أن تخصيص السؤال بخصوص الجهرية دال على أن غرضه الصلاة جماعة حقيقة لا صورة، فإنها التي لا قراءة فيها، بل يجب السكوت، فينتج أن جماعة الصلاة الجهرية التي لازمها الخاص ترك القراءة والإصغاء خلف المخالف صحيحة. وقوله عليه السلام في آخرها: «أنت وذاك» يدل على الرخصة في ترك القراءة في الجهرية، أو الصلاة فرادى في بيته ثم الجماعة الصورية»⁽³⁾.

أقول: إن كلامه جيد، ولكن دعواه ملاءمة الإصغاء للقراءة إخفاتاً خلاف الظاهر، فالأمر بالإصغاء ظاهر في عدم القراءة خلفه ولو إخفاتاً، والاكتماء بقراءته.

ولكن قد يقال: إن الإنصات لا يعني الاقتداء به، فهو يجامع الإتيان بصورة الصلاة،

(1) منتقى الجمان، ج 2، ص 143.

(2) الاستبصار، ج 1، ص 430، وتهذيب الأحكام، ج 3، ص 35.

(3) بحوث في الفقه / صلاة الجماعة، ص 214.

وبعبارة أخرى: إن الإمام عليه السلام بأمره له بالإنصات فهو كأنما ينهاه عن القراءة لنفسه لمنافاتها للإنصات، ولكن لا يأمره بأداء الصلاة جماعة.

ولكن يلاحظ عليه: أن الواضح من سوق الرواية أن الراوي يريد التهرب من الصلاة جماعة، وأن الإمام ينهاه عن ذلك، وهذا ما يستفاد من قوله بعد ذلك «أصلي إذا أنا في بيتي ثم أخرج إليه»، فلو كان عليه السلام يأمره بصورة الصلاة فلا وجه لهذا الاقتراح الذي قدمه.

إن قلت: إن الرواية خاصة بالصلاة الجهرية، ومن المحتمل أنه قد نُزِّل الاستماع والإنصات فيما منزلة القراءة، وعليه فلا تدل على مشروعية الاقتداء والإجزاء.

قلت: إنَّه ليس من خصوصية للصلاة الجهرية التي تؤدي خلف المسلم الآخر، لأنه لا تجوز القراءة في الجهرية مع استماع صوت الإمام حتى لو كان مؤمناً شيعياً ومتوفراً على شرائط إمامة الجماعة، فالأمر بترك القراءة خلفه مع الاستماع له جارٍ على طبق القاعدة المستقاة من الروايات والتي عقد لها الشيخ الحر باباً بعنوان: «باب عدم جواز قراءة المأموم خلف من يُقتدى به في الجهرية، ووجوب الإنصات لقراءته الا إذا لم يسمع ولو همهمة، فتستحب له القراءة، وتكره في غيره»⁽¹⁾، فتأمل.

الرواية الثامنة: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا بأس بأن تصلي خلف الناصب ولا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه، فإنَّ قراءته تجزيك إذا سمعتها»⁽²⁾.

بتقريب أننا لو حملنا الناصب على المعنى الخاص وهو ناصب العداء لأهل البيت عليهم السلام لكان الأمر في غيره أكثر وضوحاً، وإن حملناه على مطلق المسلم الآخر بضرب من التجوز في هذا الاستعمال، فالحكم أيضاً فيما نحن فيه واضح، أي يحكم بصحة الصلاة، والقرينة على ذلك هي ظهور التعبير بالصلاة خلفه في الاقتداء، ولا سيما بملاحظة كثرة استخدام هذا التعبير في نصوص شرائط إمام الجماعة، من قبيل: ما ورد في خبر أبي علي بن راشد عن أبي جعفر عليه السلام: «لا تصلَّ خلف من لا تثق بدينه»⁽³⁾. فإنَّ الصلاة خلفه يراد بها الائتمام به، ولو شككنا في دلالة الصلاة خلفه على الاقتداء به، فإنَّ ثمة قرينة أخرى على ذلك هي حكم

(1) وسائل الشيعة، ج 8، ص 355، الباب 31 من أبواب صلاة الجماعة.

(2) تهذيب الأحكام، ج 3، ص 160.

(3) الكافي، ج 3، ص 374. ونحوه خبر إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام، انظر: من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 380.

الإمام بالإجزاء فيما لو سمع القراءة. قال الشيخ الأصفهاني تعليقاً على هذه الصحيحة: «فإن مجرد سقوط القراءة وإن لم يكن لازماً خاصاً للجماعة إلا أن إجزاء قراءة الإمام عن قراءة المأموم من اللوازم الخاصة للجماعة الصحيحة وإلا فلا معنى لتحمل الإمام قراءة المأموم وإجزاء قراءته عن قراءته مع عدم كونه إماماً له حقيقة»⁽¹⁾.

وخلاصة الكلام: إن ما تمّ سنداً ودلالة من الروايات المتقدمة يفي بإثبات المطلوب، وهو صحة الصلاة خلفه على نحو الاقتداء وإن كان بعضها يدل على ذلك بالصرحة كالرواية التي قالت إن ذلك يجزيك، وبعضها يدلّ عليه بالظهور البيّن، كالرواية التي رتبت الثواب على ذلك، وبعضها ظاهرة في الصحة كالروايات الدالة الأمر بالصلاة خلفهم، مما هو ظاهر في الاقتداء، وبعضها مشعرة إلى حدّ الظهور بذلك كالروايات التي دعت إلى الصلاة معهم، أو في مساجدهم، وحمل هذه الأخبار على التقية بحيث تكون ناظرة إلى الإجزاء في فرض التقية بحاجة إلى قرينة قوية تقتضي ذلك.

الوجه الثاني: الدليل التاريخي

وحاصله: أن أئمة المساجد والجماعات والجمعات آنذاك - في الأعم الأغلب - لم يكونوا من الشيعة، بل كانوا من أتباع المذاهب الإسلامية الأخرى ممن ترتضيهم السلطة أو هم أقرب إليها فكرياً من أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وقد كان الكثير من الشيعة يعيشون في وسط الأغلبية الإسلامية، ومن الطبيعي أن يصلي معظمهم بصلاة أولئك ولا سيما في أيام الحج ويقفون بهم ظناً منهم بصحة الصلاة خلفهم، كما يجري اليوم مع بعض الشيعة، وعليه، فلو كانت الصلاة باطلة حقاً لنصّ الأئمة عليهم السلام على بطلانها ووجوب إعادتها وعدم الاكتفاء بها، ولورد ذلك في رواياتهم، مع أننا نجد صمتاً تاماً في الروايات عن بيان وجوب الإعادة، ما يعني صحة الصلاة.

ولكن قد يعترض عليه:

أولاً: إن ما ورد في الأخبار من النهي عن الصلاة خلفهم (بصرف النظر عما سجلناه عليها) هو بنفسه يعدّ دليلاً على عدم الاكتفاء بتلك الصلاة، فلاحظ صحيح زرارة المتقدم عن أبي جعفر عليه السلام: «ما هم عندي إلا بمنزلة الجدر»، فهذا اللسان وأمثاله يدل عرفاً على بطلان الصلاة.

(1) صلاة الجماعة، ص 214.

ولكننا نعلّق على ذلك بأننا لم نجد ما يدل على بطلان الصلاة، باستثناء ما قد يوحي به خبر ضعيف سيأتي، وهو خبر علي بن سعيد البصري، وأما ما دلّ على النهي عن الصلاة خلف الآخر فلا يكفي في إثبات البطلان، فضلاً عن لزوم الإعادة، لما سيأتي من ترجيح كونه نهياً تديرياً، ناهيك عن أنّ النهي لا بد أن يتناسب مع حجم الابتلاء بالمسألة، وهو غير متوفر، وستأتي الإشارة إلى هذا الوجه في المستوى الثاني من البحث.

ثانياً: إنّ عدم تنصيب الأئمة عليهم السلام على إعادتها لا يعني صحتها، إذ قد يقال: إنّه لا موجب للحكم بلزوم إعادتها، لا لصحتها في صورة الاختيار والالتفات، بل إمّا لأنّها محكومة بالصحة في صورة الجهل، ما دام لم يحصل فيها خلل في الأركان أو الشرائط التي توجب الإعادة، وفقاً لما تقتضيه قاعدة لا تعاد⁽¹⁾، وإمّا لأنّ عدم الإعادة لا يكشف عن أنّ الإجزاء هو لصحة الصلاة بالعنوان الأولي، بل لعله لصحتها بالعنوان الثانوي، تقيّة أو مداراة.

الوجه الثالث: قبول الشهادة وصحة الصلاة

ويمكن الاستدلال لصحة الصلاة خلف المسلم بما سنذكره لاحقاً من كون الأقرب قبول شهادته، وذلك لأنّه كما قال بعض الفقهاء: «الظاهر عدم القائل بالفصل في باب الإمامة والشهادة، فما يدل على الحال في أحدهما يدل على الحال في الآخر»⁽²⁾.

ولكن يلاحظ عليه: بأنه حتى لو سلّم بوجود تشابه كبير في بابي الشهادة وإمامة الجماعة، بلحاظ ما ذكر من ضرورة اجتناب منافيات المروءة كشرط لتحقيق العدالة فيهما⁽³⁾، وما ذكر أيضاً من الحكم بحرمة أخذ الأجرة عليهما⁽⁴⁾، إلا أنّ ذلك لا يعني أنّ ما يجري في

(1) في صحيحة زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة والركوع، والسجود»، انظر: الخصال، ص 285، وفي هامش تلك الصفحة قال المحقق: «في بعض النسخ: «عن أبي جعفر عليه السلام»، وهو (أي كون الإمام المروري عنه هو الباقر عليه السلام) الموافق لما في كتاب من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 339. وتهذيب الأحكام، ج 2، ص 152، والموافق أيضاً لما نقله الشيخ الحر عن الخصال، انظر: وسائل الشيعة، ج 5، ص 471، الباب 1 من أبواب أفعال الصلاة، الحديث 14.

(2) انظر: ذخيرة المعاد للسبزواري، ج 1، ق 2، ص 305. والرأي بعينه وباللفظ عينه قد ذكره العلامة المجلسي في بحار الأنوار، ج 85، ص 32.

(3) قال المحقق السبزواري: «والمشهور اعتبار المروءة في الإمامة والشهادة»، كفاية الأحكام، ج 1، ص 143.

(4) قال العلامة: «وتحرم الأجرة على الإمامة والشهادة وأدائها»، انظر: قواعد الأحكام، ج 2، ص 10. وذكر نحوه في تذكرة الفقهاء، ج 12، ص 148.

باب الشهادة يجري بعينه وحذافيره في باب الإمامة (إمامة الجماعة)، ويكفي للفرق بينهما، أنّ الإمامة تمثل اقتداءً بالآخر في العمل العبادي والروحي، الأمر الذي قد يجعل من الوارد أن يكون للتوافق والانسجام العقدي معه دخل في صحة الاقتداء به، وهذا بخلاف الشهادة، فإنها تقوم أساساً بصدق الشاهد في كلامه، الأمر الذي يجعل من الممكن نفي أي دخل لمعتقده في قبول شهادته.

خامساً: الموازنة بين الأخبار

المرحلة الخامسة، وفي هذه المرحلة سوف نسلم - ولو جدلاً - تمامية الأخبار المتقدمة في المرحلة الثالثة، كما تمت الأخبار الواردة في المرحلة الرابعة، ما يجعلنا أمام طائفتين متعارضتين، ما يحتم إعمال قواعد الجمع العرفي فيما بينها، وإن لم نجد سبيلاً للجمع بينها فمقتضى القاعدة هو تساقطها، ويرجع إلى العمومات المتقدمة في المرحلة الثانية والدالة على جواز الصلاة خلف المسلم، أو من كان من أمته (ص) أو غيرها من العناوين العامة، وعليه فلا بدّ في بادئ الأمر أن نلاحظ ما إذا كان بالإمكان الجمع بينها جمعاً عرفياً. وما يمكن أن يُطرح للجمع بين الأخبار هو الوجوه التالية:

الوجه الأول: الحمل على الكراهة

وذلك بتقريب أنّ الأخبار الناهية ظاهرة في النهي، والروايات المجوزة ظاهرة في الجواز والإجزاء، فيحمل النهي على الكراهة كما هو مقتضى القاعدة، وأخبار النهي في معظمها تحمل صيغة «لا تصل خلفهم»، فهي قابلة للحمل على الكراهة.

هذا ولكن تعترض هذا الوجه صعوبة، فإنّ قوله في صحيحة زرارة «ما هم عندي إلا بمنزلة الجدر»، لا تنسجم مع الكراهة، فهي لدالتها البيّنة على عدم الإجزاء، يصعب حملها على الكراهة. كما أنّ الروايات التي أعطت المصلي خلف المسلم الآخر أجر المصلي خلف رسول الله (ص)، أو ثواب الشاهر سيفه في سبيل الله لا تقبل الحمل على الكراهة ولو أنّها بمعنى قلة الثواب، هذا بالإضافة إلى ما يستفاد من الروايات الآتية في الوجه الثاني للجمع، فإنّ استثناء صورة التقية - كما سيأتي - لا يناسب كثيراً كون الحكم هو الكراهة.

الوجه الثاني: الحمل على التقية

وهذا ما ذهب إليه جمهور فقهاءنا، وهذا ما يمكن الاستدلال عليه بالآتي:

أولاً: إنّ ما تقتضيه القاعدة - عند التعارض وعدم إمكانية الجمع العرفي وفقدان

الترجيح بموافقة الكتاب - هو الأخذ بمخالفة العامة، والروايات الحاكمة بإجزاء الصلاة خلفهم في المقام موافقة لهم، فتحمل على التقية.

ثانياً: إنَّ العديد من الأخبار تصلح شاهد جمع بين الطائفتين المتعارضتين، وذلك بحمل الروايات المجوزة للصلاة خلفهم على التقية، والروايات الناهية عن الصلاة على الإرادة الجدية وبيان الحكم الواقعي، وهذه الروايات هي:

الرواية الأولى: صحيحة إسماعيل الجعفي المتقدمة قال: «قلت لأبي جعفر (عليه السلام): رجل يحب أمير المؤمنين (عليه السلام)، ولا يتبرأ من عدوه ويقول: هو أحب إليّ ممّن خلفه، فقال: هذا مخلّط، وهو عدوّ، فلا تصلّ خلفه ولا كرامة إلاّ أن تتقيّه»⁽¹⁾. فهي واضحة الدلالة على عدم جواز الصلاة خلفه إلا في صورة التقية.

الرواية الثانية: رواية علي بن سعيد البصري قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): «إنّي نازلٌ في بني عدي، ومؤذنههم وإمامهم وجميع أهل المسجد عثمانية يتبرؤون منكم ومن شيعتكم وأنا نازل فيهم، فما ترى في الصلاة خلف الإمام؟ قال: صلّ خلفه. قال: قال: واحتسب بما تسمع، ولو قدمت البصرة لقد سألك الفضيل بن يسار وأخبرته بما أفتيتك فتأخذ بقول الفضيل وتدع قولِي، قال علي: فقدمت البصرة فأخبرت فضيلاً بما قال. فقال: هو أعلم بما قال، ولكنني قد سمعته وسمعت أباه يقولان: لا تعتدّ بالصلاة خلف الناصب، اقرأ لنفسك كأنك وحدك، قال: فأخذت بقول الفضيل وتركت قول أبي عبد الله (عليه السلام)»⁽²⁾.

قال صاحب الوسائل: «صدر الحديث ظاهر في التقية»⁽³⁾. أي إنّ الإمام (عليه السلام) أمره بالصلاة خلفهم والاجتزاء بذلك تقية، ولكن إذا عاد إلى البصرة فيرتفع موجب التقية فيأخذ بالحكم الواقعي، وهو عدم صحة الصلاة خلفهم ولزوم الإعادة.

ولكن يرد على الاستدلال بهذه الرواية:

- (1) من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 380. وتهذيب الأحكام، ج 3، ص 28.
- (2) تهذيب الأحكام، ج 3، ص 28. وعنه وسائل الشيعة، ج 8، ص 310، الباب 10 من أبواب صلاة الجمعة، والغريب أن فقرة: «فأخذت بقول الفضيل وتركت قول أبي عبد الله (عليه السلام)» لا وجود لها في الوسائل دون إشارة إلى ذلك كما هي العادة.
- (3) المصدر نفسه.

1- إنَّها ضعيفة السند، بجهالة علي بن سعيد البصري الذي لا توجد له ترجمة في كتب الرجال⁽¹⁾.

2- وهي من حيث الدلالة لا تتم، لأنَّها خاصة بالنواصب الذين وصل عداؤهم للأئمة عليهم السلام إلى حدِّ التبرء منهم، ومعلوم أن هذا منتهى النصب، والكلام في المسلم غير المعادي لأهل البيت عليهم السلام.

3- على أن ثمة أمراً غير مفهوم في الرواية ما يزيدا وهناً على وهن، وهو أن الرجل كان بصرياً ويقطن بين قوم من العثمانية المعادين لعلي عليه السلام وقد أمره الإمام الصادق عليه السلام وهو في الحجاز (أو في الكوفة على احتمال) بالصلاة خلف إمام الجماعة في موطنه والاحتساب والاجتزاء بما يسمع، بمعنى أن لا يقرأ لنفسه، ما يعني صحة الصلاة، ثم يأمره إذا وصل إلى البصرة حيث محل سكنه من العثمانية بالأخذ بقول الفضيل، ولما وصل البصرة وسأل الفضيل نقل له الأخير عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام عدم الاعتداد بالصلاة خلفهم، وأمره بالقراءة لنفسه في حال الصلاة، مع أن وجه الأخذ بالتقية هو في البصرة وليس في الحجاز حيث لا يعرفه أحد. وحمل القراءة خلفهم في البصرة على حديث النفس خلاف الظاهر، وإذا كانت كذلك فليأمره في الحجاز بالقراءة على نحو حديث النفس.

ربما يقال: إنَّ الإمام عليه السلام إنما اتقاه خوفاً منه على نفسه، لذلك لم يخبره بحكم الله تعالى وأمره إذا عاد إلى البصرة أن يأخذ بقول الفضيل.

ولكن يلاحظ عليه: أنه إذا كان الرجل غير مأمون فاحتراز الإمام عليه السلام منه وإن كان في محله، ولكن في إرجاعه إلى الفضيل تعريض للفضيل للخطر في مدينة البصرة المعروفة بالعداء لأهل البيت عليهم السلام في تلك المرحلة!⁽²⁾

(1) وصرح بجهالته الشيخ البحراني في الحقائق، ج 11، ص 73.

(2) موقف أهل البصرة هذا كان واضحاً في معركة الجمل، وقد استمر لعصر الإمام الصادق عليه السلام كما يظهر من الخبر المذكور في المتن، ويشهد له ما جاء في رواية أخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال للأحول: «أتيت البصرة»؟ قال: نعم. قال: «كيف رأيت مسارعة الناس في هذا الأمر ودخولهم فيه؟» فقال: والله إنهم لقليل، وقد فعلوا وإن ذلك لقليل. فقال: «عليك بالأحداث فإنهم أسرع إليّ كل خير»، قرب الإسناد، ص 128. وفي خبر عن الفضيل بن يسار قال: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنْ لِأَمْرَاتِي أُخْتًا عَارِفَةً عَلَيَّ رَأَيْتَا وَلَيْسَ عَلَيَّ رَأْيُنَا بِالْبَصْرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ فَأَزْوَجَهَا مِمَّنْ لَا يَرَى رَأْيَهَا؟ قَالَ: لَا، انظر: الكافي، ج 5، ص 349.

هذا ولكن يمكن ترجيح احتمال أن يكون نظر السائل إلى أنه نازل في بني عدي في غير البصرة (إما في المدينة المنورة أو في الكوفة أو حيث كان نازلاً والتقى بالإمام عليه السلام)، وكان هؤلاء عثمانية، فسأل عن حكم صلاته معهم في هذه الفترة المؤقتة إلى أن يعود إلى موطنه في البصرة، وفي البصرة وإن كان فيها جماعة كثيرة من النواصب، لكن الرجل في بلده وقومه، فيستطيع أن يجد مندوحة وحماية ترفع عنه غائلة التقية.

الرواية الثالثة: الصدوق بإسناده عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «ما منكم من أحد يصلي صلاة فريضة في وقتها، ثم يصلي معهم صلاة تقية وهو متوضىء إلا كتب الله له بها خمساً وعشرين درجة فارغبوا في ذلك»⁽¹⁾.

والرواية من حيث السند صحيحة بناءً على انصراف⁽²⁾ عمر بن يزيد إلى عمر بن محمد ابن يزيد، فإنه ثقة، بخلاف عمر بن يزيد بن ذبيان الصيقل الذي لم تثبت وثاقته.

ولكن من حيث الدلالة لا نظر فيها إلى عدم جواز الصلاة معهم إلا على نحو التقية لتكون شاهد جمع بين الطائفتين المذكورتين، وحثها على الصلاة فرادى ثم الصلاة معهم قضية لا دلالة له على بطلان الصلاة خلفهم، بل هي - في رأي بعض الفقهاء - دالة على صحة الصلاة خلفهم، «وإلا فلا وجه للوضوء فتكون الصلاة معادة»⁽³⁾. أما استحباب الصلاة فرادى قبلهم، فهذا حكم ربما أراد الإمام عليه السلام منه دفع وساوس أصحابه الذين كان لديهم نظرة متشددة إزاء الآخر، كما أسلفنا، وهذا مقتضى الجمع بين هذه الرواية ونظائرها⁽⁴⁾ وبين الروايات المتقدمة التي رتبت الثواب على الصلاة خلفهم دون أن تشير إلى إقامة الصلاة فرادى قبل الجماعة معهم. والالتزام بصحة الصلاة الثانية معهم بعد الصلاة فرادى ليس من قبيل الامتثال بعد الامتثال الذي قيل باستحالته⁽⁵⁾، فإن الصلاة الأولى حققت الامتثال

(1) من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 382. وعنه وسائل الشيعة، ج 8، ص 302، الباب 6 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 1.

(2) كما رجح السيد الخوئي، انظر: معجم رجال الحديث، ج 13، ص 63.

(3) الرسائل للإمام الخميني، ج 2، ص 199.

(4) من قبيل صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: ما من عبد يصلي في الوقت ويفرغ ثم يأتيهم ويصلي معهم وهو على وضوء إلا كتب الله له خمساً وعشرين درجة»، انظر: وسائل الشيعة، ج 8، ص 302، الحديث 2 من الباب 6 من أبواب صلاة الجماعة.

(5) قال السيد الخوئي في بيان وجه الاستحالة: «إن المكلف إذا جاء بالمأمور به وأتى به خارجاً واجداً لجميع الأجزاء والشرايط حصل الغرض منه لا محالة وسقط الأمر، وإلا لزم الخلف أو عدم إمكان»

وأسقطت الأمر بها، وأما الأمر الثاني فهو استحبابي نظير استحباب إعادة الصلاة جماعة إذا صليت فرادى.

الرواية الرابعة: صحيحة ابن مسكان عن أبي بصير قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: من لا أقتدي به في الصلاة؟ قال: «افرغ قبل أن يفرغ، فإنك في حصار فإن فرغ قبلك فاقطع القراءة واركع معه»⁽¹⁾. بتقريب أن المستفاد من الرواية لزوم القراءة خلف الآخر، إلا إذا سبقه في الركوع، فعندها يقطع قراءته ويلتحق به، لأنه في حصار أي تقيية.

ولكن يلاحظ عليها: أن مفروض الكلام في الصحيحة هو «من لا يقتدي به» وحمله على المسلم الآخر يحتاج إلى قرينة، وكونه في حصار لا يعدّ قرينة على ذلك، فربما يكون الإنسان مضطراً للصلاة خلف بعض الظلمة والفسقة من الولاة، فهي لا تدل على عدم مشروعية الصلاة خلف المسلم الآخر.

الرواية الخامسة: خبر إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني أدخل المسجد، فأجد الإمام قد ركع وقد ركع القوم، فلا يمكنني أن أوذن وأقيم وأكبر؟ فقال لي: فإذا كان ذلك فادخل معهم في الركعة واعتد بها، فإنها من أفضل ركعاتك، قال إسحاق: فلما سمعت أذان المغرب وأنا على بابي قاعد قلت للغلام: انظر أقيمت الصلاة؟ جاءني فقال: نعم، فقمتم مبادراً فدخلت المسجد، فوجدت الناس قد ركعوا فركعت مع أول صف أدركته واعتددت بها، ثم صليت بعد الانصراف أربع ركعات، ثم انصرفت فإذا خمسة أو ستة من جيراني قد قاموا إليّ من المخزوميين والأمويين فأقعدوني، ثم قالوا: يا أبا هاشم جزاك الله عن نفسك خيراً، فقد والله رأينا خلاف ما ظننا بك وما قيل فيك! فقلت: وأي شيء ذلك؟ قالوا: اتبعناك حين قمت إلى الصلاة ونحن نرى أنك لا تقتدي بالصلاة معنا، فقد وجدناك قد اعتددت بالصلاة معنا وصليت بصلاتنا، فرضي الله عنك وجزاك خيراً قال: فقلت لهم: سبحان الله ألمثلي يقال هذا؟! قال: فعلمت أن أبا عبد الله عليه السلام لم يأمرني إلا وهو يخاف عليّ هذا وشبهه⁽²⁾. وذلك بتقريب أن قوله: «وهو يخاف علي هذا وشبهه»، يؤشر على

= الامتثال أبداً، أو بقاء الأمر بلا ملاك ومقتض، والجميع محال، انظر: موسوعة السيد الخوئي الفقهية، ج 44، ص 36.

(1) تهذيب الأحكام، ج 3، ص 275. وعنه وسائل الشيعة، ج 8، ص 367، الباب 34 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 1.

(2) تهذيب الأحكام، ج 3، ص 38. والاستبصار، ج 1، ص 432. ووسائل الشيعة، ج 5، ص 432، الباب 35 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 4.

أنَّ أمر الإمام بالصلاة خلفهم كان للتقية، ويؤيده ما جرى بينه وبين جيرانه من المخزوميين والأمويين، فكأنه كان في موضع مراقبتهم.

هذا ولكن يلاحظ على الاستدلال بها:

أولاً: إنها - وإن ذكر البعض أنَّها معتبرة⁽¹⁾ - ضعيفة السند، كما ذكر بعض الفقهاء⁽²⁾، وذلك لأنَّ السند يشتمل على محمد بن الحصين، وهو مجهول، كما أنَّ السند يشتمل على محمد بن الفضيل وهو ممن تعارض فيه التوثيق والتضعيف⁽³⁾.

ثانياً: الرواية قد تكون مشعرة بالتقية، كما يشي بذلك ذيلها، ولكن ليس فيها ظهور بذلك فضلاً عن الصراحة، فإنَّ إسحاق بن عمار قد فرض في سؤاله للإمام عليه السلام أنه لا يستطيع أداء الصلاة في مسجد قومه بأذان وإقامة وتكبير، وهذا لا ينحصر فهمه بمركزية بطلان الصلاة خلفهم في ذهنه، نعم هو يؤشر على عدم إرادته الائتمام بهم، ولكن لماذا لا يريد الائتمام؟ هل لبطلان الصلاة خلفهم أم لأنَّها خلاف الأولى أو لأنَّه يرى أنَّ في الصلاة خلفهم تكثيراً لسوادهم، أو لأنَّها جماعة لا يؤذن فيها ولا يقام للصلاة كما صرح في سؤاله ما يجعلها أقل ثواباً وأجراً؟ وإن لم يمكن ترجيح الاحتمال الأخير لتصريح السائل به فلا أقل من أنَّ كل ذلك محتمل، فلا تصلح للاستدلال، والإمام عليه السلام أجابه بالدخول معهم في الركعة مباشرة، إذا كان لا يستطيع الإتيان بالأذان والإقامة، فيكون جوابه متماشياً مع السؤال، ويلفت النظر تأكده عليه السلام للرجل على الاعتداد بالركعة التي يصلي بها خلفهم واعتبارها أفضل ركعاته، وهو ظاهر في صحة الصلاة وإجزائها.

صعوبات تعترض التقيّة

يواجه الحمل على التقية عدة عقبات:

أولاً: صعوبة تفسير صلاة أمير المؤمنين عليه السلام والحسين عليه السلام بذلك. نعم صلاتهم عليه السلام هذه تقبل الحمل على المداراة وحفظ وحدة الجماعة الإسلامية.

ثانياً: إنَّ الأخذ بما خالف العامة إنما يعمل به كمرجح عند عدم توفر الترجيح بموافقة

(1) مباني الفقه الفعال، ج 2، ص 193.

(2) مدارك الأحكام، ج 4، ص 326. وذخيرة المعاد، ج 1، ق 2، ص 398.

(3) معجم رجال الحديث، ج 18، ص 153.

الكتاب، وهذا المرجح قد يقال بكونه متوفراً، لأن الأخبار المجيزة للصلاة خلفهم هي الموافقة لإطلاق الكتاب، أعني قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾⁽¹⁾، وقوله: ﴿وَأَرْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾⁽²⁾، فيكون الترجيح هو للأخبار المجيزة للصلاة خلفهم، وعندها إما أن يقال بطرح الأخبار الناهية عن الصلاة خلفهم، أو تُحمل على الكراهية أو نحو من التدبيرية⁽³⁾.

الوجه الثالث: الحمل على التدبيرية

واحتمال التدبيرية في هذا المقام وارد، إذ قد تكون هناك مصلحة ظرفية يقدرها الإمام (عليه السلام) في المنع عن الصلاة خلف بعض الخطوط المذهبية، وذلك:

1- إما لأن الإمام أراد محاصرة بعض الجماعات المبتدعة في الدين والظواهر أو النزعات المنحرفة، على اعتبار أن الصلاة خلفهم - كما لا يخفى - تمثل تأييداً لها أو تكثيراً لسوادها أو إقراراً بشرعيتها، ويؤيد ذلك ما جاء في صحيح البرقي المتقدم فقد سأل أبا جعفر الثاني (عليه السلام): «أتجوز الصلاة خلف من وقف على أبيك وجدك؟ فأجاب: لا تصل وراءه»، فلاحظ أن الجواب لم يأت على طبق السؤال، ليقول (عليه السلام) لسائل: لا يجوز، وإنما قال (عليه السلام) له: «لا تصل وراءه»، فعبارة «لا يجوز» ظاهرة في بيان الحكم الشرعي بينما عبارة «لا تصل» محتمل للتدبيرية. ونحوه ما جاء في خبر إبراهيم بن عباد على المعاصي أو يكلفهم ما لا يطيقون فلا تأكلوا ذبيحته ولا تقبلوا شهادته، ولا تصلوا وراءه، ولا تعطوه من الزكاة شيئاً⁽⁴⁾، فالنهي عن أكل ذبيحته هو قرينة التدبيرية على اعتبار أن القائلين بالجبر لا يُحكم بكفرهم وخروجهم عن الدين، فإن الكثيرين من المسلمين التزموا هذا القول نتيجة سوء فهم للتوحيد الأفعالي. وكذلك ما جاء في صحيحة ابن مهزيار حيث سئل (عليه السلام) أعني الجواد (عليه السلام) عن ذلك، فنهى عن الصلاة خلفهم، وعن إعطائهم من الزكاة شيئاً، ودعى إلى البراءة منهم، وذلك كما يمكن أن

(1) سورة الجمعة، الآية 9.

(2) سورة البقرة، الآية 43.

(3) وفي الواقع فإن من ثمرات الالتفات إلى البعد التدبيري في شخصية الإمام (عليه السلام) هو أنه لا يبقى معه في نظائر المقام وجه لرد الأخبار الصحيحة.

(4) وسائل الشريعة، ج 8، ص 313، الباب 11 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 14.

يكون حكماً تشريعياً فمن الوارد كونه حكماً تديبيرياً، وذلك بهدف محاصرتهم فكرياً بسبب ما يقومون به من دور خطير في التأثير على الجماعة المؤمنة وخط أهل البيت عليهم السلام ويتسببون في انحراف جماعة المؤمنين، والتشويش على خط الأئمة عليهم السلام.

2- وإما لأن بعض المؤمنين لم يكن لديهم وضوح في الرؤية فيخشى عليهم من الانصهار في الآخر وتضيع هويتهم الفكرية في ظل نظام حكم قمعي وقاهر لأتباع أهل البيت عليهم السلام، ما يؤدي بمرور الوقت إلى ضياع الهوية الفكرية لأتباع أهل البيت عليهم السلام، فأراد الأئمة عليهم السلام تفجيرهم من ذلك. ومن المؤشرات التي تصلح لوجهة هذا الاحتمال، ما جاء في صحيحة الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام، فقد كان الشخص يحاول التأسيس لفكرة الفصل بين الحب والتبري، وأنه يحب أهل البيت عليهم السلام ويحب أعداءهم أيضاً ولا يتبرأ منهم، فأعلن الإمام عليه السلام رفض هذا المنهج، ودعا إلى محاصرة الشخص وترك الصلاة خلفه، وإلا فلا وجه لاستعدائه كما ذكرنا سابقاً. وهذه لا تطرد في كل الحالات، فقد يكون المرء في مجتمع تعددي محمي بسقف من الحريات التي لا تجعل هذا التحدي وارداً.

بين التدبيرية والتقية

وربما يقال: إذا دار الأمر بين الجمع بين المتقدمين وهما: حمل النهي على التدبيرية، وحمل الأمر بالصلاة خلفهم على التقية، فترجح التدبيرية، وذلك لأن التدبيرية في النهي أكثر انسجاماً مع الحكم بصحة الصلاة خلفهم وإجزائها كما سنذكر لاحقاً، فإن الصلاة خلفهم إذا كانت باطلة بالعنوان الأولي، ومع ذلك يحكم بصحتها في حالات التقية أو المداراة والتي يُراد منها حفظ وحدة الأمة، فهذا سوف يجعلنا أمام مفارقة، وهي أن التقية حالة ضرورة، والضرورة لكونها تقدر بقدرها فإنها ترفع الحكم التكليفي فقط ولا تصحح الصلاة، فتجوز الصلاة خلفهم تقية وحفظاً للنفس، ولكنها لا تكون مجزئة، فيلزم إعادتها. وبعبارة أخرى: التقية تقتضي أداء صورة الصلاة وليس صحتها والاكتماء بها، وعليه إذا كنا سوف نحكم بإجزاء الصلاة مع كونها في بعض الأحيان فاقدة لبعض الأركان أو الشروط غير المغتفرة والداخلية في استثناء قاعدة «لا تعاد» كما سيأتي، فسوف تقلُّ فائدة النهي عن الصلاة ما دامت الصلاة صحيحة ولا تلزم إعادتها. والقول إن الحكم بعدم لزوم الإعادة في صورة التقية هو للتوسعة على المؤمنين، لأن في الإعادة حرجاً شديداً، ولا سيما في حالة استمرار التقية ليس بأولى من الحكم بالصحة بالعنوان الأولي مع حمل الأخبار على

التدبيرية الذي لا يقتضي الفساد، ناهيك عن أن نفي الحرج إنّما يقتضي إناطة الأمر بكون الإعادة حرجية لا أن تنفي الإعادة مطلقاً.

وبكلمة أخرى: إنّ الحمل على التقيّة مع الالتزام بصحة الصلاة استناداً إلى الروايات الدالة على صحتها، يعني حمل الحكم بالإجزاء على التعبد، مع كون الصلاة غير مستجمعة للشرائط، والحمل على التعبد بعيد، فيكون حمل النهي على التدبيرية هو الأرجح، لأنّ النهي الولائي لا يستلزم البطلان.

ودعوى أنه يمكن حمل النهي على الحرمة الشرعية التكليفية وهي لا تنافي صحة الصلاة، مرفوضة لأنّ ذلك خلاف القاعدة المسلّمة بينهم في أنّ النهي عن العبادة يقتضي بطلانها.

اعتراضان يواجهان التدبيرية

هذا، وفي المقابل فقد تواجه التدبيرية بعض الاعتراضات وأهمها:

الاعتراض الأول: أنّ ثمة تسالماً فقهيّاً على هذا الحكم، وهو عدم جواز الصلاة خلفهم إلا في حالة التقيّة، فالحمل على التدبيرية، خلاف التسالم.

أقول: ثمة ملاحظة نسجلها على هذا النوع من التسالم، وهو أنّه تسالم انطلق من تعاقب أجيال كثيرة على هذه الفتوى، مع أنها قد تكون متأثرة أو منطلقة من رؤية متشددة إزاء الآخر، وقد مرّ في موثقة سماعة عنه (عليه السلام): «هذا أمر شديد لن تستطيعوا ذلك»، وفي صحيحة معاوية ابن وهب: «فرددت عليه، فأبى أن يرخص لي، قال: فقلت له: أصلي إذا أنا في بيتي ثم أخرج إليه؟ فقال: أنت وذاك»، وفي الروايات العديد من الشواهد على أنّ بعض الأصحاب كانوا يتبنون مواقف متشددة لم يرتضها الأئمة (عليهم السلام) أنفسهم، وربما ناقش هؤلاء الصحابة بعض الأئمة (عليهم السلام) في الأمر، كما حصل بين زرارة والإمام الصادق (عليه السلام) في قضية الزواج، على ما جاء في الرواية حيث كان زرارة يحكم بكفر كل امرأة ليست عارفة، ولذا فهو لا يتزوج منهن لذلك، والإمام (عليه السلام) ينهيه ويوجهه ويبيّن له خطأه. إنّ هذا يعكس مناخاً متشديداً في أوساط الشيعة إزاء الآخر المذهبي، وهذا الأمر له مناشئه، ومن أهمها الاضطهاد الذي كان يعانيه الشيعة والمترافق مع نزعات مغالية في الاعتقاد وضعف في الوعي والإحاطة بكافة أبعاد الإسلام ومراتبه، حيث يظن هؤلاء أنّ علياً (عليه السلام) حيث كان علماً منصوباً من قبل الله تعالى، فلازم ذلك الحكم بكفر من أنكر إمامته، دون أن يلتفتوا إلى مراتب الكفر.

الاعتراض الثاني: إنّ حمل النهي على التدبيرية يواجهه اعتراض أساسي وهو أنه يبني

على صحة صلاة الآخر مع أنها فاقدة للشرائط المعتمدة عندنا، لا أقل فيما يتصل بالوضوء مثلاً⁽¹⁾، ومع الحكم ببطلان صلاته فكيف يجوز الاقتداء به في الصلاة؟! والواقع أن هذا يشكّل دليلاً على بطلان عمل الآخر فيما لو أتى به فاقداً للشرائط، أجل، لو أتى الآخر بالصلاة وكانت مستجمعة للشرائط المعتمدة بنظرنا⁽²⁾ فيكون للصلاة خلفه على نحو الاقتداء وجه، بناءً على ما أسلفنا من عدم نهوض دليل على البطلان، وأما إذا لم تكن كذلك ولو للخلل في مقدماتها كالوضوء مثلاً، فلا مجال للحكم بالصحة. ولكن ثمة فكرة طرحتها سابقاً⁽³⁾، وخلاصتها أن الحكم ببطلان صلاة الآخر الفاقدة لبعض الشرائط إنما هو بطلان نسبي وليس مطلقاً، فهي باطلة فيما لو أراد المؤمن الاكتفاء بتلك الكيفية من الصلاة والأخذ بها والعمل عليها، فإن الدليل نهض عنده على كيفة أخرى فلا يمكنه مخالفة ما نهضت الحجة عليه بنظره، وأما إذا كان الآخر هو من يعمل بهذه الكيفية التي نهض الدليل عنده على شرعيتها فيمكن الحكم بكونها مجزئة أجزاءً واقعيةً ثانويةً عند من يأتي بها على هذا النحو معتقداً صحة عمله، ومتقرباً به إلى الله تعالى، وهذا ما يفسّر لنا العديد من الأحكام الشرعية المنصوصة دون حاجة إلى حملها على التعبد، والخروج عن مقتضى القاعدة.

والبناء على صحة عملهم في هذه الحالة ستكون ثمرته في موردين:

المورد الأول: بالنسبة إلى الآخر نفسه، في حال انتقاله من مذهبه إلى المذهب الذي لا يرى صحة هذا العمل كمذهب أهل البيت عليهم السلام، ومن هنا نجد أنه قام النص والفتوى عند فقهاء الشيعة على عدم وجوب إعادة المسلم الآخر للصلاة أو الصوم أو الحج الذي يرتبط بصحة الغسل والوضوء في الحالة المذكورة، فلو كانت الأعمال باطلة فلماذا لا تجب الإعادة؟! إن عدم وجوب الإعادة ليس حكماً تعدياً مخالفاً للقاعدة وقد قال به الأئمة عليهم السلام من أجل التخفيف عليه، بل إن ذلك لأنّ صلاته تتصف بمستوى من الصحة الواقعية ولو الثانوية،

(1) فالآخر يغسل الرجلين بدل مسحهما، مع أن ظاهر القرآن الكريم بنظر الشيعة على المسح، وهم يمسحون على الخفين في بعض الحالات، وهو خلاف ظاهر القرآن، وقد ورد عن الإمام علي عليه السلام: «سبق الكتاب الخفين»، انظر: وسائل الشيعة، ج 1، ص 459، الحديث 7 من الباب 38 من أبواب الوضوء. وفي الخبر أيضاً عن الإمام الصادق عليه السلام: عن المسح على الخفين؟ فقال: «لا تمسح ولا تصل خلف من يمسح»، قرب الأستاذ، ص 162. وهذه يمكن إرادها في عداد النصوص الخاصة الناهية عن الصلاة خلف الآخر المذهبي، لكنها ضعيفة السند، بالإضافة إلى أنها لا تمنع من الصلاة خلفه بسبب مذهبه، بل لإخلاله بالوضوء الصحيح.

(2) كما لو اغتسل من الجنابة وقام وصلى صلاة مستجمعة للشرائط في القراءة والصلاة على الأرض.

(3) انظر: الباب الثاني، قاعدة الإلزام.

المبنية على أن هذا الشخص حيث إنه مقتنعاً بصحة مذهبه، ومعتقداً بشرعية هذه الصلاة ويأتي بها لله سبحانه، فيحكم بصحتها.

المورد الثاني: بالنسبة إلينا، أي لمن لا يرى صحة العمل، فيما لو كان له أثر شرعي يتصل بنا، فهذا المقدار من الصحة الواقعية يجيز لنا الصلاة خلفه. وإذا صحَّ هذا التوجيه فإنه يصلح لتفسير ما نحن فيه، حيث يحكم الفقه الشيعي باشتراط شروط خاصة في الصلاة ومقدماتها، ومنها الطهارة، كلزوم المسح على القدمين وعدم كفاية الغسل، ومع ذلك تحكم الروايات بعدم لزوم إعادة صلاة الجماعة خلفهم، وأفتى بذلك جمع من الفقهاء، كما سيأتي، فلا داعي لحمل الروايات على صورة التقيّة.

والحكم بالصحة الثانوية له نظائر في الفقه:

1- أنك ترى أنه ومع كون توجيه الذبيحة إلى القبلة شرطاً عندنا، لا يحكم بحرمة ذبائحهم، بل يُبنى على الحليّة مع علمنا بعدم تحقق هذا الشرط⁽¹⁾ وإن كان يمكن تفسيره بأن هذا الشرط (التوجه إلى القبلة) علمي وليس واقعياً. ومعه يكون الحكم بالحليّة لأن ترك الاستقبال كان لجهله بالحكم، ولو لعدم الاعتقاد به.

2- وهكذا فإنّ ثمة حكماً متسالماً عليه وهو صحة طلاقهم، مع أنه قد لا يكون متوفراً على الشروط المعتبرة عندنا، من حضور الشاهدين أو وقوعه في طهر لم يواقعها فيه، وهذا ما يوجّه الفقهاء على أساس قاعدة الإلزام، وقاعدة الإلزام بحسب الفهم التقليدي لها تُفسّر على أساس التعبد، مع أنّ هذا الفهم يحتاج إلى تدقيق، بل هو محل إشكال، فإنه قد يحكم بالصحة في بعض الحالات مع عدم تحقق معنى الإلزام، وقد أوضحنا الكلام في هذه القاعدة في الباب الثاني المتقدّم.

المستوى الثاني: حكم الصلاة خلفهم بالعنوان الثانوي

وهذا البحث مبني على القول بعدم صحة الصلاة خلفهم بالعنوان الأولي، إما لقيام

(1) يقول بعض الفقهاء المعاصرين في ذكر شرائط التذكية: «(الثالث) الاستقبال بالذبيحة حال الذبح إلى القبلة، ويتحقق الاستقبال فيما إذا كان الحيوان قائماً أو قاعداً بما يتحقق به استقبال الإنسان حال الصلاة في الحالتين، وأما إذا كان مضطجعاً على الأيمن أو الأيسر فيتحقق باستقبال المنحر والبطن ولا يعتبر استقبال الوجه واليدين والرجلين، وتحرم الذبيحة بالإخلال بالاستقبال متعمداً، ولا بأس بتركه نسياناً أو خطأً أو للجهل بالاشتراط كمن لا يعتقد لزومه شرعاً أو لعدم العلم بجهتها أو عدم التمكن من توجيه الذبيحة إليها ولو من جهة خوف موت الذبيحة لو اشتغل بتوجيهها إلى القبلة». انظر: المسائل المتتخبة للسيد السيستاني، ص 455.

الدليل على بطلانها أو لعدم نهوض دليل على صحتها، وبناءً على ذلك، فإن ثمة سؤالاً يطرح في المقام، وهو أنه ما حكم حالات الضرورة أو وجود مصلحة في الصلاة خلفهم كإظهار وحدة الأمة؟ وما حكم الصلاة التي يؤديها المسلم الإمامي في هذه الحالات فهل يحكم بطلانها وتجب إعادتها؟ أم يجتزى بها وتقبل منه؟

والإجابة على هذه الأسئلة ستكون من خلال النقاط التالية:

أولاً: بيان الحكم التكليفي للصلاة تقية.

ثانياً: بيان الحكم التكليفي للصلاة مداراة.

ثالثاً: بيان الحكم الوضعي (الاجزاء) للصلاة تقية أو مداراة.

أولاً: بيان الحكم التكليفي للصلاة تقية

في حالة التقية، تجوز بل تجب الصلاة خلف المسلم الآخر، وهو موضع إجماع، ودلت على ذلك العديد من النصوص الخاصة والعامة، أكتفي بذكر واحدة وهي صحيحة هشام الكندي قال: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: إِيَّاكُمْ أَنْ تَعْمَلُوا عَمَلًا يُعَيِّرُونَا بِهِ، فَإِنَّ وَلَدَ السَّوِّءِ يُعَيِّرُ وَالِدَهُ بِعَمَلِهِ، كُونُوا لِمَنْ انْقَطَعَتْمْ إِلَيْهِ زِينًا وَلَا تَكُونُوا عَلَيْهِ شِينًا صَلَّوْا فِي عَشَائِرِهِمْ وَعُودُوا مَرْضَاهُمْ وَأَشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ وَلَا يَسْبِقُونَكُمْ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ فَانْتُمْ أَوْلَى بِهِ مِنْهُمْ، وَاللَّهُ مَا عَبْدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنَ الْخَبَاءِ، قُلْتُ: وَمَا الْخَبَاءُ؟ قَالَ: التَّفِيَّةُ»⁽¹⁾. وكل النصوص الآتية تشمل ما نحن فيه بالأولية.

وكما أشرنا فهذا موضع إجماع، وإنما الكلام بينهم في بعض الجوانب ومن أهمها: أنه هل يشترط عدم المندوحة في جواز الصلاة خلفهم أم تجوز حتى مع وجود المندوحة؟ لا يخفى أن التقية في فعل الحرام أو ترك الواجب يشترط فيها عدم المندوحة، لأن التقية هي ضرورة كما دلت عليه الروايات⁽²⁾ بل إن مفهوم التقية لا يصدق في صورة وجود المندوحة، فالتقية من الوقاية، فهي تعني وقاية الإنسان نفسه من الضرر

(1) الكافي، ج 2، ص 219. والرواية صحيحة وصرح بذلك في مرآة العقول، ج 9، ص 179.

(2) ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ ضَرُورَةٍ وَصَاحِبِهَا أَعْلَمُ بِهَا حِينَ تَنْزِلُ بِهِ»، انظر: الكافي، ج 2، ص 219، فإنها ظاهرة في انحصار التقية بصورة الضرورة. وفي صحيحة أخرى عن أبي جعفر عليه السلام: «التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يَضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحْلَهُ اللَّهُ لَهُ»، انظر: الكافي، ج 2، ص 220، فإنها ظاهرة بقرينة التفرع أنه في غير حالة الاضطرار فلا حلية.

والمخاطر، ومع وجود المندوحة فلا تصدق الضرورة. هذا ولكن التقية في الصلاة لا يعتبر فيها المندوحة، فلو أمكنه الصلاة في بيته ومن ثم الصلاة خلفهم فيجوز له أن يصلي معهم ويترك الصلاة في بيته، والدليل على ذلك ليس هو الروايات العامة الواردة في التقية، وإنما هو الروايات الخاصة الآمرة بالصلاة خلفهم والحائثة على حضور جماعتهم والمحمولة على التقية.

أجل، قد جرى حديث بين الفقهاء حول فرع آخر هنا، وهو أنه وإن لم تعتبر المندوحة بالنسبة للتقية في أصل الصلاة، لكن ماذا عن التقية في حال الصلاة، بمعنى أنه لو أمكنه أثناء الصلاة أن يصلي في موضع يتكمن فيه من السجود على ما يصح السجود عليه بحسب مدرسة أهل البيت (عليه السلام)، فهل يتعين عليه ذلك؟ أم يجوز له الصلاة ولو بالسجود على ما لا يصح السجود عليه؟

هنا وفي هذا الفرع، اختلف الفقهاء، فذهب بعضهم ومنهم الشيخ الأنصاري والمحقق الهمداني إلى اعتبار عدم المندوحة حال الامتثال والتقية، متمسكين ببعض الوجوه، ومن أقواها: أن ما دل على الصلاة خلفهم وفي جماعتهم ومساجدهم وعشائرهم وإن كان ظاهراً في عدم اعتبار الضرورة في أصل الصلاة والحضور، ولكن لا شمول له لحال الصلاة والعمل، فلم يقدّم هنا دليل على عدم اعتبار الضرورة والاضطرار، ومقتضى ذلك عدم جواز التقية والصلاة مع وجود المندوحة.

بينما خالفهم السيد الخوئي ولم يعتبر عدم المندوحة هنا، كما لم يعتبره بالنسبة للتقية في أصل حضور الصلاة، متمسكاً بما تقدمت الإشارة إليه من الروايات الحائثة على الصلاة في جماعتهم، فإنها مطلقة وظاهرة في الصلاة معهم، بمعنى أنه يصلي كصلاتهم اختيارياً، ولم تقيد ذلك بما إذا كان غير قادر على العمل بحسب الوظيفة الواقعية⁽¹⁾. فعندما تقول الرواية: إن من صلى معهم في الصف الأول فهو كمن صلى خلف رسول الله (ص) في الصف الأول، فإنها مطلقة وظاهرة في مشروعية الصلاة معهم واستجابها حتى لو لم يكن متمكناً من السجود على ما يصح السجود عليه.

ثانياً: بيان الحكم التكليفي للصلاة مداراة

وأما حكم الصلاة خلفهم لا للتقية المتقومة بخوف الضرر، وإنما لأجل المداراة

(1) موسوعة السيد الخوئي، ج 5، ص 268.

والتألف والحرص على وحدة المسلمين⁽¹⁾ والابتعاد عما يثير الفرقة، فيكون الشيعي متمكناً من أن يصلي منفرداً أو في بيته ولكن هذا يعطي انطباعاً سيئاً عن عدم تماسك المسلمين، بينما لو صلى معهم وفي مساجدهم فبذلك يظهر التماسك والتلاحم بينهم، فهل هذا العنوان يبرر الصلاة خلف الآخر المذهبي؟

أقول: لا ريب أن المداراة والمجاملة لا تبيح من حيث المبدأ فعل الحرام أو ترك الواجب، سواء كانت المداراة مع المسلمين أو غيرهم، فالتقية إن لم يترتب على تركها ضرر على المكلف فهي لا تعدّ ضرورة يرفع بسببها اليد عن الأحكام الإلزامية الثابتة في مذهب المكلف، حتى لو كان في ذلك مصلحة للشخص. فمثلاً لو أن مجاملة الآخر ومحبته اقتضت أن يأكل ما هو حرام وفق مذهبه أو يترك الواجب فقطعاً لا يعدّ ذلك مبرراً شرعياً، بل لا يصدق مفهوم التقية والحال هذه، فتبقى إطلاقات الحرام وفعل الواجب محكمة ولا يرفع اليد عنها. وإثما الكلام في الائتمام بهم في الصلاة، (ويلحق بها اتباعهم في أعمال الحج من الوقوفين وما يتفرع عليهما) فهل تجوز الصلاة خلفهم مع عدم تحقق التقية الحقيقية، وإنما كان المتحقق هو الحرص على وحدة المسلمين؟

الظاهر من الروايات الصحيحة أن ذلك يكفي للصلاة خلفهم، وهي تدل بإطلاقها على جواز ومشروعية الصلاة في هذه الصورة، وأن الصلاة لا تتوقف على تحقق عنوان الاضطرار والخوف على النفس أو العرض أو المال، فلاحظ:

1- ما رواه إسحاق بن عمار، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا إسحاق أتصلي معهم في المسجد؟ قلت: نعم. قال عليه السلام: صلّ معهم، فإن المصلي معهم في الصف الأول، كالشاهر سيفه في سبيل الله»⁽²⁾.

2- صحيحة عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أوصيكم بتقوى الله،

(1) كما صرح بذلك غير واحد من الفقهاء، يقول السيد الخميني: «وأما التقية المداراتية المرغّب فيها ممّا تكون العبادة معها أحبّ العبادات وأفضلها فالظاهر اختصاصها بالتقية من العامة، كما هو مصبّ الروايات على كثرتها. ولعلّ السرّ فيها صلاح حال المسلمين بوحدة كلمتهم وعدم تفرّق جماعتهم لكيلا يصيروا أدلاءً بين سائر الملل وتحت سلطة الكفار وسيطرة الأجانب»، انظر: الرسائل العشر، ص 70. ويقول السيد الخوئي تعليقاً على بعض الأخبار الصحيحة: «لدلالاتها على أن حكمة المداراة معهم في الصلاة أو غيرها إنما هي ملاحظة المصلحة النوعية واتحاد كلمة المسلمين من دون أن يترتب ضرر على تركها»، انظر: موسوعة السيد الخوئي، ج 5، ص 274.

(2) تهذيب الأحكام، ج 3، ص 277.

ولا تحملوا الناس على أكتافكم فتذلوا، إن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾⁽¹⁾ ثم قال: عودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، واشهدوا لهم وعليهم، وصلوا معهم في مساجدهم»⁽²⁾.

ويشهد لكون الدعوة في هذه الصحيحة إلى الصلاة في مساجدهم في صورة المداراة أن عيادة مرضاهم وحضور جنازتهم غير مُقَيَّدَيْن بصورة التقية وخوف الضرر، فكذا الصلاة معهم. ولكن قد يكون التعبير «لا تحملوا الناس على رقابكم فتذلوا» قرينة على التقية.

3- رواية حفص بن البخري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يُحْسَبُ لَكَ إِذَا دَخَلْتَ مَعَهُمْ وَإِنْ لَمْ تَقْتَدِ بِهِمْ مِثْلَ مَا يُحْسَبُ لَكَ إِذَا كُنْتَ مَعَ مَنْ تَقْتَدِي بِهِ»⁽³⁾ فهذه أيضاً مطلقة لصورة الصلاة لغير التقية، ولكنها لا تدل على حصول الاقتداء كما أسلفنا سابقاً.

إلى غيرها من الأخبار التي مساقها هو مساق بيان الحالة الطبيعية وليس حالة الضرورة والخوف، وحملها على صورة الضرورة والتقية هو على خلاف الظاهر، وبلا موجب.

على أن صلاة أمير المؤمنين عليه السلام خلفهم وكذلك الحسين عليه السلام ليست للتقية كما أسلفنا، وإنما غايته أن ذلك كان حرصاً على التألف وحفظ وحدة الجماعة المسلمة. هذا إن لم نقل إن ذلك كان جائزاً بالعنوان الأولي، قال السيد الخوئي: «نعم لا بأس بذلك في خصوص الصلاة، فإن له أن يحضر مساجدهم ويصلي معهم للمداراة والمجاملة من دون أن يترتب ضرر على تركه بالنسبة إلى نفسه أو بالإضافة إلى الغير، وذلك لإطلاقات الأخبار الآمرة بذلك، لأن ما دل على أن الصلاة معهم في الصف الأول كالصلاة خلف رسول الله (ص) غير مقيد بصورة ترتب الضرر على تركها. بل قد عرفت أن حملها على تلك الصورة حمل لها على مورد نادر، لبعد أن يكون ترك الحضور في مساجدهم أو ترك الصلاة معهم مرة أو مرتين أو أكثر مستلزماً لاشتهاره بالتشيع ومعروفيته به أو لأمر آخر موجب لتضرره..» إلى أن يقول: «وعلى ذلك لا يتوقف جواز الصلاة معهم على ترتب أي ضرر على تركه ولو احتمالاً، وهذا قسم خاص من التقية فلنعب عنه بالتقية بالمعنى الأعم، لمكان أنها أعم

(1) سورة البقرة، الآية 83.

(2) المحاسن للبرقي، ج 1، ص 18. والصدوق في صفات الشيعة، ص 27. وابن إدريس في مستطرفات السرائر، ص 559. وراجع: وسائل الشيعة، ج 8، ص 301، الحديث 8 من الباب 5 من أبواب صلاة الجماعة؛ وج 12، ص 7، الباب 1 من أبواب أحكام العشرة، الحديث 6.

(3) الكافي، ج 3، ص 37. وتهذيب الأحكام، ج 3، ص 265. ومن لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 383.

من التقيّة بالمعنى العام، إذ لا يعتبر في ذلك ما كان يعتبر في ذلك القسم من خوف الضرر واحتماله على تقدير تركها. بل هذا القسم خارج من المقسم لعدم اعتبار احتمال الضرر في تركه، هذا وفي بعض الكلمات أنّ الأخبار الآمرة بالصلاة معهم وحضور مجالسهم مختصة بصورة خوف الضرر على تقدير تركها. إلا أن صبر⁽¹⁾ الروايات الواردة في هذا الباب المروية في الوسائل في أبواب مختلفة كباب العشرة من كتاب الحج، وفي كتاب الأمر بالمعروف، وكتاب الإيمان يشهد بعدم تمامية هذا المدعى لإطلاقاتها وعدم كونها مقيدة بصورة الخوف على تقدير تركها⁽²⁾.

ونكتفي بهذا القدر من الحديث عن الصلاة خلف المسلم الآخر تقيّة، وثمة فروع أخرى للتقيّة تطلب من مظانها.

ثالثاً: بيان الحكم الوضعي (الإجزاء) للصلاة تقيّة ومداراة

أجل، يبقى فرع هامّ لا بدّ من بحثه، وهو أنّ الصلاة المأتي بها خلفهم أكانت على نحو التقيّة أو المداراة ورعاية وحدة الجماعة المسلمة، هل يجزأ بها وتصحّ أم لا؟ أم لا بدّ من إعادتها؟

والجواب: إنّ الصلاة المأتي بها خلفهم هي على وجوه، ومنها ما لم يقع مورداً للإشكال كما لو صلى معهم متابعة للإمام دون الاقتداء به مع مراعاة جميع الشرائط والأجزاء بما فيها القراءة والسجود على ما يصح السجود، أو صلّى في بيته ثم قصد المسجد وصى خلفهم ونواها نافلة⁽³⁾، فلا إشكال في هذه الصورة أو تلك، وإنما الكلام في صورتين:

الصورة الأولى: أن يصلي معهم ابتداءً صلاة منفردة على نحو المتابعة الظاهرية، ولو كان لديه مندوحة في ترك الصلاة، ومع ترك ما تفرضه التقيّة من الأجزاء والشرائط، فهو يقرأ لنفسه إن استطاع، ولو مثل حديث النفس إن لم يتمكن من أن يسمع نفسه، وهذه الصلاة لا وجه للاستشكال في صحتها، لأنها صلاة فرادى بصورة جماعة وإن مارس التقيّة في بعض

(1) هكذا وردت في المصدر في الطبعة القديمة من تقارير درس السيد (ره)، والأنسب هو «سبر» بمعنى ملاحظة وتتبع، كما في الطبعة الأخيرة من تقاريراته.

(2) موسوعة السيد الخوئي، ج 5، ص 276.

(3) ففي رواية عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «ما منكم أحد يصلي صلاة فریضة في وقتها، ثم يصلي معهم صلاة تقيّة وهو متوضئ إلا كتب الله له بها خمساً وعشرين درجة فارغبوا في ذلك»، وقد تقدمت هذه الرواية وتقدم الكلام في سندها.

الأمر كالسجود عمّا لا يصح السجود عليه أو غيره، وكذا ترك القراءة بحدها المطلوب. والظاهر هو الصحة والإجزاء في هذه الصورة، وهذا ما عليه جمع من الفقهاء:

قال الشيخ الطوسي: «وإذا صلى خلف من لا يقتدى به قرأ على كل حال سمع القراءة أو لم يسمع. فإن كان في حال تقيّة أجزاءه من القراءة مثل حديث النفس، ولا يجوز أن يترك القراءة على حال، وإن لم يقرأ أكثر من الحمد وحدها كان جائزاً، ولا يجوز أقل منها، وإذا فرغ المأموم من القراءة قبل الإمام سبّح مع نفسه»⁽¹⁾.

وقال المحقق الكركي: «فما ورد فيه نص بخصوصه إذا فعل على الوجه المأذون فيه كان صحيحاً مجزياً سواء كان للمكلف مندوحة عن فعله كذلك أم لم يكن، التفاتاً إلى أن الشارع أقام ذلك الفعل مقام المأمور به حين التقيّة، فكان الإتيان به امتثالاً فيقضي الإجزاء. وعلى هذا فلا تجب الإعادة ولو تمكن منها على غير وجه التقيّة قبل خروج الوقت، ولا أعلم في ذلك خلافاً بين الأصحاب»⁽²⁾.

وقال النراقي: «أن يصلي معهم ابتداء صلاة مفردة يؤذن ويقيم ويقرأ لنفسه مع الإمكان. ولا شك في الاجتزاء بتلك الصلاة مع الضرورة، وبدونها إذا تمكن من الإتيان بجميع الواجبات بنفسه، وكذا مع عدم التمكن إذا لم تكن له مندوحة عن تلك الصلاة ولم يمكنه الصلاة منفرداً، كالمصاحب في سفر مع جماعة المخالفين. وإنما الإشكال فيما إذا لم يتمكن من الواجبات بأسرها وكانت له مندوحة من الصلاة معهم، أو لم تكن ولكن أمكن له الانفراد أيضاً قبلها أو بعدها. والظاهر الاجتزاء أيضاً.. ولكن الظاهر أن ذلك إنما هو فيما كان لذلك جهة رجحان، ولا أقل من أن يكون في ولاية المخالف، أو موجباً لتأليف قلوبهم أو لرفع التهمة عن نفسه فيما تترتب عليهما فائدة، كما هو مورد تلك الأخبار، فلا يجزي في غير ذلك»⁽³⁾.

إلى غير ذلك من كلمات الفقهاء الحاكمة بالصحة، ولكن نُسب⁽⁴⁾ إلى بعض الفقهاء القول بعدم الإجزاء إذا كانت الصلاة فاقدة لشرط أو جزء، ومن هؤلاء الشيخ الصدوق والشيخ جعفر كاشف الغطاء والشيخ يوسف البحراني، هذا مع أنه الظاهر أن كلماتهم لا

(1) المبسوط، ج 1، ص 158.

(2) رسائل المحقق الكركي، ج 2، ص 52.

(3) مستند الشيعة، ج 8، ص 53.

(4) مباني الفقه الفعال، ج 2، ص 260.

تختلف عن كلمات سائر الفقهاء المتقدمة وأقوالهم، في أنّ الصلاة خلفهم في حالة التقيّة تجزي حتى مع ترك ما تفرض التقيّة تركه من الأجزاء والشرائط، وأما ما يتمكن المكلف من الإتيان به فلا بد من إتيانه، لأنّ التقيّة لا تفرض تركه، فلاحظ كلام الشيخ كاشف الغطاء حيث يقول: «ولا بدّ من نيّة الانفراد معهم، وإظهار الدخول في جماعتهم، ثمّ يأتي بما أمكنه، مع اللّحوق بأئمّتهم من قراءة ولو كحديث النفس أو أذكار، أو غيرها»⁽¹⁾.

وأوضح منه في الدلالة على الأجزاء كلام الشيخ يوسف البحراني، حيث قال: «وبالجملة فإنّ المستفاد من الأخبار على وجه لا يقبل الإنكار عند من تأمل فيها بعين التحقيق والاعتبار أنه يجوز الدخول معهم ابتداء وأن يصلي معهم صلاة منفردة ويتابع في الركوع والسجود سواء كان له مندوحة عن الدخول أو لم تكن وأنه يغتفر له ما يلزم فواته من الواجبات إذا لم يمكن الإتيان بها»⁽²⁾. أجل إنّ عبارة الصدوق ليست واضحة في الأجزاء عند فقد جزء أو شرط، قال الصدوق: «اعلم أنّ لا يجوز أن تصلي خلف أحد إلا خلف رجلين، أحدهما: من تثق بدينه وورعه، وآخر: تتقي سوطه وسيفه، وشناعته على الدّين، فصلّ خلفه على سبيل التقيّة والمداراة، وأذّن لنفسك وأقم، وقرأ لها غير مؤتمّ به»⁽³⁾.

وخلاصة هذه الأقوال: أنّ الصلاة خلفهم على هذا النحو مجزئة، وأمّا الدليل على الأجزاء فهو - بالإضافة إلى ما سيأتي ذكره في الصورة الثانية - أنّ الصلاة خلفهم كانت محل ابتلاء ومثلت ظاهرة معروفة ومنتشرة لعشرات السنين في زمن الأئمة (عليهم السلام)، فلو كانت الإعادة واجبة لنبّه عليها في الأخبار⁽⁴⁾، ناهيك عن الروايات الصحيحة الداعية إلى الصلاة خلفهم والحائثة على ذلك ظاهرة في الأجزاء.

(1) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ج 3، ص 312.

(2) الحدائق الناضرة، ج 11، ص 79.

(3) المقنع، ص 114. ونحوه ما في الهداية له، ص 147.

(4) قال السيد الخوئي: «ولم يرد في شيء من رواياتنا أمر بإعادة العمل المتقى به أو قضائه ولو على نحو الاستحباب. نعم عقد صاحب الوسائل باباً و عنوانه باستحباب إيقاع الفريضة قبل المخالف أو بعده إلا أنّ شيئاً مما نقله من الروايات غير مشتمل على الأمر بالإعادة أو القضاء. فيما أتى به تقيّة ولو على وجه الاستحباب... وكيف كان فلم يرد في رواياتنا أمر بإعادة الصلاة أو الوضوء أو غيرهما من الأعمال المتقى بها من العامة على كثرة الابتلاء بها لكونهم معاشرين لهم في أسواقهم ومساجدهم وفي محلاتهم وأماكنهم حتى في بيت واحد، إذ ربما كان الابن عامياً والأب على خلافه أو بالعكس أو أحد الأخوين شيعي والآخر عامي وكانوا يصلون أو يتوضؤون بمرأى منهم ومشهد، =

الصورة الثانية: أن يصلي خلفهم جماعة ويعتمد على صلاة الإمام كما يعتمد على صلاة الإمام الشيعي، بحيث لا يقرأ لنفسه ولو بمثل حديث النفس، فهل يحكم بالجزاء في هذه الصورة؟

المستفاد من كلمات الفقهاء المتقدمة عدم صحة هذه الصلاة، وهو صريح السيد الخوئي قال: «ومما ينبغي أن ينبه عليه في المقام هو أن الصلاة معهم ليست كالصلاة خلف الإمام العادل، وإنما هي على ما يستفاد من الروايات صورة صلاة يحسبها العامة صلاة وائتماماً بهم، ومن هنا لم يرد في الروايات عنوان الاقتداء بهم، بل ورد عنوان الصلاة معهم، فهو يدخل الصلاة معهم ويؤذن ويقيم ويقرأ لنفسه على نحو لا يسمع همسه فضلاً عن صوته. ولا دلالة في الروايات على أنها صلاة حقيقة وقد ورد في بعضها: ما هم عنده عليه السلام إلا بمنزلة الجدر. إذا لا تكون الصلاة معهم كالصلاة خلاف الإمام العادل، بل إنما هي صورة الائتمام لتحسبها كذلك من دون أن يسقط القراءة والإقامة ولا غيرهما، لأنهم ليسوا إلا كالجدر. نعم قد استفدنا من الأخبار الواردة في التقية بحسب الدلالة الالتزامية أن عدم المندوحة غير معتبر في الصلاة معهم لا حال العمل والامتثال ولا فيما بعده»⁽¹⁾.

ولكن يمكن إقامة الدليل على صحة الصلاة تقية ولو على النحو المذكور في الصورة الثانية فضلاً عن الأولى، وفيما يلي نذكر الدليل على الإجزاء، ثم نذكر بعد ذلك ما استدل به لعدم الإجزاء.

1- أدلة الإجزاء اقتداءً

والدليل هو عدة وجوه:

الوجه الأول: النصوص الخاصة، وهي عدة روايات صحيحة ظاهرة في صحة الاقتداء بهم، والاكتفاء بما يقرأ الإمام، ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا بأس بأن تصلي خلف الناصب ولا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه فإنّ قراءته تجزيك إذا سمعتها»⁽²⁾. ولا تعارضها رواية علي بن سعيد البصري المتقدمة حيث قال له الفضيل بن يسار: «... ولكنني قد

= فالسيرة كانت جارية على التقية في تلك الأفعال كثيرة الدوران ومع عدم ردهم عليه السلام يثبت صحتها لا محالة»، انظر: موسوعة السيد الخوئي، ج 5، ص 252.

(1) موسوعة السيد الخوئي، ج 5، ص 271 - 272.

(2) تهذيب الأحكام، ج 3، ص 160.

سمعتة وسمعت أباه يقولان: لا تعتد بالصلاة خلف الناصب، اقرأ لنفسك كأنك وحدك»⁽¹⁾.
لضعفها سنداً كما أسلفنا.

وعن معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يؤم القوم وأنت لا ترضى به في صلاة تجهرُ فيها بالقراءة؟ فقال: إذا سمعت كتاب الله يُتلى فأنصت له، قلت: فإنه يشهد عليّ بالشرك قال: إن عصى الله فأطع الله، فرددت عليه، فأبى أن يرخص لي، قال: فقلت له: أصلي إذا أنا في بيتي ثم أخرج إليه؟ فقال: أنت وذاك»⁽²⁾. والإنصات لا يجامع القراءة إخفاتاً خلافاً لما ذكره الأصفهاني⁽³⁾، فتكون ظاهرة في الإجزاء.

وفي صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «صلى حسن وحسين خلف مروان ونحن نصلي معهم»⁽⁴⁾ والصلاة خلفهم ظاهرة في الاقتداء، وكذلك إطلاق الصلاة معهم، فلاحظ كيف غير الإمام عليه السلام التعبير فقال: «ونحن نصلي معهم»، وهو لا يصلي إلا كصلاة الحسن الحسين عليهما السلام. وهذان التعبيران وردا في صحيحة حمادٍ عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مَنْ صَلَّى مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ كَانَ كَمَنْ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ (ص)»⁽⁵⁾. حيث يلاحظ كيف ساوى بين الصلاة معهم والصلاة خلف رسول الله (ص)، والصلاة خلفه (ص) تكون جماعة وهي مجزئة، فكذلك الصلاة خلفهم، وقد أسلفنا أن المستفاد من الأخبار أن التعبير بـ «صل خلف»، أو «لا تصل خلف» مما هو وارد في العديد من الأخبار يراد به الاقتداء وعدمه.

إن قيل: إن اختلاف التعبير في صحيحة الحلبي ليس من قبيل التفنن، وإنما هو شاهد على اختلاف كيفية الصلاة، فقد تم تشبيه «الصلاة معهم» بالصلاة «خلف رسول الله (ص)»، ما يعني أن الصلاة معهم هي صورة صلاة. بينما الصلاة خلف رسول الله (ص) هي صلاة حقيقية.

قلنا: هذا بعيد، لأنه سينطبق ذلك على صحبته على بن جعفر أيضاً ويغدو هناك فارق بين صلاة الحسين عليه السلام خلف مروان وصلاة الصادق عليه السلام خلف أئمة الجماعة في زمانه، مع

(1) تهذيب الأحكام، ج 3، ص 28. وعنه وسائل الشيعة، ج 8، ص 310، الباب 10 من أبواب صلاة الجمعة.

(2) الاستبصار، ج 1، ص 430. وتهذيب الأحكام، ج 3، ص 35.

(3) صلاة الجماعة، ص 214.

(4) نقله عن مسائل علي بن جعفر كل من الحر العاملي في وسائل الشيعة، ج 8، ص 301، الباب 5 من

أبواب صلاة الجمعة، الحديث 9. والمجلسي في بحار الأنوار، ج 85، ص 73.

(5) الكافي، ج 3، ص 380. ومن لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 382.

أنه لا موجب له ولا فارق بين هؤلاء وهؤلاء. أجل، قد رجحنا سابقاً أنّ صلاة الحسينين (عليهما السلام) خلف مروان بن الحكم هي من باب الحرص على وحدة الصف ودرء مفسدة التفرّق والانقطاع عن جماعة المسلمين.

الوجه الثاني: ما يستفاد من بعض الأخبار العامة الواردة في التقية، والظاهرة في أنّ العمل المأتي به في التقيّة ليس مباحاً شرعاً فحسب، بل هو مجزئ، من قبيل رواية مسعدة ابن صدقة قال: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ: «...فَكُلُّ شَيْءٍ يَعْمَلُ الْمُؤْمِنُ مِنْ بَيْنَهُمْ لِمَكَانِ التَّقِيَّةِ مِمَّا لَا يُؤَدِّي إِلَى الْفَسَادِ فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ جَائِزٌ»⁽¹⁾. وذلك بتقريب أنّ الجواز أعم من التكليفي والوضعي، فهو يكون بحسب العمل المتعلق به، فالجواز في الفعل الذي يتعلق به التكليف يكون تكليفاً، وفي الفعل الذي يتعلق به الوضع وضعياً⁽²⁾، وبعبارة أخرى: «جواز كل شيء بحسبه، فالرواية تعم الأشياء المحرمة النفسية لولا التقيّة وتجعلها جائزة نفسية، كما تعم الأشياء المحرمة بالحرمة الغيرية فتقلبها إلى الجواز الغيري لا محالة. إذن تدلنا الرواية على صحة الصلاة المقترنة بالتكثّف أو غيره من الموانع، لأنها جائزة جوازاً غيرياً بمقتضى التقيّة، وكذا الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط»⁽³⁾.

واعترض عليها السيد الخوئي:

أولاً: بضعف السند، «بمسعدة، لعدم توثيقه في الرجال»⁽⁴⁾.

ولكن في الحاشية علّق المحشي قائلاً: «قد قدمنا غير مرة أنّ الرجل وإن لم يوثق في الرجال إلاّ أنه ممن ورد في أسانيد كامل الزيارات وتفسير القمي، فعلى مسلك سيدنا الأستاذ -مدّ ظله- من وثاقة كل من وقع في شيء من الكتابين المذكورين ولم يضعّف بتضعيف معتبر، لا بدّ من الحكم بوثاقة الرجل»⁽⁵⁾.

ولكن قد نقل تراجع السيد الخوئي عن مبناه في وثاقة رجال كامل الزيارات⁽⁶⁾، ولم يتراجع عن مبناه في وثاقة رجال تفسير القمي.

(1) الكافي، ج 2، ص 168.

(2) يقول السيد الخميني: «دلّت على التوسعة في الإتيان بالمأمور به على طريقتهم وهي تعمّ التكليف والوضع»، كتاب الخلل في الصلاة، ص 9.

(3) موسوعة السيد الخوئي، ج 5، ص 250.

(4) المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

(5) المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

(6) انظر: معجم رجال الحديث، ج 1، ص 35 من مقدمة الطبعة الخامسة.

ولا تبعد وثاقة الرجل، لا لما ذكره السيد الخوئي بل لقرائن أخرى⁽¹⁾.

ثانياً: «إن الرواية لا دلالة لها على المدعى، لأن الجواز فيما إذا أُسند إلى الفعل كان ظاهره الجواز النفسي فحسب، أي كون الفعل بما هو وفي نفسه أمراً جائزاً، لا أنه جائز لدخلته في الواجب وجوداً أو عدماً، أو عدم دخالته فيه وهو المعبر عنه بالجواز الغيري»⁽²⁾.

أقول: إن الجواز أُسند في الرواية إلى الشيء الذي يعمله المؤمن للتقية، فقد قال عليه السلام: «فَكُلُّ شَيْءٍ يَعْمَلُ الْمُؤْمِنُ...»، وهذا تعبير يشتمل على أداة عموم، فيكون شاملاً لكل شيء يعمله أكان عملاً عبادياً أو غيره، فالصلاة يصدق عليها أنها شيء يعمله المؤمن لمكان التقية، فتكون جائزة، ولا معنى لجوازها إلا صحتها، وأما التفكيك بين جوازها وصحتها بأن يكون مقصوده عليه السلام أنها مباحة ولكنها غير مجزية فهذا في غاية البعد. ودعوى أن الجواز الذي أُسند إلى الفعل ظاهر في الجواز التكليفي أو النفسي غير تامة، لأن هذا تفریق أو تفكيك فقهي متأخر قائم على التدقيق غير العرفي، فيكون ما نحن فيه نظير قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾⁽³⁾، فإنه ناظر إلى الجواز الوضعي والتكليفي⁽⁴⁾.

هذا ولربما يقال: إن الرواية ونظائرها⁽⁵⁾ وإن دلت على الإجزاء لكنها لا تدل سوى على أجزاء الصلاة التي فرضتها التقية، والتقية فرضت غسل الرجلين أو التكتف باليدين أو غيرها من الأعمال الظاهرة التي يكون ترك الجزء أو الشرط فيها مما ينافي التقية، أما القراءة ولو مثل حديث النفس فلا تفرضه التقية، هذا ناهيك عن أن هذه الرواية لا تنفع في إثبات الإجزاء في صورة المداراة، وإنما تختص بصورة التقية الظاهرة في الاضطرار.

الوجه الثالث: أن الصلاة خلفهم لو كانت غير مجزية والإعادة لازمة لبين ذلك في الأخبار، فإن المسألة شديدة الابتلاء وقد كان الكثير من الشيعة يصلون خلفهم تقية، ولا

(1) راجع ملحق رقم (3)، ج 1.

(2) موسوعة السيد الخوئي، ج 5، ص 250.

(3) سورة البقرة، الآية 275.

(4) يقول السيد الخوئي: «إن معنى قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ هو أن الله قد رخص في إيجاد البيع وأطلقه وأرسله، ولم يمنع عن تحققه في الخارج، وإذن فتدل الآية الكريمة دلالة مطابقية على جواز البيع تكليفاً وعلى نفوذه وضعياً»، انظر: مصباح الفقاهة، ج 2، ص 114.

(5) صحيحة أبي الصباح قال: «والله لقد قال لي جعفر بن محمد عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ عَلَّمَ نَبِيَّهُ التَّنْزِيلَ وَالتَّأْوِيلَ فَعَلَّمَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) عَلِيًّا عليه السلام قَالَ: وَعَلَّمَنَا وَاللَّهِ ثُمَّ قَالَ: مَا صَنَعْتُمْ مِنْ شَيْءٍ أَوْ حَلَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ بَيِّنٍ فِي تَقِيَّةٍ فَأَنْتُمْ مِنْهُ فِي سَعَةٍ»، انظر: الكافي، ج 7، ص 442. وتهذيب الأحكام، ج 8، ص 286.

شك أن البعض منهم كان يصلي بصلاتهم مؤتماً بالإمام، دون أن يقرأ لنفسه، فلو كان لا يكتفى بالصلاة خلفهم لنبه على ذلك، لحصول الغفلة عنه، مع أننا لم نجد شيئاً من ذلك في الأخبار باعتراف السيد الخوئي نفسه⁽¹⁾.

وهذا هو الظاهر من كلام الإمام الخميني أيضاً، حيث قال: «مع أن الصلاة معهم كانت في العصر الأوّل إلى زمان الغيبة مبتلى بها للأئمة عليهم السلام وأصحابهم ولم يمكن لهم التخلف عن جماعاتهم، ومع ذلك كانوا يعتدون بها كما أنّهم كانوا يحجّون معهم طوال أكثر من مائتي سنة وكان أمر الحج في الوقوفين بيد الأمراء، ولم يرد أنّهم عليهم السلام أو أصحابهم تخلّفوا عنهم في ذلك أو ذهبوا سراً إلى الموقفين، كما يفعله جهال الشيعة فلا شبهة في صحة كما ما يؤتى به تقيّة»⁽²⁾.

2- أدلة عدم صحة الاقتداء

وأما ما يمكن أن يستدل به لعدم صحة الإجزاء فهو:
أولاً: ما ذكره السيد الخوئي من أن غاية ما جاء في الروايات هو الحثُّ على الصلاة معهم ولم يرد عنوان الاقتداء بهم.

ويلاحظ عليه: إنه قد ورد في بعضها عنوان الصلاة خلفهم وأن المصلي خلفهم كالمصلي خلف رسول الله (ص)، وهذا ظاهر في الاقتداء بهم، كما أسلفنا، بل إن بعضها صريح في الإجزاء، وهي قوله في صحيحة زرارة المتقدم: «فإن قرأته تجزيك».

ثانياً: ما ذكره السيد الخوئي أيضاً بأنه ورد في الخبر أنهم بمنزلة الجدر، وكما لا معنى للاقتداء بالجدر فكذلك الحال في الاقتداء بهم.

ويرد عليه: أن الحديث كما قال السيد الخميني ناظر إلى بيان الحكم الأولي وصورة عدم وجود ضرورة أو تقيّة للصلاة. ولذا ختم -رحمه الله- قائلاً: «وكيف كان فلا ينبغي الشبهة في صحة الصلاة وسائر العبادات المأتي بها على وجه التقيّة»⁽³⁾.

ومنه يتضح أنه لا يصح الاستدلال بكل ما تقدّم من النهي عن الصلاة خلفهم، فهذا كله ناظر إلى العنوان الأولي، مع أن في عدم الصحة بالعنوان الأولي كلاً ما أوضحنا سابقاً.

(1) انظر: موسوعة السيد الخوئي، ج 5، ص 252.

(2) كتاب الخلل في الصلاة، ص 9.

(3) الرسائل، ج 2، ص 200.

شرط الإمامية في الأذان

1- تحرير محل الكلام

2- آراء الفقهاء في المسألة

3- أدلة الاشتراط

4- الرأي المختار

ومن الفتاوى المشهورة في هذا المجال هي فتوى اشتراط الإمامية في المؤذن، فلا يُكتفى بأذان غير الإمامي.

والبحث في هذه المسألة سوف يعتمد المنهجية المشار إليها أعلاه، أي إننا نبدأ بتحرير محل الكلام في المسألة، ثم نلقي الضوء على آراء الفقهاء فيها، لندخل بعد ذلك في استعراض أدلة الشرط المذكور، ونختتم ببيان الرأي المختار.

أولاً: تحرير محل الكلام

ومحل الكلام هو في الاعتماد والاكْتفاء بأذانه المستحب مقدمة للصلاة، وليس المقصود هو أذان الإعلان بدخول الوقت حيث يراد به الاستناد إلى أذانه لمعرفة دخول الوقت، فالثاني ليس مورداً للإشكال، فلو كان المسلم الآخر ثقة وعارفاً بالأوقات يؤخذ بقوله، بناءً على حجّية قول الثقة في الموضوعات، وقد دلّت بعض الروايات على جواز التعويل على أذانه، ففي خبر ذريح المحاربي قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «صلّ الجمعة بأذان هؤلاء، فإنهم أشدّ الناس شيئاً مواظبة على الوقت»⁽¹⁾.

(1) التهذيب، ج 2، ص 284. والفتاوى، ج 1، ص 189. وعنهما وسائل الشيعة، ج 5، ص 378، الباب 3 من أبواب الأذان والإقامة، الحديث 1.

ومع اتضاح ذلك نأتي على بحث المسألة، فنبدأ بأقوال الفقهاء، ثم نتوجه إلى البحث الاجتهادي في المسألة.

ثانياً: آراء الفقهاء في المسألة

لم أجد تنصيماً على شرط الإمامية في كلمات الفقهاء المتقدمين، وإنما نصوا على شرط الإسلام، قال المحقق: «ويعتبر فيه (المؤذن): الإسلام، والذكورة»⁽¹⁾، وقد أورد غير واحد منهم رواية عمّار الآتية في الاستدلال على شرط الإسلام في المؤذن⁽²⁾.

وأول من عثرنا على تنصيصه على إمامية المؤذن والاستدلال عليه هو الشهيد الأول⁽³⁾ ومن ثمّ الشهيد الثاني في أكثر من كتاب من كتبه⁽⁴⁾، وقد استظهر عدم شرط الإمامية من كلام العلامة، قال الشهيد الثاني «وهل يشترط في المؤذن مع الإسلام الإيمان؟ ظاهر العبارة عدم اشتراطه، وينبّه عليه أيضاً حكمهم باستحباب قول ما يتركه المؤذن، فإنه يشمل بإطلاقه المخالف، بل هو ظاهر فيه، فإن غير الناسي من المؤمنين لا يترك منه شيئاً، بل لو تركه اختياراً، لم يعتد بأذانه»⁽⁵⁾. وقال -رحمه الله-: «والأصح اشتراط الإيمان مع الإسلام لقول النبي (ص): «يؤذن لكم خياركم»، خرج منه ما أجمع على جوازه، فيبقى الباقي. ولقول الصادق (عليه السلام): «لا يجوز أن يؤذن إلا رجل مسلم عارف» ولكونه أميناً. ولرواية معاذ بن كثير الآتية حكمها في آخر الباب عن أبي عبد الله (عليه السلام) «إذا دخل الرجل المسجد وهو لا يأتّم بصاحبه فخشي إن هو أذن وأقام أن يركع فليقل: قد قامت الصلاة» إلى آخره، وهو الذي اختاره الشهيد -رحمه الله-، فلا يعتد بأذانه وإن أتمه لأن المانع الخلاف لا نقص الفصول»⁽⁶⁾. ويشعر كلام السيد العاملي في المدارك بوجود كلام وخلاف في المسألة، قال: «والأصح اشتراط الإيمان أيضاً، لبطلان عبادة المخالف، ولرواية عمار السابقة، فإن

(1) شرائع الإسلام، ج 1، ص 59.

(2) مقتصرين على فقرة: «لا يجوز أن يؤذن إلا رجل مسلم عارف»، انظر: المعبر، ج 2، ص 125. وتذكرة الفقهاء، ج 3، ص 65. وذكرى الشيعة، ج 3، ص 219.

(3) قال في الدروس: «ويعتد بأذان المميز لا غيره، وبأذان الفاسق، خلافاً لابن الجنيدي، لا بأذان المخالف»، انظر: الدروس، ج 1، ص 102، مؤسسة الطبع التابعة للأستانة الرضوية.

(4) منها: روض الجنان، ومنها: الفوائد المليية لشرح الرسالة النفلية، ص 139.

(5) روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، ج 2، ص 647.

(6) المصدر نفسه، ج ن، ص 648.

الظاهر أن المراد بالمعرفة الواقعة فيها الإيمان⁽¹⁾. فإن التعبير بالأصح يشعر بوجود رأي آخر، ونحوه ما ذكره الميرزا القمي⁽²⁾، وذكر الشيخ يوسف البحراني بأن «ظاهر عبارات أكثر الأصحاب اشتراط مجرد الإسلام فيكفي أذان المخالف بناء على حكمهم بإسلامه»⁽³⁾. وأوضح منها في الدلالة على وجود الخلاف في المسألة هو كلام السيد علي الطبطبائي، قال: «وفي اشتراط الإيمان قولان: ظاهر الأكثر، لا للنصوص الظاهرة في جواز الاعتماد على أذان هؤلاء.. والأصح اشتراطه وفقاً لجماعة»⁽⁴⁾.

وممن أشار إلى عدم خلو المسألة من الإشكال على صعيد الدليل: المحقق الأردبيلي، حيث قال: «وأما الأذان خلف غير المرضي.. فدليله بعض الأخبار الدالة على الإيمان في المؤذن وإن كان ظاهر بعض الأخبار: الاكتفاء بالإسلام بل جواز تقليد مؤذنيهم في الوقت»⁽⁵⁾. والذي يدل على اشتراط الإيمان، هو خبر عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام).⁽⁶⁾

وهكذا فقد توالى بعد ذلك الفتاوى المؤكدة على شرط الإمامية⁽⁷⁾.

ثالثاً: أدلة الاشتراط

استدل الفقهاء على شرطية الإمامية بعدة وجوه، ويلاحظ أنه قد غاب عن الاستدلال هنا، ما هو مذكور في موارد أخرى، من أن غير المؤمن ليس عادلاً، ولعله لعدم الدليل على شرطية العدالة في المقام، ومن هنا نص بعضهم على كفاية الأذان من الفاسق⁽⁸⁾، وبصرف

(1) مدارك الأحكام، ج 2، ص 269.

(2) غنائم الأيام، ج 2، ص 431.

(3) الحدائق الناضرة، ج 7، ص 333.

(4) رياض المسائل، ج 3، ص 297.

(5) منها: ما روي عن أبي عبد الله (عليه السلام): «صل الجمعة بأذان هؤلاء فإنهم أشد شيء مواظبة على الوقت».

(6) مجمع الفائدة والبرهان، ج 2، ص 177.

(7) انظر على سبيل المثال: كشف اللثام، ج 3، ص 364.

(8) قال في مدارك الأحكام: «يستحب في المؤذن المنسوب في البلد أن يكون متصفاً بأمور: أحدها: العدالة، لقوله (ص): «يؤذن لكم خياركم» وقوله (عليه السلام): «المؤذن مؤتمن» ولأنه ربما قلده ذوو الأعدار إذا كان كذلك، بل قيل بجواز التعويل عليه مطلقاً. وقد قطع المصنف وأكثر الأصحاب بالاعتداد بأذان الفاسق، لأنه يصح منه الأذان الشرعي لنفسه، لكونه عاقلاً كاملاً فيعتبر أذانه، عملاً بإطلاق الأمر بالأذان والاعتداد به للسامع. ونقل عن ابن الجنيد أنه منع من الاعتداد بأذان الفاسق، وهو ضعيف»، انظر: مدارك الأحكام، ج 3، ص 271.

النظر عن ذلك، فإن الاستدلال المذكور غير تام، كما ذكرنا ذلك غير مرة في ثنايا هذه البحوث، وإنما استدلووا بوجوه أخرى:

الوجه الأول: إن ذلك مقتضى القاعدة، أعني قاعدة بطلان عبادة غير الشيعي⁽¹⁾.

ولكن هذا الاستدلال غير تام، لما عرفته سابقاً من عدم تمامية هذه القاعدة.

الوجه الثاني: إن غير الاثني عشري ليس أميناً فلا يعتد بأذانه، قال كاشف اللثام: «ويشترط الايمان، فلا عبرة بأذان غير الاثني عشري وإن وافق أذانهم، لأنه ليس أميناً..»⁽²⁾.

ويلاحظ عليه: إن الأمانة التي يُدعى انتفاؤها عن الآخر، إما أن يراد بها الأمانة الدينية، بمعنى أنه لا يؤتمن على الأذان شرعاً ولا يعهد إليه به ولا يصح منه بسبب عدم اعتقاده بإمامة الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، أو الأمانة التشخيصية، بمعنى أنه لا يؤتمن على تشخيص الأوقات، فإن أريد الأول، فهذه مصادرة واضحة، كما لا يخفى، وشرطيتها تحتاج إلى دليل وهو مفقود، إلا في العالم الجاحد والجاهل المقصّر، والأول بسبب جحوده والثاني لتقصيره. وإن أريد الثاني، أي إن الآخر ولو كان أهلاً من الناحية الدينية، بيد أنه لا يؤتمن على الأذان ولا يعتد بأذانه بسبب وجود الاختلاف بيننا وبينه في تحديد بعض الأوقات، كوقت الغروب مثلاً، فيرده: إن الأمانة على دخول الوقت قد تتوفر في المسلم الآخر، إما جزئياً وذلك بالنسبة للأوقات المتفق عليها بيننا وبينهم، كوقت صلاة الظهر، أو المغرب بناء على الاكتفاء بسقوط القرص، وكذلك بالنسبة للفجر، وإما كلياً، وذلك كما لو التزم المسلم الآخر بشروطنا في دخول الوقت وتحقق الوثوق بأذانه. وقد تقدّم في الخبر الاجتزاء بأذان المؤذنين من المذهب الآخر، لأنهم «أشدّ شيئاً مواظبة على الوقت»، وورد في العديد من الروايات⁽³⁾ جواز التعويل في دخول الوقت على المؤذنين مع أنهم كانوا في تلك الأعصار في معظمهم من غير الشيعة.

(1) غنائم الأيام، ج 2، ص 431.

(2) كشف اللثام، ج 3، ص 364.

(3) انظر: وسائل الشيعة، ج 5، ص 378، الباب 3 من أبواب الأذان والإقامة. ففي الخبر في (قرب الإسناد) عن عبد الله بن الحسن، عن جده علي بن جعفر، عن أخيه، قال: سألته عن رجل صلى الفجر في يوم غيم أو في بيت، وأذن المؤذن وقعد وأطال الجلوس حتى شك فلم يدر هل طلع الفجر أم لا؟ فظن أن المؤذن لا يؤذن حتى يطلع الفجر؟ قال أجزاء أذانهم». وفي المرسل الذي رواه الصدوق: «قال الصادق عليه السلام: في المؤذنين: إنهم الأمانة»، إلى غير ذلك من الأخبار.

الوجه الثالث: النصوص الروائية الخاصة في المسألة:

الرواية الأولى: ما روي عن رسول الله (ص): «يؤمكم أقرؤكم، ويؤذن لكم خياركم». وهو مروى في الفقيه⁽¹⁾ مرسلًا عن علي (عليه السلام) عن رسول الله (ص)، ومروى من طرق السنة بالإسناد عن ابن عباس عنه (ص)⁽²⁾.

ويلاحظ على الاستدلال بها أنها لو صحّت سنداً، فهي لا تدل على شرط الإيمان بالمعنى الأخص وذلك:

أولاً: لعدم ظهورها في اللزوم الشرطي بقريئة السياق الظاهر في الاستحباب، على اعتبار أنّ الأقرئية هي من شروط الكمال لا الصحة، فإنّ الأقرأ هو الأعلم بالقراءة⁽³⁾، أو الأكثر قراءة لكتاب الله تعالى، كما جاء في رواية أخرى⁽⁴⁾، أو الأفقه⁽⁵⁾ وعلى كل هذه التقادير، فإنّ الأقرئية ليست شرطاً في صحة الائتمام في الصلاة، وإنّما الشرط هو صحة القراءة، ويؤيده أنّ الخيرية على إطلاقها غير مرادة حتماً على سبيل اللزوم، بدليل أنهم أجمعوا على جواز أذان من ليس عادلاً، نعم لا ريب أنها مستحبة.

- (1) من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 285.
- (2) سنن ابن ماجه، ج 1، ص 240. وسنن أبي دواد، ج 1، ص 142. والسنن الكبرى للبيهقي، ج 1، ص 426.
- (3) انظر: مجمع البحرين، ج 1، ص 340. نعم لو كان يراد بالأقرأ كون غيره ممن يلحن بالقراءة، فللحمل على اللزوم الشرطي وجه، وأما ما قد يتمسك به البعض لعدم شرطية سلامة القراءة من أنه قد ورد عنه (ص) «سين بلال عند الله شين»، انظر: عدة الداعي ونجاح الساعي، ص 21. وعنه مستدرک الوسائل، ج 4، ص 278، الباب 23 من أبواب قراءة القرآن، الحديث 3، فهو حديث ضعيف بالإرسال، ولم يوجد في المصادر الحديثية للفريقين، بل إنّ بعض علماء السنة ذكروا أنّه لا أصل له، انظر: البداية والنهاية لابن كثير الدمشقي، ج 5، ص 355؛ وج 7، ص 177. وقال السيد الخوئي: «ساقط لضعف سنده»، انظر موسوعة السيد الخوئي، ج 14، ص 120. أجل، قد تردد هذه الحديث في بعض الكتب الفقهية لعلماء الفريقين، قال ابن قدامة متحدثاً عن كراهة اللحن في الأذان: «فأما إن كان أُلغ لثغة لا تتفاحش جاز أذانه، فقد روي أن بلالاً كان يقول أسهد يجعل الشين سينا»، انظر: المغني، ج 1، ص 445. وقال العلامة الحلبي: «يستحب أن يكون فصيحاً، ويكره أن يكون أُلغ، وإن لم يتغيّر به المعنى جاز، فإنّ بلالاً كان يجعل الشين سينا»، انظر: تحرير الأحكام، ج 1، ص 228. ونظيره في البيان للشهيد، ص 140. على أنّ هذا الحديث وارد في الأذان، بينما فقرة «يؤمكم أقرؤكم» ناظرة إلى القراءة في الصلاة.
- (4) السنن الكبرى للبيهقي، ج 3، ص 125.
- (5) بناءً على أنّ «المتعارف كان في زمانه (ص) أنهم إذا تعلموا القرآن تعلموا أحكامه»، انظر حول هذا الموضوع: الحدائق الناضرة، ج 11، ص 209.

ثانياً: إنّ الخيريّة عندما ترد في كلام النبي (ص) فليس نظره إلى الخيرية في المذهب وإنما إلى الخيريّة في أصل الدين، لجهة الاعتقاد والالتزام بهذا الدين عقيدة وشرعية، ومن هنا جاءت كاف الخطاب وميم الجمع «خياركم» في إشارة إلى المسلمين، ومن يخرج عن هذا الدين وتعاليمه وعقائده عن تعمد واختيار فهذا لا يعدّ خيراً.

باختصار: إنّ السني الملتزم بتعاليم الدين في الجملة والذي لا يعتدي ولا يظلم ولا يغش ولا يتجاوز حقوق الناس وحقوق الله، يصدق عليه أنه خيرٌ، أو من خيار المسلمين. بل إنّ كلمة الخير يمكن أن تطلق على غير المسلم في بعض الأحيان، ولكنه هنا خارج بضمير الخطاب.

الرواية الثانية: موثقة عمّار السَّاباطيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْأَذَانِ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنْ غَيْرِ عَارِفٍ؟ قَالَ: «لَا يَسْتَقِيمُ الْأَذَانُ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُؤَدَّنَ بِهِ إِلَّا رَجُلٌ مُسْلِمٌ عَارِفٌ، فَإِنْ عَلِمَ الْأَذَانُ فَادَّنَ بِهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَارِفًا لَمْ يُجْزِ أَدَانُهُ وَلَا إِقَامَتُهُ وَلَا يُفْتَدَى بِهِ»⁽¹⁾.

وقفه مع اختلاف النسخ

وقبل التعليق على الاستدلال بهذه الصحيحة، نتوقف عند فقرتين منها وقعتا مورداً لاختلاف النسخ، وهما:

الفقرة الأولى: قوله عليه السلام: «فإن علم الأذان فأذن به، وإن لم يكن عارفاً لم يجز أذانه»، فإنها وردت هكذا بحسب نقل الكافي، وأما بحسب نقل الشيخ في التهذيب فجاءت العبارة هكذا: «فإن علم الأذان فأذن به ولم يكن عارفاً لم يجز أذانه»⁽²⁾، وبناءً على النسخة الأولى، فيكون فاعل «علم» هو العارف، وجواب الشرط محذوف وتقديره، «فهو المطلوب»، وحذف الشرط في مثل هذه الموارد متعارف، والمقصود بناءً على ذلك واضح، وكان الإمام عليه السلام يريد إضافة شرط على أذان العارف وهو أن يعلم بالأذان. وأما بناءً على نسخة التهذيب فإن فاعل «علم» هو المؤذن والمراد به بحسب السياق غير العارف، وعليه تكون الرواية دالة على أن غير العارف ولو كان عالماً بالأذان فلا يعتد بأذانه. ويبدو أن كلتا النسختين محتملة وله وجه مناسب، وقد ترجّح نسخة الكليني لما هو معروف من شدة ضبطه وإتقانه.

الفقرة الثانية: قوله عليه السلام في آخر الرواية «ولا يقتدى به» ففي نسخة أخرى: «ولا يعتدّ

(1) الكافي، ج 3، ص 304.

(2) تهذيب الأحكام، ج 2، ص 277.

به»⁽¹⁾، وبناءً على النسخة الأولى، فمرجع الضمير إلى شخص المؤذن، وعليه فالإقتداء المنفي يرجع - بحسب الظاهر - إلى الاقتداء به في الصلاة، فتكون دليلاً آخر يضاف إلى النصوص المتقدمة في البحث السابق والتي استدلت بها لشرعية الإمامية في إمام الصلاة، وأما على النسخة الثانية، أعني قوله: «ولا يعتد به» فإن مرجع الضمير هو إلى الأذان، وحيث إن كلتا النسختين محتملتان ومناسبتان للسياق والمرجح لواحدة منهما مفقود، فلا يصح اعتماد الرواية دليلاً على عدم جواز الاقتداء به في الصلاة.

العودة إلى الاستدلال

وبالعودة إلى الاستدلال بالرواية، فإنها دلت على عدم أجزاء أذان المسلم الآخر، لأنه المراد بغير العارف، والمتأمل في روايات الأئمة عليهم السلام يلاحظ أنهم أطلقوا مصطلح العارف على المؤمن بإمامتهم، كما استظهر الشهيد الثاني: «والظاهر أن المراد بالعارف: المؤمن، كما هو مستعمل في مواضع كثيرة»⁽²⁾.

ولكن يلاحظ على الاستدلال المذكور، بأن عدم قبول الأذان من غير العارف محتمل لتفسيرين:

الأول: كون الإمامية شرطاً في صحة الأذان.

الثاني: نقص الأذان الذي يأتي به غير العارف، على اعتبار أنه ينقص منه فقرة «حي على خير العمل»، كما هو معروف.

وحمل الرواية على إرادة المعنيين تمسكاً بالإطلاق وعدم الاستفصال، ما يعني أنه لا يعتد بأذانه ولا يكتفى به حتى لو كان كاملاً هو رهن عدم قيام دليل أو قرينة على إرادة أحدهما، والظاهر أن التفسير الثاني هو الأرجح ولا شمول للرواية للأول، وذلك لبعض القرائن الآتية.

رابعاً: الرأي المختار

والرأي الأرجح والأقرب في المقام هو إمكان الاعتداد بأذانه والاجتزاء به، مع تنميط

(1) انظر: هامش الكافي، ج 3، ص 304. والحدائق الناضرة، ج 7، ص 333.

(2) الفوائد المليّة، ص 139. وقال الفيض الكاشاني: «المراد بالعارف بإمامة الأئمة .. فإنه بهذا المعنى في عرفهم»، انظر: الوافي، ج 7، ص 591.

ما نقص منه، وذلك، استناداً إلى بعض الأخبار، ففي صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أذن مؤذن فنقص الأذان وأنت تريد أن تصلي بأذانه فأتم ما نقص هو من أذانه»⁽¹⁾. وهي بحسب الظاهر واردة فيمن نقص من أذانه متعمداً، كما يدل عليه فعل «نقص»، وهذا لا يكون عادة إلا عن اعتقاد يدفعه إلى التنقيص، وهو ما يفعله المسلم الآخر، أما الشيعي فلا يتعمد التنقيص، بل لو تعمد التنقيص، فيمكن القول بعدم الاعتداد بأذانه حتى مع تميمه، كما ذكر الشهيد الثاني في كلامه وسيأتي. وهذه الرواية هي القرينة على ترجيح التفسير الثاني في موثقة عمار المتقدمة، وبذلك يحصل الجمع بين الصحيحة والموثقة. ولا تصح دعوى كون الموثقة أخص⁽²⁾ من الصحيحة، فتقدم عليها تقدم الخاص على العام.

وأوضح من تلك الصحيحة دلالة مرسله المبسوط، قال: «وروي⁽³⁾ أنه يقول: (حي على خير العمل) دفعتين، لأنه لم يقل ذلك»⁽⁴⁾. فهذه واردة على الظاهر في المسلم غير الشيعي، وعليه فلو كان أذان المسلم الآخر غير مجزئ ولا يعتد به مطلقاً فلا وجه لتتيم ناقصه، وإنما كان اللازم إعادة الأذان، وما ذكرناه هو ما فهمه بعض الفقهاء، وقد تقدم كلام الشهيد الثاني (مع أنه تبين شرط الإمامية)، حيث قال: «وينبئ عليه (عدم اشتراط الإمامية) أيضاً حكمهم باستحباب قول ما يتركه المؤذن، فإنه يشمل بإطلاقه المخالف، بل هو ظاهر فيه، فإن غير الناسي من المؤمنين لا يترك منه شيئاً، بل لو تركه اختياراً، لم يعتد بأذانه»⁽⁵⁾. وعدم الاعتداد في حال ترك الإمامي الأذان اختياراً لعله لبطلانه وفق اعتقاد المؤذن نفسه، فلا يعتد به المؤذن فضلاً عن غيره.

وربما يقال: إن صحيحة ابن سنان ناظرة إلى صورة سماع أذان الغير، فيحكم بالاجتزاء به حيثئذ مع تميم ما نقص، وكلامنا في الاجتزاء بأذانه ولو لم يسمعه، نظير الاجتزاء بأذان الإمام الشيعي ولم يسمعه المأموم في صلاة الجماعة.

ولكن الجواب: إن الصحيحة لا مجال لحملها على صورة السماع، كما ذكر ذلك بعض الفقهاء. قال السيد الخوئي تعليقاً على الصحيحة: «إن موردها الاجتزاء بنفس الأذان

(1) تهذيب الأحكام، ج 2، ص 280.

(2) بدعوى أن الموثقة تنص على عدم صحة أذان غير العارف ولو أتى به تاماً، والصحيحة تدل على أن كل من أنقص في أذانه فيعتد بأذانه مع تميم النقص عارفاً كان أم غير عارف، وعليه فتكون الموثقة أخص.

(3) لم نعر على رواية بهذا المعنى بخصوصه ولم يشر إليها أحد من المحققين، ولعل نظره إلى صحيحة ابن سنان، أو رواية أخرى ولم تصلنا.

(4) المبسوط، ج 1، ص 99.

(5) روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، ج 2، ص 647.

لا بسماعه، فيختص بصلاة الجماعة حيث تقدم أنّ في الأذان نسبتين، نسبة إلى القائل والموجد، ونسبة إلى السامع، والملحوظ في الصحيحة هي النسبة الايجادية من غير نظر إلى حيثية السماع بوجه. ومن ثم قال (عليه السلام): «وأنت تريد أن تصلي بأذانه» ولم يقل بسماع أذانه، وهذا من مختصات صلاة الجماعة، حيث يكفي صدور الأذان من أحدهم عن الباقي فيصلون بأذانه وإن لم يسمعه. إذاً فتميم النقص الذي تضمنته الصحيحة ناظر إلى هذه الصورة. أمّا من يكفي بمجرد السماع الذي هو محل الكلام فلا دليل فيه على جواز التتميم بل لو نقص البعض استأنف الأذان من الأصل لما عرفت من ظهور دليله في سماع الأذان الكامل دون الناقص لنسيان ونحوه⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنّ السيد الخوئي وبالرغم من تأكيده على شرط الإمامية في المؤذن، استناداً إلى موثقة عمار المتقدمة، فإنّه قد فرّق بين ذلك وبين الاكتفاء بسماع أذان المسلم الآخر، قال: «نعم، يجزي سماع أذان المخالف لأنّ العبرة بالسماع، والمفروض أنّ السامع مؤمن، غايته أن يتم ما نقصه بمقتضى مذهبه، أخذاً بإطلاق ما دلّ على تتميم النقص⁽²⁾ حسبما تقدم، فلا ملازمة بين المسألتين»⁽³⁾.

أقول تعليقاً على كلام السيد الخوئي: إنّ محصل رأيه في المسألة هو اشتراطه الإيمان بالمعنى الأخص في المؤذن مع التزامه بكفاية سماع أذان المسلم الآخر وتتميم نقصه، أما إذا لم يسمعه فلا يكفي بأذانه، وهذا الرأي له ثمره عملية وحيدة وهي صورة عدم سماع الأذان، وهذا ينحصر بصلاة الجماعة، حيث يقال فيها بسقوط الأذان حتى عمّن لم يسمعه، ففي هذه الصورة لا يجزئ بأذان غير الإمامي.

ومع أنّ ظاهر العبارة الأخيرة أنّ السيد -رحمه الله- يكفي بسماع الأذان من الآخر مع تتميم ما نقص منه، محيلاً على ما تقدم في كلامه. بيد أنّ ذيل كلام السيد الخوئي هنا لا

(1) موسوعة السيد الخوئي، ج 13، ص 311. وقال رحمه الله قبيل ذلك: «للأذان نسبتان، نسبة إلى المؤذن ونسبة إلى السامع والظاهر من الصحيحة أن المعجزى إنما هو الأذان باعتبار صدوره لا باعتبار سماعه، لقوله (عليه السلام): «إذا أذن مؤذن» ولم يقل إذا سمعت أذان مؤذن فلا جرم تختص بأذان الجماعة حيث إنه يجزي أذان الإمام وإن لم يسمعه المأموم وبالعكس، فإذا نقص شيء من أذان أحدهما أتمه الآخر، فلا ربط لها بالاجتزاء من حيث السماع الذي هو محل الكلام»، انظر: المصدر نفسه، ج 13، ص 308.

(2) ليس لدينا ما يستفاد منه تميم النقص إلا صحيحة ابن سنان، وعليه فيكون السيد معترفاً بشمولها للمسلم الآخر.

(3) موسوعة السيد الخوئي، ج 13، ص 324 - 325.

ينسجم مع ما أصرّ عليه في كلام له سابق عليه، حيث رفض الاجتزاء بسماع الأذان الناقص حتى مع تميمه، لأنّ دليله هو صحيحة ابن سنان، وهي لا نظر فيها إلى صورة السماع، كما قال، فالسماع عنده إنما يكون مجزياً في صورة سماع الأذان كاملاً.

وخلاصة القول: إنّ مقتضى الجمع بين موثقة عمار وصحيحة ابن سنان هو الاجتزاء بأذان الآخر فيما لو تُمّمَ نقصه، وأما في حال عدم تميمه فلا يعتد به.

شرط الإمامية في تغسيل الميت

المبحث الأول: هل يجب تغسيل غير الإمامي؟

- 1- أقوال الفقهاء في المسألة
- 2- وفتات نقدية مع كلمات الفقهاء
- 3- البحث الاستدلالي: بيان أدلة الأقوال

المبحث الثاني: هل يجزي تغسيل غير الإمامي للإمامي أو لغيره؟

- 1- حكم ما لو غسّل غير الإمامي ميتاً مسلماً إمامياً
- 2- حكم ما لو غسّل غير الإمامي نظيره في المذهب.

هل المماثلة في المذهب شرط في وجوب الغسل أو في صحته أم لا؟ وإذا كانت شرطاً في الصحة، فهل غسل غير الإمامي باطل في نفسه ولا يعتد به، فيجب ترتيب أثر البطلان عليه وإعادته في مطلق المسلم أو في خصوص الاثني عشري؟
وعليه فلدينا مبحثان:

المبحث الأول: ما هو الحكم التكليفي في تغسيل غير الإمامي؟

المبحث الثاني: هل يجزي تغسيل غير الإمامي للإمامي أو لغيره أم لا؟

المبحث الأول: هل يجب تغسيل غير الإمامي؟

بعد الفراغ فقهياً من وجوب تغسيل المسلم الإمامي، يقع السؤال: هل يجب على المسلم الإمامي تغسيل غير الإمامي أم لا يجب؟ أم هو محرّم؟

أولاً: أقوال الفقهاء في المسألة

وفي البدء نطل على أقوال الفقهاء في المسألة، ومن ثمّ نعطف الكلام على ما يقتضيه الدليل. والأقوال في المسألة ثلاثة:

الأول: القول بالوجوب

وقد تبناه جمع من الأعلام، وهو المشهور بين الأصحاب، كما قال المحقق السبزواري: «والمشهور أنّ الأحكام المذكورة واجبة بالنسبة إلى المسلم ومن هو في حكمه مطلقاً، وخالف فيه جماعة من الأصحاب فلم يجوّزوا تغسيل المخالف، والقول بعدم وجوب تغسيلهم لا يخلو عن قوّة»⁽¹⁾. ونسب هذا القول إلى الشهرة أيضاً العلامة المجلسي⁽²⁾، وفي الرياض: «والأكثر على الوجوب»⁽³⁾. وهو اختيار العلامة في قواعد الأحكام، قال: «ويجب تغسيل كل مظهرٍ للشهادتين وإن كان مخالفاً عدا الخوارج والغلاة»⁽⁴⁾.

وقال في إرشاد الأذهان: «في غسل الأموات، وهو فرض على الكفاية - وكذا باقي أحكامه - لكل ميت مسلم، عدا الخوارج والغلاة، ويُغسَلُ المخالفُ غسله»⁽⁵⁾.

الثاني: القول بالكراهة

وقد تبناه جمع من الفقهاء، قال الشيخ الطوسي: «ولا ينبغي للمؤمن أن يغسّل أهل الخلاف فإن اضطر إليه غسله غسل أهل الخلاف، ولا يترك معه جريدة»⁽⁶⁾. فإنّ عدم الانبغاء ظاهر في الكراهة.

وقال المحقق الحلبي: «ويكره: أن يجعل الميت بين رجليه.. وأن يُغسّل مخالفاً، فإن اضطر غسله غسل أهل الخلاف»⁽⁷⁾.

قال ابن سعيد الحلبي: «ويكره تغسيل المخالف، فإن اضطر غسله غسلهم ولم يقربه جريدة»⁽⁸⁾.

وقال العلامة الحلبي: «ويكره أن يغسل مخالفاً، فإن اضطر غسله غسل أهل الخلاف»⁽⁹⁾.

(1) كفاية الفقه، ج 1، ص 32.

(2) قال رحمه الله: «والمشهور وجوب غسل من عدا الخوارج والغلاة والنواصب والمجسمة من فرق المسلمين»، انظر: بحار الأنوار، ج 78، ص 298.

(3) بحسب ما نقله الشيخ البحراني في الحقائق الناضرة، ج 3، ص 409.

(4) قواعد الأحكام، ج 1، ص 223.

(5) إرشاد الأذهان، ج 1، ص 229.

(6) المبسوط، ج 1، ص 256.

(7) شرائع الإسلام، ج 1، ص 32.

(8) الجامع للشرائع، ص 57.

(9) قواعد الأحكام، ج 1، ص 224. ونظيره ما في تحرير الأحكام، ج 1، ص 115.

وقال الشهيد الأول: «ولا يغسل الكافر، ويكره تغسيل المخالف، فإن فعل فليغسله تغسيلهم»⁽¹⁾.

وأصحاب هذا القول يُفتون بالجواز على كراهية، كما لاحظنا، والجواز هو مقتضى الأصل، في حال عدم نهوض دليل على الحرمة، وأما الكراهية فهي تحتاج إلى دليل، وهو غير تام كما سنرى.

ويبدو من كلام بعض الفقهاء أنّ الحكم بالكراهة هو في صورة وجود مماثله في المذهب. أما في صورة انحصار المغسّل في الشخص الإمامي فيجب عليه التغسيل دون كراهة، قال الشهيد الثاني: «مع إمكان تغسيل غيره له، وإلا تعيّن عليه من غير كراهية»⁽²⁾.

الثالث: القول بالحرمة

قد عرفت من كلام المحقق السبزواري أنّ بعض الفقهاء ذهب إلى الحرمة، ومنهم المفيد، قال - رحمه الله -: «ولا يجوز لأحدٍ من أهل الإيمان أن يغسل مخالفاً للحق في الولاء، ولا يصلي عليه إلا أن تدعوه ضرورة إلى ذلك من جهة التقية، فيغسله تغسيل أهل الخلاف»⁽³⁾. وفي شرحه لهذا الكلام يقول الشيخ الطوسي: «فالوجه فيه أنّ المخالف لأهل الحق كافر، فيجب أن يكون حكمه حكم الكفار إلا ما خرج بالدليل، وإذا كان غسل الكافر لا يجوز فيجب أن يكون غسل المخالف أيضاً غير جائز»⁽⁴⁾.

ثانياً: وقفات نقدية مع كلمات الفقهاء

الوقفة الأولى: كيف يجتمع الوجوب مع الكراهة؟ ولا سيّما أنّ القول بالوجوب مع الحكم بكراهة التغسيل ربما وردا في كلام فقيه واحد وفي موضع واحد، كما نلاحظ في كلام العلامة الحلي - رحمه الله - في القواعد، فكيف نفهم ذلك؟ قال الشهيد الثاني: «ولا منافاة بين وجوبه عليه كفاية وكراهته، لأنّ محل الوجوب كليّ والكراهة مختصّة به»⁽⁵⁾.

(1) البيان، ص 69.

(2) حاشية شرائع الإسلام، 51. ونحوه ما قال في فوائد القواعد، ص 116.

(3) المقنعة، 85.

(4) تهذيب الأحكام، ج 1، ص 335.

(5) فوائد القواعد، ص 116.

ولكن الكليّة في الوجوب لا ترفع المشكّلة، وإلا لاجتمع الوجوب الكفائي مع الحرمة العينيّة أيضاً بالملاك نفسه، ومنشأ الغفلة في هذا الكلام هو عدم الالتفات إلى أنّ الوجوب في المقام وإن كان كفائياً لكنه تعيني وليس تخييرياً، فمع تصدي المكلف للقيام بتغسيل ميت معين سيكون واجباً ومكروهاً، ولا يجتمع الوجوب ولو كان كفائياً مع الكراهة، لأنّ الكراهة تعني المبعوضة ولو الضعيفة وهي لا تجتمع مع الوجوب الذي يعني المحبوبة الشديدة.

ويمكن القول في بيان عدم منافاة الوجوب للكراهة، وعدم تهافت الفقهاء في كلامهم أنّ الكراهة هنا لا يراد منها المعنى الاصطلاحي، بل هي:

إمّا بمعنى رجحان تركه إلى غيره، وهذا لا ينافي الوجوب الكفائي⁽¹⁾.

وإما إنّها بمعنى قلة الثواب، وهذه لا تنافي الوجوب كما هو واضح، نظير الحكم بكراهة الصلاة في الحمام.

والظاهر أنّ التفسير الثاني هو الأقرب، أي إنّ المراد بالكراهة في المقام قلة الثواب كما هو المصطلح عندهم في باب العبادات، والتغسيل عبادة تحتاج إلى نية القربة، قال السيد العاملي: «والمراد بالكراهة هنا معناها المتعارف في العبادات إن ثبت وجوب تغسيل المخالف، وإلا كان تغسيله مكروهاً بالمعنى المصطلح أو محرماً»⁽²⁾.

أقول: الكراهة في العبادات - بمعنى قلة الثواب - لا تناط بكون تغسيله واجباً حصراً، بل تتلاءم والقول بالاستحباب أيضاً، ولعلّ منه كراهة قراءة القرآن للحائض، مع كون قراءة القرآن مستحبة، وعليه، يكون مرجع القول بالكراهة إمّا إلى الوجوب أو الاستحباب لكن مع قلة الثواب، أعني أنّ ثواب تغسيله أقلّ من ثواب تغسيل المؤمن الاثني عشري. ويمكن أن يكون المقصود بالكراهة هنا رجحان ترك الغسل ليقوم به شخص آخر.

الوقفّة الثانية: قال الشيخ يوسف البحراني في الحقائق: «وأما ما ذكره المحقق من الضرورة، فإنه لا معنى له على القول بالإسلام ووجوب تغسيلهم كما هو مذهبه، بل الضرورة إنّما تتجه على مذهب من قال بتحريم غسلهم كما تقدم في عبارة المفيد القائل بتحريم غسلهم لكفرهم، فإنه قد تلجئه التقية من المخالفين إلى مداخلتهم ومساعدتهم في

(1) كما نبّه الشيخ الأنصاري، انظر: القضاء والشهادات، ص 52.

(2) مدارك الأحكام، ج 2، ص 92.

مثل هذا وغيره فيغسله غسلهم، وأما من يوجب غسله كغيره من المؤمنين فإنه لا يجد بدأً من القيام به لوجوبه عليه كفاية أو عيناً إن انحصر الأمر فيه، ولا يتوقف تغسيله له على الضرورة، نعم ربما تكون الضرورة بالتقية ملجئة إلى الانتقال من غسله غسل أهل الحق إلى تغسيله غسل المخالفين، فالضرورة ليست متعلقة بأصل الغسل وإنما هي بالانتقال من أحد الفردين إلى الآخر⁽¹⁾.

أقول: ولعلّ التفسير الأقرب للضرورة في كلام المحقق هو أنها متعلقة في الحكم بالكراهة، فإنه إذا تصورنا اجتماع الكراهة مع الوجود وفق البيان المتقدم في كلام المحقق، فيمكن تصور توجيه الاضطرار بأنه استدراك على الكراهية، أي إن أثر الاضطرار هو رفع الكراهية.

الوقف الثالثة: لاحظنا أن الشيخ الطوسي قد أفتى في التهذيب بالحرمة، بينما ظاهره في المبسوط هو الجواز على كراهة، وهذا إما أنه من تغيير الرأي، فـ«المبسوط» متأخر عن «التهذيب»، ولا سيما أنه قد كتب هذا الكلام في شرح «المقنعة» في حياة أستاذه الشيخ المفيد، كما يظهر من الدعاء له بالتأييد، وإما أنه بصدد بيان مدرك أستاذه دون أن يكون بصدد تبنيه، ولكن الوجه الأول هو الأرجح، إذ يبدو من سياق كلام الشيخ تبني فتوى أستاذه.

الوقف الرابعة: أدرج بعض الفقهاء المعاصرين كلام الشيخ المفيد المتقدم في عداد أقوال فقهاء الشيعة التي «اتفقت على كفر المخالف»⁽²⁾، وهو استنتاج في غير محله، لأنّ المنع من التغسيل ليس بالضرورة أن يكون مستنداً إلى الحكم بكفره، فلربما استند إلى بعض الوجوه الآتية التي استند إليها من لا يقول بكفر الآخر المذهبي، ومما يشهد لما ذكرناه ما سيأتي في مبحث الزواج من الآخر أن الشيخ المفيد يعتبر أن الإسلام هو عنوان الكفاءة في الزواج. أجل، إن كلام الشيخ الطوسي في هذا الموضوع من التهذيب (مرّ نقله) ظاهر في الحكم بكفر المخالف، وهذا أمر «غير معهود من مذهبه»، على حدّ تعبير السيد العاملي رحمه الله⁽³⁾. بل إن التأمّل في تنمة كلام الشيخ تبعث على الشك في إرادة الكفر بمعناه المصطلح، فقد أضاف على كلامه الآنف مبيناً حكم الصلاة على الآخر، فقال: «وأما الصلاة

(1) الحدائق الناضرة، ج 3، ص 410 - 411.

(2) التكفير في ضوء الفقه الشيعي، ص 49.

(3) مدارك الأحكام، ج 4، ص 151.

عليه فتكون على حدّ ما كان يصلي النبي (ص) والأئمة (عليهم السلام) على المنافقين⁽¹⁾، فلو كان كافراً لما صحت الصلاة عليه.

ثالثاً: البحث الاستدلالي: بيان أدلة الأقوال

والعمدة في المقام النظر في الأدلة، فإذا نهض دليل على أحد هذه الأقوال تعيّن الأخذ به، وإلا فالمرجع هو الأصول العمليّة، فما هو الأصل الذي يجري في المقام؟ ربما يقال: إنّ موردنا هو مجرى لأصالة البراءة عن الوجوب وعن الحرمة عند الشك فيهما، وعندئذٍ قد يقال بجواز التّغسيل.

ولكن يلاحظ عليه: بأن المورد (التغسيل) هو من الأعمال العبادية، لأننا لا نغسله من باب النظافة مثلاً، وإنما من باب استحباب التّغسيل أو وجوبه، وعليه فنحتاج إلى دليل يدل على المشروعيّة، وإلا - لو غسل بنية العبادة - وقع المكلف في محذور التشريع، ولذا عرف بينهم أنّ الأصل في العبادات والمعاملات هو الفساد، عند الشك في شرعيّتها. اللهم إلا أن يؤتى بالعمل برجاء المطلوبة.

1- دليل القول بالوجوب

يمكن الاستدلال على وجوب غسل كل مسلم، بأحد الوجوه التالية:

الدليل الأول: الإجماع

حيث ادعي قيام الإجماع على وجوب تغسيلهم.

ولكن هذا الاستدلال غير تام، صغرى وكبرى، أمّا صغرياً فلعدم ثبوت الإجماع، إن لم يثبت عدمه، ولذا قال السيد محسن الحكيم اعتراضاً على دعوى الإجماع، بأنّه «لا مجال للاعتماد عليها، لما عن المقنعة، والتّهذيب والمراسم، والمهذب، والمعتبر من عدم وجوب تغسيله، واختاره جماعة من متأخري المتأخرين، منهم السيد في المدارك، وكاشف اللثام، بل ذكر فيه: أنه لم ير موافقاً لمصنّفه في التنصيص على الوجوب، واحتمل تنزيل الوجوب في كلام مصنّفه على الوجوب للتقية، وحكى عن المفيد النص على الحرمة لغير تقية»⁽²⁾.

وقد حاول السيد الحكيم إثبات تحقق الإجماع، بأنّه «لا يقدر فيه مخالفة من سبق،

(1) تهذيب الأحكام، ج 1، ص 335.

(2) مستمسك العروة الوثقى، ج 4، ص 65.

لكون ظاهر بعض وصريح آخرين كون الوجه في خلافهم البناء على كفرهم». ثم عقب قائلاً: «لكن عرفت في مبحث نجاسة المخالف أنّ مرادهم من الكافر معنى آخر غير هذا المعنى. فتأمل. مضافاً إلى أنّ الاعتماد على مثل هذا الاجماع التقديري غير ظاهر، ولا سيما بعد ملاحظة ما تقدم في «كشف اللثام» من عدم الوقوف على ناص على الوجوب»⁽¹⁾.

وأما كبروياً فلأنه حتى على فرض ثبوت تحقق الإجماع، لكنه من الإجماعات المدركية أو المحتملة المدركية، لما سيأتي.

الدليل الثاني: سيرة المشرعة

إنّ السيرة العمليّة كانت جارية على تغسيلهم، وليس ذلك إلا لمطلوبيّة الغسل، يقول السيد الخوئي في الإشارة إلى هذا الوجه: إنّ «الشيعة في زمانهم عليه السلام كانوا قليلين مختفين والغلبة كانت مع المخالفين، حتّى في المعاشرين معهم من كان من خدمهم لا يعترف بولايتهم، وقد كانوا يغسلون موتاهم بمرأى ومنظر منهم عليه السلام ولم يكونوا يردعون عن ذلك بوجه ولو بيانه لشيعتهم، وهذا كاشف عن وجوب تغسيل المسلمين وإن لم يعترفوا بالولاية. ويوضحه ملاحظة عصر علي عليه السلام لأنّ أصحابه لم يكونوا من الشيعة بالمعنى المصطلح عليه عندنا، وإنّما كان جمع منهم يروونه خليفة ثالثاً أو رابعاً، لأنّ بعضهم أنكروا خلافة عثمان وكانوا معتقدين بالشيخين، ومع ذلك لو مات أحدهم أو قتل في غير المعركة لغسلوه وصلّوا عليه ولم يكن عليه السلام رادعاً عن ذلك بوجه»⁽²⁾.

هذا وقد اعترض على الاستدلال بالسيرة:

أولاً: إنّ سكوت الأئمة عليهم السلام وإعراضهم عن إعلام أصحابهم بعدم وجوب تغسيل أقاربهم من غير الإمامية إنما هو «لكون تجهيز موتاهم مراعاة للتيقّة، ولذا ورد الأمر بالصلاة على موتاهم»⁽³⁾.

وتعليقنا على هذا الكلام: إنّه لو أراد - كما يظهر من كلامه - أنّ مراعاة التيقّة هي من قبل أصحاب الأئمة عليهم السلام أنفسهم في تجهيز موتاهم فيرده أنه لا موجب للتيقّة في كثير من الأحيان لقدرتهم على تجنب تغسيلهم لوجود من يقوم بذلك بحسب العادة، على أنّ ثمة

(1) مستمسك العروة الوثقى، ج 1، ص 66.

(2) موسوعة السيد الخوئي، ج 8، ص 307.

(3) تنقيح مباني العروة/ كتاب الطهارة، ج 7، ص 66.

أمراً مريباً وهو أنهم لم يسألوا الأئمة عليهم السلام كما سألوا عن الصلاة أو غيرها، مع أن ثمة دافعاً قوياً للسؤال، ولا سيما أمام عدم تفهم الإنسان لخصوصية الغسل وتمييزه عن سائر الأحكام، ومنها التجهيز والصلاة والدفن. إن هذا (عدم السؤال) يدل على وضوح الحكم لديهم وليس هو سوى الوجوب كما قلنا. وإن أراد أن مراعاة التقية جاءت من قبل الأئمة عليهم السلام بسكوتهم عن بيان حكم التجهيز، فيلاحظ عليه بأنه لا موجب لتقية الأئمة عليهم السلام من أصحابهم، على أنه لا وجه للتقية أصلاً في سيرة علي عليه السلام والحسين عليهما السلام، مضافاً إلى أن التقية لم تمنع من صدور بيان في أمور أكثر خطورة من هذا فلا تمنع منه بالأولى.

ثانياً: السيرة فعل صامت فلا تدل إلا على أصل المطلوبة شرعاً، أعم من الوجوب أو الاستحباب.

إلا أن يُنفى الاستحباب بعدم القائل به، وبُعد أن يختص الغسل بالاستحباب بينما تكون سائر أحكام التجهيز مبنية على الوجوب.

الدليل الثالث: عمومات الأدلة وإطلاقاتها.

فإنها تدل على وجوب غسل كل مسلم بصرف النظر عن مذهبه، ويمكن بيان هذا الدليل وتقريبه بأكثر من طريق:

الطريق الأول: ورد في بعض الروايات ما يدل على وجوب غسل الميت مطلقاً، وأقصى ما يمكن أن يقال إنها مقيدة بما دلّ على عدم وجوب أو عدم جواز غسل غير المسلم، فيبقى المسلم داخلياً في الإطلاق. ونذكر هنا روايتين:

الأولى: مضمرة أبي خالد قال: «اغسِلْ كُلَّ شَيْءٍ مِنَ الْمَوْتَى الْغَرِيقِ وَأَكْبِلِ السَّبْعَ وَكُلَّ شَيْءٍ إِلَّا مَا قُتِلَ بَيْنَ الصَّفَيْنِ فَإِنْ كَانَ بِهِ رَمَقٌ غُسِّلَ وَإِلَّا فَلَا»⁽¹⁾.

الثانية: موثقة سماعة عن أبي عبد الله: «..وغسل الميت واجب»⁽²⁾.

ونتوقف بداية عند الخبر الأول، حيث يمكن الاعتراض عليه:

(1) تنقيح مباني العروة/ كتاب الطهارة، ج 2، ص 490، الباب 4 من أبواب غسل الميت، الحديث 6.

(2) وسائل الشيعة، ج 2، ص 40، الباب 1 من أبواب غسل الجنابة، الحديث 3.

أولاً: بما ذكره المحقق الهمداني⁽¹⁾ من عدم الإطلاق فيه، لأنّه بصدد بيان أسباب الموت الموجبة للغسل كالغرق بالماء، دون ما لا يوجب وهو الشهيد.

وعلق السيد الخوئي على دعوى عدم الإطلاق في الخبر، بأنّ ما أفاده (الهمداني) «وإن كان لا بأس به، إلّا أنّه إنّما يمنع عن التمسُّك بالعموم، وأمّا إطلاق الموتى فهو باق بحاله ولا مانع من التمسُّك به، فإنّه كالقضية الشرطية وأنّه إذا مات أحد وجب تغسيله»⁽²⁾.

فالسيد الخوئي افترض أنّ هذه الرواية فيها عموم وهو المدلول عليه بـ«كل»، وفيها إطلاق وهو المدلول عليه بكلمة «الموتى»، (لو لم نقل بدلالته على الشمول بالعموم)، وإشكال الهمداني بأن الإمام (عليه السلام) بصدد بيان أسباب الموت إنّما يمنع من التمسك بالعموم، وأمّا التمسك بالإطلاق في الجمع المحلى باللام فلا يتبلي بالإشكال.

إلا أن يقال: إنّ إشكال الهمداني يجري في الإطلاق كما جرى في العموم، فجريانه في العموم معناه أنّه (عليه السلام) لم يستخدم الأداة «كل» لتعميم الحكم لكل ما يصلح المدخول للانطباق عليه، فهو لا يريد الشمول من مدخول الأداة، وعليه فيسقط الإطلاق حتماً للنكته عينها التي أوجبت سقوط العموم، وهي أنّ نظره (عليه السلام) إلى بيان الحكم بلحاظ أنواع الموت لا أحوال الموتى وانتماءاتهم المذهبية، ومعه لا تبقى الرواية بمثابة الشرطية كما أفاد السيد الخوئي رحمه الله.

ثانياً: إنّ الاستدلال بها يتبلي بمشكلة أخرى، وهي أنّ الرواية بحسب «الكافي» وردت هكذا: «اغسِلْ كُلَّ شَيْءٍ مِنَ الْمَوْتَى»، وهذا ناظر إلى التعميم بلحاظ أجزاء الميت لا بلحاظ أصناف الموتى، فلا تصلح للاستدلال.

ولكنّ الإنصاف أنّ هذا الإشكال غير وارد، لأنّ الأرجح هو إرادة التعميم بلحاظ

(1) قال الفقيه الهمداني: «إطلاقات النصوص مسوقة لبيان حكم آخر، خصوصاً الرواية الثانية، فإنّها مهملة. وأمّا الرواية الأولى وإن اشتملت على عموم لغويّ إلّا أنّ عمومها إنّما هو بالنسبة إلى أنواع الموتى، كما يشهد لذلك تفصيل بعض أفرادها، كالغريق وما بعده ثم استثناء الشهيد منها، ولذا لا ترى تنافياً بينها وبين ما دلّ على عدم تغسيل الكفّار، لأنّ الكفر والإسلام وكونه مخالفاً إنّما هو من أحوال الفرد لا من أفراد هذا العام»، انظر: مصباح الفقيه، ج 5، ص 112.. وقد ادعى بعضهم الانصراف في الرواية، وهذه الدعوى وردت أيضاً في كلام السيد علي الطبطبائي، انظر: رياض المسائل، ج 1، ص 477.

(2) موسوعة السيد الخوئي، ج 8، ص 308.

الأصناف، كما يظهر من التأمل في السياق، وهذا ما يظهر بوضوح من نسخة «التهذيب»، فقد جاء النص هكذا: «اغسل كل الموتى، الغريق..»، فيكون قوله: «كل شيء من الموتى» بمعنى كل ميت.

ثالثاً: ضعف السند، فعمدة الإشكال على الرواية هو أنها مضمرة ولا يعتد بها سنداً.

وأما الخبر الثاني: فقد اعترض المحقق الهمداني⁽¹⁾ عليه بالإهمال.

ولكن هذا الاعتراض مدفوع، بما ذكره السيد الخوئي من رفض دعوى الإهمال، وأنه «لا يقصر عن قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾⁽²⁾، فإنه مما لا إشكال في إطلاقه عندهم، ويتمسكون به في موارد الشك والشبهات، والمقام كذلك فلا وجه لدعوى كونها مهملة، فإن قوله ﷺ «وغسل الميت واجب» بمنزلة القضية الشرطية وأنه إذا مات أحد وجب غسله ولا ينبغي التأمل في إطلاقه بوجه»⁽³⁾، وبهذه النكتة دفع السيد دعوى عدم الإطلاق أيضاً.

وهذه النكتة إن كانت موضع شك وتأمل، فثمة قرينة تساعد على إرادته ﷺ الإطلاق في الموثقة، والقرينة هي ذكر الإمام ﷺ لقيود الحكم في الأغسال المتقدمة في كلامه على غسل الميت، فلاحظ الرواية جيداً، حيث قال سماعة: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَنْ غُسْلِ الْجُمُعَةِ؟ فَقَالَ: وَاجِبٌ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ إِلَّا أَنَّهُ رُخِّصَ لِلنِّسَاءِ فِي السَّفَرِ لِقَلَّةِ الْمَاءِ، وَقَالَ: غُسْلُ الْجَنَابَةِ وَاجِبٌ وَغُسْلُ الْحَائِضِ إِذَا طَهَّرَتْ وَاجِبٌ، وَغُسْلُ الْمُسْتَحَاضَةِ وَاجِبٌ إِذَا احْتَشَّتْ بِالْكَرْسِفِ فَجَارَ الدَّمُ الْكَرْسِفَ فَعَلَيْهَا الْغُسْلُ لِكُلِّ صَلَاتَيْنِ وَلِلْفَجْرِ غُسْلٌ وَإِنْ لَمْ يَجْزِ الدَّمُ الْكَرْسِفَ فَعَلَيْهَا الْغُسْلُ كُلَّ يَوْمٍ مَرَّةً وَالْوُضُوءُ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَغُسْلُ النِّسَاءِ وَاجِبٌ وَغُسْلُ الْمَوْلُودِ وَاجِبٌ وَغُسْلُ الْمَيِّتِ وَاجِبٌ»⁽⁴⁾.

الطريق الثاني: ترك الاستفصال، فهو دليل العموم، ففي موثق عمَّار بن موسى عن أبي عبد الله ﷺ: أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ يَمُوتُ فِي السَّفَرِ وَلَيْسَ مَعَهُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ وَمَعَهُ رَجَالٌ نَصَارَى وَمَعَهُ عَمَّتُهُ وَخَالَتُهُ مُسْلِمَتَانِ كَيْفَ يُصْنَعُ فِي غُسْلِهِ؟ قَالَ: «تُغَسَّلُ عَمَّتُهُ وَخَالَتُهُ فِي

(1) مرّ كلامه في هامش سابق.

(2) سورة البقرة، الآية 275.

(3) موسوعة السيد الخوئي، ج 8، ص 308.

(4) الكافي، ج 3، ص 40.

قَمِيصِهِ وَلَا تَقْرُبُهُ النَّصَارَى»، وَعَنِ الْمَرْأَةِ تَمُوتُ فِي السَّفَرِ وَلَيْسَ مَعَهَا امْرَأَةٌ مُسْلِمَةٌ وَمَعَهَا نِسَاءٌ نَصَارَى وَعَمَّهَا وَخَالَهَا مُسْلِمَانِ؟ قَالَ: «يُغَسَّلَانِهَا وَلَا تَقْرُبُهَا النَّصْرَانِيَّةُ كَمَا كَانَتْ الْمُسْلِمَةُ تُغَسَّلُهَا غَيْرَ أَنَّهُ يَكُونُ عَلَيْهَا دِرْعٌ فَيُصَبُّ الْمَاءُ مِنْ فَوْقِ الدَّرْعِ»، قُلْتُ: فَإِنْ مَاتَ رَجُلٌ مُسْلِمٌ وَلَيْسَ مَعَهُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ وَلَا امْرَأَةٌ مُسْلِمَةٌ مِنْ ذِي قَرَابَتِهِ وَمَعَهُ رِجَالٌ نَصَارَى وَنِسَاءٌ مُسْلِمَاتٌ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُنَّ قَرَابَةٌ؟ قَالَ: «يُغْتَسَلُ النَّصْرَانِيُّ ثُمَّ يُغَسَّلُ فَقَدْ اضْطُرَّ» وَعَنِ الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ تَمُوتُ وَلَيْسَ مَعَهَا امْرَأَةٌ مُسْلِمَةٌ وَلَا رَجُلٌ مُسْلِمٌ مِنْ ذَوِي قَرَابَتِهَا وَمَعَهَا نَصْرَانِيَّةٌ وَرِجَالٌ مُسْلِمُونَ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُمْ قَرَابَةٌ؟ قَالَ: «تُغْتَسَلُ النَّصْرَانِيَّةُ ثُمَّ تُغَسَّلُهَا» وَعَنِ النَّصْرَانِيِّ يَكُونُ فِي السَّفَرِ وَهُوَ مَعَ الْمُسْلِمِينَ فَيَمُوتُ؟ قَالَ: «لَا يُغَسَّلُ مُسْلِمٌ وَلَا كَرَامَةٌ وَلَا يَدْفِنُهُ وَلَا يَقُومُ عَلَى قَبْرِهِ»⁽¹⁾.

تقريب الاستدلال هو أن الإمام قد سئل في عدة فقرات في الرواية عن المسلم يموت أو المسلمة تموت وليس هناك مسلم أو مسلمة يقومان بالتغسيل، فيجيب الإمام عليه السلام محددًا من يقوم بواجب الغسل، دون أن يستفصل عن مذهب المسلم الميت، ما يعني وجوب تغسيه مطلقاً، لأنه لو كان غسل الميت غير الإمامي ممنوعاً فلا موجب لتكليف النصراني بالاغتسال ثم تغسيه. وفي الموثقة قرينة أخرى على عدم إرادة الإمامي من المسلم والقرينة هي ذكر المسلم في مقابل النصراني. وعليه فلا يصح الاعتراض على الاستدلال بمنع الإطلاق في لفظ المسلم، لكون الإمام عليه السلام بصدد البيان من جهة فقد المغسل المماثل لا من جهة هوية المغسل المذهبية أو الدينية.

الدليل الرابع: عدم الفصل بين الصلاة والغسل

وخلاصة هذا الدليل أنه يجب تغسيه استناداً إلى «ما دل على وجوب الصلاة عليه بضميمة عدم الفصل بينها وبين الغسل»⁽²⁾، ففي خبر طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عن أبيه عليه السلام قال: «صل على من مات من أهل القبلة وحسابه على الله عز وجل»⁽³⁾. وفي رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام قال: «صلوا على المرحوم من أمتي، وعلى القاتل

(1) الكافي، ج 3، ص 159.

(2) مستمسك العروة الوثقى، ج 4، ص 65.

(3) الاستبصار، ج 1، ص 468. وتهذيب الأحكام، ج 3، ص 328. وعنه وسائل الشيعة، ج 3، ص 133،

الباب 37 من أبواب صلاة الجنائز، الحديث 2.

نفسه من أمتي، لا تدعوا أحداً من أمتي بلا صلاة»⁽¹⁾. إلى غير ذلك مما دلّ على وجوب الصلاة على كل مسلم، وهو موضع وفاق وإجماع.

قال بعض الفقهاء تعليقاً على الخبر الأول إنه «كالصريح في وجوب الصلاة عليه، أي على المخالف، ويتم الوجوب في الغسل بعدم القول بالفصل، وضعفها منجر بعمل المشهور بها، فالأحوط بل لا يخلو من قوة هو وجوب غسله»⁽²⁾.

وردّ السيد الحكيم على هذا الدليل بأنّ «الإجماع على امتناع الفصل غير ثابت»⁽³⁾.

وكلام السيد الحكيم صحيح فالذين أفتوا بعدم وجوب تغسيله قالوا بوجوب الصلاة عليه، أي التزموا بالفصل.

نعم لربما يقال ترميماً لهذا الاستدلال: إنّ هذا الفصل لا وجه له، لأنّ أحكام الميت مصبّها واحد وهو المسلم، فلا وجه لتمييز الإمامي بخصوص الغسل، إلا أن يوجه ذلك بما سيأتي من أنّ التّغسيل هو نوع تكريم، ولا كرامة لغير الإمامي. ولكنّ هذا الكلام لا نوافق عليه.

ويمكن أن يقال: إنّ قوله عليه السلام: «لا تدعوا أحداً من أمتي بلا صلاة» ونظائره، يدل على لزوم الصلاة ومقدماتها ولوازمها ومنها الغسل والتكفين، وهذا نحو آخر من الاستدلال فلو تمّ وهو غير بعيد، فإنه استظهار من الرواية ولا علاقة له بعدم القول بالفصل.

وهذا الوجه بعد هذا الترميم إن لم يصلح للاستدلال فإنه يصلح لتأييد ما تقدم من وجوه.

وكيف كان، فيبدو من المحقق العراقي الميل إلى شمول هذه الروايات للناصبي، حيث علّق على فتوى السيد اليزدي بعدم جواز تغسيل الناصبي والغالي والخارجي قائلاً: «مع صدق أهل القبلة على الثلاثة المزبورة يشكل ترك تجهيزهم، لما ورد بمثل هذا العنوان في باب الصلاة عليه الملحق غيره به بعدم القول بالفصل ولكن المشهور إلحاقهم بالكفار في ذلك، ولا وجه له إلا توهم كون المنصرف من أهل القبلة من كان محكوماً بأحكام

(1) الاستبصار، ج 1، ص 468. وتهذيب الأحكام، ج 3، ص 328. وعنه وسائل الشيعة، ج 3، ص 133، الباب 37 من أبواب صلاة الجنائز، الحديث 2.

(2) كتاب الطهارة للسيد الكلبيكاني / الكتاب الأول، ص 202.

(3) مستمسك العروة الوثقى، ج 4، ص 65.

المسلمين. وفيه نظر. وتوهم كونهم منتفياً منه منظور فيه، لمنع كونه من باب تشكيك دلالة اللفظ في مقام التخاطب، ومن غير تلك الجهة لا يضر ذلك بالإطلاق⁽¹⁾.

2- دليل الحرمة أو عدم الوجوب

وإذا اتضح أن الدليل على وجوب تغسيل المسلم قائم، ولا يقتصر على الإطلاق، فيرد السؤال: هل من دليل على المنع أو تحريم تغسيل الآخر المذهبي؟ وإذا وجد دليل تام من هذا القبيل فلا بد من الموازنة بين الدليلين.

ربما تذكر بعض الوجوه لذلك:

الوجه الأول: رواية الاحتجاج

وهي ما رواه الطبرسي عن صالح بن كيسان أن معاوية قال للحسين عليه السلام: يا أبا عبد الله هل بلغك ما صنعنا بحجر وأصحابه وأشياعه وشيعة أبيك؟ فقال عليه السلام: وما صنعت بهم؟ قال: قتلناهم وكفناهم وصلينا عليهم، فضحك الحسين عليه السلام ثم قال: خَصَمَكَ القوم يا معاوية، لكننا لو قتلنا شيعتك لما كفناهم، ولا غسلناهم، ولا صلينا عليهم، ولا قبرناهم⁽²⁾. ونحوه ما في تاريخ يعقوبي⁽³⁾.

وربما كان المراد بقوله: «خصمك القوم يا معاوية»، أنه قتلهم بغير حق وقد اعترف في قوله «قتلناهم وكفناهم وصلينا عليهم» بجريرته وذنبه، إذ لو كانوا يستحقون القتل فلماذا يصلي عليهم؟! ولذا أرفد عليه السلام - لو صحت الرواية - «أما لو قتلنا شيعتك كفناهم ولا صلينا عليهم».

قال المجلسي تعليقاً على هذا الخبر: «يدلُّ على عدم وجوب تغسيل المخالف وعدم رجحانه»، وأضاف: «ويمكن أن يقال أصحاب معاوية كانوا من النواصب بل من الخوارج، فهم خارجون عن محل النزاع»⁽⁴⁾.

(1) العروة الوثقى، ج 2، ص 30.

(2) الاحتجاج، ج 2، ص 19. وعنه وسائل الشيعة، ج 2، ص 515، الباب 18 من أبواب غسل الميت، الحديث 3.

(3) فقد أرسل قائلاً: «وقال معاوية للحسين بن علي: يا أبا عبد الله! علمت أنا قتلنا شيعة أبيك، فحنظناهم، وكفناهم، وصلينا عليهم، ودفناهم؟ فقال الحسين: حجرك، ورب الكعبة، لكننا والله إن قتلنا شيعتك ما كفناهم، ولا حنظناهم، ولا صلينا عليهم ولا دفناهم»، انظر: تاريخ يعقوبي، ج 2، ص 231.

(4) بحار الأنوار، ج 78، ص 298.

وما ذكره -رحمه الله- من التشكيك بدلالته قريب من الصواب، وربما يشعر به قوله عليه السلام «لو قتلنا شيعتك»، حيث نسبهم إليه، وشيعة معاوية هم الذين والوه واتبعوه في قتال علي عليه السلام ولعن آل البيت عليهم السلام، ومن هنا ذكر غير واحد من الفقهاء⁽¹⁾ هذا الخبر في سياق الأدلة على عدم وجوب الصلاة على الكافر ومن بحكمه كالناصبي أو المغالي.

وبالإضافة إلى ذلك فربما يقال: إن الكلام هو في صورة وقوع الحرب والقتال والقتل، وليس مطلقاً لحالة الهدنة، ومعلوم أنه في حال قتالهم لأئمة الحق فهم بغاة، فيكون ترك التغسيل والصلاة حكماً للبغاة.

هذا كله بصرف النظر عن ضعف سند الحديث وعدم صلاحيته لإثبات هذا الحكم الشرعي.

الوجه الثاني: التغسيل والاحترام

واستدل بعض الفقهاء بما «ورد من أن تغسيل الميت لاحترامه، ولا حرمة لهم»⁽²⁾. وذكر الفاضل الهندي أن التغسيل إكرام للميت، ومن لم يوال أهل البيت عليهم السلام لا كرامة له⁽³⁾. وبالغ في الأمر، فقال: «وبالجملة فجسد المخالف كالجماد لا حرمة له عندنا، فإن غُسل كغسل الجمادات من غير إرادة إكرام لم يكن به بأس، وعسى يكون مكروهاً لتشبيهه بالمؤمن، وكذا إن أريد إكرامه لرحم أو صداقة ومحبة، وإن أريد إكرامه لكونه أهلاً له لخصوص نحلته أو لأنها لا تخرجه عن الإسلام والناجين حقيقة فهو حرام»⁽⁴⁾.

ويلاحظ عليه:

أولاً: إن وجوب غسل الميت هو حكم شرعي، ولم يثبت أن الإكرام هو علته التي يدور مدارها، ومن هنا لم يجب تغسيل الشهيد، دون أن يكون في ذلك ما ينافي الاحترام.

ثانياً: ليس ثمة دليل على أن المسلم الآخر لا حرمة ولا كرامة له، ولم نجد دليلاً على نفي الاحترام والإكرام، وأحال أن في الاستدلال بمصادرة واضحة، فنفي الاحترام فرع ثبوت

(1) ومنهم الحر العاملي فقد أورده في باب عدم جواز تغسيل المسلم الميت الكافر، انظر: وسائل الشيعة، ج 2، ص 415، الباب 18 من أبواب غسل الميت.

(2) رياض المسائل، ج 2، ص 267.

(3) قال الفاضل الهندي: «فإن الغسل كرامة للميت، ولا يصلح لها غير المؤمن»، انظر: كشف اللثام، ج 2، ص 225.

(4) المصدر نفسه.

عدم وجوب الغسل والتجهيز وغيرها من الأحكام، وليس دليلاً عليها. بل يمكن القول: إنَّ الإسلام يعطي احتراماً لكل المنضوين تحته أكانوا من الأحياء أو الأموات، ومن هنا وجب دفن المسلم حتى من المذهب الآخر. وتشبيه جسده بالجماد لا وجه له، وكيف يكون كذلك مع أنَّ الميت حتى لو كان كافراً فإنَّ لجسده حرمة معيّنة كما يدل عليه عدم جواز التمثيل بجسده⁽¹⁾. كما أنَّ الصلاة على المسلم هي مؤشر على أنَّ له حرمة وكرامة، وسيأتي الكلام حول الصلاة.

الوجه الثالث: الإمام علي عليه السلام وعدم تغسيل أهل حربه

وتقريبه: أنه لو وجب تغسيلهم، لوجب على الإمام علي عليه السلام تغسيل أهل حربه، كأهل الجمل مثلاً، مع أنه لم ينص أحد من المؤرخين على أنه قام بتغسيلهم.

يلاحظ عليه: أنه لو ثبت عدم تغسيلهم، فلعل ذلك ليس بسبب عدم وجوب تغسيلهم، بل لأنه عليه السلام - وبسبب حساسية الموقف - ترك أمرهم إلى ذويهم وعشائهم ولم يتوله هو وأصحابه، وذووهم - لو ثبت أنهم لم يغسلوهم - فربما كانوا لا يرون وجوب تغسيلهم، لأنهم في نظرهم شهداء، كما أنه عليه السلام لم يكن يرى وجوب تغسيل أهل الحق الذين قتلوا معه، إلحاقاً للشهداء الذين سقطوا على أيدي أهل البغي بالشهداء الذين سقطوا على أيدي أهل الكفر⁽²⁾.

على أنه لو كان هو عليه السلام من تولّى دفنهم، فلعله لم يغسلهم، لأنهم حاربوه، فغاية ما يثبت من ذلك عدم وجوب تغسيل المحارب للإمام عليه السلام، دون مطلق المخالف له.

دليل لنفي الحرمة

وهكذا اتضح أنه لا دليل على الحرمة، بل يمكن نفيها بالإضافة إلى ما تقدم بأن مسألة

(1) عن أمير المؤمنين عليه السلام فيما أوصى به بشأن التعامل مع قاتله ابن ملجم قال: «انظروا إذا أنا مت من ضربته هذه فاضربوه ضربة بضربة، ولا يمثل بالرجل فأني سمعت رسول الله (ص) يقول: «إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور»، نهج البلاغة، ج 3، ص 77.

(2) وقد نقل عن عمار بن ياسر - رضي الله عنهما -: «ادفوني في ثيابي فأني مخصم»، وكان قد استشهد بصفين تحت راية علي عليه السلام، فكان قتيل أهل البغي، ونقل عن زيد بن صوحان - رضي الله عنه -: «لا تغسلوا عني دماً، ولا تنزعوا عني ثوباً إلا الخفين»، وقد قتل زيد بن صوحان يوم الجمل مع أمير المؤمنين عليه السلام. وقال الإمام أحمد: «قد أوصى أصحاب الجمل: «إنا مستشهدون غداً، فلا تنزعوا عنا ثوباً، ولا تغسلوا عنا دماً»، انظر: المغني لابن قدامة، ج 2، ص 405.

تغسيل الموتى المسلمين هي من القضايا الابتلائية، فلو كان تغسيل غير الإمامي ممنوعاً ومنهياً عنه لاشتهر وبان وعرف ذلك عن الأئمة عليهم السلام، بلحاظ أن بعض أصحابهم والكثير من أقارب أصحابهم لم يكونوا مؤمنين بولايتهم، وتبرز هذه الظاهرة في معاصري الإمام علي عليه السلام، ولو أنه عليه السلام منع منه لنقل ذلك إلينا، بل لسجل ذلك في عداد المؤاخذات عليه، حيث يأمر بتغسيل أتباعه ومواليه دون سائر المسلمين! وفي أقل تقدير لو أن المنع كان ثابتاً لوقع محلاً للسؤال، مع أننا لا نجد سؤالاً في الروايات عن حكم غسل المسلم الآخر، واحتمال أن المنع من تغسيلهم كان واضحاً ولذا لم يسأل عنه بعيد جداً، إذ هو ليس بوضوح الحكم في تغسيل أهل الكتاب ومع ذلك ورد السؤال عنه فيما لو مات بين المسلمين، كما سيأتي في المقطع الأخير من موثقة عمار الساباطي. وكيف يكون المنع عن الغسل واضحاً مع وضوح جريان سائر أحكام الميت المؤمن من الصلاة والدفن عليه؟! ولذا لا نبالغ بالقول: إنه يحصل الوثوق بأن تغسيلهم كان واجباً.

3- لا وجه للكراهة

وهكذا فقد اتضح أنه لا وجه للحرمة، وكذلك لا وجه للكراهة، حتى بمعنى قلة الثواب، لأن الكراهة تحتاج إلى دليل، ولنعم ما قاله صاحب الحدائق في المقام: «أقول: لا يخفى ما في هذه الكلمات كماً من الاختلال والاضطراب والخروج عن جادة الحق والصواب، وذلك أنه متى ثبت بالأدلة المرورية وجوب تغسيل المسلمين وأن الخطاب متوجه إلى كافة المكلفين وأن الغسل الشرعي الذي أمر به الشارع هو أن يكون على هذه الكيفية المشهورة بين الإمامية فالواجب على من توجه إليه الخطاب من المسلمين الموجودين أن يغسل هذا الميت المسلم بهذه الكيفية المنصوصة مخالفاً كان أو مؤلفاً، فما ذكره من هذه الكراهة ومن التعبير بالجواز ومن التخصيص بحال الاضطراب فكله مما لا يعرف له وجه وجيه كما لا يخفى على الفطن النبيه، فإنهم كما أوجبوا إجراء أحكام الإسلام على المخالف في حال الحياة من الحكم بطهارته ومناكحته وحقن ماله ودمه وموارثته ونحو ذلك فكذا بعد الموت، وأي دليل دلّ على الفرق بين الحاليين حتى يتم ما ذكره من هذه التخريجات؟ فإن الجميع مرتب على الإسلام، والقائلون بمنع تغسيله إنما صاروا إليه من حيث حكمهم بالكفر وهو ظاهر، وأما مع الحكم بالإسلام فكما أنه لا فرق بينه وبين المؤمن في حال الحياة في تلك الأحكام فكذلك بعد الممات إلا أن يدل دليل على الفرق وليس فليس، وأيضاً فإن الكراهة حكم شرعي يتوقف على الدليل وأي دليل على كراهة غسل المخالف مع الحكم بإسلامه؟

فإن كان لمجرد كونه مخالفاً فلا شيء لم يثبتوا هذه الكراهة في الأحكام المترتبة على الحياة بل جعلوه مثل المؤمن مطلقاً؟ على أن الكراهة في العبادات إنما هو باعتبار وقوع العبادة على أنواع بعضها أكثر ثواباً وبعضها أقل ثواباً بالنسبة إلى أصل العبادة الخالية مما يوجب الراجحية أو المرجوحية كما تقدم تحقيقه، وهذا مما لا مجال له في هذا المقام، لأن غسل المسلمين كمالاً واجب وهذا أحدهم ولم يرد هنا ما يدل على أفضلية غسل نوع من أنواع المسلمين وأكثرية ثوابه وأقلية آخر، ولو أريد باعتبار نقصان قدر المخالف وانحطاط درجته وإن كان مسلماً جرى ذلك في الجاهل من المسلمين والمستضعفين بالنسبة إلى العالم الفاضل الورع مع أنهم لم يصرحوا هنا بالكراهة، وأيضاً فإنه على تقدير عدم الوجوب كما ذهب إليه في المدارك فإنه لا معنى لهذه الكراهة التي ذكرها بالمعنى المصطلح لأن محلها الأمور الراجحة الترك الجائزة والغسل عندهم من العبادات الشرعية كما صرحوا به، وحينئذ فإن تمّ الدليل على وجوبه كان واجباً وإن لم يثبت كان محرماً ولا وجه للقول بالجواز فيه حتى يمكن إجراء الكراهة بالمعنى المصطلح فيه. وأما كون غسل المخالفين مخالفاً لغسل الإمامية فهو أيضاً لا يسوغ لهم العدول عن الغسل الشرعي عندهم المأمورين به إذ الخطاب المتعلق بهم والوجوب الذي لزمهم باعترافهم إنما هو بهذا الغسل المعمول عليه عندهم فالإتيان بغيره غير مبرئ للذمة⁽¹⁾.

المبحث الثاني: هل يجزي تغسيل غير الإمامي للإمامي أو لغيره؟

لدينا هنا فرعان أساسيان:

الفرع الأول: فيما لو غسل غير الاثني عشري ميتاً مسلماً من الاثني عشرية، فهل يحكم ببطلان الغسل ووجوب إعادته؟

الفرع الثاني: لو غسل غير الاثني عشري شخصاً مماثلاً له في المذهب أي مسلماً غير اثني عشري، فهل يجب على الاثني عشرية إعادة تغسيله فيما لو أمكنهم ذلك؟

الفرع الأول: صحة غسل غير الإمامي للإمامي

ثمة فتوى فقهية بعدم الاجتزاء بالغسل الذي يقوم به غير الإمامي، حتى لو كان غسله مستجمعاً للشرائط المعتمدة عند الإمامية الاثني عشرية، أي إن المماثلة في المذهب شرط

(1) الحدائق الناضرة، ج 3، ص 410 - 411.

فيما لو كان المغسّل (بالفتح) إمامياً، فهل يمكن الركون إلى هذه الفتوى؟ وما هو دليلها ومستندها؟

1- أقوال الفقهاء

ليس في هذه المسألة إجماع فقهي على بطلان غسل غير الإمامي للإمامي، فقد أفتى الشهيد الأول - رحمه الله - بالصحة، قال: «ولو باشر المخالف تغسيل المؤمن فالأقرب الإجزاء»⁽¹⁾.

وظاهر العلامة الحلي في التحرير الصحة، حيث قال: «لا يجوز أن يتولى التغسيل كافر إلا مع الضرورة، فإن مات مسلم غسله مثله، فإن فقد، فذات الرحم من فوق الثياب.. وكذا لو ماتت مسلمة غسلها مثلها، فإن فقدت غسلها ذو الرحم المحرم من فوق الثياب»⁽²⁾. فإنّ محور حديثه هو المسلم وهو شامل لكل المذاهب ولا سيما بقريته أنّ المسلم ذكر في مقابل الكافر، وتغسيل المسلم لمثله يقتضي الإجزاء.

وقال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «يجب كفايةً على كافة المكلفين المؤمنين وغيرهم - وإن لم يصحّ ما كان عبادة منه إلا من المؤمنين الأولياء منهم وغيرهم مع عدمهم أو مع الاستئذان منهم - القيام بما يجب للميت المؤمن، ومن بحكمه..»⁽³⁾.

وقال في بيان أحكام الغسل: «يجب كفايةً على كل مكلف مؤمن أو مخالف أو كافر - وإن لم يصحّ إلا من المؤمن.. - تغسيل من يجب تغسيله من مؤمن أو مؤمنة مماثلين.. ولا يصحّ من غير المؤمن إلا مع التعلّذ، فيؤمر النصراني أو النصرانية بغسل بدنهما، وتغسيل مماثلهما، فيكون الغرض التعلّذ بالصورة، ويؤمران بإيجاد صورة النيّة، وقد يقال بلزوم قيام من حضر من المسلمين بها أو بالسقوط، ويؤمران أيضاً بالتجنّب عن إصابتها الماء أو بدن الميت إن أمكن، ويتسرّى الحكم إلى اليهود بل وإلى المخالف لأهل الحقّ إلا في لزوم غسل البدن قبل التغسيل، فإنّه لا يلزمه ذلك على الأقوى، ولو ارتفع العذر قبل الدفن أعيد الغسل»⁽⁴⁾.

(1) البيان، ص 69.

(2) تحرير الأحكام، ج 1، ص 116.

(3) كشف الغطاء، ج 2، ص 254.

(4) المصدر نفسه، ج ن، ص 258.

وقال السيد اليزدي: «يشترط في المغسل أن يكون مسلماً بالغاً عاقلاً اثني عشرياً»⁽¹⁾.
وعلق بعض الفقهاء المعاصرين على كلام صاحب العروة الذي اشترط أن يكون
الغاسل اثني عشرياً، قائلاً: «على المشهور»⁽²⁾، في عبارة لا تخلو من إحياء بعدم تمامية
المستند عنده، الأمر الذي دفعه ليني المسألة على الاحتياط في بعض فتاواه⁽³⁾.
وقد استثنى بعض الفقهاء صورة ما لو لم يكن المغسل اثني عشرياً فيجزي تغسيل
مماثلة في المذهب له، وسنعود إلى هذا الاستثناء في الفرع الثاني.

2- مدرك الفتوى بشرطية الإمامية في المغسل

ويظهر من كلمات الفقهاء أن المستند لهذه الفتوى هو قاعدة «بطلان عبادات المسلم
الآخر»، والغسل عبادة. قال السيد الحكيم في بيان مدرك الفتوى المذكورة: «لبطلان عبادة
الكافر والمخالف»⁽⁴⁾.

وقد اعترف السيد الخوئي بعدم وجود دليل خاص في اشتراط الإيمان والإسلام في
المغسل، فقال: «أما اشتراط الإسلام والإيمان فلم يرد في اعتبارهما دليل، وإنما اشترط من
جهة ما دل على بطلان عبادة المخالف فضلاً عن الكافر المنكر للنبوّة»⁽⁵⁾.

أقول: ما ذكره من عدم وجود دليل على المماثلة في الدين، بمعنى اشتراط الإسلام في
المغسل، ليس تاماً، فموثقة عمارة المتقدمة تدل على ذلك بوضوح، فعن أبي عبد الله عليه السلام أنه
سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ يَمُوتُ فِي السَّفَرِ وَلَيْسَ مَعَهُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ وَمَعَهُ رِجَالٌ نَصَارَى وَمَعَهُ
عَمَّتُهُ وَخَالَتُهُ مُسْلِمَتَانِ كَيْفَ يُصْنَعُ فِي غُسْلِهِ؟ قَالَ: تُغَسَّلُهُ عَمَّتُهُ وَخَالَتُهُ فِي قَمِيصِهِ وَلَا تَقْرُبُهُ
النَّصَارَى، وَعَنِ الْمَرْأَةِ تَمُوتُ فِي السَّفَرِ وَلَيْسَ مَعَهَا امْرَأَةٌ مُسْلِمَةٌ وَمَعَهَا نِسَاءٌ نَصَارَى وَعَمَّتُهَا
وَخَالَهَا مُسْلِمَانِ؟ قَالَ: يُغَسَّلَانِهَا وَلَا تَقْرُبُهَا النَّصْرَانِيَّةُ كَمَا كَانَتِ الْمُسْلِمَةُ تُغَسَّلُهَا غَيْرَ أَنَّهُ

(1) العروة الوثقى، ج 2، ص 38 - 39.

(2) تعليقه على العروة الوثقى للسيد السيستاني، ج 1، ص 294.

(3) قال: «يشترط في المغسل أن يكون مؤمناً على الأحوط وجوباً، فإن لم يوجد مسلم اثنا عشرى مماثل
للميت، ولم يوجد أحد محارم الميت، جاز أن يغسل الميت مسلم مماثل من غير الاثني عشرية»،
انظر: الفقه للمغتربين، ص 127.

(4) مستمسك العروة الوثقى، ج 4، ص 97. ونظيره ما ذكره الشيخ محمد تقي الآملي في مصباح الهدى في

شرح العروة الوثقى، ج 5، ص 480.

(5) شرح العروة الوثقى / موسوعة الإمام الخوئي، ج 8، ص 374.

يَكُونُ عَلَيْهَا دَرْعٌ فَيُصَبُّ الْمَاءُ مِنْ فَوْقِ الدَّرْعِ»⁽¹⁾. فقد نصّت على أنّه في حالة وجود المسلم فلا تقرب النصراني الميت المسلم، وهذا دليل على اشتراط الإسلام في المغسل. بل إنّ اشتراط الإسلام في المغسل (بالكسر) يبدو مفروغاً منه في الموثقة، ومن هنا كان يتوّجه السؤال فيها إلى حكم فقد المسلم الذي يقوم بغسل الميت من المسلمين.

ويمكن أن يذكر وجه آخر لبطلان غسل غير الاثني عشري، وهو عدم تأتي نية القربة منه، بيد أنّ هذا الوجه ضعيف للغاية، فنية القربة قد تتأتى منه، فهو يؤمن بالله تعالى ويمكنه أن يتقرب إليه. وأضعف منه توهم عدم صحة غسله لكفره.

ولهذا فالعمدة هو الدليل الأول، أعني بطلان عبادة غير الإمامي، فإن تمّ ذلك وإلا فيحكم بصحة تغسيل المسلم الآخر ما دام قد راعى شروط التغسيل المعتمدة. ولكن لنا هنا ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّ بطلان العمل العبادي من مطلق غير الإمامي ليس تاماً، وليس واضح الدليل، وربما ألمح إليه بعض الفقهاء⁽²⁾. والروايات الواردة في ذلك لا يستفاد منها أكثر من كون الولاية شرطاً في القبول⁽³⁾ وليست شرطاً في الصحة، كما أوضحنا ذلك في الباب الثاني المتقدم.

الملاحظة الثانية: إنّ عبادية غسل الميت لا تخلو من تأمل، وإلا فكيف نفسّر تغسيل النصراني للمسلم في حال فقد مماثله أو أرحامه من المسلمين؟! إلا أن يقال اعتراضاً على ذلك:

أولاً: إنّ هذا ليس مؤشراً على عدم عبادية العمل، إذ العبادة تتأتى من النصراني أيضاً. وهذا لو تمّ فهو يؤيد ما جاء في الملاحظة الأولى، من قبول العمل من المسلم الآخر، بطريق الأولوية، وليس ثمة ما يمنع من تأتي نية القربة من الكتابي، فهو يؤمن بالله تعالى حسب

(1) الكافي، ج 3، ص 159.

(2) انظر: مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج 6، ص 300.

(3) ألمح إليه الشيخ الأملي فقال: «ولا يخفى أن استفادة شرطية الولاية في صحة العبادة من هذه الأخبار أيضاً مشكل لأنّ أفصاها اعتبار الولاية في القبول، ولو سلم فهي منصرفة إلى المخالف». انظر: المصدر نفسه، ج 9، ص 321.

الفرض ونوى العمل له وليس لشريكه، كما أنه ليس ثمة تسالم على دعوى عدم تأني نية القربة منه⁽¹⁾.

ثانياً: مع التسليم بأن العبادة لا تتأني من غير المسلم، فيمكن أن يقال: إن عبادة الغسل لا ينبغي التشكيك فيها، بيد أن الذي يلزمه إتيان نية القربة هو المسلمة الآمرة للنصراني بتغسيل المسلم، وكونها هي الآمرة للنصراني بتغسيل المسلم معناه أنها تستحضر نية القربة عند أمرها له، ولو كان المسلم هو الأمر للنصرانية بالتغسيل فعليه هو أن ينوي نية القربة. إلا أن يدعى عدم وجود دليل على إلزام المسلمة بنية القربة، وأمرها (في الرواية) بأن تأمر النصراني بالتغسيل لا يستبطن توليها لنية القربة أو إلزامها بذلك.

ثالثاً: إن ما جاء في الملاحظة الثانية لن يستفاد منه عدم عبادة الغسل على إطلاقه، بل في هذه الصورة (تغسيل الكتابي للمسلم) فقط، وهي صورة استثنائية، فيسقط فيها نية القربة للضرورة، فما يأتي به الكتابي هو صورة العبادة، كما يظهر من كاشف الغطاء، وكأن المطلوب في تغسيل الميت المسلم متعدد، وهو أمران: الغسل، وأن يكون ذلك بنية القربة، فإذا تعسر الثاني في حال فقد المسلم لم يسقط الأول، بأن يأتي به الكتابي.

ولكن هذا مما لا يستفاد من الروايات بل المستفاد منها وحدة المطلوب، وأن الغسل الذي يأتي به المسلم هو عينه الذي يأتي به الكتابي. فالعمدة هو الاعتراض الأول.

3- أدلة الاجتزاء

ومنه اتضح أنه لا دليل على بطلان الغسل الذي أذاه غير الإمامي موافقاً للشرائط المعتبرة، ولكن يبقى أن هذا لا يكفي، إذ يكفي الشك في صحة غسله، فتجري أصالة بطلان العبادة، فهل من دليل على الاجتزاء بغسله؟
الجواب: يمكن الاستدلال على ذلك:

أولاً: لو كان ذلك باطلاً لأشير إليه في الروايات فإن ذلك محل ابتلاء الشيعة، فالكثير من الشيعة كان أقاربهم وإخوانهم وعشيرتهم من غيرهم، وكان هؤلاء يتولون تغسيلهم

(1) ولذا وجدنا بعض الفقهاء قد أفتوا أن النصراني المباشر للتغسيل هو من يستحضر نية القربة وليس المسلم الأمر. انظر: العروة الوثقى، ج 2، ص 37، طبعة جماعة المدرسين.

وتجهيزهم ولا سيما في ظل نظام قبائلي كان سائداً ومنتشراً، والعشائر لا تقبل أن يتولى أمر موتاهم أشخاص آخرون، فلو كانت المماثلة في المذهب شرطاً في صحة الغسل لأشير إليها ونبه الأئمة عليهم السلام عليها، وأرشدوا إلى عدم الاجتزاء بهذا الغسل وضرورة إعادته إن أمكن ذلك، والتنبيه عليها أولى من التنبيه على شرط المماثلة في الدين الذي ذكر في الروايات، لأن الابتلاء به كبير، والتقوية لا تمنع من بيان هذا الشرط كما لم تمنع من بيان غيره من الشرائط والموانع والأجزاء المخالفة لما عليه المذهب الآخر.

ثانياً: موثقة عمار المتقدمة، فهي ظاهرة في جواز تغسيل المسلم للمسلم، وأريد فيها بالمسلم ما قابل النصراني، كما هو نصّها.

وقد ذكرنا في مقدمة هذه البحوث وجهاً آخر لإثبات الصحة فليراجع.

الفرع الثاني: تغسيل غير الإمامي لتظيره

قال السيد عبدالهادي الشيرازي تعليقاً على فتوى السيد الزيدي في الفرع السابق بالقول: «إلا في المخالف فيجزى لو غسله المخالف على مذهبه»⁽¹⁾.

ولكن ما هو الوجه في هذا الاستثناء؟

أقول: بناءً على ما اخترناه من صحة تغسيله للمؤمن الإمامي - استناداً إلى الوجهين المشار إليهما قبل قليل - فيكون إجزاء تغسيله لمماثله في المذهب أشدّ وضوحاً. وأمّا بناءً على مبنى الفقهاء القاضي ببطلان عبادات غير الإمامي فيقع التساؤل عن الوجه أو المستند في هذا الاستدراك القاضي بصحة تغسيله لمماثله في المذهب؟

يظهر من بعض الفقهاء أنّ المستند هو قاعدة الإلزام، وليس لأنّ غسله صحيح، قال السيد الحكيم: «ثم إنه بناءً على وجوب تغسيل الميت المخالف لو غَسَلَهُ المخالف لا يحكم بوجوب إعادته من المؤمن. لقاعدة الإلزام بناءً على عمومها للأموات. نعم لو غسله غسلنا كان اللازم القول بوجوب إعادته، عملاً بما دل على وجوب تغسيل المسلم، إذ لا مجال فيه لقاعدة الإلزام، فعموم ما دل على بطلان عبادة المخالف بلا معارض»⁽²⁾.

ولكن السيد الخوئي اعترض عليه قائلاً: «إنّا قدمنا سابقاً أن تغسيل الميت واجب

(1) العروة الوثقى، ج 2، ص 37.

(2) مستمسك العروة الوثقى، ج 4، ص 97.

على جميع المسلمين، بلا فرق في الميِّت بين الاثني عشري وغيره من الفرق غير المحكوم بكفرهم، وعليه فيقع الكلام في أنّ الميِّت المخالف إذا غسله مخالف مثله فهل يجب على الاثني عشري أن يعيد تغسيله، لبطلان عمل المخالف فتغسيله كعدم التغسيل، أو أنّه إذا علم عدم تمكنه من التغسيل بعد تغسيله وجب عليه المبادرة إلى تغسيله أولاً ولو بالتماس واستدعاء ونحوهما، أو لا يجب الإعادة ولا المبادرة حينئذ؟

والصحيح هو الأخير، وهذا لا لقاعدة الإلزام حيث ورد أن «من دان بدين قوم لزمته أحكامهم»، أو «ألزموهم بما التزموا به على أنفسهم» فإنّ تلك القاعدة إنّما تجري فيما إذا كان المورد قابلاً للإلزام، كما في الورثة إذا اعتقدوا الإرث للعصبة وأعطوه للاثني عشري مثلاً لأنّه من عصبتهم، فإنّه يجوز له أخذه إلزاماً لهم بما التزموا به على أنفسهم، وقد ورد في الإرث بخصوصه. أو أنّ المخالف إذا طلق زوجته بما هو باطل عند الاثني عشري⁽¹⁾.

هذا ولكن لم يتضح الوجه في عدم كون المورد من موارد الإلزام، فإنّه كما يحكم - استناداً إلى قاعدة الإلزام - بإمضاء طلاقه غير المستجمع للشروط ويرتب عليه جواز عقد الشيعي عليها، كذلك يمكن الحكم بإمضاء تغسيله لمثله في المعتقد ويرتب عليه عدم وجوب إعادة الغسل على الإمامي.

ويلاحظ أنّ السيد الخوئي بعد أن بيّن السبب الذي دعاه إلى رفض الاستناد في عدم وجوب الإعادة على قاعدة الإلزام، لم يذكر الوجه الذي دعاه إلى الفتوى بعدم وجوب إعادة الغسل، ويبدو أنّه قد حصل سهو منه أو من المقرر أو من الناسخ.

وربما كان الوجه في ذلك هو أحد أمرين:

الأول: إن هذا الأمر لو كان واجباً لنبه عليه الأئمة عليهم السلام، فهو مورد ابتلاء كبير، مع أننا لم نجد في الروايات أي إشارة إلى ضرورة إعادة الغسل الذي جاء به غير الاثني عشري.

الثاني: هو السيرة الممتدة حيث لم يعهد أنّ المؤمنين الموالين للأئمة عليهم السلام كانوا يعملون على غسل سائر المسلمين حتى لو أمنوا الضرر.

(1) موسوعة الإمام الخوئي، ج 8، ص 375 - 376.

الصلاة على غير الإمامي

المبحث الأول: وجوب الصلاة على كل مسلم.

1- أقوال الفقهاء في المسألة

2- دليل القول بوجوب الصلاة على كل مسلم

3- تفنيد مستند القول بعدم الوجوب

المبحث الثاني: كيفية الصلاة على غير الإمامي.

المقام الأول: عدد تكبيرات الصلاة على غير الإمامي.

1- عدد التكبيرات على الميت لدى فقهاء السنة والشريعة

2- الأصل اللفظي والتكبيرات الخمس

3- دراسة القول بالتكبيرات الأربع في الصلاة على غير الإمامي

المقام الثاني: حكم الدعاء له أو عليه.

1- أقوال الفقهاء في وجوب الدعاء على غير الإمامي؟

2- دراسة دليل القول بوجوب الدعاء عليه

3- هل يدعى له؟

4- كيفية الدعاء للمستضعف

هل تجب صلاة الميت على غير الإمامي؟ وإذا كانت واجبة فما هي کیفیتها؟ هل

تختلف عن الصلاة على الإمامي أم هي نفسها؟ وهل تصح صلاة غير الإمامي على الإمامي؟

والإجابة على هذه الأسئلة تفرض علينا أن نعقد ثلاثة أبحاث رئيسية:

الأول: هل تجب الصلاة على غير الإمامي من أبناء المذاهب الأخرى؟

الثاني: ما هي كيفية هذه الصلاة؟

الثالث: هل تصح صلاة غير الإمامي على الإمامي؟

والعمدة من هذه المباحث هو الأول والثاني، أمّا الثالث فتحديد الموقف فيه لا يحتاج إلى دراسة تفصيلية، وذلك لأنّ مستند القوم في الحكم بالبطلان وشرطيّة الإيمان بالمعنى الأخص هو قاعدة بطلان عبادة غير الإمامي⁽¹⁾. وقد عرفت في الباب الأول - من هذا الكتاب - عدم صحة هذه القاعدة. وعليه فالظاهر هو الحكم بالصحة فيما لو صلى المسلم الآخر على الإمامي صلاة مستجمعة للشرائط ومنها التكبيرات الخمس. ولذا فسوف يدور الكلام فيما يلي حول المبحثين الأول والثاني:

المبحث الأول: وجوب الصلاة على كل مسلم

على الرغم من أنّ ثمة من شكّك في الحكم بوجوب الصلاة على غير الإمامي، بل التزم بعدم وجوب الصلاة عليه، لكنّ الظاهر أنّ هذا التشكيك في غير محله، ولا يساعد عليه الدليل، وهذا ما سوف نبينه فيما يأتي بعد أن نعرض أقوال الفقهاء في المسألة، ثم نذكر دليل القول بوجوب الصلاة على كل مسلم، لنصل أخيراً إلى تفنيد مستند القول بعدم الوجوب.

الصلاة على غير المسلم

وقبل أن ندخل في بيان ذلك، يجدر بنا الإشارة إلى أنّ غير المسلم خارج عن محل الكلام، الفقهاء المجمعون على عدم مشروعية الصلاة على الكافر، لما سيأتي لاحقاً من تعليل النهي - في الآية - عن الصلاة على المنافق بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَانُوا وَهُمْ فَكَيْفُونَ﴾⁽²⁾، وبموت عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام وعن النضرانيّ يكون في السّفَرِ وَهُوَ مَعَ الْمُسْلِمِينَ فَيَمُوتُ؟ قَالَ: لَا يُعَسَّلُهُ مُسْلِمٌ وَلَا كَرَامَةٌ وَلَا يَدْفُنُهُ وَلَا يَقُومُ عَلَى قَبْرِهِ»⁽³⁾. والنهي عن التغسيل والدفن والقيام على قبره، يستفاد منه النهي عن

(1) مستمسك العروة الوثقى، ج 4، ص 216.

(2) سورة التوبة، الآية 84.

(3) الكافي، ج 3، ص 159.

الصلاة بالأولوية. هذا مع تحفظنا على نفي الكرامة عنه بلحاظ مصادمته لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾⁽¹⁾.

1- أقوال الفقهاء في المسألة

المشهور بين فقهاءنا وجوب الصلاة على كل مسلم، وظاهر البعض هو عدم الوجوب، قال العلامة الحلي: «المسلم هاهنا هو كلّ مظهر للشهادتين، ما لم يعتقد خلاف ما علم بالضرورة ثبوته من الدين، كالقادحين في عليّ عليه السلام أو أحد الأئمة عليهم السلام، كالخوارج. أو من غلا فيه كالنصيريّة، والسبائيّة، والخطابيّة، فهؤلاء لا تجب عليهم الصلاة، لأنهم جحدوا ركناً من الدين، واعتقدوا ما علم بالضرورة بطلانه. وتجب الصلاة على من عداهم»⁽²⁾.

وقال -رحمه الله- في التذكرة: «.. ج - يصلّى على كل مظهر للشهادتين من سائر فرق الإسلام وقال أحمد: لا أشهد الجهمية ولا الرافضة، ولا على الواقفي - وبه قال مالك لأن ابن عمر روى أن رسول الله (ص) قال: «إن لكل أمة مجوساً وإنّ مجوس أمتي الذين يقولون: لا قدر». وقال ابن عبد البر: سائر العلماء يصلون على أهل البدع، والخوارج، وغيرهم، لعموم قوله (ص): «صلوا على من قال لا إله إلا الله». واستضعفوا الرواية، وعنوا تشبيه القدرية بالمجوس.

د - لا يصلّى على أطفال المشركين لإلحاقهم بأبائهم إلا أن يسلم أحد أبويه أو يسبى منفرداً عن أبويه عند الشيخ، ولو سبى مع أحد أبويه لم يلحق بالسابي في الإسلام، وبه قال أبو ثور، وقال أحمد: يصلّى عليه كما لو سبى منفرداً.

هـ - لا تجب الصلاة على كل من اعتقد ما يعلم بطلانه من الدين ضرورة، كالخوارج والغلاة، لقدحهم في علي عليه السلام، وكذا من قدح في أحد الأئمة عليهم السلام كالسبئية، والخطابية، ويجب على من عداهم لقوله عليه السلام: «صلوا على كل بر وفاجر»⁽³⁾.

وقال الفاضل الهندي تعليقاً على قول صاحب الشرائع: (الصلاة واجبة على الكفاية،

(1) سورة الإسراء، الآية 70.

(2) منتهى المطلب، ج 7، ص 283.

(3) تذكرة الفقهاء، ج 2، ص 24.

على كل ميت مظهر للشهادتين): «كما في الجمل والعقود⁽¹⁾ والإصباح⁽²⁾ والشرائع⁽³⁾، ولقول الصادق عليه السلام في خبر طلحة بن زيد: عن أبيه عليه السلام قال: «صلّ على من مات من أهل القبلة، وحسابه على الله». وفي النهاية والاقتصاد والجامع والنافع وشرحه وسائر كتب المصنف وكتب الشهيد: «على كل مسلم»، فيخرج من أنكر ضرورياً كالخوارج والغلاة لكفرهم، وفي المبسوط: لا يصلى على القتيل من البغاة لكفره، وكذا في الخلاف هنا، وفيه: في قتال أهل البغي أنه يصلى عليه، للعموم والاحتياط. وقصر الوجوب في المقنعة والكافي والوسيلة والسرائر والإشارة على المؤمن، للأصل، وضعف المعارض، وهو قوي، قال الشهيد في البيان: وهو متروك. وفي الذكرى: وشرط سلاّر في الغسل اعتقاد الميت للحق، ويلزمه ذلك في الصلاة. قلت: ولعله لتأخرها عنه. ثم استدل ابن إدريس بأن المخالف للحق كافر بلا خلاف، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا﴾⁽⁴⁾، وفيه: أن الظاهر النهي عن الدعاء لهم، لما في الأخبار من أنه (ص) كان يكبر على المنافق أربعاً، لكن في كتاب سليم بن قيس: أنه لما تقدم رسول الله (ص) ليصلي على ابن أبي أخذ عمر بثوبه من ورائه وقال: لقد نهاك الله أن تصلي عليه ولا يحل لك أن تصلي عليه، فقال له رسول الله (ص): إنما صليت كرامة لابنه، وإنني لأرجو أن يسلم به سبعون رجلاً من بني أبيه وأهل بيته، وما يدريك ما قلت، إنما دعوت الله عليه⁽⁵⁾.

وتعليقاً على هذه الكلمات نقول:

أولاً: يلاحظ أن حدة الخلاف التي شهدناها في الموقف من تغسيل المسلم الآخر لم نشهدها هنا، أي في الصلاة عليه، واللافت أيضاً أن بعض الذين أفتوا بحرمة التغسيل أو عدم وجوبه كالشيخ الطوسي أفتوا هنا بوجوب الصلاة. وهذا أمر قد يبدو غريباً لكن قادهم إليه اجتهادهم.

ثانياً: ذكر الشهيد الأول أن الفقيه سلاّر الديلمي حيث إنه اشترط في الغسل «اعتقاد الميت للحق»، فيلزمه ذلك في الصلاة. واحتمل الفاضل الهندي أن وجه الإلزام هو تأخر

(1) كتاب الجمل والعقود في العبادات للشيخ الطوسي، ص 88، واشتهر الكتاب باسم جمل العقود.

(2) إصباح الشيعة، ص 104.

(3) شرائع الإسلام، ج 1، ص 30.

(4) سورة التوبة، الآية 84.

(5) كشف اللثام، ج 2، ص 310.

الصلاة عن الغسل، وهو احتمال ضعيف، فتأخر الصلاة عن الغسل لا يعطيها حكمه، ونحوه في الضعف دعوى الملازمة بين الغسل والصلاة، بمعنى أن كل من وجب تغسيله وجبت الصلاة عليه، والعكس بالعكس، فإن هذه الدعوى أشبه بالمصادرة، ولا دليل على الملازمة بين التغسيل والصلاة، كيف وقد فصل بينهما الشيخ الطوسي كما عرفت، بل إن الانفكاك بينهما حاصل شرعاً وبالإجماع، فثمة من لا يجب عليه تغسيله ولكن تجب الصلاة عليه كالشهيد.

نعم تقدم في مبحث تغسيل الآخر دعوى أخرى، وهي دعوى عدم الفصل، وقد ناقشناها أيضاً، ثم طرحنا ما يصلح توجيهاً لها، وهو توجيه يصلح هنا، فراجع.

ثالثاً: إخراج الغلاة والخوارج ومن أنكروا ضرورياً عن الحكم بوجود الصلاة، مرهون بتقديم الدليل الخاص عليه أو بثبوت كفرهم، فيخرجون تخصصاً أو تخصيصاً، والظاهر أنه لم يقدّم دليل خاص على ذلك، كما أن كفرهم لم يثبت بقول مطلق، وإنكار الضروري ليس من موجبات الكفر بعنوانه ما لم يستلزم تكذيب النبي (ص)، وقد أوضحنا ذلك في الباب الأول فراجع.

2- دليل القول بوجوب الصلاة على كل مسلم

وما يمكن الاستدلال به للقول بوجوب الصلاة على كل مسلم، هو ما يلي:

الوجه الأول: السيرة القطيعة

فقد كان الكثير من أتباع المذاهب الأخرى يموتون وأولياؤهم من الإمامية، ومن الطبيعي أنهم كانوا يصلون عليهم، ولو نُهوا عنها لبلغنا ذلك، بل إن البعض من غير الإمامية كانوا في جيش الإمام علي (عليه السلام) والظاهر أنه كان يصلي عليهم كما يصلي على أتباعه المؤمنين بولايته، وإلا لنقل ذلك واشتهر، بل كان مشار إشكال عليه من قبل الكثيرين.

ولكن يلاحظ على ذلك:

أولاً: إن الاستشهاد بسيرة الإمام (عليه السلام) لا يرقى إلى مستوى القطع أو الاطمئنان، وذلك لأنه يتوقف على إحراز صلته على أمثال هؤلاء، مع أن من المحتمل أن الذي كان يصلي عليهم هم أهلهم وعشائرتهم، ويتوقف - أيضاً - على نفي أن لا يكون للمداراة دور في صلته عليهم بالطريقة الخاصة. أجل، إن احتمال أن التقية منعت الإمام (عليه السلام) من النهي عن الصلاة بعيد للغاية، إذ لا وجه لحمل فعل أمير المؤمنين (عليه السلام) عليها.

ثانياً: إنّ سيرة المشرعة هي عمل صامت، فغاية ما تدل عليه هو الجواز بمعناه الأعم ولا تدل على الوجوب كما لا يخفى، ولا سيما بملاحظة أن الصلاة على الميت غالباً ما تكون في جماعة.

الوجه الثاني: الروايات

والروايات الدالة على ذلك هي مستفيضة، ويمكن تصنيفها إلى عدة مجاميع: المجموعة الأولى: الروايات التي أخذ فيها عنوان «المسلم» أو «الميت من أمتي» أو عنوان «أهل القبلة»، أو نحوه، وهي عدة أخبار:

الرواية الأولى: خبر طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عن أبيه عليه السلام قال: «صل على من مات من أهل القبلة وحسابه على الله»⁽¹⁾.

وليس فيها من يتوقف في سنده إلا طلحة بن زيد، وقد وصفها السيد الخوئي بالموثقة، وقال: «ولا إشكال في سندها إلا من جهة طلحة بن زيد، حيث ذكروا أنه ضعيف، إلا أن الشيخ ذكر أن كتابه معتمد عليه بين الأصحاب وهو توثيق للرجل، ومنه يظهر أن ضعفه إنما كان في عقيدته وإيمانه لا في وثاقته ورواياته»⁽²⁾.

ربما يقال: إنّ اعتماد الكتاب لا يعني توثيق الرجل، وحيث لا يحرز أن هذه الرواية من كتابه المعتمد فلا يصح الاعتماد عليها في الحكم الشرعي⁽³⁾.

ولكن لا يبعد أن يكون التعبير بـ «كتابه معتمد» هو توثيق له، لأن اعتماد كتابه لا وجه له إن لم يكن ثقة في نفسه، فلا وجه لكون خصوص هذا الكتاب معتمداً.

وقد صحح المحقق النراقي الرواية باعتبار أنّها «صححت عن ابن محبوب الذي أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، فلا يضر وقوع طلحة قبله»⁽⁴⁾. ولكن هذا لا يثبت التوثيق كما حقق في محله.

(1) الأمالي للصدوق، ص 286. والتهذيب، ج 3، ص 328. وعنه وسائل الشيعة، ج 3، ص 3، ص 133، الباب 37 من أبواب صلاة الجنائز.

(2) موسوعة السيد الخوئي، شرح العروة الوثقى / الطهارة، ج 9، ص 181.

(3) انظر: فقه الصادق، ج 2، ص 424.

(4) مستند الشيعة، ج 6، ص 276.

وقد أيد السيد الحكيم وثاقته بـ «رواية صفوان عنه في غير المقام»⁽¹⁾. وهذا لا بأس به، بناءً على ما استظهرناه من الأخذ بالتوثيق العام في مشايخ الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة ومنهم صفوان، وطلحة لم يرد فيه طعن ينافي الشهادة العامة بثاقته.

الرواية الثانية: خبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله (ص): «صلوا على المرجوم من أمتي وعلى القتال نفسه من أمتي؛ لا تدعوا أحداً من أمتي بلا صلاة»⁽²⁾.

والرواية ضعيفة بمحمد بن سعيد بن غزوان⁽³⁾.

الرواية الثالثة: ما في الدعائم عن علي عليه السلام أنه قال: «صلى رسول الله (ص) على امرأة ماتت من [في] نفاسها من الزنا، وعلى ولدها، وأمر بالصلاة على البر والفاجر من المسلمين»⁽⁴⁾. حيث أخذ فيها عنوان المسلم.

ولكن هذه الرواية لا تصح سنداً للحكم بسبب الإرسال، هذا بصرف النظر عن مدى إمكان الوثوق بالكتاب نفسه، نعم لا ريب أنها تصلح للتأييد.

الرواية الرابعة: ما روي عنه (ص) مرسلًا: «صلوا على من قال: لا إله إلا الله»⁽⁵⁾. وبالرغم من تردد هذا الحديث في كتب الفقه الشيعية لكن الظاهر أنه لا وجود له في مصادرهم الحديثية، وإنما هو وارد في بعض مصادر السنة الحديثية، نقلًا عن ابن عمر، وهذا نصه: «عن ابن عمر قال: قال رسول الله (ص): «صلوا على من قال لا إله إلا الله، وصلوا وراء من قال لا إله إلا الله»⁽⁶⁾.

(1) مستمسك العروة الوثقى، ج 4، ص 210.

(2) الاستبصار، ج 1، ص 469، والسند في الاستبصار هو الدقيق، وحصل اشتباه في التهذيب والوسائل في اسم «محمد بن سعيد بن غزوان»، حيث ذكره هكذا: «محمد بن سعيد عن غزوان»، وقد نفت الأردبيلي إلى هذا الاشتباه، انظر حول ذلك: موسوعة السيد الخوئي، ج 9، ص 181 - 182.

(3) المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

(4) دعائم الإسلام، ج 1، ص 235. وعنه بحار الأنوار، ج 78، ص 374. ومستدرک الوسائل، ج 7، ص 286، الحديث 1 من الباب 30 من أبواب صلاة الجنابة.

(5) الناصريات للسيد المرتضى، ص 245، والخلاف للشيخ، ج 1، ص 714 - 715، وقد تردد هذا الخبر في كتب الاستدلال بعد الشيخ. انظر: المعبر، ج 1، ص 309 و330. ونهاية الأحكام في معرفة الأحكام للعلامة الحلبي، ج 2، ص 236. وذكرى الشيعة للشهيد الأول، ج 1، ص 399.

(6) المعجم الكبير للطبراني ج 12 ص 342.

أجل، روى القاضي نعمان المصري في الدعائم مرسلًا عن الباقر (عليه السلام) أنه قال: «الصلاة على الميت فرض على الكفاية، لقول النبي (ص) صلوا خلف من قال لا إله إلا الله وعلى من قال لا إله إلا الله»⁽¹⁾، ولكن هذا موجود في هامش كتاب الدعائم، على أن تعبير «الصلاة على الميت فرض على الكفاية»، أشبه بتعبير الفقهاء منه بتعبير الإمام (عليه السلام). ولهذا لا يصح الاعتماد عليه إلا على نحو التأييد.

المجموعة الثانية: ما ورد في الصلاة على من لا يعرف، من قبيل الروايات التالية:

الرواية الأولى: صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما (عليه السلام) قال: «الصلاة على المستضعف والذي لا يعرف: الصلاة على النبي (ص)، والدعاء للمؤمنين والمؤمنات. تقول: ربنا ﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾⁽²⁾، إلى آخر الآيتين»⁽³⁾.

الرواية الثانية: صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، أنه قال: «الصلاة على المستضعف والذي لا يعرف مذهبه: تصلي على النبي (ص) 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 ولها ما تولت، واحشرها مع من أحببت»⁽⁴⁾. إلى غيرها من الأخبار.

وهذه المجموعة يظهر منها المفروغية من وجوب الصلاة على المستضعف ومن لا يعرف⁽⁵⁾، وإنما وقع السؤال عن كيفية هذه الصلاة حيث ذكر لها كيفية خاصة، وهي أن يدعو المصلي بما جاء في الآيتين المشار إليهما في صحيحة محمد بن مسلم.

ولكن هذه الأخبار لا دلالة فيها على أكثر من بيان حكم المستضعف دون مطلق غير الإمامي. على أنه قد يقال بعدم دلالتها على الوجوب، غاية أنها مشروعة.

المجموعة الثالثة: ما ورد من أن الشهيد الذي يُدْرَك وبه رمق يجب تغسيله وتكفينه

(1) دعائم الإسلام، ج 1، ص 235. ونقله عنه في جواهر الكلام، ج 12، ص 4.

(2) سورة غافر، الآية 7.

(3) وسائل الشيعة، ج 3، ص 67، الباب 3 من أبواب صلاة الجنابة، حديث 2. والآية الثانية هي قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ [غافر 8].

(4) وسائل الشيعة، ج 3، ص 67، الباب 3 من أبواب صلاة الجنابة، حديث 1.

(5) راجع حول معرفة المستضعف ما جاء في الباب الأول

والصلاة عليه، وهي عدة أخبار فيها المعبر، منها: م وثقة أبي مريم قال: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «الشَّهِيدُ إِذَا كَانَ بِهِ رَمَقٌ غُسِّلَ وَكُفِّنَ وَحُنَّطَ وَصُلِّيَ عَلَيْهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بِهِ رَمَقٌ دُفِنَ فِي أَثْوَابِهِ»⁽¹⁾.

وقد استدل السيد الخوئي بهذه الأخبار لتعميم القول بوجوب الصلاة على الميت لكل مسلم، قال - رحمه الله -: «وقد دلتنا على أن غير الشهيد أي الذي كان به رمق تجب عليه الصلاة والتغسيل والتكفين والتحنيط، وإنما خرج الشهيد عنه، ولا نحتمل أن يكون للموت في المعركة دخل في ثبوت الحكم، بأن يكون وجوب الصلاة أو الدفن أو الكفن مختصاً بالمقتول في المعركة غير شهيد»⁽²⁾.

والظاهر أن مقصوده هو الاستدلال بإطلاق هذه الأخبار، حيث دلت على وجوب الصلاة على الشهيد وغيره مطلقاً أكان إمامياً أو غيره.

وربما يقال: إن الاستدلال لا يخلو من تأمل وإشكال، لأن هذه الأخبار ليست في صدد البيان من جهة الانتماء المذهبي للشهيد، بل هي في صدد البيان من جهة أخرى، وهي بيان حكم القتل الذي يتم إدراكه وبه رمق، وفرقه عن يدرك ميتاً، وأما أنه هل يصلح على هذا أو ذاك مطلقاً وأياً كان مذهبه فهذا ما لا يستفاد من روايات هذه المجموعة.

المجموعة الرابعة: ما ورد في الصلاة على من وجد بعض الأجزاء من جسده، من قبيل:

الرواية الأولى: صحيحة الفضل بن عثمان الأعور، عن الصادق، عن أبيه عليه السلام في الرجل يقتل فيوجد رأسه في قبيلة، ووسطه و صدره ويداه في قبيلة، والباقي منه في قبيلة؟ قال: «ديته على من وجد في قبيلته صدره ويداه، والصلاة عليه»⁽³⁾.

الرواية الثانية: صحيحة علي بن جعفر أنه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به؟ قال: «يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن»⁽⁴⁾.

(1) الكافي، ج 3، ص 211. ومن لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 159. وتهذيب الأحكام، ج 1، ص 331.

(2) موسوعة السيد الخوئي، ج 9، ص 179.

(3) من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 167. وتهذيب الأحكام، ج 10، ص 213. وسائل الشريعة، ج 3، ص 135،

الباب 38 من أبواب صلاة الجنائز، الحديث 3.

(4) المصدر نفسه، الحديث 1 من الباب.

قال السيد الخوئي: «دلّت على أن مطلق الميّت يجب تغسيله وتكفينه والصلاة عليه مؤمناً كان أو مخالفاً»⁽¹⁾.

وربما يعترض على هذا الاستدلال بعين ما اعترض به على الاستدلال بالمجموعة السابقة، وهو أنّ محط النظر في السؤال والجواب هو بيان حكم من وجدت بعض أجزائه، وما إذا كانت أحكام الميت تشمل أم لا، ولا نظر لها إلى بيان الحكم من جهة مذهب الشخص.

اللهم إلا أن يقال: إنّ الرواية الثانية تصلح للاستدلال من باب أن ترك الاستفصال دليل العموم، ولا سيما أنّ الموضوع محل ابتلاء أو في معرض الابتلاء.

المجموعة الخامسة: ما جاء في بيان العلة في كون التكبيرات على الميت خمسة، حيث ذكرت بعض الأخبار أنّ علة ذلك هي أنّ الصلوات اليومية المفروضة على المسلم هي خمس، فيكبر عليه عن كل صلاة تكبيرة، وحيث إنّ الصلوات الخمس مفروضة على كل مسلم حي فتكون التكبيرات عليه كذلك بعد موته. وقد أورد الكليني⁽²⁾ في الباب ثلاثة أخبار ضعيفة⁽³⁾ السند، وهي:

الخبر الأول: ما رواه (الكليني) عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه رفعه قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام لم جعل التكبير على الميت خمساً فقال: ورد من كل صلاة تكبيرة⁽⁴⁾.

الخبر الثاني: ما رواه عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد عن بعض أصحابه عن سليمان بن جعفر الجعفري عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله (ص) إنّ الله تبارك وتعالى فرض الصلاة خمساً وجعل للميت من كل صلاة تكبيرة⁽⁵⁾.

الخبر الثالث: ما رواه عن عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن عليّ بن الحكم عن عثمان بن عبد الملك الحضرمي عن أبي بكر الحضرمي قال: قال أبو جعفر عليه السلام: يا أبا بكر تدري كم الصلاة على الميت؟ قلت: لا، قال: خمس تكبيرات. فتدري من أين أخذت

(1) موسوعة السيد الخوئي، ج 9، ص 180.

(2) الكافي، ج 3، ص 181.

(3) وقد اعترف المجلسي بضعفها في مرآة العقول، ج 14، ص 48.

(4) الكافي، ج 3، ص 183.

(5) المصدر نفسه. ورواه الشيخ الصدوق في علل الشرائع، ج 1، ص 302..

الْخَمْسُ؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: أُخِذَتِ الْخَمْسُ تَكْبِيرَاتٍ مِنَ الْخَمْسِ صَلَوَاتٍ مِنْ كُلِّ صَلَاةٍ تَكْبِيرَةً»⁽¹⁾.

الخبر الرابع: وروى أيضاً في باب آخر بسندٍ فيه جهالة عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) في حديث قال: «وَلَكِنَّ اللَّطِيفَ الْخَبِيرَ فَرَضَ عَلَيْكُمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ وَجَعَلَ لِمَوْتَاكُمْ مِنْ كُلِّ صَلَاةٍ تَكْبِيرَةً»⁽²⁾.

وفي هذا المجال يوجد تفسير آخر ذكرته الأخبار لاختلاف عدد التكبيرات في الصلاة على الإمامي وغيره، وهو أن أركان الدين التي يؤمن بها الإمامي خمسة، وهي الصلاة والصوم والحج والزكاة والولاية، بينما الأركان التي يؤمن بها غير الإمامي أربعة، وهي ما تقدم باستثناء الولاية، وستأتي الإشارة إلى ذلك لاحقاً.

ومن الأخبار التي قد تصلح للاستشهاد بها في المقام: ما ورد في الصلاة على المنافق، مما يظهر منه أن الصلاة عليه مفروغ منها، غايته أنها مؤلفة من أربع تكبيرات، وليس خمساً، وغير الإمامي ليس أسوأ حالاً من المنافق. وستأتي هذه الأخبار.

3- تضييد مستند القول بعدم الوجوب

وأما القول بعدم وجوب الصلاة على الآخر المذهبي، فقد استدل أو يمكن الاستدلال له بالأدلة والوجوه التالية:

الدليل الأول: مقتضى الأصل

وهو ما تقدم في كلام الفاضل الهندي.

ولكن يرد: أنه وفي ضوء ما تقدم من وجود أدلة لإثبات القول بوجوب الصلاة على كل مسلم أياً كان مذهبه، يتضح أنه لا يصح التمسك بالأصل لنفي الوجوب، لأن الأصل العملي القاضي بفساد العمل العبادي الذي لم ينهض عليه دليل لا يرجع إليه مع وجود النصوص أو الأدلة المعتمدة على الحكم.

(1) الكافي، ج 3، ص 183. ورواه الشيخ في تهذيب الأحكام، ج 3، ص 189. وعلل الشرائع، ج 1، ص 302.

(2) الكافي، ج 3، ص 208. ورواه أيضاً البرقي في المحاسن، ج 2، ص 313. قال المجلسي في وصفه: مجهول. مرآة العقول، ج 14، ص 138.

الدليل الثاني: وهو الذي اعتمد عليه ابن إدريس، من القول بكفر الآخر المذهبي، كما مرّ في ثنايا هذه البحوث.

ولكنك عرفت في الباب الأول من هذا الكتاب ضعف هذا القول ووهنه، وأنّ الصحيح هو الحكم بإسلام كل مظهر للشهادتين⁽¹⁾.

وجهان آخران

وقد يستدل للقول بعدم وجوب الصلاة عليه بالوجهين اللذين ذكرا لنفي وجوب تغسيله وهما:

أولاً: رواية الاحتجاج: عن صالح بن كيسان أنّ معاوية قال للحسين: هل بلغك ما صنعنا بحجر بن عدي وأصحابه شيعة أبيك؟ فقال عليه السلام: وما صنعت بهم؟ قال: قتلناهم وكفناهم وصلينا عليهم، فضحك الحسين عليه السلام فقال: خصمك القوم يا معاوية، لكننا لو قتلنا شيعتك لما كفناهم، ولا غسلناهم، ولا صلينا عليهم، ولا دفناهم⁽²⁾. ونحوه ما في تاريخ يعقوبي⁽³⁾.

ثانياً: «وأنّ الصلاة على الميت إكرام ودعاء له وغير المؤمن لا يستحق شيئاً منهما»⁽⁴⁾. والجواب الذي ذكرناه عن هذين الوجهين هناك يأتي بحذافيره هنا.

ولكننا قدمنا أنّ هذين الوجهين لا يصلحان للاستدلال، لضعف الخبر، وكونه أخص من المدعى، واحتمال كونه ناظراً إلى الناصبي، وأمّا الوجه الثاني فلأنّ كون الآخر ليس أهلاً للتكريم والاحترام هو أول الكلام، على أنّ التكريم ليس هو علة الصلاة عليه، فلا يدور الحكم مداره، يقول المحقق الهمداني تعليقاً على الوجه الثاني: «وأمّا ما قيل من أنّ الصلاة على الميت إكرام ودعاء له، ففيه أنه لا إحاطة لنا بمناط الأحكام التعبدية، فمن الجائز أن

(1) يقول الفقيه الهمداني: «وأمّا ما عن جملة من القدماء والمتأخرين من منع تغسيل المخالف والصلاة عليه فهو بحسب الظاهر بناء منهم على كفره كما هو صريح بعضهم، وقد عرفت في محله ضعف هذا البناء، وكيف كان فالظاهر عدم خلاف يعتد به في وجوب الصلاة على كل من حكم بإسلامه وإن كان مخالفاً للحق». انظر: مصباح الفقيه، ج 2، القسم 2، ص 493.

(2) الاحتجاج للطبرسي، ج 2، ص 19. وعنه وسائل الشيعة، ج 2، ص 515، الباب 18 من أبواب غسل الميت، الحديث 3.

(3) تاريخ يعقوبي، ج 2، ص 231.

(4) مصباح الفقيه، ج 2، القسم 2، ص 493.

يكون وجه وجوبها إعظام إظهار الشهادتين، والدعاء لا يجب أن يكون له بل قد يكون عليه أو لوالديه أو بالحشر مع من يتولاه أو غير ذلك مما ستعرف⁽¹⁾.

المبحث الثاني: كيفية الصلاة على غير الإمامي

هل إن الصلاة على غير الإمامي تختلف عن الصلاة على الإمامي؟

ربما يقال: إن الصلاة على الإمامي تختلف عن الصلاة على غير الإمامي، فالصلاة على الأخير هي أربع تكبيرات بينما الصلاة على الإمامي هي خمس تكبيرات، كما أنه ربما قيل بأنه يدعى للميت الإمامي في الصلاة، وأما غيره فيدعى عليه فيها، ولذا يجدر بنا البحث في هذه المسألة في مقامين:

الأول: في عدد التكبيرات على الميت، وهل يختلف الإمامي عن غيره فيها؟
الثاني: في حكم الدعاء له أو عليه.

المقام الأول: عدد تكبيرات الصلاة على غير الإمامي

هل يختلف الإمامي عن غيره من حيث التكبيرات في الصلاة؟

والإجابة على ذلك سوف نتناولها من خلال عدة وقفات، في الأولى منها نلقي نظرة على أقوال علماء الفريقين في عدد التكبيرات، وفي الثانية منها ندرس إمكانية تأسيس أصل لفظي بوجوب التكبيرات الخمس على كل مسلم، لننتقل بعد ذلك - في الفقرة الثالثة - إلى أدلة القول بوجوب التكبيرات الأربع على غير الإمامي، وما إذا كانت تامة وصالحة لتقييد المطلقات.

1- عدد التكبيرات على الميت بين السنة والشيعية

استقر الرأي عند السنة على أن عدد التكبيرات على الميت أربع، مع أنهم رووا رواية الخمس، ونقلوها قولاً لبعض الصحابة، قال السرخسي الحنفي: «والصلاة على الجنائز أربع تكبيرات وكان ابن أبي ليلى يقول خمس تكبيرات، وهو رواية عن أبي يوسف - رحمه الله تعالى -، والآثار قد اختلفت في فعل رسول الله (ص) فروي الخمس والسبع والتسع وأكثر من ذلك، إلا أن آخر فعله كان أربع تكبيرات، فكان

(1) مصباح الفقيه، ج 2، القسم 2، ص 493.

هذا ناسخاً لما قبله، وأن عمر -رضي الله عنه- جمع الصحابة حين اختلفوا في عدد التكبيرات وقال لهم إنكم اختلفتم فمن يأتي بعدكم أشدّ اختلافاً فانظروا آخر صلاة صلاها رسول الله (ص) على جنازة فخذوا بذلك، فوجدوه صلى على امرأة كبر عليها أربعاً فاتفقوا على ذلك، ولأنّ كل تكبيرة قائمة مقام ركعة في سائر الصلوات وليس في المكتوبات زيادة على أربع ركعات، إلا أنّ ابن أبي ليلي -رحمه الله- يقول: التكبيرة الأولى للافتتاح، فينبغي أن يكون بعدها أربع تكبيرات، كل تكبيرة قائمة مقام ركعة. وأهل الزيغ يزعمون أنّ علياً -رضي الله عنه- كان يكبر على أهل بيته خمس تكبيرات وعلى سائر الناس أربعاً، وهذا افتراء منهم عليه، فقد روي أنّه كبر على فاطمة أربعاً، وروي أنّه إنما صلى على فاطمة أبو بكر وكبر عليها أربعاً، وعمر صلى على أبي بكر وكبر أربعاً⁽¹⁾.

ولنا أن نسجل بعض الملاحظات على كلام السرخسي:

أولاً: إنّ ما جاء في الروايات الصحيحة والمستفيضة عن أهل البيت (عليهم السلام) (سيأتي بعضها لاحقاً) بل ربما ادعي تواترها⁽²⁾ هو التأكيد على الخمس، وعليه المعول عند فقهاءنا وادعي عليه الإجماع، بل ولعله من ضروريات المذهب كما عبّر بعض الفقهاء⁽³⁾، وقد التزم الشيعة بالأخذ بقول الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام) وهم أدري بما فعله جدهم علي (عليه السلام)، بل وهم أعلم بسنة جدهم المصطفى (ص)، ولا سيما أنّهم المرجع العاصم للأمة من الضلال بنص حديث الثقلين، على أنّ رواية الخمس قد رواها السُّنة أيضاً⁽⁴⁾، وتبناها من فقهاءهم ابن أبي

(1) المبسوط، ج 2، ص 63. ونحوه ما في بدائع الصنائع، ج 1، ص 312.

(2) مستمسك العروة الوثقى، ج 4، ص 234.

(3) المصدر نفسه.

(4) ففي خبر زيد بن أرقم «أنّه كان يكبر على جنازتنا أربعاً، وكبر على جنازة خمساً، وقال: كان رسول الله (ص) يكبرها»، انظر: مسند أحمد، ج 4، ص 377. قال الشهيد الأول: ولفظة «كان» تشعر بالدوام، انظر: ذكرى الشيعة، ج 1، ص 429. أقول: ولعله أخذ ذلك من العلامة في التذكرة، حيث قال: «وقال أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المغربي المالكي في كتابه الموسوم بالمعلم بفوائد مسلم. المحدث، في حديث مسلم: «أنّ زيداً كبر خمساً على جنازة، وقال: كان رسول الله (ص) يكبرها»-: «وقد قال به بعض الناس، وهذا المذهب الآن متروك، لأن ذلك صار علماً على القول بالرفض»، انظر: التذكرة، ج 2، ص 472، طبعة حجرية. وفي المستند للنراقي: «إنّ زيداً كبر خمساً». المستند، ج 6، ص 300، وهو خطأ والصحيح زيد وليس يزيد. والمراد به زيد بن أرقم.

ليلي وأبو يوسف في رواية عنه. والغريب ما نقل عن بعض شراح مسلم: من أنه «إنما ترك القول بالخمسة، لأنه صار علماً للتشيع»⁽¹⁾. وهذا المعنى له نظائر كثيرة⁽²⁾.

ثانياً: إن الرجوع إلى آخر صلاة صلاها النبي (ص) وهو الذي اقترحه الخليفة الثاني عمر بن الخطاب وإن كان قد يحسم النزاع، لكنه ليس لازماً، وذلك لأن فعل النبي (ص) صامت ولا يفسر نفسه بنفسه، ولو ثبت أن آخر صلاة صلاها (ص) كانت بأربع تكبيرات، فلا يدل ذلك على تعيين الأربع، إذ ربما كانت المرأة منافقة، وقد أكدت روايات أهل البيت عليهم السلام أن الصلاة على المنافق تكون بأربع تكبيرات حتى إنه كان ذلك (أي التكبير أربعاً) آية النفاق كما سيأتي، وعليه، فلا وجه لدعوى أن اعتماده (ص) في آخر صلاة صلاها أربع تكبيرات قد «خرج مخرج التناسخ، حيث لم تحمل الأمة الأفعال المختلفة على التخخير، فدل أن ما تقدم نسخ بهذه التي صلاها آخر صلاته»⁽³⁾. فمع ورود الاحتمال الذي ذكرناه فلا وجه لدعوى النسخ، ويكون مرد اختلاف الفعل إلى اختلاف الحالات. وأضف إليه أنه لا مرجح للنسخ على التخخير لو تمت أدلته، ودعوى أن الأمة لم تحمل الأفعال المختلفة على التخخير غير سديدة، لأن هذا يتم في حال تغاير الأفعال وتباينها لا ما إذا كان الحال من قبيل الزيادة في الفعل عينه، وإلا فاحتمال التخخير عندئذ لا دافع له.

أجل، إن التخخير في التكبيرات بين الأربع والست والسبع موجود في بعض الروايات المروية من طرق الشيعة، من قبيل رواية جابر قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن التكبير على الجنازة هل فيه شيء موقت؟ فقال: «لا، كبر رسول الله (ص) إحدى عشرة، وتسعاً، وسبعاً، وخمساً، وستاً، وأربعاً»⁽⁴⁾.

ونظيرها رواية عقبة عن جعفر قال: سئل جعفر عليه السلام عن التكبير على الجنائز فقال: ذاك إلى أهل الميت ما شأؤوا كبروا...»⁽⁵⁾.

ولكن هذين الخبرين مبتليان بضعف السند، وأضاف بعض الفقهاء إلى ذلك أن ما تضمنه الخبران «من زيادة التكبير على الخمس مرات متروك بالإجماع، ويجوز أن يكون عليه السلام

(1) ذكرى الشيعة، ج 1، ص 429.

(2) تقدم ذكر جملة منها في الباب الثاني من هذا الكتاب.

(3) كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج 1، ص 312.

(4) وسائل الشيعة، ج 3، ص 86، الباب 6 من أبواب الجنازة، الحديث 17.

(5) التهذيب، ج 3، ص 318.

أخبر عن فعل النبي (ص) بذلك، لأنّه كان يكبر (على جنازة) واحدة أو اثنتين فيجاء بجنازةٍ أخرى فيبتدئ من حيث انتهى خمس تكبيرات، فإذا أُضيف ذلك إلى ما كان كبر زاد على الخمس تكبيرات، وذلك جائز⁽¹⁾.

أقول: لكن هذا الحمل لا وجه له، وهو مخالف لظاهر الروایتين، حيث إنهما نفتا أن يكون العدد مؤقتاً شرعاً وأن الأمر في ذلك إلى أهل الميت.

ثالثاً: إن نسبة الأربع إلى الخليفة الثاني وجعلها من مبتدعاته والحديث غمزاً عن أنّه - أي عمر - تصرّف في تعيينه للأربعة «وكانه لو لايته على الإسلام والمسلمين»⁽²⁾، لا يخلو من ملاحظة وإشكال، وذلك لأنّ عمر - وفقاً لما رواه السنّة عنه - أمر الصحابة بأن يأخذوا بأخر صلاة صلاها النبي (ص) درءاً للاختلاف، فلما قالوا إنّ صلاته الأخيرة كانت بأربع تكبيرات أقرّها واعتمدها، ووجه اعتماده لها دون سواها إمّا أنّه من باب التدبير، ودرءاً للاختلاف، وإما اعتماداً على أنّ الفعل الأخير ناسخ لما تقدم، ولكن بصرف النظر عمّا تقدم فإنّ اجتهاده هذا ليس بحجة شرعاً، لما ثبت من تعيين الخمس.

رابعاً: ما ذكره السرخسي كدليل ثانٍ على تعيين التكبيرات الأربع من أن «كل تكبيرة قائمة مقام ركعة في سائر الصلوات وليس في المكتوبات زيادة على أربع ركعات»، لا يمكن التعويل عليه إلا إذا جاء في نص عن النبي (ص). فهذا مجرد استحسان لا يمكن استنباط الأحكام الشرعية بالاستناد إليه، على أنّه قد ورد عن الأئمة عليهم السلام - كما تقدّم - أنّ الخمس أخذت من الصلوات الخمس المكتوبة، وفي روايات أخرى - ستأتي - أنّ ذلك أخذ من أركان الإسلام الخمسة.

خامساً: ما ألمح إليه كلام ابن أبي ليلى المتقدم حيث كان: «يقول التكبيرة الأولى للافتتاح، فينبغي أن يكون بعدها أربع تكبيرات كل تكبيرة قائمة مقام ركعة»، ربما يفسر لنا منشأ الاختلاف والتردد بين الأربع والخمس، فربما كان العادون للأربع لا يحتسبون التكبيرة الأولى على أساس أنها تكبيرة إحرام أو افتتاح، بينما القائلون بالخمس كانوا يحتسبونها، فيكون ذلك وجهاً للصلح والجمع بين القولين. وفي بعض الروايات الواردة من

(1) استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، ج 7، ص 396.

(2) موسوعة السيد الخوئي، ج 9، ص 225.

طرق الشيعة ما يؤكد أنّ التكبيرة الأولى هي استفتاح، وهي خبر يونس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: «الصلاة على الجنائز التكبيرة الأولى استفتاح الصلاة..»⁽¹⁾.

وثمة وجه آخر ورد في روايات الشيعة يصلح لتفسير الاختلاف والتردد بين الأربع والخمس، وهو ما جاء في الخبر عن أبي بصير قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام جالساً فدخل رجل فسأله عن التكبير على الجنائز فقال: خمس تكبيرات، ثم دخل آخر فسأله عن الصلاة على الجنائز فقال له: أربع صلوات فقال الأول: جعلت فداك سألتك فقلت خمساً وسألك هذا فقلت أربعاً؟! فقال: إنك سألتني عن التكبير وسألني هذا عن الصلاة، ثم قال: إنها خمس تكبيرات بينهن أربع صلوات، ثم بسط كفه، فقال: إنهن خمس تكبيرات بينهن أربع صلوات⁽²⁾.

سادساً: ما نسبته السرخسي إلى «أهل الزيغ» ونسبه الكاشاني بعده في «بدائع الصنائع» إلى «الرافضة»⁽³⁾، من أنهم افتروا على علي عليه السلام بأنه كان يكبر على أهل بيته خمس تكبيرات وعلى سائر الناس أربعاً، هو مما لا أصل له في مصادر الشيعة. أجل ورد في بعض الروايات أنه كبر على سهل بن حنيف سبع تكبيرات، وهي رواية الحسن بن زيد أنه قال: «كبر علي ابن أبي طالب عليه السلام على سهل بن حنيف سبع تكبيرات وكان بدرياً، وقال: لو كبرت عليه سبعين لكان أهلاً»⁽⁴⁾. لكنه ضعيف ومعارض بما هو صحيح، وهو ما رواه الحلي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كبر أمير المؤمنين عليه السلام على سهل بن حنيف وكان بدرياً خمس تكبيرات، ثم مشى ساعة، ثم وضعه وكبر عليه خمسة أخرى، فصنع ذلك حتى كبر عليه خمساً وعشرين تكبيرة»⁽⁵⁾. وما جاء في الخبر الأخير هو من تكرار الصلاة وليس صلاة واحدة كما لا يخفى.

سابعاً: ما جاء في آخر كلامه من أنه روي أنّ علياً عليه السلام كبر على فاطمة أربعاً، لا يصغى إليه، فهو وإه جداً، لأنّ أولاد فاطمة أدرى بذلك، وأضعف منه وأوهن قوله: «وروي أنه إنما صلى على فاطمة أبو بكر»، فهذا لا يستقيم مع ما عُرف وذكر في التواريخ، من أنّ علياً هو من صلى عليها ودفنها ليلاً دون أن يؤذن أو يخبر أحداً بذلك، قال المسعودي: «وتولى غسلها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - ودفنها ليلاً بالبيع وقيل غيره، ولم يؤذن بها أبو بكر وكانت

(1) تهذيب الأحكام، ج 3، ص 318.

(2) المصدر نفسه.

(3) كتاب بدائع الصنائع، ج 1، ص 313.

(4) وسائل الشيعة، ج 3، ص 84، الباب 6 من صلاة الجنائز، الحديث 12.

(5) المصدر نفسه، الحديث 1 من الباب.

مهاجرة له منذ طالبت به بإرثها من أبيها (ص) من فدك وغيرها وما كان بينهما من النزاع في ذلك إلى أن ماتت، ولم يبايع علي عليه السلام أباً بكر رضي الله عنه إلى أن توفيت⁽¹⁾. وقال ابن حبان (354هـ) في ترجمة السيدة الزهراء عليها السلام: «توفيت بعد أبيها (ص) بستة أشهر وصلى عليها علي ولم يؤذن بها أحداً ودفنها ليلاً»⁽²⁾. وهذا الأمر قد نصت عليه المصادر الشيعية بشكل واضح لا لبس فيه⁽³⁾.

وقصارى القول: إن الدليل العام - كما سيأتي - ناهض على تعيين التكبيرات الخمس في الصلاة على الميت، وأما روايات الأربع فلا تصح، وتحتل بعض التفسيرات المتقدمة من الحمل على المنافق، أو على عدم احتساب الأولى لكونها تكبيرة استفتاح، أو للاشتباه بين التكبيرة والصلاة، حيث أكد الخبر المتقدم أن التكبيرات خمس والصلوات أربع.

2- الأصل اللفظي والتكبيرات الخمس

اتضح أن المعتمد في مدرسة أهل البيت عليهم السلام هو وجوب خمس تكبيرات على الميت، وقبل الحديث عما إذا كان هذا الحكم مختصاً بالشيعي الإمامي، أو أنه يشمل غيره أيضاً، بمعنى أنه يجب على المسلم الشيعي أن يصلي بخمس تكبيرات على كل ميت مسلم ولو لم يكن إمامياً، يتحتم علينا أن نرى إذا ما كان لدينا في البين إطلاق أو عموم لفظي في المسألة يرجع إليه، ما لم يدل دليل على تخصيصه أو تقييده، فهل من أصل لفظي في المقام؟

والجواب: إن المستفاد من العديد من الروايات أن الواجب في الصلاة على الميت خمس تكبيرات، وهي مطلقة وشاملة لكل مسلم، أي كان مذهبه، من ذلك:

الرواية الأولى: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «التكبير على الميت خمس تكبيرات»⁽⁴⁾.

الرواية الثانية: ما عن كليب الأسدي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التكبير على الميت؟ فقال بيده خمساً⁽⁵⁾. وكليب الأسدي برأي السيد الخوئي لا توثيق له⁽⁶⁾، ولكن يمكن توثيقه برواية صفوان بن يحيى وابن أبي عمير عنه بسند صحيح⁽⁷⁾.

(1) التنبيه والإشراف للمسعودي، 250.

(2) الثقات، ج 3، ص 334.

(3) علل الشرائع، ج 1، ص 188.

(4) وسائل الشيعة، ج 3، ص 47، الباب 5 من أبواب صلاة الجنائز، الحديث 6.

(5) المصدر نفسه، الحديث 7 من الباب.

(6) انظر: موسوعة الإمام الخوئي، ج 9، ص 238.

(7) انظر: الكافي، ج 2، ص 212؛ وج 6، ص 293.

الرواية الثالثة: صحيحة أبي ولاد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التكبير على الميت؟ فقال: خمساً»⁽¹⁾.

الرواية الرابعة: صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «التكبير على الميت خمس تكبيرات»⁽²⁾.

الرواية الخامسة: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنه قال: «لَمَّا مات آدم عليه السلام فبلغ إلى الصلاة عليه فقال هبة الله لجبرائيل: تقدّم يا رسول الله فصلّ على نبي الله، فقال جبرائيل عليه السلام: إنّ الله أمرنا بالسجود لأبيك فلنسنا نتقدّم أبرار ولده وأنت من أبرهم، فتقدّم فكبر خمساً عدّة الصلوات التي فرضها الله عزّ وجلّ على أمة محمد (ص)، وهي السنّة الجارية في ولده إلى يوم القيامة»⁽³⁾.

إلى غير ذلك من الروايات، الظاهرة في انحصار العدد بخمس تكبيرات ولا يُزاد عليها ولا ينقص.

ويؤيدها الأخبار المتقدمة التي نصّت على «أنّ الله تبارك وتعالى فرض الصلاة خمساً وجعل للميت من كل صلاة تكبيرة».

3- دراسة القول بالتكبيرات الأربع في الصلاة على غير الإمامي

والسؤال بعد هذا: هل هناك ما يوجب رفع اليد عن الأصل اللفظي المتقدم الذي دلّ على وجوب التكبيرات الخمس؟ ويقيد الإطلاقات بخصوص الشيعة؟
نبين الجواب على ذلك من خلال العنوانين التاليين:

العنوان الأول: الصلاة على المنافق

المنافق وهو من يبطن الكفر ويظهر الإسلام⁽⁴⁾، فهو محكوم بالكثير من أحكام الإسلام، ولكن هل الصلاة منها فتجب عليه؟ وعلى فرضها، فهل تختلف عن الصلاة على المسلم غير المنافق؟

(1) الكافي، ج 2، ص 212؛ وج 6، ص 293، 9 من الباب.

(2) المصدر نفسه، الحديث 10 من الباب.

(3) المصدر نفسه، الحديث 13 من الباب.

(4) هذا البحث مبني على ما هو المشهور عندهم في الحكم على المنافق بالإسلام الظاهري، ولكننا قد رجحنا رأياً آخر في المسألة، وهو المذكور في الباب الأول من هذا الكتاب، فراجع.

قال السيد في العروة: «لا يجوز أقل من خمس تكبيرات إلا للتقية، أو كون الميت منافقاً»، وعلق السيد البروجردي على قيد المنافق هذا بالقول: «بأن كان مظهراً للإسلام مبطناً للكفر، إن اضطر المسلم إلى الصلاة عليه»⁽¹⁾.

ويظهر من السيد البروجردي أنّ الصلاة على المنافق غير جائزة، وإنّما تجوز عند الضرورة. وقد فهم (البروجردي) من قيد المنافق المعنى المصطلح وليس ما يشمل المخالف، بخلاف ما يظهر من بعض الفقهاء، كالشيخ البحراني كما سيأتي، وغيره⁽²⁾. وكيف كان، فالظاهر أنّ المطلقات المتقدمة شاملة له، فيحتاج رفع اليد عنها إلى مقيد، والمقيد هو الآية القرآنية الآتية فهي تخرجه من تحت المطلقات المذكورة.

لكن في المقابل، فإنّ العديد من الروايات دلّت على أنّ النبي (ص) كان من ديدنه الصلاة على المنافقين، وأقل ما يدل عليه ذلك مشروعية الصلاة، أجل، إنّ هذه الروايات الصحاح وغيرها قد دلّت على أنّ الصلاة على المنافق تكون بأربع تكبيرات، ومنها:

الرواية الأولى: صحيحة حماد بن عثمان وهشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) يُكَبِّرُ عَلَى قَوْمٍ خَمْسًا وَعَلَى قَوْمٍ آخَرِينَ أَرْبَعًا فَإِذَا كَبَّرَ عَلَى رَجُلٍ أَرْبَعًا أَتَهُمْ بِعِنِي بِالْمَنَاقِقِ»⁽³⁾.

الرواية الثانية: رواية إسماعيل بن همام عن أبي الحسن عليه السلام قال: قال أبو عبد الله عليه السلام صلى رسول الله (ص) على جنازة فكبر عليه خمساً وصلى على آخر فكبر عليه أربعاً، فأما الذي كبر عليه خمساً فحمد الله ومجده في التكبيرة الأولى ودعا في الثانية للنبي (ص) ودعا في الثالثة للمؤمنين والمؤمنات، ودعا في الرابعة للميت، وانصرف في الخامسة، وأما الذي كبر عليه أربعاً حمد الله ومجده في التكبيرة الأولى ودعا لنفسه وأهل بيته في

(1) العروة الوثقى، ج 1، ص 98.

(2) قال صاحب الجواهر: «بل في كشف اللثام في شرح قول الفاضل: (ولعنه إن كان منافقاً) أي مخالفًا، كما في المنتهى والسرائر والكافي والجامع، وبمعناه ما في الغنية و (رة) من الدعاء على المخالف، فما عن المصباح ومختصره - من التعبير بلعن المخالف المعاند، والنهاية لعن الناصب المعلن والتبري منه، والمبسوط لعن الناصب والتبري منه، والوسيلة الدعاء على الناصب - لا يخلو من نظر إن أريد منه التخصيص؛ وحمل جميع هذه النصوص على الناصب والمنافق في إسلامه لا داعي له، بل ولا شاهد عليه، بل لا يبعد كون التعبير عنه بالمنافق ونحوه في النصوص للتقية». انظر: جواهر الكلام، ج 12، ص 50.

(3) الكافي، ج 3، ص 181. وتهذيب الأحكام، ج 3، ص 317.

الثانية ودعا للمؤمنين والمؤمنات في الثالثة، وانصرف في الرابعة، ولم يدع له لأنه كان منافقاً⁽¹⁾.

الرواية الثالثة: الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن محمد بن مهاجر عن أم سلمة قالت: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِذَا صَلَّى عَلَى مَيِّتٍ كَبَّرَ وَتَشَهَّدَ ثُمَّ كَبَّرَ ثُمَّ صَلَّى عَلَى الْأَنْبِيَاءِ وَدَعَا ثُمَّ كَبَّرَ وَدَعَا لِلْمُؤْمِنِينَ ثُمَّ كَبَّرَ الرَّابِعَةَ وَدَعَا لِلْمَيِّتِ ثُمَّ كَبَّرَ وَانْصَرَفَ فَلَمَّا نَهَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنِ الصَّلَاةِ عَلَى الْمُنَافِقِينَ كَبَّرَ وَتَشَهَّدَ ثُمَّ كَبَّرَ وَصَلَّى عَلَى النَّبِيِّينَ (ص) ثُمَّ كَبَّرَ وَدَعَا لِلْمُؤْمِنِينَ ثُمَّ كَبَّرَ الرَّابِعَةَ وَانْصَرَفَ وَلَمْ يَدْعُ لِلْمَيِّتِ»⁽²⁾. والحديث صحيح السند إلا أن أم سلمة لا توثق لها لأنها مجهولة⁽³⁾.

الجمع بين الآية والروايات

ويواجهنا سؤال في المقام، وهو أن القرآن الكريم نصّ على نهي الله تعالى لنبه (ص) عن الصلاة على المنافقين، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَسِقُونَ﴾⁽⁴⁾، فكيف يصلي النبي (ص) على المنافقين مع وجود هذا النهي ولو بتكبيرات أربع؟

ربما يقال: حيث كان من البديهي أن لا يخالف النبي (ص) نهي الله تعالى، فمقتضى القاعدة ردّ هذه الروايات وتكذيبها لمخالفتها لظاهر القرآن.

هذا والظاهر أنه لا مفر من ردّها إن لم نجد تفسيراً مقبولاً لصلاته على بعض المنافقين. ونستطيع القول: إنّ صلته على بعض المنافقين أمر دلّت عليه الكثير من الروايات، ومنها الصحيح، ومنها ما تقدم، وهناك روايات أخرى تؤكد حصول الصلاة، ومنها ما يحكى عن اعتراض عمر بن الخطاب على النبي (ص)، وقد جاء ذلك في صحيحة الحلبى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لَمَّا مَاتَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بِنِ سَلُولٍ حَضَرَ النَّبِيُّ (ص) جَنَازَتَهُ، فَقَالَ عُمَرُ لِرَسُولِ اللَّهِ (ص): يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَمْ يَنْهَكَ اللَّهُ أَنْ تَقُومَ عَلَى قَبْرِهِ؟ فَسَكَتَ، فَقَالَ، يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَمْ يَنْهَكَ اللَّهُ أَنْ تَقُومَ عَلَى قَبْرِهِ؟ فَقَالَ لَهُ: وَيْلَكَ وَمَا يُدْرِيكَ مَا قُلْتُ؟! إِنِّي قُلْتُ: اللَّهُمَّ

(1) الاستبصار، ج 1، ص 476. وتهذيب الأحكام، ج 3، ص 317.

(2) الكافي، ج 3، ص 181.

(3) مرآة العقول، ج 14، ص 48.

(4) سورة التوبة، الآية 84.

أَحْسُ جَوْفَهُ نَارًا وَأَمْلَأُ قَبْرَهُ نَارًا وَأَصْلِهِ نَارًا، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: فَأَبْدَى مِنْ رَسُولِ اللَّهِ مَا كَانَ يَكْرَهُ»⁽¹⁾.

إذا حصل الاطمئنان بصدور هذه الأخبار فلا مفر من أن نجد توجيهاً لصلاته (ص) على المنافق، بما يحفظ عصمته (ص) ولا يكون مخالفاً لأمر الله تعالى. والتوجيه أو التوفيق بين الآية وبين فعل النبي (ص) هو ما يلي:

التوجيه الأول: ما تقدم عن الفاضل الهندي من «أن الظاهر النهي عن الدعاء لهم، لما في الأخبار من أنه (ص) كان يكبر على المنافق أربعاً»⁽²⁾، فالنبي (ص) إنما نهى عن الصلاة عليه بمعنى الدعاء له، ولم يُنه عن التكبير، فما نُهي (ص) عنه لم يفعله، وما فعله لم يُنه عنه. ويؤيده أنه من غير الواضح ثبوت واستقرار حقيقة شرعية للفظ الصلاة في القرآن ولا سيما في صلاة الأموات، ما يرجح إرادة المعنى اللغوي للصلاة، أي الدعاء. ويشهد له أيضاً ما تقدم في الخبر: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِذَا صَلَّى عَلَى مَيِّتٍ كَبَّرَ وَتَشَهَّدَ ثُمَّ كَبَّرَ ثُمَّ صَلَّى عَلَى الْأَنْبِيَاءِ وَدَعَا ثُمَّ كَبَّرَ وَدَعَا لِلْمُؤْمِنِينَ ثُمَّ كَبَّرَ الرَّابِعَةَ وَدَعَا لِلْمَيِّتِ ثُمَّ كَبَّرَ وَأَنْصَرَفَ فَلَمَّا نَهَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنِ الصَّلَاةِ عَلَى الْمُنَافِقِينَ كَبَّرَ وَتَشَهَّدَ ثُمَّ كَبَّرَ وَصَلَّى عَلَى النَّبِيِّينَ عليهم السلام، ثُمَّ كَبَّرَ وَدَعَا لِلْمُؤْمِنِينَ، ثُمَّ كَبَّرَ الرَّابِعَةَ وَأَنْصَرَفَ وَلَمْ يَدْعُ لِلْمَيِّتِ»⁽³⁾.

التوجيه الثاني: إن النبي (ص) قدّر وجود مصلحة إسلامية في الصلاة عليه، مداراة لابنه وتأليفاً لقلوب قومه، وقد روي أن النبي (ص) لما طولب في أمر الصلاة على ابن أبي، قال: «والله إنني كنت أرجو أن يسلم به ألف من قومه. قال الزجاج: فأسلم ألف من الخزرج لما رأوه (ابن عبد الله بن أبي) يطلب الاستغفار بثوب»⁽⁴⁾ رسول الله (ص)⁽⁵⁾. وهذا أشبه بما يذكره بعض الفقهاء - كما أسلفنا - من جواز الصلاة مع أبناء المذاهب الأخرى من باب

(1) الكافي، ج 3، ص 188. وعنه تهذيب الأحكام، ج 3، ص 196.

(2) كشف اللثام، ج 2، ص 310.

(3) الكافي، ج 3، ص 181.

(4) قصة الثوب جاءت بطلب من ابنه، قال النسفي في تفسيره: «سأل ابن عبد الله بن أبي وكان مؤمناً أن يُكفّنَ النبي عليه السلام أباه في قميصه ويصلي عليه، فقبل، فاعترض عمر -رضي الله عنه- في ذلك، فقال عليه السلام: ذلك لا ينفعه وإنني أرجو أن يؤمن به ألف من قومه فنزل ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ من المنافقين يعني صلاة الجنازة. روي أنه أسلم ألف من الخزرج، لما رأوه يطلب التبرك بثوب النبي (ص)»، انظر: تفسير النسفي، ج 2، ص 103.

(5) تفسير الثعلبي، ج 5، ص 79.

التقية المدارتية، لا التقية التي تملئها الضرورة، وتألّف القلوب كان سبباً في جواز إعطاء الزكاة للمؤلفة قلوبهم مع كفرهم، فلا مانع من أن يجيز الصلاة على المنافق.

ولكنّ الشيخ محمد جواد مغنية في تفسيره علّق على هذا التوجيه قائلاً: «وهذا مجرد حدس، ولا يجوز أن نثبت أو نفسر به شيئاً من أفعال المعصوم»⁽¹⁾.

ويلاحظ عليه: أنّه وبعد ثبوت صلّاته على المنافق فيكون هذا التوجيه تفسيراً مقبولاً لصلّاته (ص) عليه مع وجود نهْي إلهي عنها.

نعم هذا التوجيه لا يصح لو كان النهي الإلهي عن شخص بعينه، إذ لا يمكن للنبي (ص) والحال هذه أن يصلي عليه، وأما إذا كان عاماً فهو قابل للتخصيص ويكون فعله دليل التخصيص، وبعبارة أخرى: النهي هو من حيث العنوان الأولي، بينما صلّاته تحمل على العنوان الثانوي.

التوجيه الثالث: إنّ النبي (ص) صلّى على المنافقين قبل أن ينهيه الله عن ذلك في القرآن الكريم، وأما بعد النهي فلم يصلّ على أحدٍ منهم. قال الثعلبي في تفسيره: «فما لبث رسول الله (ص) إلا سيراً حتى نزلت: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّا تَابَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ﴾⁽²⁾... فما صلى رسول الله (ص) بعدها على منافق ولا قام على قبره حتى قبض»⁽³⁾. وقال الطبرسي: «وروي أنه (ص) صلى على عبد الله بن أبيّ، وألبسه قميصه قبل أن يُنهى عن الصلاة على المنافقين، عن ابن عباس، وجابر، وقتادة»⁽⁴⁾.

ولكنّ هذا التوجيه لا ينسجم مع بعض الروايات المتقدمة الدالة على أنّه صلى حتى بعد نزول الآية، فإن اعتراض عمر هو بسبب ما تضمنته الآية من النهي.

ونحوه في التأمل والإشكال ما قيل: «إنه (ص) أراد أن يصلي عليه، فأخذ جبرائيل بثوبه، وتلا عليه: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ الآية، عن أنس، والحسن»⁽⁵⁾.

(1) التفسير الكاشف، ج 4، ص 80.

(2) سورة التوبة، الآية 84.

(3) تفسير الثعلبي، ج 5، ص 79، وقد تبنى هذا الرأي الزمخشري في الكشاف، قال: «فإن قلت: فكيف جازت الصلاة عليه؟ قلت: لم يتقدم نهْي عن الصلاة عليهم، وكانوا يجرون مجرى المسلمين لظاهر إيمانهم، لما في ذلك من المصلحة»، انظر: الكشاف، ج 2، ص 206.

(4) مجمع البيان، ج 5، ص 100.

(5) نقله غير واحد من الأعلام، انظر: ميزان الاعتدال، ج 4، ص 418. والتبيان، ج 5، ص 272. ومجمع البيان، ج 5، ص 100. وأحكام القرآن للجصاص، ج 3، ص 186. والدر المثور في التفسير المأثور، ج 3، ص 266.

وقفه مع حديث الشيخين

تضمنت بعض الأحاديث ما لا يمكن الموافقة عليه والقبول به، فقد روى الشيخان: «عن ابن عمر -رضى الله تعالى عنهما- قال: لما توفي عبد الله بن أبيّ جاء ابنه عبد الله بن عبد الله إلى رسول الله (ص) فسأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه أباه، فأعطاه، ثم سأله أن يصلي عليه، فقام رسول الله (ص) ليصلي، فقام عمر فأخذ بثوب رسول الله (ص) فقال: يا رسول الله تصلي عليه وقد نهاك ربك أن تصلي عليه؟! فقال رسول الله (ص): إنما خيرني الله، فقال: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾⁽¹⁾، وسأزيده على السبعين. قال: إنه منافق، قال: فصلى عليه رسول الله (ص)، فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَا تَابَ آدَاً وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾⁽²⁾»⁽³⁾.

إن هذا الخبر لا يمكن القبول به للملاحظتين التاليتين:

الملاحظة الأولى: ما ذكره المراغي تعليقاً «على هذا الحديث بأن كثيراً من العلماء قد حكموا بعدم صحته.. وأيضاً محال أن يقول: إن الله خيرني بقوله: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ﴾ لأن قوله تعالى: ﴿فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ دليل قاطع على أن (أو) هنا ليست للتخيير، فالحديث بنفسه يدل على أنه كذب وافتراء على الله ورسوله»⁽⁴⁾. وهذا الأمر دفع بالكثير من علماء السنة إلى التشكيك في الحديث، ومنهم من رده، قال العيني: «استشكل فهم التخيير من الآية حتى إن جماعة من الأكابر طعنوا في صحة هذا الحديث مع كثرة طرقه، منهم: القاضي أبو بكر فإنه قال: لا يجوز أن يقبل هذا ولا يصح أن رسول الله (ص) قاله، ومنهم: أبو بكر الباقلاني، فإنه قال في «التقريب» هذا الحديث من أخبار الآحاد التي لا يعلم ثبوتها، ومنهم: إمام الحرمين، قال في «مختصره»: هذا الحديث غير مخرج في الصحيح، وقال في «البرهان» لا يصححه أهل الحديث. ومنهم: الغزالي، قال في «المستصفى»: الأظهر أن هذا الحديث غير صحيح. ومنهم: الداودي، قال: هذا الحديث غير محفوظ»⁽⁵⁾.

(1) سورة التوبة، الآية 80.

(2) سورة المائدة، الآية 84.

(3) صحيح البخاري، ج 5، ص 206. وصحيح مسلم، ج 7، ص 116.

(4) التفسير الكاشف، ج 4، ص 8.

(5) عمدة القاري، ج 12، ص 274.

الملاحظة الثانية: «المتبادر من الآية عند الناطقين بالضاد هو أنّ عدد السبعين فيها كناية عن الكثرة، بمعنى أنّ الاستغفار لا يجدي لهم مهما بلغ عددها، سواء أكان أقل من السبعين أو أزيد منه، وهذا ما يفهمه العربيّ الصميم من الآية، ويؤيد ذلك أنّه سبحانه علّل عدم الجدوى بقوله: ﴿يَأْتَهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾⁽¹⁾، والكافر ما دام كافراً لا يستحق الغفران أبداً، وإن استغفر النبي (ص) في حقّه مائة مرة. ولكن الظاهر من الرواية أنّ النبيّ (ص) فهم من الآية أنّ لعدد السبعين خصوصية وأنّه (ص) ما أقدم على الصلاة على عبد الله بن أبيّ (وهو رأس المنافقين) إلاّ لأجل أن يستغفر له أزيد من السبعين الذي ربما تكون الزيادة نافعة لحاله! ولا خفاء في أنّه على خلاف ما يفهمه العربيّ الصميم من الآية، فكيف بنبيّ الإسلام وهو أفصح من نطق بالضاد»⁽²⁾. هذا كله حكم المنافق.

العنوان الثاني: الصلاة على الآخر المذهبي

وأما عدد التكبيرات في الصلاة على المسلم الآخر، فقد فصل بعض الفقهاء بين نوعين: المستضعف، فأفتوا بوجوب الصلاة عليه بخمس تكبيرات، وغير المستضعف، فأفتوا بوجوب الصلاة عليه بأربع، في المقابل لم يفرق الأكثر بين النوعين وأفتوا بوجوب الخمس فيهما، وبعضهم ذهب إلى التخيير بين الأربع والخمس⁽³⁾.

والظاهر هو وجوب الخمس على كل المسلمين بصرف النظر عن مذاهبهم سواء كانوا من المستضعفين أو غيرهم، وذلك استناداً إلى الروايات الصحيحة المتقدمة والتي دلت على الخمس، ولا موجب لرفع اليد عن هذه الإطلاقات، إلا ما قد يذكر من ظهور بعض الروايات بذلك، وهي على عدة طوائف:

الطائفة الأولى: ما جاء فيه أنّ المنافق يصلى عليه أربع ركعات، وقد تقدمت الأخبار الواردة في ذلك، وذلك بتقريب أن المنافق شامل للآخر المذهبي.

ويرده: أنّ المنافق لا يشمل الآخر المذهبي، لأنّ المنافق هو من أظهر الإسلام وأبطن الكفر، ومن المعلوم أن الآخر المذهبي ليس كذلك، بل هو - في الغالب - يبطن الإسلام ويظهره، نعم البعض منهم قد يبطنون الكفر ويظهرون الإسلام، كما قد يوجد هذا البعض فيمن يحسبون - في الظاهر - على الشيعة.

(1) سورة التوبة، الآية 80.

(2) الحديث النبوي بين الرواية والدراية للسبحاني، ص 518.

(3) انظر: موسوعة السيد الخوئي، ج 9، ص 243.

الطائفة الثانية: ما ذكر فيها أنّ المؤمن يصلى عليه خمس تكبيرات، بينما المنافق يصلى عليه أربع، كما جاء في رواية إسماعيل بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الصلاة على الميت؟ قال: أما المؤمن فخمس تكبيرات وأما المنافق فأربع ولا سلام فيها⁽¹⁾.

ولكن يلاحظ عليه أنّه وبصرف النظر عن السند الذي شكك بعض الفقهاء بصحته⁽²⁾، فإنها غير دالة على المطلوب، لأنّ المؤمن فيها حيث وقع في مقابل المنافق، وليس في مقابل «غير العارف»، فلا يراد به الإمامي.

وربما تقرّب دلالة الرواية المتقدمة بوجه آخر، وهو ما ذكره السيد الخوئي من أنها: «ظاهرة في المدعى لو خليت ونفسها، لكونها صادرة عن الإمام الرضا عليه السلام والمنافق في عصره في مقابل المؤمن المعتقد بالولاية، وظاهره المخالف»⁽³⁾.

ولكن يمكن الاعتراض على ذلك:

أولاً: ما ذكره السيد الخوئي نفسه من «أنّها أيضاً غير صالحة للاستدلال بها، لأنّها بملاحظة ما في قبالتها من الروايات المتقدمة التي قلنا إنّ المراد بالمنافق فيها غير المخالف جزماً لا بدّ من حملها على غير المخالف. ويعضده الشهرة المنعقدة بين الأصحاب على العمل بالمطلقات المتقدمة وعدم الفرق في ذلك بين الشيعة والمخالفين»⁽⁴⁾.

فالسيد الخوئي - رحمه الله - يرى أنّ سائر الأخبار⁽⁵⁾ التي حكى فعل رسول الله (ص) وقابلت بين المؤمن والمنافق، لا يراد فيها بالمنافق ما يساوي أو يعمّ المخالف جزماً، كما هو واضح، وتلك الأخبار تصلح لتفسير هذه الرواية المروية عن الإمام الرضا عليه السلام، وذلك لأنّ تلك الروايات التي حكى فعل رسول الله (ص) إنما أوردها الأئمة المتأخرون لا للحكاية

(1) الاستبصار، ج 1، ص 478. والتهذيب، ج 3، ص 193،

(2) انظر: موسوعة السيد الخوئي، ج 9، ص 240. ولكن قد عاد السيد بعد ذلك عن مناقشته هذه كما أشار المقرر في حاشية تلك الصفحة.

(3) المصدر نفسه، ج ن، ص 244.

(4) المصدر نفسه.

(5) من قبيل ما رواه الصدوق بإسناده عن إبراهيم بن محمد بن حمران قال: خرجنا إلى مكة فدخلنا على أبي عبد الله عليه السلام، فذكر الصلاة على الجنائز فقال: كان يعرف المؤمن والمنافق بتكبير رسول الله (ص)، على المؤمن خمساً وعلى المنافق أربعاً. الشرائع، ج 1، ص 304. وعنه وسائل الشيعة، ج 3، ص 77، الحديث 18 من الباب 5 من أبواب صلاة الجنائز.

بل للالتزام بمضمونها وتأكيده، ما يعني أنّهم أرادوا بالمنافق فيها ما أراه النبي (ص)، وهو ما يقابل المسلم المتطابق ظاهره مع باطنه، وبالتالي فلا يكون المخالف داخلياً في المنافق، بل هو داخل في المؤمن بحكم القسمة القاطعة للشركة.

ثانياً: ليس واضحاً أنّ المنافق في عصر الرضا عليه السلام هو بمعنى المخالف في مقابل المؤمن الإمامي، وذلك لأننا نسأل: ما الدليل على تبدل اصطلاح المنافق عن معناه القرآني المعروف والذي يشير إلى جماعة تحدّث عنهم القرآن بشكل مفصل؟ ليس ثمة ما يدل على ذلك التبدل. ودعوى أنّ منشأ هذا التبدل هو أنّ المنافق بالمعنى المصطلح لم يعد موجوداً في زمان الرضا عليه السلام غير صحيحة، فالنفاق لم يندم في زمن من الأزمنة، وقد عرف في ذلك العصر وجود الزنادقة والمشككين والذين كانوا في الظاهر مسلمين، ولكنهم في الواقع يطنون الكفر، ولذا فقد عدّوا في عداد المنافقين.

ودعوى أنّه وبسبب ندرة المنافق بالمعنى المصطلح أو قلة الابتلاء به فقد غدا لفظ النفاق مستعملاً أو شاملاً في زمن الأئمة المتأخرين لمن يخالف أهل البيت عليهم السلام، ليس ثمة ما يشهد لها، ومثلها في الضعف دعوى أنّ الأئمة عليهم السلام عبّروا عن الآخر بالمنافق بسبب التقية. الطائفة الثالثة: ما ورد في بيان علة التكبير على الميت، من أنّ المؤمن يُصَلَّى عليه خمس تكبيرات، لأنه يؤمن بالأركان الخمسة، وهي الصلاة والصوم والحج والزكاة والولاية، بينما الذي لا يؤمن بالولاية يصلّى عليه بأربع، والروايات في ذلك هي:

الرواية الأولى: ما رواه الصدوق في (عيون الأخبار) عن محمد بن الحسن، عن الصفار، عن محمد بن عيسى، عن الحسين بن النضر قال: قال الرضا عليه السلام: ما العلة في التكبير على الميت خمس تكبيرات؟ قال: روي أنها اشتقت من خمس صلوات، فقال: هذا ظاهر الحديث، فأما في وجه آخر، فإنّ الله فرض على العباد خمس فرائض: الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، فجعل للميت من كل فريضة تكبيرة واحدة، فمن قبل الولاية كَبَّرَ خمساً، ومن لم يقبل الولاية كَبَّرَ أربعاً، فمن أجل ذلك تُكَبَّرُونَ خمساً، ومن خالفكم يُكَبَّرُ أربعاً⁽¹⁾. ورواها في (علل الشرائع) بإسناده عن محمد بن عيسى عن ذكره، وجاء فيها: «.. هذا ظاهر الحديث فأما باطنه فإنّ الله عزّ وجلّ فرض...»⁽²⁾.

(1) وسائل الشيعة، ج 3، ص 76، الباب 5 من أبواب صلاة الجنزة، الحديث 16.

(2) علل الشرائع، ج 1، ص 304.

الرواية الثانية: عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: لأي علة تكبر على الميت خمس تكبيرات، ويكبر مخالفونا بأربع تكبيرات؟ قال: لأن الدعائم التي بُني عليها الإسلام خمس: الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية لنا أهل البيت، فجعل الله للميت من كل دعامة تكبيرة، وإنكم أقرتم بالخمس كلها، وأقرّ مخالفوكم بأربع وأنكروا واحدة، فمن ذلك يكبرون على موتاهم أربع تكبيرات، وتكبرون خمساً⁽¹⁾.

ولكن الاستدلال بهاتين الروايتين لا يتم، وذلك لضعفهما سنداً⁽²⁾، وبالإضافة إلى ذلك فيمكن الاعتراض على دلالتهما:

أولاً: أنّهما وفي تفسير السبب الذي دفع الشيعة للتكبير خمس تكبيرات ودفع غيرهم للتكبير بأربع تكبيرات، ذكرتا أنّ الشيعة حيث بنوا على أن أركان الإسلام خمسة كبروا بخمس تكبيرات، وأمّا غيرهم فحيث بنوا على أن أركان الإسلام أربعة فكبروا بأربع تكبيرات، فلاحظ قوله عليه السلام في الرواية الثانية: «وإنكم أقرتم بالخمس كلها، وأقرّ مخالفوكم بأربعة وأنكروا واحدة، فمن ذلك يكبرون على موتاهم أربع تكبيرات، وتكبرون خمساً»، فالروايتان لا تدلان على أنّ التشريع ربط عدد التكبيرات على الميت بما يحمله من معتقد في مسألة أركان الدين، لتكون الوظيفة في التكبير على غير الشيعي هي أربع تكبيرات، وإنما تربطان ذلك بأمر له علاقة باختيار أصحاب المذاهب أنفسهم، فمن اعتقد منهم بالأركان الأربعة ذهب إلى التكبيرات الأربع، ومن قال بالخمس ذهب إلى التكبيرات الخمس، باختصار: إن الروايتين بصدد بيان اختلاف الحكم بين المذهبين فيما اختاره أصحابها، وليستا في صدد بيان أن اللازم والواجب شرعاً على المصلي أن يصلي بأربع تكبيرات على المسلم الآخر.

ولكن ربما يقال: هناك فقرة في الرواية تشير إلى أن هذا الأمر هو من جعل الله وهي قوله عليه السلام: «فجعل الله للميت من كل دعامة تكبيرة»، وظهره أن الأمر يتصل بإرادة الله التشريعية، فيدل على المدعى، وهذا يعني - حكماً - أن الآخرين لما لم يؤمنوا بالولاية فإنهم أسقطوا تكبيرة من الخمس، ولكننا نقول: لو سلم - جديلاً - بحصول ذلك، وأسقطوا التكبيرة الخامسة في صلواتهم على أمواتهم، فلم نسقطها نحن إذا صلينا على أحد منهم؟! إنه لا موجب لذلك كما لا يخفى.

(1) علل الشرائع، ج 1، ص 303.

(2) أشار السيد الخوئي إلى وجه الضعف، فانظر: موسوعة السيد الخوئي، ج 9، ص 242.

وبعبارة أخرى: لو أردنا أن نأخذ بهاتين الروايتين، فربما يقال إنهما على عكس المطلوب أدل، لأنه حيث كان المصلي إمامياً وهو مقتنع بالولاية، فإنّ اللازم عليه أن ينسجم مع اعتقاده ويأتي بالتكبيرات الخمس، حتى لو كان الآخر غير معتقد بالولاية.

اللهم إلا أن يقال: إن المستفاد من الأخبار المتقدمة أنّ المدار على حال الميت وليس المصلي، فلاحظ قوله (عليه السلام): «فجعل الله للميت من كل دعامة تكبيرة»، ولا سيما أن الصلاة على الميت هي نوع دعاء له وهو المستفيد الوحيد منها.

ثانياً: إنّ تفسير التكبيرات الأربع عند السنة على ضوء ما جاء في هاتين الروايتين لا يوجد في كلماتهم، بل إنّ الموجود فيها ما تقدمت الإشارة إليه من أنهم أخذوا ذلك من ركعات الصلاة، وأكبر صلاة يصلّيها المسلم هي الرابعة، فأخذ من كل ركعة تكبيرة، وهذا الأمر ليس سوى استحسان، كما أنّ الخمس عندنا لها تفسير آخر، وهي أنها أخذت من الصلوات اليومية الخمس.

وربما يقال: إنّ الإمام (عليه السلام) ليس ناظراً إلى بيان واقع المذهب الآخر المستقى من رؤيتهم التشريعية، ليحاكم الكلام المروي عنه بهذه الطريقة في الاعتراض الأخير وما سبقه من اعتراضات، وإنّما يتحدث عن أمر يتصل بالتوفيق الإلهي، وهو أنّ الله تعالى لم يوفقهم للتكبيرات الخمس لعدم إيمانهم بالركن الخامس وهو الولاية، وهذا ما توحى به الرواية الأولى، ولا سيما بنسخة (العلل)، قال صاحب الحقائق تعليقاً على هذين الخبرين: «ولما كانت الشيعة الإمامية ممن وفق في الحياة للقيام بالفرائض الخمس المذكورة كان الواجب عندهم في التكبير على الميت هذا العدد، فحصل لهم التوفيق بالفرضين حياة وموتاً، والمخالف لما سلب التوفيق للقيام بالفريضة الخامسة وهي الولاية في الحياة سلب التوفيق لتكبيرها بعد الموت، فحصل لهم من الشبهة في الحاليين الناشئة عن الخذلان وسلب التوفيق ما أوجب لهم ترك الولاية في الحياة وترك التكبير بعد الموت»⁽¹⁾.

هذا ولكنّ المعنى المذكور ذا البعد الباطني إنما يصلح لتفسير تركهم للتكبير الخامس، حيث يرجع ذلك إلى عدم إيمانهم بالركن الخامس، ولكن لا يُبنى عليه حكم شرعي، ولا يستفاد منه عدم جواز صلاة الإمامي على الميت الآخر بخمس تكبيرات.

وقصارى القول: إنّه لا دليل يوجب رفع اليد عن الإطلاقات المتقدمة والدالة على لزوم التكبيرات الخمس على المسلم بصرف النظر عن مذهبه، ويظهر من السيد الخوئي

(1) الحقائق الناضرة، ج 10، ص 418.

أن الذي أوقفه عن الأخذ بالتكبيرات الخمس على الآخر المذهبي هو التسالم فقط، وليس وجود دليل على ذلك⁽¹⁾. ولكننا نعتقد أن هذا التسالم لا يعدو أن يكون إجماعاً أو بحكمه وهو على الأرجح ناشئ من الروايات المتقدمة.

المقام الثاني: حكم الدعاء له أو عليه

وفي هذا المقام سوف نتناول مسألة الدعاء للآخر، أو الدعاء عليه، من خلال فقرات ثلاث، في الأولى منها نتطرق إلى أقوال الفقهاء في المسألة، ثم في الثانية منها ندرس القول بوجوب الدعاء عليه دراسة نقدية، لنصل في الفقرة الأخيرة إلى أنه إذا لم يثبت وجوب الدعاء عليه فهل يدعى له أم لا؟

1- أقوال الفقهاء في جواز أو وجوب الدعاء على غير الإمامي؟

لا يخفى أن الفقهاء اختلفوا في وجوب الدعاء بين التكبيرات حتى لو كان الميت إمامياً، قال المحقق السبزواري: «واختلف الأصحاب في وجوب الدعاء بين التكبيرات، فالمشهور بين الأصحاب خصوصاً المتأخرين منهم وجوبه، بل وجوب الأذكار الأربعة، وقيل بعدم الوجوب، وإليه ذهب المحقق. والبراءة اليقينية من التكليف يقتضي المصير إلى الوجوب، لكن الإيجاب على التفصيل المذكور خلاف ما يفهم من الأخبار الكثيرة، ثم على القول بوجوب الأذكار الأربعة لا يتعين فيها لفظ مخصوص»⁽²⁾. ولكن المورد ليس مورداً للاحتياط وإنما هو من موارد البراءة.

وذكر السيد الخوئي أننا لا نعرف للمحقق موافقاً في ذلك، لا من أصحابنا ولا من العامة، وهو متفرد في ذلك⁽³⁾.

ولسنا حالياً بصدد بحث وجوب الأذكار والأدعية أو عدم وجوبها، وإنما يهمنا البحث عن وجوب الدعاء على غير الإمامي، سواء قلنا بوجوب الصلاة عليه أم لا؟ وسواء قلنا بوجوب الدعاء للإمامي في الصلاة عليه أم لا؟

قال في الذكري: «الظاهر أن الدعاء على هذا القسم غير واجب: لأن التكبير عليه أربع

(1) موسوعة السيد الخوئي، ج 9، ص 241.

(2) كفاية الفقه، ج 1، ص 110.

(3) موسوعة السيد الخوئي، ج 9، ص 229.

وبها يخرج من الصلاة»⁽¹⁾. واعترض على دليله هذا بأنه يمكن الدعاء عليه قبل الرابعة، قال السيد في مدارك الأحكام: «وهو غير جيد، فإن الدعاء للميت أو عليه لا يتعين وقوعه بعد الرابعة كما بيناه»⁽²⁾.

وأما السيد الخوئي، فلعله يميل إلى القول بالدعاء عليه، فإنه بعد أن قال: «فالمتحصل أن الصلاة على المخالف كالصلاة على المؤمن من حيث وجوب التكبير خمساً». أضاف: «وأما من حيث الدعاء فيختلفان حيث يدعى على الميت المخالف ويدعى له في المؤمن..»⁽³⁾. أجل، لم يظهر منه وجوب الدعاء عليه، ولا سيما أنه ختم فقرة الاستدلال بقوله: «فالمخالف لا يجوز الدعاء له»⁽⁴⁾. أقول: الكلام في وجوب الدعاء عليه، وليس في جواز الدعاء له، وعدم جواز الثاني لا ينتج وجوب الأول.

وأما الشيخ يوسف البحراني فقد رأى أن يدعى على المخالف دون المنافق، جمعاً بين الأخبار، قال: «ظاهر خبري أم سلمة وإسماعيل بن همام المتقدمين أنه (ص) في صلاته على المنافق انصرف بعد التكبير الرابع ولم يدع له ولا عليه»⁽⁵⁾.

إلى أن قال: «نعم يبقى الكلام في الجمع بين هذين الخبرين وبين الأخبار الدالة على الدعاء على المنافق كما عليه الأصحاب - رضوان الله عليهم - وقد عرفت بُعد ما احتمله بعض المحققين في الجمع بين هذه الأخبار، كما أشرنا إليه آنفاً. ويمكن التوفيق بينها بأن يقال: لا يخفى أن ما دل على الانصراف بعد الرابعة إنما ورد في صلاته (ص) على منافقي زمانه وحكاية صلاته عليهم، وما ورد في الدعاء عليهم إنما ورد في الصلاة على النصاب والمخالفين من أهل السنة وإن عبر عنهم بالمنافقين أيضاً في بعض الأخبار»⁽⁶⁾.

(1) ذكرى الشيعة، ج 1، ص 439. والظاهر أن محلّ نظره إلى الناصب، فقد ذكر هذا الكلام بعد أن شرع في بيان حكم الناصب في مسألة الدعاء، وما ورد فيه من روايات، فلا يستفاد من هذا الكلام أن رأيه هو التكبير أربعاً على مطلق الآخر المذهبي. وفي الدروس ذكر أن الدعاء الآتي: «اللهم املاً جوفه ناراً» هو «للمناق الجاحد للحق». انظر: الدروس، ج 1، ص 39، طبعة مؤسسة النشر التابعة للحضرة الرضوية.

(2) مدارك الأحكام، ج 4، ص 170.

(3) موسوعة السيد الخوئي، ج 9، ص 244.

(4) المصدر نفسه، ج ن، ص 245.

(5) الحدائق الناضرة، ج 10، ص 413.

(6) المصدر نفسه، ج ن، ص 414.

2- دراسة دليل القول بوجوب الدعاء عليه

والسؤال: ما الدليل على وجوب الدعاء عليه؟

المستند لذلك هو العديد من الروايات ونحن نذكرها تباعاً، بعد تصنيفها إلى مجموعات:

المجموعة الأولى: ما ورد فيها عنوان «عدو الله»، وذلك من قبيل:

الرواية الأولى: صحيحة الحلبى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِذَا صَلَّيْتَ عَلَى عَدُوِّ اللَّهِ فَقُلْ: اللَّهُمَّ إِنَّ فُلَانًا لَا نَعْلَمُ مِنْهُ إِلَّا أَنَّهُ عَدُوٌّ لَكَ وَلِرَسُولِكَ، اللَّهُمَّ فَاحْشُ قَبْرَهُ نَارًا وَاخْشُ جَوْفَهُ نَارًا وَعَجِّلْ بِهِ إِلَى النَّارِ فَإِنَّهُ كَانَ يَتَوَلَّى أَعْدَاءَكَ وَيُعَادِي أَوْلِيَاءَكَ وَيُبْغِضُ أَهْلَ بَيْتِ نَبِيِّكَ اللَّهُمَّ صَيِّقْ عَلَيْهِ قَبْرَهُ فَإِذَا رَفِعَ فَقُلْ: اللَّهُمَّ لَا تَرْفَعْهُ وَلَا تَرْكُه»⁽¹⁾.

وتعليقنا على هذه الرواية التي استدلت بها البعض⁽²⁾ للدعاء على المخالف:

أولاً: إنه لا مجال لحملها على الآخر المذهبي على نحو الإطلاق، فالقاصر مثلاً لا تنطبق عليه العناوين والأوصاف الواردة فيها، فهل يصح وصفه بأنه عدو الله وعدو رسوله؟! وهل نستطيع القول: إن الآخر على إطلاقه يبغض أهل بيت النبي (ص)! وافترض كونه بحيث لو خير بينهم وبين عدوهم لاختر الوقوف مع أعدائهم عليهم السلام هو مجرد احتمال محض ولا يجعله عدواً لهم عليهم السلام بالفعل.

ثانياً: ثم إن الإمام بحسب الرواية يستنزل العقاب عليه ويدعو عليه بالعقوبة وأن يعجل به إلى النار، وهذا مؤشر آخر على أن المدعو عليه ليس قاصراً، فضلاً عن أن يكون مستضعفاً، لأن من غير المعقول أن يدعو الإمام عليه السلام بطلب العذاب على المعذورين عند الله تعالى، والحال أن الإمام باب رحمة للناس، ولو صدر هذا العمل من إنسان عادي لاستقبح فكيف من إمام من أئمة أهل البيت عليهم السلام! وقد نقلنا في مبحث اللعن قول الشيخ الطوسي: «لا يجوز لعن من لا يستحق العقوبة من الأطفال والمجانين والبهائم، لأنه تعالى لا يبعد من رحمته من لا يستحق الإبعاد عنها»⁽³⁾، وقوله رحمه الله: «واللعنة: الإبعاد عن رحمة الله، عقاباً على معصيته، فلذلك لا يجوز لعن البهائم، ولا من ليس بعاقل من المجانين والأطفال،

(1) الكافي، ج 3، ص 189. ومن لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 168.

(2) انظر: موسوعة السيد الخوئي، ج 9، ص 245.

(3) التبيان للطوسي، ج 3، ص 609.

لأنه سؤال العقوبة لمن لا يستحقها، فمن لعن حية أو عقرباً أو نحو ذلك مما لا معصية له فقد أخطأ، لأنه سأل الله ما لا يجوز في حكمته»⁽¹⁾.

ولا يبعد - ومن خلال ملاحظة الأوصاف المذكورة في الرواية - أن محل النظر هو إلى الصلاة على رمز من رموز الانحراف عن أهل البيت عليهم السلام.

هذا ولكن السيد الخوئي قال تعليقاً على هذه الرواية: «والمخالف لو لم يكن مبغضاً لأهل البيت عليهم السلام إلا أنه بالآخرة يبغض عدو عدو الله فهو عدو الله فتشمله الصحيحة»⁽²⁾.

ولكن هذا الاستدلال غريب، لأننا نسأله: ما المقصود بعدو الله؟ هل هو الأئمة عليهم السلام؟ وهذا غير محتمل في كلامه، لأنه بنى كلامه على التنزل عن كونه مبغضاً للأئمة عليهم السلام، وإذا كان مقصوده بعدو الله هم أتباع الأئمة عليهم السلام مثلاً، فبغضهم ليس بغضاً لله تعالى إلا إذا كان بغضه لهم مبنياً على كونهم محبين أو أولياء لله، ومن أين لنا أن نحزر ذلك؟! ويبقى احتمال ثالث في تفسير «عدو عدو الله»، وهو أن يكون المراد به من ليس محباً لله ولكن على طريقة «عدو عدوك صديقك»، ولكن هذا لا نحتمل أن السيد الخوئي يريد له، لأن بغضه ليس بالضرورة بغضاً لله تعالى. ولا ندري إذا كانت العبارة غير موفقة في نقل مراد السيد الخوئي - رحمه الله -، لخطأ أو اشتباه معين؟!

الرواية الثانية: ما رواه الكليني عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام أو عمّن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال⁽³⁾: مَاتَ امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي أُمِّيَّةٍ فَحَضَرْتُهَا فَلَمَّا صَلَّى عَلَيَّهَا وَرَفَعُوها وَصَارَتْ عَلَى أَيْدِي الرِّجَالِ قَالَ⁽⁴⁾: اللَّهُمَّ صَعِّهَا وَلَا تَرْفَعِهَا وَلَا تُرَكِّبْهَا، قَالَ: وَكَانَتْ عَدُوَّةً لِلَّهِ، قَالَ: وَلَا أَعْلَمُهُ إِلَّا قَالَ: وَلَنَا⁽⁵⁾.

وهي لا تصلح للاستدلال أيضاً:

أولاً: لضعفها بالإرسال المحتمل في كلام حماد.

(1) التبيان للطوسي، ج 3، ص 225.

(2) موسوعة السيد الخوئي، ج 9، ص 245.

(3) القائل هو الرواي.

(4) أي الإمام الصادق عليه السلام.

(5) الكافي، ج 3، ص 190.

ثانياً: إن الدعاء فيها ناظر إلى المعادي لله تعالى، لأن قوله عليه السلام: «وَكَاثَتْ عَدُوَّةَ لِلَّهِ، قَالَ: وَلَا أَعْلَمُهُ إِلَّا قَالَ: وَلَنَا»، فيه تحديد واضح لصفة المدعو عليه. وكان ذلك بمثابة التعليل.

ثالثاً: على أن الرواية لا علاقة لها بالصلاة على الآخر المذهبي، لأن دعاء عليه السلام عليها إنما كان بعد انتهاء الصلاة ورفع المرأة، وكلامنا في الدعاء أثناء الصلاة، ولا ملازمة بينهما، فلا نستطيع القول إن جاز أو وجب الدعاء عليها خارج الصلاة جاز أو وجب فيها، اللهم إلا أن يقال: إن الصلاة على الميت إنما هي للدعاء، فإذا جاز أن ندعو بدعاء معين للميت عليه في خارج الصلاة يجوز ذلك في الصلاة.

رابعاً: وأضف إلى ما تقدم أن هذه الرواية لا تدل على الوجوب، وهو مفروض الكلام، وإنما غايته جواز ذلك بالمعنى الأعم، لأنها تحكي فعله عليه السلام وهو لا يدل على الوجوب.

المجموعة الثانية: ما ورد بعنوان المنافق، من قبيل رواية صَفْوَانَ الْجَمَّالِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَاتَ رَجُلٌ مِنَ الْمُنَافِقِينَ فَخَرَجَ الْحُسَيْنُ عليه السلام يَمْشِي فَلَقِيَ مَوْلَى لَهُ فَقَالَ لَهُ: إِلَى أَيْنَ تَذْهَبُ؟ فَقَالَ: أَفْرُ مِنْ جِنَازَةِ هَذَا الْمُنَافِقِ أَنْ أُصَلِّيَ عَلَيْهِ. فَقَالَ لَهُ الْحُسَيْنُ عليه السلام: قُمْ إِلَيَّ جَنَبِي فَمَا سَمِعْتَنِي أَقُولُ فَقُلْ مِثْلَهُ، قَالَ: فَرَفَعَ يَدَيْهِ فَقَالَ: اللَّهُمَّ أَخْرِ عَبْدَكَ فِي عِبَادِكَ وَبِلَادِكَ، اللَّهُمَّ أَصَلِّهِ حَرَّ نَارِكَ، اللَّهُمَّ أَذْفِهِ أَشَدَّ عَذَابِكَ، فَإِنَّهُ كَانَ يَتَوَلَّى أَعْدَاءَكَ وَيُعَادِي أَوْلِيَاءَكَ وَيُبْغِضُ أَهْلَ بَيْتِ نَبِيِّكَ (ص)»⁽¹⁾.

ويلاحظ على الاستدلال بها:

أولاً: إن الملاحظة الثانية التي أوردناها على الرواية الأولى من المجموعة السابقة ترد بعينها هنا.

ثانياً: إن الرواية نصت على أنه كان من المنافقين، وحملها على مطلق المخالف ومن لم يؤمن بولاية أهل البيت عليهم السلام يحتاج إلى قرينة وهي مفقودة، بل إن الدعاء عليه من قبل الإمام عليه السلام بأشد ألوان العذاب والحزي، واستتزال الغضب الإلهي عليه، ووصفه بأنه كان يبغض أهل البيت عليهم السلام ويتولى أعداءهم ويعادي أولياءهم هو قرينة على إرادة شخص بعينه أو صنف خاص، وهو من انطبقت عليه هذه الأوصاف دون سواها، ومن هنا قال المحقق

(1) الكافي، ج 3، ص 189. ومن لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 168.

الأردبيلي تعليقاً على هذه الصحيحة: «وهذه تدل على أن المناق، هو الكافر الناصب لا المخالف مطلقاً»⁽¹⁾.

ثالثاً: وثمة اعتراض على سند الرواية، فهي وإن وصفت بالصحة، لكن ذلك محل تأمل⁽²⁾، قال الخاجوي المازندراني: «واعلم أن صاحب المدارك بعد أن نقل هذه الرواية عن ابن بابويه حكم بصحتها. وفيه نظر، لأن للصدوق إلى صفوان بن مهران طريقتين ضعيفين، والثاني منهما أضعف من الأول. أما الأول فلوجود أحمد بن محمد بن خالد وأبيه فيه، وهما ضعيفان. أما أحمد فهو وإن وثقه الشيخ والنجاشي وأوماً إليه ابن الغضائري، ولكن في «الكافي» في باب النص على الأئمة الاثني عشر عليهم السلام في آخر حديث طويل هكذا: وحدثني محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبي هاشم مثله سواء. قال محمد بن يحيى: فقلت لمحمد بن الحسن: يا أبا جعفر وددت أن هذا الخبر جاء من غير جهة أحمد بن أبي عبد الله، قال فقال: لقد حدثني قبل الحيرة بعشر سنين». وهذا يدل على ذمه وعدم اعتباره في أقواله إلا بتاريخ يميزها، وهو هنا غير معلوم. وأما أبوه محمد، فلقول النجاشي: وكان محمد هذا ضعيفاً في الحديث.

وأما الطريق الثاني، فلوجود موسى بن عمير الهذلي فيه، وهو عامي غير ممدوح، فظهر أن الطريقتين كليهما ضعيفان، فحكمه بصحة الرواية لا وجه له»⁽³⁾.

أقول: ما ذكره صحيح، باستثناء أنه ضعف الطريق الأول بأحمد بن محمد بن خالد البرقي وأبيه محمد بن خالد، وضعفه بالأب واضح دون الابن، إذ ربما يقال إنه لا وجه لتضعيف الابن «أحمد»، فقد وثقه النجاشي فقال: «وكان ثقة في نفسه يروي عن الضعفاء واعتمد المراسيل»⁽⁴⁾.

أما ما استند إليه المازندراني في تضعيفه من الرواية الناقلة لكلام محمد بن يحيى من أنه ودّ لو جاء من غير أحمد، وأجابه محمد بن الحسن بأنه قد سمع منه ذلك قبل الحيرة بعشر

(1) مجمع الفائدة والبرهان، ج 2، ص 436.

(2) الرواية بسند الكليني ضعيفة لاشتمال السند على سهل. انظر: مرآة العقول، ج 14، ص 77. وأما بسند الشيخ الصدوق فقد صححها السيد محمد العاملي، انظر: مدارك الأحكام، ج 4، ص 170. وانظر: استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، ج 7، ص 406.

(3) الرسائل الفقهية، ج 2، ص 292.

(4) رجال النجاشي، ص 76.

سنين، فهذا لا يدل على مشكلة في الرجل، كما أفاد بعض الفقهاء، قال السيد الخوئي: «هذه الرواية قد أشكلت على كثيرين، أولهم فيما نعلم: السيد التفرشي - قدس سره - فتخيلوا أن فيها ذماً على أحمد بن أبي عبد الله، ولكن التأمل في الرواية يعطي أن معناها ما ذكره بعض الأفاضل. بيان ذلك بتوضيح منا: أن محمد بن يحيى، احتتمل أن رواية أحمد بن أبي عبد الله كان بعد وقوع الناس في حيرة من أمر الإمامة، حيث كان جماعة يقولون: بأن الحسن العسكري (عليه السلام)، لم يكن له ولد، وكانت الشيعة يعتقدون بوجود الحجة - سلام الله عليه -، وأنه الإمام بعد أبيه، فوّد محمد بن يحيى: أن يكون راوي هذه الرواية شخصاً آخر، أي رجلاً كان من السابقين على زمان الحيرة، ليكون إخباره إخباراً عن المغيب، قبل وقوعه، فأجابه محمد بن الحسن، بأن إخبار أحمد بن أبي عبد الله كان قبل الحيرة بعشر سنين، يعني أنه كان قبل ولادة الحجة بخمس سنين، وعلى ذلك فليس في الرواية ما يدل على ذم أحمد ابن أبي عبد الله أصلاً»⁽¹⁾.

أجل، يبقى في النفس شيء من أحمد لقول النجاشي إنه يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل. وأما الأب «محمد» فقد تعارض فيه التوثيق والتضعيف، فقد قال النجاشي فيه: «وكان محمد ضعيفاً في الحديث، وكان أديباً حسن المعرفة بالأخبار وعلوم العرب»⁽²⁾، ولكن الشيخ وثقه، أما ابن الغضائري فقال: «حديثه يعرف وينكر ويروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل»⁽³⁾. ولا تنافي في كلام النجاشي نفسه حيث حكم أولاً بضعفه بالحديث ثم بحسن معرفته بالأخبار، إذ المراد بالحديث الحديث الديني وروايات الأحكام ومراده بالأخبار السير والتواريخ، ولذا عدّه المسعودي في أول مروه ممن صنّف في التاريخ.

وأما الطريق الثاني، فموسى بن عمير الهذلي لم يوثق⁽⁴⁾، نعم، كونه عامياً ليس قادحاً في الوثاقة لو ثبتت. وكيف كان فالرواية ضعيفة السند.

المجموعة الثالثة: ما أخذ فيه عنوان الجاحد للحق، من قبيل: صحبة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: «إِنْ كَانَ جَاحِدًا لِلْحَقِّ فَقُلْ: اللَّهُمَّ ائْمَلْ جَوْفَهُ نَارًا وَقَبْرَهُ نَارًا وَسَلِّطْ عَلَيْهِ الْحَيَاتِ وَالْعَقَارِبَ، وَذَلِكَ قَالَهُ أَبُو جَعْفَرٍ (عليه السلام) لِامْرَأَةٍ سَوَاءٍ مِنْ بَنِي أُمَيَّةَ صَلَّى عَلَيْهَا أَبِي، وَقَالَ

(1) معجم رجال الحديث، ج 3، ص 54.

(2) رجال النجاشي، ص 335.

(3) انظر: معجم رجال الحديث، ج 17، ص 72.

(4) انظر: رجال النجاشي، ص 409. ومعجم رجال الحديث، ج 20، ص 68.

هَذِهِ الْمَقَالَةَ: وَاجْعَلِ الشَّيْطَانَ لَهَا قَرِينًا. قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ: فَقُلْتُ لَهُ: لَأَيِّ شَيْءٍ يَجْعَلُ الْحَيَّاتِ وَالْعَقَارِبَ فِي قَبْرِهَا، فَقَالَ: إِنَّ الْحَيَّاتِ يَعْضُضْنَهَا وَالْعَقَارِبُ يَلْسَعْنَهَا وَالشَّيَاطِينُ تُقَارِنُهَا فِي قَبْرِهَا قُلْتُ: تَجِدُ أَلَمْ ذَلِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ شَدِيدًا⁽¹⁾.

بيان: «عن أحدهما» كأنه الصادق عليه السلام، كما يدل عليه قوله عليه السلام: «قاله أبو جعفر عليه السلام» وقوله: «صلى عليها أبي» من قبيل وضع المظهر موضع المضمرة⁽²⁾.

وربما يظن وحدة هذه الرواية مع الرواية الثانية المتقدمة في المجموعة الأولى، ولكنه بعيد، لتغاير الراوي، واحتمال تغاير المروي عنه، لأن الظاهر من هذه الرواية أنه صلى على المرأة، أما في السابقة فهو قد دعا عليها بعد انتهاء الصلاة ورفع المرأة، كما قلنا.

وبصرف النظر عن ذلك، فهذه الرواية وقعت محلاً للاستدلال، قال السيد الخوئي: «على أنه ورد الدعاء على الميت إذا كان جاحداً للحق، ولا إشكال في صدق هذا العنوان على المخالف، إذ لا يعتبر في الجحد إلا إنكار الحق علم به أم لم يعلم»⁽³⁾. ويلاحظ على استدلاله:

أولاً: إن هذا الاستدلال غير مقبول، فإن الجحود هو الإنكار عن علم، وهذا ما يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾⁽⁴⁾، والغريب أن السيد الخوئي نفسه قد التزم بما قلناه في بعض المواضع⁽⁵⁾.

إن قلت: إن قوله عليه السلام: «وَذَلِكَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام لِامْرَأَةٍ سَوَاءٍ مِنْ بَنِي أُمِّيَّةٍ صَلَّى عَلَيْهَا أَبِي وَقَالَ هَذِهِ الْمَقَالَةَ: وَاجْعَلِ الشَّيْطَانَ لَهَا قَرِينًا»، يصلح قرينة على تعميم الدعاء لكل امرئ سبي، والمخالف لهم عليه السلام سبي.

(1) الكافي، ج 3، ص 190.

(2) الوافي، ج 24، ص 466.

(3) موسوعة السيد الخوئي، ج 9، ص 245.

(4) سورة النمل، الآية 14.

(5) قال رداً على الاستدلال على كفر منكر الضرورة بالرواية التي أخذ فيها عنوان الجحود: «لأن ظاهر الجحد هو الإنكار مع العلم بالحال، كما في قوله عز من قائل: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: 14]، وقد عرفت أن إنكار أي حكم من الأحكام الثابتة في الشريعة المقدسة مع العلم به يستلزمه تكذيب النبي (ص) وإنكار رسالته سواء كان الحكم ضرورياً أم لم يكن». انظر: موسوعة السيد الخوئي، ج 3، ص 56.

قلت: يرد عليه:

أولاً: إن هذه الفقرة لا تصلح لإثبات ذلك، بل إنها تشكّل قرينة بيّنة على أن الرواية لا يراد منها التعميم لكل مخالف لأهل البيت (عليهم السلام)، فقد وصف (عليه السلام) المرأة بأنها امرأة سوء من بني أمية، والأصل في القيود هو الاحترازية، وكونه قيماً توضيحياً بما يعني أن كل نساء بني أمية هنّ نساء سوء كما ترى.

ثانياً: إن وصفها بالسيئة إما من جهة عملها القبيح أو من جهة معتقدها الفاسد، أو من جهة الاثنيين معاً، والرواية لم تنصح عن ذلك، فهي مجملة. ونستطيع نفي كون الوصف بذلك منطلقاً من صرف كونها غير إمامية حتى لو كانت قاصرة، لأنّ هذا مجرد ادعاء لا دليل عليه، ولا يوصف بالسيئ إلا من كان عالماً متمرداً أو صاحب أفعال قبيحة.

والظاهر أنّ وصف المرأة بالسوء هو من جهة جحودها للحق، وذلك بقرينة ما جاء في الشرطية في صدر الرواية، أعني قوله: «إذا كان جاحداً للحق»، فإن ما جاء بعد ذلك كان من باب ذكر المصداق لها، والجاحد كما ذكرنا - يصحّ وصفه بالسيئ، أما الإنسان القاصر والغافل فلا يصح وصفه بذلك.

على أنّ الدعاء المذكور بهذه الشدة هو شاهد على ما نقول، لما ذكرناه في التعليقات السابقة من أن سؤال العذاب لا يُطلب لغير المستحق للعذاب.

ومما يؤيد الحمل في هذه الأخبار على كون الشخص رمزاً للباطل أو منافقاً ومعادياً لأهل الحق، هو أن تعبيرات الدعاء وردت نفسها في لعن النبي لابن أبي سلول، كما تقدم في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال لما مات عبد الله بن أبي ابن سلول حصر النبي (ص) جنازته «إلى أن يقول: «إني قلت: اللهم احش جوفه ناراً وأملاً قبره ناراً وأصله ناراً»⁽¹⁾.

المجموعة الرابعة: «ما ورد في الميت الذي لا يعلم مذهبه من تعليق الدعاء له على كونه مؤمناً، بقوله: «اللهم إن كان مؤمناً...» فلو لم يكن الدعاء للميت مخصوصاً بالمؤمن لم يكن لهذا التعليق وجه، فالمخالف لا يجوز الدعاء له»⁽²⁾.

ونلاحظ على كلام السيد الخوئي:

(1) الكافي، ج 3، ص 188. وعنه تهذيب الأحكام، ج 3، ص 196.

(2) موسوعة السيد الخوئي، ج 9، ص 245.

أولاً: أقول لو سلمنا بوجود هذا التعبير في الأخبار، فهو لا يدل على أن غير المؤمن لا يجوز الدعاء له، فضلاً عن دلالة على وجوب الدعاء عليه، وإنما غاية أنه لا يجب الدعاء له. وهذا ليس محل الكلام فعلاً.

ثانياً: إن عبارة: «اللهم إن كان مؤمناً» لم ترد في الروايات، وإنما وردت عبارة: «إن كان محسناً.. وإن كان مسيئاً»، في العديد من الروايات⁽¹⁾. والسيد -رحمه الله- لم يشر في كلامه إلى رواية معينة ورد فيها ذلك، ولكن في الحاشية أشير إلى رقم روایتين، وهما الأولى والرابعة من الباب الثالث من أبواب صلاة الجنابة، ولكن هاتين الروايتين لم يرد فيهما تعليق الدعاء له على وصف الإيمان، وإليك الروايتان:

الرواية الأولى: ما رواه الصدوق في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، أنه قال: «الصلاة على المستضعف والذي لا يعرف مذهبه: تصلي على النبي (ص) 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 ولها ما تولت، واحشرها مع من أحببت»⁽²⁾. ومن الواضح أن هذه الرواية الواردة في المستضعف ومن لا يعرف مذهبه، لا تعلق الدعاء على كونه مؤمناً ليستفاد منها حرمة الدعاء على غير المؤمن، حتى لو نصت على أنه يدعى للمؤمنين والمؤمنات، فإن إثبات شيء لا ينفي ما عداه، هذا لو كان لفظ المؤمن فيها يراد به الإيمان بالمعنى الأخص.

الرواية الثانية: صحيح الحلي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إِنْ كَانَ مُسْتَضْعَفًا فَقُلِ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ، وَإِذَا كُنْتَ لَا تَدْرِي مَا حَالُهُ فَقُلِ: اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ يُحِبُّ الْخَيْرَ وَأَهْلَهُ فَاغْفِرْ لَهُ وَارْحَمْهُ وَتَجَاوَزْ عَنْهُ، وَإِنْ كَانَ الْمُسْتَضْعَفُ مِنْكَ بِسَبِيلٍ، فَاسْتَغْفِرْ لَهُ عَلَيَّ وَجْهَ الشَّفَاعَةِ لَا عَلَيَّ وَجْهَ الْوَلَايَةِ»⁽³⁾.

وهذه - أيضاً - كسابقتها ليس فيها تعليق الدعاء لمجهول المذهب على إيمانه، ليستفاد منها نفي شرعية الدعاء على غير المؤمن، وإنما التعليق فيها على كونه يحب الخير وأهل الخير، وهذا ليس وصفاً اعتقادياً، فأهل الخير عنوان عام، ولا ينحصر باعتقاد مذهبي معين،

(1) وسائل الشيعة، ج 3، الباب 2، من أبواب صلاة الجنابة، الحديث 2 و3 و5 و7.

(2) المصدر نفسه، ج ن، ص 67، الباب 3 من أبواب صلاة الجنابة، الحديث 1.

(3) الكافي، ج 3، ص 187. من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 168.

وعلى فرض أن ذلك فيه إشارة إلى إرادة المذهب الحق، فإنه لا ينفع أيضاً لأن التعليق على المحبة لا يخرج إلا من كان كارهاً ومبغضاً أو ليس محباً.

وهناك رواية ثالثة: ولعلها أكثر دلالة على ما يريده السيد، وهي صحيح الفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إِذَا صَلَّيْتَ عَلَى الْمُؤْمِنِ فَادْعُ لَهُ وَاجْتَهِدْ لَهُ فِي الدُّعَاءِ، وَإِنْ كَانَ وَاقِفًا مُسْتَضْعَفًا فَكَبِّرْ وَقُلْ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ»⁽¹⁾. فقولته «إذا صليت على المؤمن فادع له»، فقد علق الدعاء له على كونه مؤمناً. فينتفي الدعاء بانتفاء الشرط.

ولكنها لا تدل على المدعى وذلك:

أولاً: لأننا لو سلمنا بدلالة هذه الرواية على وجوب الدعاء على الميت المؤمن، فظاهر الشرطية فيها هو انتفاء وجوب الدعاء له بانتفاء الإيمان، ولكنها لا تدل على وجوب الدعاء عليه بانتفاء قيد الإيمان، كما هو واضح، فيكفي لإشباع مفهوم الشرطية أن لا تدعو لغير المؤمن ولا تدعو عليه.

ثانياً: على أن من الممكن أن يكون المنفي بانتفاء الشرط هو هذا النوع الخاص من الدعاء مع الاجتهاد فيه، وليس أصل الدعاء، فالتعليق على الإيمان ليس لنفي مطلق الدعاء عن غير المؤمن، بل لبيان أن هذا النوع الخاص من الدعاء هو لخصوص المؤمن، ولا يدعى به لغيره، وهذا ما يظهر من المقابلة فيها مع المستضعف والذي يدعى له بدعاء آخر، قال: «وإن كان واقفاً مستضعفاً»⁽²⁾.

وعلى أضعف التقادير، فالرواية ساكتة عن وجوب الدعاء للمخالف أو عليه، لأنها ذكرت حكم الدعاء لصنفين وهما المؤمن والواقف المستضعف، فيستفاد الأمر في غيرهما من روايات أخرى، إن وجدت.

وقفه مع الخبر

ولا بد أن نسجل وقفه مع هذا الخبر الأخير، من جهة أن الشهيد الثاني ذكر تعليقاً عليه، قال: «وفي هذا الخبر دلالة على أن المنافق هو المخالف مطلقاً، لوصفه له بكونه قد يكون

(1) الكافي، ج 3، ص 187. وتهذيب الأحكام، ج 3، ص 196.

(2) تقدم في الباب الأول «مبحث المستضعف» أن الواقف هنا لا يراد به المعنى المصطلح، لأن الواقفة عُرِفَتْ بعد وفاة الإمام الكاظم عليه السلام.

مستضعفاً، فكيف يختص بالناصب؟! وعلى أن المستضعف لا بد أن يكون مخالفاً، فيقرب حينئذ تفسير ابن إدريس⁽¹⁾.

وردّه الأردبيلي: «والذي رأيت في حسنة الفضيل بن يسار، في التهذيب والكافي: «وإن كان واقفاً» لا «منافقاً» فيسقط بحث الشارح (الشهيد الثاني) بالكلية. فلعل المراد بالواقف، الواقف عن القول بالحق والإيمان، فالمراد غير المؤمن بقريئة المقابلة والدعاء⁽²⁾.

وخلاصة القول:

إنّه ومن خلال ما تقدّم اتضح أنّه ليس في الروايات أو في غيرها ما يدل على وجوب الدعاء على الآخر المذهبي أو استحباب ذلك، والأخبار كلها واردة في عناوين أخصّ، ومنه يظهر ضعف ما قاله الشهيد الثاني: «ولا منافاة بين الأخبار لاشتراكها في الدعاء على المخالف، وتأكيد على الناصب، وهو الظاهر»⁽³⁾.

3- هل يدعى له؟

وهذه النتيجة (عدم وجوب أو استحباب الدعاء عليه) تفتح باب التساؤل حول جواز الدعاء للآخر المذهبي، ممن لم يخرج بالعناوين المتقدمة، من قبيل عنوان «من كان رمزاً للانحراف» وهو ما عبّر عنه بـ «عدو الله» أو المنافق أو الجاحد للحق. فهل يجوز الدعاء له؟ وكيف يدعى؟ وسنأخذ الجاهل القاصر محلاً للبحث، ولا يخفى أنّ جواز الدعاء له لا يكفي فيه انتفاء الدليل على وجوب الدعاء عليه، بل لا بدّ أيضاً من انتفاء الدليل على حرمة الدعاء له.

والواقع أنّ في المسألة (الدعاء في الصلاة التي تقام على الآخر المذهبي) احتمالات واقعية ثلاثة:

الاحتمال الأول: إنّ حكم الله هو وجوب الدعاء عليه.

الاحتمال الثاني: إنّ حكم الله الواقعي فيه هو عدم الدعاء له ولا عليه، فالأمر ليس دائراً بين أن يدعى له أو يدعى عليه، فلعلّه ممن يسكت عنه لزوماً ويترك أمره إلى الله تعالى.

(1) روض الجنان، ج 2، ص 818.

(2) مجمع الفائدة والبرهان، ج 2، ص 436.

(3) روض الجنان، ج 2، ص 817.

الاحتمال الثالث: جواز الدعاء له، بطريقة معينة، وهي قد لا تكون في طريقتها ولسانها مماثلة لطريقة الدعاء على المؤمن المكتمل العقيدة.

ومن الواضح أنّ النصوص لم تسعفنا على إثبات الاحتمال الأول كما أسلفنا، فيسقط، ومجرد احتمال منفي بأصالة البراءة. فلا يبقى سوى الاحتمالين الثاني والثالث.

والاحتمال الثالث لا يصلح الموقف إليه إلا بعد استبعاد الاحتمال الثاني، لأنه إذا ثبت وجوب السكوت عن الدعاء له أو عليه، فينسب باب الاحتمال الثالث.

وهذا الاحتمال (الثاني) لو أمكن إثباته فهو يصلح جواباً على تساؤل يرد في الذهن، وهو أنّ الروايات تذكر حكم المنافق وعدو الله والمستضعف والشيعي وكيفية الدعاء لهم أو عليهم، فكيف تسكت عن بيان حكم الجاهل القاصر الخارج عن هذه العناوين مع كثرة أفرادهم؟! فإنّ الجواب على ذلك هو أنّه في حال لم نستفد شرعية الدعاء له من الأخبار الآتية ولم ندرجه تحت عنوان المستضعف، كما يرى بعض الفقهاء، فليس ثمة ما يمنع من الالتزام بأنّ الموقف الشرعي هو وجوب السكوت، فلا يدعى له ولا عليه. وهذا - وجوب السكوت - إن تمّ استظهاره من الدليل، فلن يصلح الكلام إلى المرحلة اللاحقة (جواز الدعاء له)، وأما إن لم يتم استظهار ذلك من الدليل وشك في وجوبه فيكون المرجع هو البراءة، فنفتح باب جواز الدعاء له ويرجع في طبيعة الدعاء وكيفيته إلى النصوص العامة أو الخاصة.

والخلاصة إنّ الحديث عن شرعية الدعاء له، يحتاج بالإضافة إلى نفي احتمال وجوب الدعاء عليه، فإنّه يحتاج كذلك إلى نفي احتمال حرمة الدعاء له، والأول فرغنا عنه فيبقى الثاني.

هل هناك دليل على حرمة الدعاء له؟

والظاهر أنّه ليس ثمة دليل يلزمنا بالتزام الصمت، أو قل يلزمنا بحرمة الدعاء له. وأصالة البراءة تكفي لنفي احتمال ذلك.

ولكن ربما يقال: إنّ ثمة رواية يستفاد منها المنع من الدعاء له، وهي صحيحة الحليّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: «إِنْ كَانَ مُسْتَضْعَفًا فَقُلْ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ، وَإِذَا كُنْتَ لَا تَدْرِي مَا حَالُهُ فَقُلْ: اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ يُحِبُّ الْخَيْرَ وَأَهْلَهُ فَاعْفِرْ لَهُ وَارْحَمْهُ وَتَجَاوَزْ عَنْهُ، وَإِنْ كَانَ الْمُسْتَضْعَفُ مِنْكَ بِسَبِيلٍ فَاسْتَغْفِرْ لَهُ عَلَيَّ وَجْهَ الشَّفَاعَةِ لَا عَلَيَّ وَجْهَ الْوَلَايَةِ»⁽⁴⁾. حيث علقت الاستغفار للمستضعف على كونه منك

(4) الكافي، ج 3، ص 187. ورواه الصدوق في من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 169.

بسبيل، فإذا كان ليس كذلك لم يجز الاستغفار له حتى على وجه الشفاعة. وإذا كان هذا حال المستضعف لجهة عدم جواز الدعاء له إذا لم يكن من المصلي بسبيل، فبالأولى أن لا يجوز الاستغفار لغيره.

ولكنّ الظاهر أنه لو حمل قوله «فاستغفر له» على ظاهره في الوجوب، فمقتضى الشرطية هو انتفاء الوجوب بانتفاء الشرط وهذا لا ريب فيه، لكنّه لا يعني انتفاء أصل المشروعية، فانتفاء الوجوب فيه لا يعني ثبوت الحرمة في غيره، ولا ينفي أصل المشروعية. وأما لو حملناه على الإباحة بقريظة أنّه وارد مورد توهم الحظر، فبانتفاء الشرط تنفي المشروعية والإباحة، فيحرم الدعاء له. وسياق الرواية هو الشاهد على هذا الاحتمال، وذلك لأنّ هذا التصنيف الثنائي للمستضعف إلى «من لم يكن منك بسبيل»، فتدعو في الصلاة له بالدعاء للعنوان العام، وليس له، فتقول: «اللهم اغفر للذين تابوا...»، وإلى «من كان منك بسبيل»، فتستغفر له على وجه الشفاعة، إنّ هذا التصنيف ظاهر في أنّه يراد نفي مشروعية الدعاء للمستضعف وبالأولى لغيره. فإذا تمّ هذا الكلام انسد باب الحديث الآتي عن كيفية الدعاء، بل لعدنا إلى القول السابق بحرمة الدعاء له.

ولكنّ مما يؤيد رفع اليد عن ظهور مفهوم الشرطية في نفي المشروعية: أنّ نفي المشروعية في خصوص المورد (وهو المستضعف) بعيد، إذ إنّ ما يمنع الشفاعة للشخص هو كونه من أهل العناد والجحود والتمرد والتقصير، وأما المستضعف ولا سيما إذا قلنا هو أخص من الجاهل القاصر، فهو مما يستبعد تحريم الدعاء له، لأنّ هؤلاء قطعاً ممن تنالهم الرحمة الإلهية، وبالتالي ما الذي يمنع من سؤال الرحمة له، والدعاء له شفاعة؟ ويؤيد ذلك خبر آخر وارد في بيان كيفية الشفاعة للمستضعف، وقد جاء طلب الشفاعة فيه - وبصرف النظر عن ضعفه سنداً - شاملاً، حيث قال: «فِي الصَّلَاةِ عَلَى الْجَنَائِزِ تَقُولُ: «اللَّهُمَّ أَنْتَ خَلَقْتَ هَذِهِ النَّفْسَ وَأَنْتَ أُمَّتُهَا تَعْلَمُ سِرَّهَا وَعَلَايَتُهَا أَتَيْنَاكَ شَافِعِينَ فِيهَا فَشَفِّعْنَا»⁽¹⁾.

لكن ما قلناه من عدم نهوض دليل على الحرمة قد يثبت مشروعية الدعاء له في الصلاة لكن لا بكيفية خاصة تؤتى على نحو الورد، وبيان ذلك:

أولاً: إنّ الدعاء له بشكل عام - لا في خصوص الصلاة وبكيفية خاصة - مشروع، ودليله واضح، وهو أنه بعد عدم المانع، فالمقتضي للدعاء موجود، وهو ما دلّ على جواز

(1) الكافي، ج 3، ص 185.

طلب الرحمة للأموات من المسلمين، ونكاد نجزم باستحباب الدعاء للأموات والأحياء ممن لم يرد في الدعاء لهم منع شرعي.

ثانياً: أمّا الدعاء في خصوص الصلاة وبعد التكبيرة الرابعة، فهذا يحتاج إلى دليل خاص، لأنّ الصلاة عليه عبادة بكافة أجزائها فيحتاج الإتيان بعمل معين وفي موضع معين إلى دليل على الشرعية والمطلوبية، وإلا وقعنا في التشريع المحرّم.

ويمكن أن يقال: إنّ الدليل الخاص هو المطلقات الواردة في قضية الدعاء للميت في الصلاة عليه، وخرج من ذلك المنافق ومن كان عدواً لله ولرسوله (ص) وللأئمة (عليهم السلام) أو جاحداً للحق، ومن هذه المطلقات ما روي عن مُحَمَّدِ بْنِ مُهَاجِرٍ عَنْ أُمِّهِ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِذَا صَلَّى عَلَيَّ مَيِّتٍ كَبَّرَ وَتَشَهَّدَ ثُمَّ كَبَّرَ ثُمَّ صَلَّى عَلَيَّ الْأَنْبِيَاءِ وَدَعَا لِمُؤْمِنِينَ ثُمَّ كَبَّرَ الرَّابِعَةَ وَدَعَا لِلْمَيِّتِ ثُمَّ كَبَّرَ وَأَنْصَرَفَ فَلَمَّا نَهَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنِ الصَّلَاةِ عَلَيَّ الْمُنَافِقِينَ كَبَّرَ وَتَشَهَّدَ ثُمَّ كَبَّرَ وَصَلَّى عَلَيَّ النَّبِيِّينَ (ص) ثُمَّ كَبَّرَ وَدَعَا لِلْمُؤْمِنِينَ ثُمَّ كَبَّرَ الرَّابِعَةَ وَأَنْصَرَفَ وَلَمْ يَدْعُ لِلْمَيِّتِ»⁽¹⁾. ونظائرها من الأخبار، فإنّ تمّ التمسك بهذه المطلقات، فبها، وإلا إن استشكل فيها سنداً، فيمكن أن تذكر كيفيتان أخريان للدعاء له، وهاتان الكيفيتان يمكن طرحهما والحديث عن مشروعيتها حتى بناءً على القول بحرمة الدعاء للآخر، والكيفيتان قد تخلصان من بعض الإحراجات الاجتماعية التي قد تواجه الشخص الذي يطلب منه الصلاة على الجنزة التي هي من المذهب الآخر، وهما:

الكيفية الأولى: الدعاء المعلق له، فإنه إذا شكك في مشروعية الدعاء الناجز له ولو للزوم التفرقة بينه وبين الإمامي، فيمكن أن يدعى له بدعاء معلق على إماميته، أو على كونه من أهل الخير أو الإحسان، كما تدلّ عليه العديد من الروايات، والظاهر أنّ هذا لا إشكال فيه حتى لو قيل إنّ الدعاء له محرّم، فالدعاء التعليقي لا ينافي الحرمة. وقد ورد ذلك في العديد من الروايات⁽²⁾.

الكيفية الثانية: الدعاء له بدعاء المستضعف، وهو ما ورد في العديد من الأخبار، ومنها الصحيح، من قبيل صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما (عليهما السلام) قال: الصلاة على المستضعف

(1) الكافي، ج 3، ص 181.

(2) انظر: وسائل الشيعة، ج 3، ص 61، الباب 2 من أبواب صلاة الجنزة، الحديث 2 و 3 و 5 وغيرها.

والذي لا يعرف: الصلاة على النبي (ص)، والدعاء للمؤمنين والمؤمنات. تقول: ربنا ﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾⁽¹⁾، إلى آخر الآيتين⁽²⁾.

وهذا الاستدلال يتوقف على إحراز كون مفهوم المستضعف شاملاً للجاهل القاصر، وهذا ما بحثناه في بداية هذا الكتاب.

ولكن الظاهر من الروايات أن دعاء المستضعف هو دعاء عام فلا يخصص الميت بما تضمنته من الرحمة والاستغفار له، وعليه حتى لو قيل بحرمة الدعاء للآخر فلا يدل ذلك على أكثر من حرمة الدعاء المباشر والشخصي له، أما الدعاء العام وهو طلب المغفرة للمؤمنين والصالحين وأهل الخير فهذا لا ينافي النهي، فإنه إن كان من أهل الدعاء دخل فيه وإلا لم يشمل الدعاء، كما يدل على ذلك ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن عبد الله ابن المغيرة عن رجل عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تَقُولُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَتَقَبَّلْ شَفَاعَتَهُ وَبَيِّضْ وَجْهَهُ وَأَكْثِرْ تَبَعَهُ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَارْحَمْنِي وَتُبْ عَلَيَّ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ، فَإِنْ كَانَ مُؤْمِنًا دَخَلَ فِيهَا وَإِنْ كَانَ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ خَرَجَ مِنْهَا»⁽³⁾.

4- كيفية الدعاء للمستضعف

وأخيراً تجدر الإشارة إلى أن بعض الروايات فصلت في كيفية الدعاء بين صنفين من المستضعف وهما:

- 1- من ليس للمصلي علاقة به، والدعاء في الصلاة عليه، هو ما تقدم في الحديث من تلاوة الدعاء الوارد في الآيتين.
- 2- من كان له علاقة معه، وهذا يدعى له بالخصوص على وجه الشفاعة، لا على وجه الولاية.

والمهم في ذكر هذا التفصيل هو صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنْ كَانَ

(1) سورة غافر، الآية 7.

(2) وسائل الشيعة، ج 3، ص 67، الباب 3 من أبواب صلاة الجنابة، حديث 2.

(3) الكافي، ج 3، ص 188، والرواية مرسلة.

مُسْتَضْعَفًا فَقُلْ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ، وَإِذَا كُنْتَ لَا تَدْرِي مَا حَالُهُ، فَقُلْ اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ يُحِبُّ الْحَيْرَ وَأَهْلَهُ فَاعْفِرْ لَهُ وَارْحَمْهُ وَتَجَاوَزْ عَنْهُ، وَإِنْ كَانَ الْمُسْتَضْعَفُ مِنْكَ بِسَبِيلٍ فَاسْتَغْفِرْ لَهُ عَلَيَّ وَجْهَ الشَّفَاعَةِ لَا عَلَيَّ وَجْهَ الْوَلَايَةِ»⁽¹⁾.

وفي مرسل ابن فضالٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: قَالَ: «التَّرْحُمُ عَلَيَّ جِهَتَيْنِ: جِهَةَ الْوَلَايَةِ وَجِهَةَ الشَّفَاعَةِ»⁽²⁾.

وقوله في صحيحة الحلبي: «إن كان منك بسبيل» عبارة عن وجود علقه معينة تربطك به، وتفرض عليك ولو من الناحية الأخلاقية والاجتماعية أن تصلي عليه، وفهم منها الفيض الكاشاني أن له حقاً عليك، والظاهر أن مقصوده من الحق الأعم من الحق القانوني والأخلاقي، قال الكاشاني: في شرح فقرة «منك بسبيل»: «أي له عليك حق، ويعني بالولاية ولاية أهل البيت عليهم السلام، يعني حق من لا ولاية له عليك لا يوجب أن تدعو له كما تدعو لأهل الولاية، بل يكفي لذلك أن تستغفر له على وجه الشفاعة»⁽³⁾. وقال المجلسي: «وقوله عليه السلام «منك» حال عن السبيل ومن فيه ابتدائية أي كان المستضعف بسبيل، حال كون ذلك السبيل مبتدأ منك، من قرابة أو مودة أو يد أو منة له عليك أو جوار»⁽⁴⁾.

وأما مسألة الترحم عليه على وجهي الولاية والشفاعة، فإليك بيانه: أما الترحم على وجه الولاية فيراد به الترحم الخاص المعد لأهل الولاية، بينما الترحم له على وجه الشفاعة فيراد به أن تشفع إلى الله تعالى بطلب المغفرة له، قال الفيض الكاشاني: «الترحم على جهة الولاية مثل ما مر في الباب السابق من الدعاء للمؤمن، وعلى جهة الشفاعة مثل قوله: أتيناك شافعين فشفعنا.. وإنما تجوز الشفاعة لمن كان قد استوجبها كالمستضعف إذا كان من الشفيع بسبيل دون غيره»⁽⁵⁾.

ولكن المجلسي طرح وجهين، وثانيتها ذكره بعنوان الاحتمال في مسألة الترحم، وهما:

1- إن الترحم على وجه الولاية بمعنى المودة، فإنها خاصة بأهل الولاية، وأما الترحم على

(1) الكافي، ج 3، ص 187. ورواه الصدوق في من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 169.

(2) الكافي، ج 3، ص 187.

(3) الوافي، ج 24، ص 461.

(4) مرآة العقول، ج 14، ص 70.

(5) الوافي، ج 24، ص 461.

وجه الشفاعة فهو الذي لا ينطلق من المودة، قال: «فاستغفر له على وجه الشفاعة لا على وجه الولاية»، أي تشفع له على أنه أحد من آحاد الناس وتترحم عليه لا على وجه المودة والمحبة، فإنه لا يجوز مودة غير المؤمنين وإظهارها عند الله وعند الخلق، كما قال تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾⁽¹⁾ فيدل على جواز الدعاء لهم على وجه الشفاعة، وعلى أنه يمكن نجاتهم بفضل الله تعالى، كما يدل عليه أخبار كثيرة».

أقول: هذا الوجه لا يخلو من تأمل، لأنّ مورد الآية هو من حاد الله ورسوله، وأما المستضعف فلا يحاد الله ورسوله كما لا يخفى.

ثم قال: «ويحتمل أن يكون المراد بقوله (على وجه الشفاعة) عدم الاهتمام في الدعاء والحثم فيه، بل على سبيل التردد، كما هو ظاهر الأدعية لا على وجه الولاية والمودة، فإنّ المودة موجبة للاهتمام والعزم والحثم في الدعاء، كما ورد في الأدعية المقررة للمؤمنين، أو المراد بقوله «على وجه الولاية»، على أنه من أهل الولاية للأئمة عليهم السلام ومن المؤمنين، بأن يشهد بإيمانه بل يقول على التردد والتفصيل أو يدعو للمؤمنين على الإجمال والله يعلم»⁽²⁾.

أقول: ربما يستفاد الوجه الثاني من رواية ثابت أبي المقدم التي ذكرت دعاء الشفاعة قال: ثابت أبي المقدم: كُنْتُ مَعَ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فَإِذَا بَجَنَازَةٍ لِقَوْمٍ مِنْ جِيرَتِهِ فَحَضَرَهَا وَكُنْتُ قَرِيباً مِنْهُ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ أَنْتَ خَلَقْتَ هَذِهِ النَّفُوسَ وَأَنْتَ تُمِيتُهَا وَأَنْتَ تُحْيِيهَا وَأَنْتَ أَعْلَمُ بِسَرَائِرِهَا وَعَلَانِيَتِهَا مِنَّا وَمُسْتَقَرِّهَا وَمُسْتَوْدَعِهَا اللَّهُمَّ وَهَذَا عَبْدُكَ وَلَا أَعْلَمُ مِنْهُ شَرًّا وَأَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ وَقَدْ جِئْنَاكَ شَافِعِينَ لَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ فَإِنْ كَانَ مُسْتَوْجِبًا فَشَفِّعْنَا فِيهِ وَاحْشُرْهُ مَعَ مَنْ كَانَ يَتَوَلَّاهُ»⁽³⁾.

وفي خبر إسماعيل بن عبد الخالق بن عبد ربّه عن أبي عبد الله عليه السلام: «فِي الصَّلَاةِ عَلَى الْجَنَائِزِ تَقُولُ: «اللَّهُمَّ أَنْتَ خَلَقْتَ هَذِهِ النَّفْسَ وَأَنْتَ أَمْتَهَا تَعْلَمُ سِرَّهَا وَعَلَانِيَتَهَا أَتَيْتَاكَ شَافِعِينَ فِيهَا فَشَفِّعْنَا. اللَّهُمَّ وَلَهَا مِنْ تَوَلَّتْ وَاحْشُرْهَا مَعَ مَنْ أَحَبَّتْ»⁽⁴⁾.

ولكن يلاحظ على الاحتمال المذكور في كلام المجلسي أن قوله «استغفر له على وجه

(1) سورة المجادلة، الآية 22.

(2) مرآة العقول، ج 14، ص 70.

(3) الكافي، ج 3، ص 188. والتهذيب ج 3 ص 169. والحديث ضعيف، انظر: مرآة العقول، ج 14، ص 72.

(4) الكافي، ج 3، ص 185. والحديث مجهول، انظر: مرآة العقول، ج 14، ص 61.

الشفاعة» لا يناسب التعليق إلا التعليق على كونه من أهل الشفاعة، فلا يبعد أن قوله «اللهم ولّها ما تولت واحشرها مع من أحببت» يراد به الدعاء له بأن يحشره الله مع النبي (ص) وغيره من أهل الخير، وذلك كي لا يحصل التهافت بين قوله «أتيناك شافعين فيها فشفعنا» وبين تلك الفقرة، فإنّ فقرة أتيناك شافعين يراد منها الشفاعة بطلب المغفرة والرحمة للميت، وإلا لم تكن شفاعة.

ولهذا فالأقرب في تفسير «وجه الولاية ووجه الشفاعة» هو أنّ المراد بدعاء أهل الولاية هو الدعاء الخاص الذي فيه اهتمام واضح به، وأما دعاء أهل الشفاعة، فهو التشفع إلى الله فيه.

المحور الثالث

- هذا المحور مخصص لدرس الفتاوى التي تنتقص من الأهلية القانونية والإفتائية والإدارية للمسلم الآخر، ونتناول هنا بالتحديد:
- 1- شرط الإمامية في الشاهد.
 - 2- شرط الإمامية في كل من المفتي والقاضي.

شروط الإمامية في الشاهد

من جملة الفتاوى التي يمكن درجها في فتاوى القطيعة بين المسلمين، والتي تسهم في تعميق الفجوة بين المذاهب الإسلامية، وتمثل نوع إدانة معنوية للآخر وإسقاط لشخصيته أو أهليته القانونية: الفتوى المشهورة التي تنصّ على عدم قبول شهادة أتباع المذاهب الإسلامية الأخرى، فضلاً عن أتباع الأديان الأخرى.

والسؤال المطروح في المقام هو: ما هو الدليل على هذا الشرط؟ والإجابة على ذلك سوف تتضح من خلال النقاط التالية:

- 1- مع الفقهاء في شرط الإمامية
- 2- ما دلّ على كفاية الإسلام في الشاهد
- 3- دراسة نقدية في أدلة شرطية الإمامية في الشاهد

1- مع الفقهاء في شرط الإمامية

المعروف بين فقهاء الشيعة أنّ من شرائط قبول الشهادة أن يكون الشاهد مؤمناً اثني عشرياً، بل ادعي الإجماع على ذلك، قال المحقق الحلي في الشرائع: «كل مخالف في شيء من أصول العقائد تردّ شهادته سواء استند في ذلك إلى التقليد أو إلى الاجتهاد. ولا ترد شهادة المخالف في الفروع من معتقدي الحق، إذا لم يخالف الإجماع، ولا يفسق وإن كان مخطئاً في اجتهاده»⁽¹⁾.

(1) شرائع الإسلام، ج 4، ص 912.

وقال العلامة الحلي: «لا تقبل شهادة المخالف للحقّ من أيّ فرق الإسلام كان، سواء صار إلى ما اعتقده بشبهة أو لا، وإنّما تُقبل شهادة المؤمن خاصّة»⁽¹⁾.

وقال الشهيد الثاني في المسالك: «ظاهر الأصحاب الاتفاق على اشتراط الإيمان في الشاهد»⁽²⁾.

ولكنّ بعض الفقهاء فتح باب التشكيك في هذا الشرط، وأبرزهم الشهيد الثاني في المسالك، فالبرغم من نقله اتفاق الأصحاب على هذا الشرط - كما أسلفنا - فإنّه تنظر في المسألة، ومال إلى قبول شهادة كل مسلم معروف بالعدالة في مذهبه، بل وسائر أتباع الأديان بالشرط نفسه.

ونقل الشيخ يوسف البحراني عن بعض الفقهاء متابعتهم للشهيد الثاني على رأيه، قال في الحقائق: «واقفاه في هذه المقالة سبطه السيد السند في شرح النافع، فقال بعد نقل كلامه المذكور وذكر الرواية الأولى ما صورته: «وهو جيد، والرواية الأولى مع صحة سندها دالة على ذلك أيضاً، فإنّ الظاهر أنّ التعريف في قوله (عليه السلام) فيها «وعرف بالصلاح في نفسه» للجنس لا للاستغراق، وهاتان الروايتان مع صحتهما سالمتان من المعارض فينتجه العمل بهما» انتهى. وأضاف الشيخ يوسف البحراني قائلاً: «واقفاهما في ذلك المحدث الكاشاني في «المفاتيح» والفاضل الخراساني كما هي عادتهما غالباً»⁽³⁾.

أقول: لم نعر على ما نقله الشيخ البحراني من كلام سبط الشهيد، أعني السيد محمد، وإنما وجدناه يعلّق على كلام جده قائلاً: «ولا يخلو من نظر، إذ المتبادر من قولنا: «عرف من هذا الشخص خيراً» أنه عرف منه الخير خاصة، وكذا من قولنا: «عرف منه الصلاح» كونه معروفاً بهذا الوصف ممتازاً به، فيكون في الروايتين دلالة على تحقق العدالة المعتمدة في الشهادة، بأن يظهر من حال الشخص، الخير، والصلاح دون الفسق والعصيان ومن أعظم أنواع الفسق، الخروج عن الإيمان كما هو واضح، وهاتان الروايتان مع صحتهما سالمتان من المعارض فينتجه العمل بهما»⁽⁴⁾.

وأما الفيض الكاشاني فقد قال: «ومنا من اكتفى فيهما بالإسلام، إمّا لأن الأصل في المسلم العدالة، أو لخصوص الحسن: «بشاهدين عدلين - إلى أن سئل - فإن أشهد رجلين

(1) تحرير الأحكام، ج 5، ص 246.

(2) مسالك الأفهام، ج 14، ص 160.

(3) الحقائق الناضرة، ج 10، ص 41.

(4) نهاية المرام، ج 2، ص 40.

ناصبين على الطلاق، أيكون طلاقاً؟ فقال: من ولد في الفطرة أجزت شهادته في الطلاق بعد أن يعرف منه خير». قيل: فيه تنبيه على رجوع العدالة إلى الإسلام. وفيه نظر، لأن قوله: «بعد أن يعرف منه خير» يدل على اعتبار ما يزيد على الإسلام فإن الاعتقاد غير العمل، والمخالف ربما يكون ثقة في مذهبه، إلا أن يفسر الحديث بأن الناصبي لا خير فيه⁽¹⁾.

ويظهر من بعض أساتذتنا الميل للقول بقبول شهادة المسلم مطلقاً⁽²⁾. ويظهر من بعض الفقهاء من تلامذة السيد الخوئي -رحمهما الله- التفصيل بين القاصر والمقصر، فمال إلى قبول شهادته إذا لم يكن مقصراً في معرفة العقيدة الحقة في اتباع الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام)⁽³⁾. وتجدد الإشارة إلى أن محل الكلام في قبول شهادته أو رفضها هي فيما لو لم توجب العلم لدى القاضي، وإلا قبلت لا من ناحية حجيتها في نفسها بل لحجية العلم.

2- ما دل على كفاية الإسلام في الشاهد

وبصرف النظر عما تقدم، فإن السؤال المهم في المقام هو: ما الدليل على شرط الإمامية؟

ولكن قبل ذلك فإن ثمة سؤالاً هو أكثر إلحاحاً، وهو أنه هل من دليل عام أو مطلق يستفاد منه قبول شهادة كل مسلم؟ وهذا الدليل لو تمّ سيشكل مرجعاً في حال عدم نهوض أدلة شرطية الإمامية، وأما لو لم يتم لنا دليل من هذا القبيل، فعندها لا مفرّ من الالتزام بشرطية الإمامية لأنه القدر المتيقن، وبعبارة أخرى: عندها سيكون: عدم قبول شهادة غير الإمامي لعدم المقتضي لا لوجود المانع.

وما يمكن أن يستدل به لإثبات وجود إطلاق يعمّ المسلم غير الشيعي هو عدة وجوه:

الوجه الأول: القرآن الكريم

وما يمكن أن يستدل به من الكتاب هو آيتان:

- (1) مفاتيح الشرائع، ج 2، ص 317.
- (2) الإثبات القضائي - الشهادة، للسيد محمد الحسيني تقريراً لبحوث السيد فضل الله -رحمه الله-، ص 123 وما بعدها. والقضاء في الفقه الإسلامي للسيد الحائري، ص 320 - 322.
- (3) أسس القضاء والشهادة، ص 432.

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوْيَ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ (1).

فإن المراد بضمير الجمع في قوله «منكم» إما عامة الناس، أو عامة المسلمين، وحمله على فهم دون أخرى يحتاج إلى دليل، ويشهد للتعميم لكافة المسلمين أمران:

أولاً: ما جاء في آية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصْدَبْتَكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾ (2)، فإن ظاهرها بقرينة المقابلة بين «منكم» وقوله «من غيركم»، أن الأول ناظر إلى المسلمين والثاني إلى غيرهم، وهذا ما تشهد به الروايات الواردة في تفسير الآية المباركة، ومنها خبر أبي الصَّبَّاحِ الكِنَانِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ﴾ (3) قُلْتُ: مَا آخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ؟ قَالَ: هُمَا كَافِرَانِ. قُلْتُ: ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ؟ فَقَالَ: مُسْلِمَانِ (4). إلى غيرها من الروايات الواردة في تفسير الآية المذكورة.

ثانياً: السياق، فهو قرينة التعميم، عنيت بذلك قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ والقدر المتيقن من ذلك هم المسلمون.

إن قلت: إن الآية قيّدت الشاهد بكونه ذا عدل، والشخص الذي لا يوالي أهل البيت عليهم السلام ليس واجداً لهذه الصفة أو أنّ وجدانه لها أول الكلام.

والجواب: هذا ليس صحيحاً كما سيأتي، من أنه لا يمكن الحكم بفسق الشخص ما لم يكن عالماً جاحداً أو جاهلاً متلبساً بالتقصير.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ (5). وقوله «من رجالكم» شامل لكافة المسلمين إن لم نقل لكافة الناس، وأما قوله تعالى: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ فالظاهر أنّ المراد بهم من

(1) سورة الطلاق، الآية 2.

(2) سورة المائدة، الآية 106.

(3) سورة المائدة، الآية 106.

(4) انظر: الكافي، ج 7، ص 3.

(5) سورة البقرة، الآية 282.

ترضونه من جهة الشهادة، وهذا متقومٌ بأمرين، وهما سلامة الحواس، والثقة بقوله بأن يكون صادقاً، قال الشيخ البلاغي: «يرضاهم النوع في الشهادة ويركن إلى شهادتهم لأجل اتصافهم بالصلاح والعدالة الرادعة لهم عن الكذب والتساهل في الشهادة»⁽¹⁾.

أجل، ذهب البعض إلى أنّ المراد به رضونه دينياً من جهة العدالة والاستقامة السلوكية على جادة الشريعة، قال الطبرسي: «﴿مَنْ تَرَضَّوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ عدالته، وهذا يدلُّ على أنّ العدالة شرط في الشهود، ويدلُّ أيضاً على أنّنا لم نتعبد بإشهاد مرضيين على الإطلاق لقوله: ﴿مَنْ تَرَضَّوْنَ﴾، ولم يقل من المرضيين، لأنه لا طريق لنا إلى معرفة من هو مرضي عند الله تعالى، وإنما تعبدنا بإشهاد من هو مرضي عندنا في الظاهر، وهو من مرضى دينه وأمانته، ونعرفه بالستر والصلاح»⁽²⁾.

وقال المقداد السيوري: «﴿مَنْ تَرَضَّوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾»⁽³⁾، أي من الرجال المرضيين، والنساء المرضيات في الدين، وفي ذلك إشارة إلى اشتراط العدالة، فإن الفاسق غير مرضي، ويدلُّ على بطلان قول أبي حنيفة في قبول شهادة الكفار، ويلزم من اشتراط الرضا بهم أن يكون الشاهد ممن يحسن الظنَّ به في صدقه في شهادته، فلا تقبل شهادة المتهم، فإنه يدفع ضرراً أو يجلب نفعاً. ولم يقل من المرضيين من الشهداء إشارة إلى الاكتفاء بظاهر العدالة، وعدم اشتراطها في نفس الأمر وإلا لتعدّر الاستشهاد»⁽⁴⁾.

أقول: إنّ حمل الرضا في الآية على الرضا بالالتزام الديني بأن يكون عادلاً، هو مما لا شاهد عليه، وهو - الرضا - وإن كان مطلقاً، ولكن بمناسبة الحكم والموضوع يظهر أنّ المراد به هو الرضا من جهة الشهادة، ويؤيده أنّ العقلاء يرضون بشهادة كل موثوق به وعرف بالصدق، وعلى فرض أنّ المراد به الرضا بعدالته، فيخرج بذلك الفاسق، بيد أنّ السني - كما ألمحنا وسيأتي - ليس فاسقاً لمجرد كونه سنياً، كما أن الشيعي ليس عادلاً لمجرد تشيعه، ومنه يتضح اندفاع تفسير الرضا بالرضا بعقيدته.

الوجه الثاني: السُّنة الشريفة

والروايات التي يمكن الاستدلال بها كثيرة، ويمكن تصنيفها إلى عدة مجاميع:

(1) آلاء الرحمن، ج 1، ص 248.

(2) مجمع البيان، ج 2، ص 221.

(3) سورة البقرة، الآية 282.

(4) كنز العرفان، ج 2، ص 51.

المجموعة الأولى: ما دلّ على قبول شهادة المسلم الذي لم يظهر منه فسق ويمكن أن نذكر لها عدّة روايات:

الرواية الأولى: صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام): في أربعة شهدوا على رجل مُحْصَنٍ بِالزَّيْنِ فَعُدِّلَ مِنْهُمْ اثْنَانِ وَلَمْ يُعَدَّلِ الْآخَرَانِ؟ فَقَالَ: إِذَا كَانُوا أَرْبَعَةً مِنَ الْمُسْلِمِينَ لَيْسَ يُعْرَفُونَ بِشَهَادَةِ الزُّورِ أُجِيزَتْ شَهَادَتُهُمْ جَمِيعاً وَأُقِيمَ الْحَدُّ عَلَى الَّذِي شَهِدُوا عَلَيْهِ إِنَّمَا عَلَيْهِمْ أَنْ يَشْهَدُوا بِمَا أَبْصَرُوا وَعَلِمُوا وَعَلَى الْوَالِي أَنْ يُجِيزَ شَهَادَتَهُمْ إِلَّا أَنْ يَكُونُوا مَعْرُوفِينَ بِالْفِسْقِ⁽¹⁾. فهذه الرواية الصحيحة قد نصّت على قبول شهادة المسلم ما لم يكن معروفاً بالفسق، بصرف النظر عن مذهبه.

وقد يعترض على هذه الرواية:

أولاً: أنّ الرواية تشتمل على مضمون لا يمكن الأخذ به، وهو دلالتها على عدم شرطية العدالة في الشاهد والاكْتفاء بشهادة المسلم الذي لم يعرف منه فسق، ولذا اعترض عليها السيد الخوئي بأنها «شاذة وغير قابلة لمعارضة الروايات المشهورة المعروفة..»⁽²⁾. وبكلمة أخرى: إنّ الرواية دالة على أصالة العدالة في المسلم، وهو أمر لا يمكن الموافقة عليه لمعارضته للنصوص الدالة على اشتراط العدالة وعدم الاكتفاء بالإسلام مع عدم ظهور الفسق.

ولكن ربما يقال: إنّ الرواية لا دلالة فيها على عدم شرطية العدالة والاكْتفاء بعدم ظهور الفسق في قبول شهادة الشاهد، لتكون منافية لما دلّ على ضرورة إحراز كونه عفيفاً ديناً مرضياً، وليضطر الفقيه إلى ردّها ورفضها، بل إنّ ظاهرها كفاية حسن الظاهر في الطريقية وإثبات عدالة الشاهد، أي إنّها ظاهرة في الاكتفاء بعدم ظهور الفسق فيمن عرف عنه الالتزام على جادة الشريعة وكان ذلك ثابتاً ومحرزاً بالمعاشرة، فهي تريد التأكيد على أمارية حسن الظاهر. وعليه فلا داعي لرميها بالشذوذ، كما فعل السيد الخوئي، ولا لطحها كما ذكر بعض تلامذته⁽³⁾. فتأمل.

(1) الكافي، ج 7، ص 403. والاستبصار، ج 3، ص 14. وتهذيب الأحكام، ج 6، ص 277. وسائل الشيعة، ج 27، ص 397، الحديث 18 الباب 40 من كتاب الشهادات.

(2) مباني تكملة المنهاج، ج 1، ص 90.

(3) أسس القضاء والشهادة للشيخ التبريزي، ص 446.

ثانياً: إنها ليست في مقام البيان من جهة الاكتفاء بالإسلام في الشاهد ليمسك بإطلاقها، وإنما هي في صدد بيان ما هو المعتبر من شرط العدالة، وأنه هل يكفي بعدم ظهور الفسق في الشاهد (وعلى الرأي الآخر هل يكفي بحسن الظاهر)، أو لا بدّ من إحراز العدالة؟ اللهم إلا أن يقال: إن هذا لا يتوقف على ذكر قيد المسلمين، بل يمكن بالوصف الأخص أو حذفه كلياً من الجملة ويستقيم المعنى المقصود إثباته فيما يتصل بشرط العدالة، ولذا يكون لذكر هذا القيد (قيد المسلمين) من قبل الإمام (عليه السلام) وهو بيان كفاية الإسلام في الشاهد.

الرواية الثانية: رواية علقمة قال: قال الصادق (عليه السلام) - وقد قلت له: - يا بن رسول الله أخبرني عمّن تقبل شهادته ومن لا تقبل؟ فقال: يا علقمة كل من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته، قال: فقلت له: تقبل شهادة مقترف بالذنوب؟ فقال: يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء والأوصياء (عليهم السلام)، لأنهم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله، داخل في ولاية الشيطان»⁽¹⁾.

وهذه الرواية ضعيفة السند. وأما من جهة الدلالة فهي تدلّ على قبول شهادة كل مسلم، لأنّ ذلك هو مورد السؤال فيها. وما أشكل به على سابقتها (الإشكال الأول) يرد هنا، والجواب المذكور يأتي هنا أيضاً، بأن يقال: إنها بملاحظة صدرها وذيلها ناظرة إلى بيان الاكتفاء بحسن الظاهر في إثبات عدالة المسلم، وذلك على اعتبار أنّ «ظاهر حال المسلم أنّه ملتزم بدينه متعهد لما وجب عليه من مراعاة أحكام الشريعة. فيجعل من حسن الظاهر دليلاً على طيب الباطن»⁽²⁾. صحيح أنّه (عليه السلام) قال فيها: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً.. فهو من أهل العدالة»، لكن لا يبعد أنّ المقصود أنّه حيث لم يكن متجاهراً أو معروفاً بالفسق فيحكم ظاهراً بعدالته، ولذا تراه (عليه السلام) قد عطف كلمة «الستر» على العدالة، وتراه (عليه السلام) قال بعدها: «وإن

(1) الأمالي للصدوق، ص 163. وعنه وسائل الشيعة، ج 27، ص 395، الحديث 14 من الباب 41، من كتاب الشهادات.

(2) شرح تبصرة المتعلمين/ كتاب القضاء، للأغا ضياء الدين العراقي، ص 86.

كان في نفسه مذنباً⁽¹⁾. وأما الإشكال الثاني الذي أورد على سابقتها فلا وجه له هنا، فالرواية سؤالاً وجواباً واضحة الدلالة على كفاية الإسلام في الشاهد.

الرواية الثالثة: صحيحة عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكف البطن والفرج واليد واللسان، وتعرف باجتنب الكبائر التي أوعده الله عز وجل عليها النار من شرب الخمر، والزنا، والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف وغير ذلك، والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيتهم وإظهار عدالته في الناس، ويكون معه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن، وحفظ مواعيتهن بحضور جماعة من المسلمين وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه، فإن ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين..»⁽²⁾. فقد نصّ عليه السلام في إثبات عدالة الرجل بين المسلمين وقبول شهادته لهم بأن يكون معروفاً بالستر والعفاف والمواظبة على الصلوات وهذا لا يختص بالشيوعي الإمامي، بل يندرج فيه كل مسلم، وحمله على الشيوعي يحتاج إلى دليل.

اللهم إلا أن يقال: إن الاستدلال بها يتوقف على إثبات دخول الآخر في العدالة، وإلا كان التمسك بها من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

ولكن يرد: أن السؤال هو عن عدالته بين المسلمين، بما يشهد سعة مفهوم العدالة، وشموله لكل مسلم مستقيم على جادة الشريعة وفقاً لمذهبه، كما اختاره الشهيد الثاني -رحمه الله-.

المجموعة الثانية: ما ورد في شهادة أهل الملل بعضهم على البعض

ومن أهم أخبار هذه المجموعة: صحيحة أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ:

(1) شرح العروة الوثقى للشيخ مرتضى الحائري، ص 1، ص 109.
(2) من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 39؛ وتقدم الحديث عن صحة سندها في مبحث الصلاة خلف المسلم الآخر.

تَجُوزُ شَهَادَةُ الْمُسْلِمِينَ عَلَى جَمِيعِ أَهْلِ الْمِلَلِ وَلَا تَجُوزُ شَهَادَةُ أَهْلِ الذِّمَّةِ (الملل) عَلَى الْمُسْلِمِينَ»⁽¹⁾.

ولكن ربما يلاحظ على الاستدلال بها أنها ناظرة إلى الشهادة بين أهل الملل المختلفة، ولا نظر لها إلى الشهادة فيما بين أهل الملة الواحدة، قال بعض أساتذتنا: «بأنّ الحديث إنّما فرض المسلمين ملة واحدة في مقابل الكفار، أمّا كونهم فيما بينهم ملة واحدة، بحيث تنفذ شهادة السني على الشيعي غير معلوم، فغاية ما يدلّ عليه الحديث نفوذ شهادة السني على الكافر»⁽²⁾.

ولكن يمكن دفع هذا الاعتراض بأنّ «الملل» في قوله: «تجوز شهادة المسلمين على جميع أهل الملل» شاملة للمسلمين أيضاً، فهو لم يقل على سائر أو بقية الملل ليكون نظره إلى غير الملة الإسلامية.

ولكن الإنصاف أنه وبالرغم من استخدام الإمام عليه السلام كلمة «جميع الملل»، بيد أنّ المقابلة في الرواية بين المسلمين وغيرهم واضحة، فالنظر فيها إلى قبول شهادتهم على غيرهم، وليس على بعضهم البعض.

المجموعة الثالثة: ما دلّ على قبول شهادة المسلمين على بعضهم البعض

الرواية الأولى: ما رواه المشايخ الثلاثة عن الحسن بن محبوب عن عمرو بن أبي المقدم عن أبيه عن سلمة بن كهيل قال: سمعت علياً عليه السلام يقول لشريح في حديث طويل: «وَاعْلَمُ أَنَّ الْمُسْلِمِينَ عُدُولٌ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا مَجْلُوداً فِي حَدٍّ لَمْ يَتَّبِ مِنْهُ أَوْ مَعْرُوفٌ بِشَهَادَةِ زُورٍ أَوْ ظَنِينٍ»⁽³⁾.

والرواية ضعيفة السند⁽⁴⁾، وأمّا تقريب الدلالة، فظاهر قوله: «أنّ المسلمين عدول على بعضهم البعض»، أن شهادة المسلم أياً كان مذهبه تقبل على المسلم الآخر، إلا إذا كان المسلم مجلوداً في حدّ دون أن يتوب منه، أو معروف بشهادة الزور، أو كان ظنياً.

(1) الكافي، ج 7، ص 398. تهذيب الأحكام، ج 6، ص 252.

(2) القضاء في الفقه الإسلامي، ص 321.

(3) الكافي، ج 7، ص 413. ومن لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 15. وتهذيب الأحكام، ج 6، ص 226. وعنها وسائل الشيعة، ج 27، ص 212، الباب 1 من أبواب آداب القاضي، الحديث 1.

(4) سلمة بن كهيل لا توثيق له.

وربما يقال: إن الرواية لا يمكن الأخذ بإطلاقها، لأن لازمها جواز الأخذ بشهادة الفاسق مرتكب الكبائر، وهذا مقطوع البطلان.

ولكن بصرف النظر عما سيأتي من أن ثمة وجهاً لقبول شهادة كل من لم يتهم في شهادته، فيمكن القول: إن الرواية قد أخرجت شهادة الفاسق بقوله: «أو ظنين»، لأن الظنين هو المتهم في دينه، وهو يشمل كل شخصٍ مرتكب للذنوب.

الرواية الثانية: صحيحة معاوية بن وهب قال: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: كَيْفَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَصْنَعَ فِيمَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا وَفِيمَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ خُلَطَائِنَا مِنَ النَّاسِ؟ قَالَ: فَقَالَ: تُؤَدُّونَ الْأَمَانَةَ إِلَيْهِمْ وَتُقِيمُونَ الشَّهَادَةَ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ وَتَعُوذُونَ مَرَضَاهُمْ وَتَشْهَدُونَ جَنَائِزَهُمْ⁽¹⁾. فإن تعبير «الخلطاء من الناس» ناظر أو شامل للآخر المذهبي، بل ربما كان شاملاً للآخر الديني فيدخل في المجموعة السابقة.

الرواية الثالثة: صحيحة عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أو صيكم بتقوى الله، ولا تحملوا الناس على أكتافكم فتدلوا، إن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾⁽²⁾، ثم قال: عودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، واشهدوا لهم وعليهم، وصلوا معهم في مساجدهم⁽³⁾. ورواها في مستطرفات السرائر وجاء فيها: «أو صيكم بتقوى الله ولا تحملوا الناس على أكتافكم فتدلوا، إن الله عز وجل يقول في كتابه: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾، ثم قال: عودوا مرضاهم، واحضروا جنائزهم، واشهدوا لهم وعليهم، وصلوا معهم في مساجدهم، حتى يكون التمييز، وتكون المباينة منكم ومنهم⁽⁴⁾».

ولكن هاتين الروايتين الأخيرتين لا دلالة فيهما على المطلوب، لأنهما ناظرتان إلى أداء الشهادة من قبل المسلم الموالي لأهل البيت عليهم السلام لصالح الآخرين أو عليهم، ولا نظر فيها إلى قبول شهادتهم.

المجموعة الرابعة: ما دلّ على كفاية الإسلام حين أداء الشهادة

وما يندرج في هذه المجموعة هو الأخبار التالية:

- (1) الكافي، ج 2، ص 635. ورواه أيضاً بسند آخر إلى معاوية بن وهب، انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 636.
- (2) سورة البقرة، الآية 83.
- (3) المحاسن للبرقي، ج 1، ص 18.
- (4) مستطرفات السرائر، ص 161.

الرواية الأولى: ما رواه الصدوق بإسناده عن صفوان بن يحيى، سأل أبا الحسن عليه السلام: «عن رجل أشهد أجيره على شهادة، ثم فارقه أتجوز شهادته بعد أن يفارقه؟ قال عليه السلام: نعم، قلت: فيهودي أشهد على شهادة، ثم أسلم، أتجوز شهادته؟ قال عليه السلام: نعم»⁽¹⁾.
والرواية صحيحة السند، لأنَّ سند الصدوق إلى صفوان صحيح. أمَّا دلالة، فإنَّ ترك الاستفصال فيها دليل العموم.

ولكنَّ بعض الفقهاء اعترض على الاستدلال بأنَّ الخبر: «ليس بصدد اشتراط الإسلام في الشهادة، كي يتمسك بإطلاقه، وإنَّما هو بصدد بيان قبول شهادة مسلم كان عند تحمل الشهادة يهودياً. ونحن ضمناً نفهم من ذلك شرط الإسلام في الشهادة»⁽²⁾.

ثم إنه ردَّ هذا الاعتراض: بأنَّ ذلك «غير صحيح، وذلك لأنَّ الإيمان أخص من الإسلام، فالمسلم قد يؤمن بولاية أئمة أهل البيت عليهم السلام، وقد لا يؤمن، ولكن غير المسلم لا يمكن أن يؤمن بولاية أئمة أهل البيت عليهم السلام. واشتراط العام يدل عرفاً على نفي شرطية الخاص، فصحيح أنَّه ليس بصدد بيان تمام الشرائط، لكن بما أن شرطية الخاص كأنها تلغي شرطية العام، يكون اشتراط العام دالاً عرفاً على عدم اشتراط الخاص. فظاهر كلام السائل - حينما قال: «يهودي أشهد على شهادة ثم أسلم» - أنَّ المرتكز في ذهنه أنَّ الشرط هو الإسلام لا الإيمان، والإمام عليه السلام قد أقره على ارتكازه»⁽³⁾.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الصدوق - أيضاً - بإسناده عن محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الذمي والعبد يشهدان على شهادة، ثم يسلم الذمي ويعتق العبد، أتجوز شهادتهما على ما كانا أشهدا عليه؟ قال: نعم، إذا علم منهما بعد ذلك خير جازت شهادتهما»⁽⁴⁾.

والسند صحيح.

(1) من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 70. وعنه وسائل الشيعة، ج 27، ص 387، الباب 39 من كتاب الشهادات، الحديث 2.

(2) القضاء في الفقه الإسلامي، ص 316.

(3) المصدر نفسه، ص 322.

(4) من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 70. وعنه وسائل الشيعة، ج 27، ص 387، الباب 39 من أبواب كتاب الشهادات، الحديث 1.

وقد استدل بعض الفقهاء⁽¹⁾، بإطلاق الرواية على قبول شهادة مطلق المسلم القاصر ولو لم يكن متبعاً لأهل البيت عليهم السلام، وظاهر الخبر أنه «بصدد ذكر الشرائط، ولا يفهم من قوله: «علم منهما بعد ذلك خير» شرط أكثر من العدالة في مذهبه، فإنَّ العدالة في مذهبه خير وإن لم يكن مؤمناً»⁽²⁾.

المجموعة الخامسة: ما ظاهره قبول شهادة الناصبي

فقد دلَّت عدة أخبار على قبول شهادة الناصبي مبررة ذلك بولادته على الفطرة ومعرفته بالصلاح أو الخير، وذلك من قبيل:

الرواية الأولى: صحيحة عبد الله بن المغيرة قال: «قلت للرضا عليه السلام رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيين؟ قال: كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته»⁽³⁾.

الرواية الثانية: صحيحة أحمد بن مُحَمَّد بن أَبِي نَصْرِ (البنطي) قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام. فَقُلْتُ: فَإِنْ أَشْهَدَ رَجُلَيْنِ نَاصِبَيْنِ عَلَى الطَّلَاقِ أَيَكُونُ طَلَاقاً؟ فَقَالَ: «مَنْ وُلِدَ عَلَى الْفِطْرَةِ أُجِيزَتْ شَهَادَتُهُ عَلَى الطَّلَاقِ بَعْدَ أَنْ تَعْرِفَ مِنْهُ خَيْرًا»⁽⁴⁾.

قال الشهيد الثاني في تقريب الاستدلال بالرواية الثانية: «وهذه الرواية واضحة الإسناد والدلالة على الاكتفاء بشهادة المسلم في الطلاق. ولا يرد أن قوله: «بعد أن تعرف منه خيراً» ينافي ذلك، لأنَّ الخير قد يعرف من المؤمن وغيره، وهو نكرة في سياق الإثبات لا يقتضي العموم، فلا ينافيه - مع معرفة الخير منه بالذي أظهره من الشهادتين والصلاة والصيام وغيرها من أركان الإسلام - أن يعلم منه ما يخالف الاعتقاد الصحيح، لصدق معرفة الخير منه معه. وفي الخبر - مع تصديره باشتراط شهادة عدلين ثم اكتفاؤه بما ذكر - تنبيه على أنَّ

(1) أسس القضاء والشهادة للتبريزي، ص 432. والقضاء في الفقه الإسلامي، ص 332.

(2) القضاء في الفقه الإسلامي، ص 322.

(3) من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 47. وتهذيب الأحكام، ج 6، ص 283. وعنهما وسائل الشيعة، ج 27، ص 394، الباب 41 من كتاب الشهادات، الحديث 5.

(4) الكافي، ج 6، ص 68. ورواه عنه الشيخ الطوسي في تهذيب الأحكام، ج 8، ص 49. وعنهما في الوسائل، ج 22، ص 27، الباب 10 من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه، الحديث 4.

العدالة هي الاسلام، فإذا أضيف إلى ذلك أن لا يظهر الفسق كان أولى⁽¹⁾، وما قاله الشهيد في الرواية الثانية يجري في الأولى.

وأورد على هاتين الروايتين عدة اعتراضات:

الاعتراض الأول: ما ذكره صاحب الجواهر من أن: «ظاهرة الاكتفاء بشهادة سائر المخالفين، بل تحقق العدالة فيهم، وهو من المقطوع بفساده حتى على القول بأن العدالة هي الإسلام مع عدم ظهور الفسق، إذ لا فسق أعظم من فساد العقيدة، وكيف وجميع عباداتهم فاسدة، لكونهم مخاطبين بما عندنا، وحالهم كحال الكفار، فلعل المراد بالخير في الرواية الإيمان وغيره، لكنه لم يصرح به لمكان التقية»⁽²⁾.

ويلاحظ عليه: بأن ما ادعاه من القطع ببطلان شهادة السنة هو أول الكلام، وكونهم فسقة ليس تاماً على إطلاقه، بل الأغلبية منهم لا يصدق عليهم عنوان الفسق، فهو يصدق في العالم الجاحد والجاهل المقصّر مع كونه غير قاطع حالياً بصحة ما هو عليه، ولا يصدق على العالم المجتهد غير المقصّر في اجتهاده ولا على الجاهل القاصر، ولا على المقصّر في الفحص والبحث عند بناء عقيدته مع كونه حالياً جازماً بصحة ما هو عليه وملتزماً بظاهر الشريعة طبقاً لما يراه⁽³⁾. وفساد عباداتهم أيضاً لا وجه له، كما أوضحنا ذلك فيما سبق (الباب الثاني)، على أن هذا - لو تم - ناظر إلى الحساب الأخروي، وأما إرادة الإيمان بالمعنى الأخص من الخير أو الحمل على التقية فسيأتي ما فيهما.

الاعتراض الثاني: ما قيل من أنه لا ظهور للروايتين في جواز شهادة النصاب، وذلك لأن الإمام عليه السلام لم يجب على السؤال بشكل مباشر، كأن يقول للسائل مثلاً: إن طلاقه صحيح، وإنما أجاب ببيان الكبرى، وهذا فيه «نوع طفرة عن الجواب ببيان الكبرى»، حسب تعبير بعض الفقهاء⁽⁴⁾، أو كما قال فقيه آخر: «ولعل المقام نظير ما لو استأذن الخادم مخدومه في دخول شخص يكون من أعداء المخدوم عليه، فيقول المخدوم: ليدخل علينا من يعرف بالصلاح، فهذا ليس إذناً في دخول هذا الشخص الذي يكون من الأعداء، حيث لم يرد

(1) مسالك الأفهام، ج 9، ص 114.

(2) جواهر الكلام، ج 13، ص 290.

(3) وأجل، ذكرنا سابقاً أن هذا يستحق المؤاخذة على تقصيره.

(4) أسس القضاء والشهادة، ص 433.

المخدوم التصريح بالمنع بل أراد المنع من دخول العدو بنحو آخر⁽¹⁾، وقال ثالث: إنَّ الإمام في «مقام الجواب بين حكماً كلياً واقعياً ويفهمه المؤمن ويراه المخالف أيضاً مطابقاً للسؤال»، نظير ما ورد فيمن طلق ثلاثاً في مجلس واحد، وهو صحيح البنزطي عن أبي الحسن عليه السلام قال: سأله رجل وأنا حاضر عن رجل طلق امرأته ثلاثاً في مجلس واحد؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: «من طلق امرأته ثلاثاً للسنة فقد بانت منه، قال: ثم التفت إليّ فقال: «فلان لا يحسن أن يقول مثل هذا»⁽²⁾. أي إنَّه عليه السلام يجب بالحكم الواقعي مع كونه موافقاً لمراد السائل، ويعتقد أنك أجبته بمقتضى اعتقاده الفاسد⁽³⁾.

أقول ويلاحظ على ذلك:

أولاً: نفي الظهور في غير محله، والذي ألجأهم إلى مثل هذا التفسير أو الحمل هو بناؤهم على أن مضمون الرواية مما لا يمكن القبول به، ولولا هذا الارتكاز الخارج عن دلالة الرواية لفهمنا منها أن الإمام عليه السلام يجب بالإيجاب وقبول شهادة الناصبي إذا كان متصفاً بالشرط الذي ذكرته الرواية.

ثانياً: سلّمنا بأنَّ الإمام عليه السلام - لمصلحة معينة - لم يرد إعطاء إجابة عن حكم شهادة الناصبي على الطلاق، وعدّل في الجواب إلى بيان الكبرى، إلا أن هذه الكبرى لا تختص بالإمامي بل تشمل - بعد إخراج الناصبي - بقية المسلمين على اختلاف مذاهبهم.

الاعتراض الثالث: دعوى صدور الروايتين للتقية كما احتمله غير واحد من الفقهاء⁽⁴⁾.

ويلاحظ عليه:

أولاً: لا موجب للحمل على التقية، لأنَّ الحمل عليها إنما يصحّ في صورة تعارض الأخبار، ولم نجد في الأخبار ما ينصّ على عدم قبول شهادة غير الشيعي، وإنما استند الفقهاء في فتواهم على بعض الوجوه الأخرى الآتية.

ثانياً: لو كان الإمام عليه السلام في مقام التقية وأراد الإدلاء بكبرى واقعية ولكنها موهمة للسائل بحيث يفهم منها ما يوافق اعتقاده الباطل، لكان الأنسب عليه السلام الإتيان بتعبير آخر، كأن

(1) جامع المدارك، ج 4، ص 516.

(2) الاستبصار، ج 3، ص 290.

(3) فقه الصادق، ج 22، ص 442.

(4) أشار إليه في الجواهر، ج 13، ص 290. وشرح العروة الوثقى للشيخ مرتضى الحائري، ص 109.

يقول: كل من كان مسلماً مؤمناً وملتزماً بما جاء في الكتاب والسنة قبلت شهادته، أما أن يوسع الدائرة ويقول كل من عرف منه خير أو عرف بالصلاح وهو تعبير شامل لكل مسلم فلا موجب له ولا تقتضيه التقيّة التي تقدّر بقدرها.

ثالثاً: ومما يبيّن حمل هذا المضمون الوارد في الصحيحتين على التقيّة أنّه تعبير وارد في روايات أخرى، من قبيل:

1- صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «لو كان الأمر إلينا لأجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس..»⁽¹⁾، فإنّ هذا التعبير هو خير دليل على أنّ قبول شهادة «من عرف منه خير» هو الأبعد عن التقيّة، كما هو واضح من قول الإمام (عليه السلام): «لو كان الأمر إلينا» بمعنى لو كنا مبسوطي اليد⁽²⁾.

وقد يعترض على هذا الشاهد: بأنّ «قبول شهادة غير العارف، مندفع بأنّه ليس في مقام البيان من ناحية جميع الشرائط، بل في صدد بيان الاكتفاء بشهادة رجل واحد مع يمين الخصم، قبال عدم الاكتفاء إلّا بشهادة رجلين مثلاً. فضلاً عن غير المسلم مطلقاً»⁽³⁾.

ولكنّ قد يردّ هذا الاعتراض بأنّ الإمام (عليه السلام) - ولا سيما أنّه هو المبادر إلى بيان الحكم، وليس في مقام الجواب عن سؤال محدد - في مقام البيان من الجهتين، أعني من جهة تحديد مواصفات الشاهد، وجهة الاكتفاء بشاهد واحد مع يمين الخصم، ولو لم يكن (عليه السلام) في مقام بيان مواصفات الشاهد - أيضاً - لاكتفى بقوله: «لأجزنا شهادة الرجل مع يمين الخصم»، ولكنّه أضاف على كلمة الرجل «إذا علم منه خير»، فيعلم أنّ للإمام (عليه السلام) عناية بهذا التقييد، وأنّه في مقام بيان مواصفات الشاهد، ولا سيما أنّ الجملة التي بيّن فيها القيد هي جملة شرطية فيستفاد منها انتفاء الحكم مع انتفاء القيد.

- (1) من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 54. وتهذيب الأحكام، ج 6، ص 273.
- (2) وهو نظير ما ورد في الخلع: «وَكَانَ الْخُلْعُ تَطْلِيقَةً... وَقَالَ: لَوْ كَانَ الْأَمْرُ إِلَيْنَا لَمْ نُجِزْ طَلَاقًا إِلَّا لِلْعِدَّةِ»، انظر: الكافي ج 6، ص 140، قال المجلسي: «قال الوالد العلامة - رحمه الله -: أي كنا لم نجوز الخلع بدون الاتباع بالطلاق، وأما اليوم فيجوز لكم أن تجعلوا الخلع طلاقاً تقيّة، أو المعنى لو كان الأمر إلينا نأمرهم استحباباً بأن لا يوقعوا التفريق إلا بالطلاق العدي، أو لم نجوز الطلاق والخلع وغيرهما إلا للعدة، كما قال تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِحَدِيثِهِنَّ﴾ [الطلاق: 1]، انظر: مرآة العقول، ج 21، ص 237.
- (3) مباني تحرير الوسيلة للقمي، ج 1، ص 482.

2- صحيحة هشام بن سالم عن عمّار بن مروان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام أو قال: سأله بعض أصحابنا عن الرجل يشهد لامرأته؟ قال: «إذا كان خيراً جازت شهادته لامرأته»⁽¹⁾.

3- وفي صحيحة الآخر: «قال سألت أبا عبد الله عليه السلام أو قال سأله بعض أصحابنا عن الرجل يشهد لأبيه أو الأب يشهد لابنه أو الأخ لأخيه؟ قال: «لا بأس بذلك إذا كان خيراً جازت شهادته لأبيه والأب لابنه والأخ لأخيه»⁽²⁾.

حيث يستفاد منهما أن المدار في قبول الشهادة على كون الرجل خيراً، والقدر المتيقن من الخيرية فيما نحن فيه هو أن يكون ثقة صادقاً في قوله.

الاعتراض الرابع: ما ذكره بعض الفقهاء من: «أن إعراض المشهور عن الخبرين وإن كانا صحيحين موجب لخروجهما عن الاعتبار والحجية»⁽³⁾.

ويلاحظ عليه: أن الإعراض غير محرز، وهذا ما يظهر من الشيخ الطوسي - رحمه الله -⁽⁴⁾، وعلى فرضه فهو لا يضرّ بناءً على حجية خبر الثقة، وأما بناءً على حجية الخبر الموثوق فإنه وإن كان يعدّ قرينة عقلائية تضعف من حصول الوثوق، بيد أن ذلك إنّما يتمّ فيما إذا كان الإعراض كاشفاً عن وصول مناخ أو ارتكاز تشريعي إلى المعرضين يعبر عن عدم قبول شهادة غير الشيعي لدى مدرسة أهل البيت عليهم السلام، لا ما إذا كان مبنياً على رؤية اجتهادية خاصة، كما هو المرجح في المقام.

الاعتراض الخامس: أن أخبار هذه المجموعة مخالفة للكتاب، قال الشيخ اللنكراني: «خصوصاً بعد كونهما مخالفين للكتاب الدال على اعتبار العدالة في الشاهدين، وهي غير

(1) الكافي، ج 7، ص 393.

(2) المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

(3) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة / الطلاق والمواريث، ص 60. وأشار إلى هذا الاعتراض في فقه الصادق، ج 22، ص 442.

(4) قال الشيخ الطوسي رحمه الله: «لا يجوز للحاكم أن يقبل إلا شهادة العدول، فأما من ليس بعدل فلا تقبل شهادته، لقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: 2]، والعدالة في اللغة أن يكون الإنسان متعادلاً الأحوال متساوياً، وأما في الشريعة هو من كان عدلاً في دينه عدلاً في مروّته عدلاً في أحكامه. فالعدل في الدين أن يكون مسلماً ولا يعرف منه شيء من أسباب الفسق، وفي المروّة أن يكون مجتنباً للأموال التي تسقط المروّة، مثل الأكل في الطرقات ومدّ الرجل بين الناس، ولبس الثياب المصبغة وثياب النساء وما أشبه ذلك، والعدل في الأحكام أن يكون بالغاً عاقلاً عندنا، المبسوط، ج 8، ص 217.

متحققة في غير المؤمن وإن كان مسلماً، فضلاً عن الناصب الذي عرفت أنه كافر إجماعاً، فما اختاره بعض المتأخرين اغتراراً بالخبرين غير تام⁽¹⁾.

وقال فقيه آخر اعتراضاً على الرواية الأولى: «وجواز شهادة الناصب في الطلاق مخالف للكتاب المجيد، حيث يقول سبحانه: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾⁽²⁾، والكافر لا يدخل في ذوي عدل منكم⁽³⁾».

وهذا الاعتراض يمكن تجزئته إلى، اعتراضين:

الأول: أن الناصب خارج عن العدالة ولو كان داخلياً في الإسلام.

الثاني: أن الناصب ولو كان داخلياً في مفهوم العدالة بمعنى من المعاني فإنه خارج عن الإسلام.

والاعتراض الأول يعتمد على قوله تعالى ﴿ذَوَىٰ عَدْلٍ﴾، والثاني يعتمد على قرينة الجار والمجرور ﴿مِّنكُمْ﴾.

وكلا هذين الاعتراضين قابلان للتأمل والرد:

أما الأول: فلأن مخالفة شهادة الناصبي للكتاب مبنية على فهم معين للكتاب، وهو فهم خاضع للتأمل، إذ من الممكن أن يقال: إن مفهوم العدالة في موضوع الشهادة ليس بالضرورة أن يكون هو عينه في موضوع إمامة الصلاة مثلاً، ومن غير الصحيح أيضاً إسقاط فهمنا الخاص لمفهوم العدالة على القرآن الكريم في آية الشهادة أو في غيرها، بل العكس هو الصحيح، ومن المعلوم أن خروج غير الشيعي عن مفهوم العدالة الواردة في الكتاب هو أول الكلام، وذلك أن القرآن وإن نصّ على العدالة في الشاهد بيد أنه - وكذا السنة - لم يحدد لنا هذا المفهوم، بل أوكل أمره إلى العرف كغيره من المفاهيم الواردة في الكتاب والسنة، ومن الواضح أن تفسير العادل بخصوص الإمامي الملتزم بجادة الشريعة، هو تفسير فقهي اجتهادي، فلا يصح إسقاطه على القرآن، وغير بعيد أن يكون المراد بالعادل في الكتاب هو ما ذكره اللغويون من أنه «المرضي المستوي الطريقة» كما قال ابن فارس⁽⁴⁾، أو «هو المرضي

(1) المبسوط، ج 8، ص 217..

(2) سورة الطلاق، الآية 2.

(3) أسس القضاء والشهادة، ص 433.

(4) معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 246.

من الناس قوله وحكمه»، كما قال الفراهيدي⁽¹⁾، وهذا التعريف شامل لغير المسلم، كما هو شامل للمسلم على اختلاف مذهبه. وقد وسَّع الشهيد الثاني مفهوم العدالة إلى غير المسلم ممن يلتزم بموجبات عقيدته، قال -رحمه الله-: «والحق أن العدالة تتحقق في جميع أهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم»⁽²⁾.

ويشهد بهذه التوسعة أن توصيف العدلين في الآية بأنهما ﴿مَنَّكُ﴾ يعني أنهما قد يكونان من غيركم، وإلا لو كان الأمر أن من ليس مسلماً فهو ليس عادلاً فلا وجه لتقييد «العدل» بقوله ﴿مَنَّكُ﴾، ولا يبعد ما استظهره بعض الفقهاء⁽³⁾ من أن المراد بقوله: ﴿أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ في الآية الآتية أي عدلان من غيركم، لا مطلق اثنين من غيركم، وإذا لم نقل بشمول العدل لغير المسلم، فلا موجب لتخصيصه بالشيوعي، بل من غير البعيد شموله لكل مسلم صادق القول وملتزم على جادة الشريعة، وما رجحناه هو ما يظهر من الشيخ الطوسي، كما تقدّم في هامش سابق.

وقد تسأل: ماذا ينفع تعميم مفهوم العدالة لغير المسلم فهل تقبل شهادته؟! مع أن قوله: «منكم» في الآية يخرج غير المسلم.

والجواب: إن هذا الأمر تابع للدليل، وإذا لم يقدّم دليل على المنع، فيؤخذ بالتعميم، وفي الحد الأدنى فإن ذلك ينفع لقبول شهادة العادل -دون الفاسق- في دينه على أهل ملته، بل وعلى غيرهم في بعض الحالات المنصوصة، كالوصية، كما سيأتي، وثمة وجه للتعميم إلى ما هو أوسع من ذلك. وأما «منكم» في الآية فسيأتي الحديث عنه.

وأما الثاني: فالحديث عن كفر الناصبي وردّ شهادته لأجل ذلك ودعوى الإجماع عليه، ما يجعل من الرواية مخالفة للكتاب، ليس تاماً، ولا يخلو من إشكال:

أولاً: إن القرآن الكريم لم يظهر منه رفض شهادة الكافر بقول مطلق، ليقال: إن الرواية مخالفة للكتاب، فإن قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾⁽⁴⁾، وإن كان ظاهراً في كون الشاهدين مسلمين كما تدلّ عليه عبارة «منكم»، ولكن قوله تعالى في آية أخرى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ

(1) كتاب العين، ج 2، ص 38.

(2) مسالك الأفهام، ج 14، ص 160.

(3) كما يظهر من الشهيد الثاني.

(4) سورة الطلاق، الآية 2.

صَرِيحًا فِي الْأَرْضِ فَاصْبِرْكُمْ مُصِيبَةَ الْمَوْتِ تَحْسُوسُهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ أَرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ⁽¹⁾، يستفاد منه جواز شهادة غير المسلم في بعض الحالات، أي في حالة الوصية، بناءً على ما هو الظاهر من إرجاع ضمير ﴿مَنْكُمْ﴾ إلى المسلمين، وإرجاع ضمير ﴿عَيْرَكُمْ﴾ إلى غير المسلمين⁽²⁾، كما تشهد به أيضاً الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام⁽³⁾، فإنَّ حرف العطف في قوله: ﴿أَوْ أَخْرَانِ مِنْ عَيْرِكُمْ﴾ سواء أريد به العطف التخيري أو الترتيبي فهو يدل على قبول شهادة غير المسلم في الجملة. والفقهاء قيدوا هذا الحكم بخصوص الوصية وبخصوص حالة السفر، مع أنَّ ذلك موضع تأمل وإشكال، إذ يمكن الحديث عن إلغاء الخصوصية عن هذه الموارد، لأنَّ قضية الشهادة لا تخضع للتعبد.

ودعوى نسخ آية ﴿أَتْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ أَخْرَانِ مِنْ عَيْرِكُمْ﴾، بقوله: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ مرفوضة، إذا لا منافاة ليصح النسخ، فيلتزم بالتقييد، كما رجحه بعض الفقهاء⁽⁴⁾، أو يحمل الأمر على الطولية بمعنى قبول شهادة غير المسلم عند تعذر المسلم كما يرى البعض في تفسير الآية.

وكيف كان، فلا نريد هنا تبني القول بقبول شهادة الكافر بقول مطلق، فهذا أمر يحتاج إلى ملاحظة الروايات أيضاً، وهو خارج عما رسمناه لبحثنا، ولكننا أردنا القول: إنَّه لا يمكن الجزم بنفي قبول شهادة غير المسلم وردَّ الروايات الصحيحة بضرر قاطع، بحجة منافاتها للقرآن الكريم، لأنَّ دلالة القرآن على نفي الشهادة بقول مطلق ليست واضحة، وكذا الحال في السُّنة فليس فيها ما ينفي قبول شهادة غير المسلم بشكل قطعي، لئلاَّ - بناءً على ذلك - الروايات الصحيحة الدالة على قبول شهادة الناصبي.

صحيح أنَّه ورد في بعض الروايات الصحيحة اعتبار شرط الإسلام وأنه لا تقبل شهادة

(1) سورة المائدة، الآية 106.

(2) وثمة وجه آخر بإرجاع ضمير «منكم» إلى الأقارب ومن «غيركم» أي من غير الأقارب، كما احتمال بعضهم، انظر: معاني القرآن للنحاس، ج 2، ص 377، ولكنه ضعيف.

(3) ففي رواية أبي الصباح الكناني قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةً بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدِكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ أَتْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ أَخْرَانِ مِنْ عَيْرِكُمْ﴾ قُلْتُ: مَا أَخْرَانِ مِنْ عَيْرِكُمْ؟ قَالَ: هُمَا كَافِرَانِ. قُلْتُ: ﴿ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ فَقَالَ: مُسْلِمَانِ، انظر: الكافي، ج 7، ص 4.

(4) مجمع الفائدة والبرهان، ج 12، ص 304.

أهل الملل على المسلمين، كما سلف، بيد أنه يمكن القول إن هذه الروايات ليست مطلقة، بل هي ناظرة إلى صورة كون الآخر الديني متهماً وغير مؤتمن على الشهادة بحق المسلم، كما يوحى به التفصيل بين شهادته على أتباع دينه وعدم قبولها على المسلم. ومما يؤيد هذا الحمل هو العديد من الأخبار الصحاح التي يستفاد منها أن المناط في رفض شهادة الشاهد هي كونه متهماً وظنياً، وستأتي هذه الأخبار، فانتظر.

والخلاصة: إن ردّ الروايات الصحيحة إنما يكون عند مخالفتها لضرورة أو لنص قرآني أو لسنة قطعية، وما حاصل في المقام أننا نريد ردّ الروايات لمخالفتها لشهرة أو إجماع أو لفهم واجتهاد معين للكتاب والسنة.

ثانياً: إن الحكم بكفر الناصبي بقول مطلق ليس واضحاً، بل عرفت في الباب الأول عدم قيام دليل عليه، لأن المدار في كفره على إنكاره ما علم بالضرورة كونه من الدين وهو محبة أهل البيت عليهم السلام، ومعلوم أن إنكار الضروري ليس موجباً للكفر بعنوانه، وإنما يستوجب الكفر لاستلزامه تكذيبه النبي (ص) وهذا لا يتحقق إلا مع التفاته إلى لازم اعتقاده والتزامه بذلك، وهذا وإن كان غالباً باعتبار وضوح التأكيدات القرآنية والروائية على ضرورة محبة أهل البيت عليهم السلام، وعدم معاداتهم، بيد أنه يمكن الانفكاك في بعض الحالات نتيجة لتربية خاصة وبيئة خاصة، يكون معها الإنسان في حالة جهل مركب.

الاعتراض السادس: إن الصحيحتين ورد فيهما قيد وهو أن يعرف منه صلاح أو خير، وهذا القيد يخرج الناصبي عن أهلية الشهادة، بل عن بعضهم أن «مقصود الإمام عليه السلام بيان عدم صحّة الطلاق عند [بشهادة] الناصبي، حيث إنه وإن كان يعرف منه الخير كالشهادتين والصلاة والصوم وكذلك عرف بالصلاح كما ذكر إلا أنه عرف منه الشر وعرف بالفساد والمعصية أيضاً، وهو معصية النصب.. ولا يصحّ الطلاق إلا عند من عرف بالخير والصلاح لا الشر والفساد وإنما عبر بالتعبير المذكور فيهما لأجل التقيّة فلا يصحّ الاستدلال بهما على صحّة الطلاق عند الناصبي»⁽¹⁾. ويذهب بعض الفقهاء إلى نفي الخيرية عن كل مخالف لأهل البيت عليهم السلام وذلك لأنّ النصوص متفقة على أنه ليس في المخالف خير وصلاح أصلاً وأنّ عبادتهم بأسرها فاسدة وأنها صورة عبادة لا تجدي أصلاً»⁽²⁾.

(1) هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، ص 644.

(2) فقه الصادق، ج 22، ص 441 - 442. وهذا الكلام مأخوذ من صاحب الرياض، ج 11، ص 75.

ويلاحظ عليه:

أولاً: ما ذكر من أنّ الناصبي وإن عُرِف بالخير والصلاح، لكنّه عُرِف أيضاً بالشر والفساد فلا تقبل شهادته، هو كلام غريب، لأنّ قول الإمام (عليه السلام): «بَعْدَ أَنْ تَعْرِفَ مِنْهُ خَيْرًا»، هو نكرة في سياق الإثبات لا النفي، كما ذكر صاحب المسالك، فلا يدلّ على العموم، فيكون المعنى أنّه ليس شرطاً أن تعرف منه الخير أو الصلاح من جميع الجهات، وإنّما من جهة معينة، والمراد بها في المقام - بمناسبة الحكم والموضوع - هي ما يتصل بالشهادة، والمراد بالخير هنا بالوثاقة والتحرز عن الكذب.

ثانياً: إنّ نفي الخيرية والصلاح بقول مطلق عن كل قول أو فعل قام به غير الشيعي هو خلاف الوجدان، فما أكثر ما يفعل هؤلاء أعمالاً خيرة أو صالحاً، وتنزيلها منزلة العدم يحتاج إلى دليل، وأمّا النصوص التي تتحدث عن عدم قبول أعمالهم وعباداتهم فإنّها ناظرة إلى الحساب الأخروي، وليست إلى عالم الدنيا⁽¹⁾.

الاعتراض السابع: «إنّ قوله «عرف بالصلاح» ويعرف منه خير» يراد بهما حسن الظاهر، فإنّه بعدما ليس المراد منهما ما عرف منه خير وصلاح في الجملة وإن كان معلناً بالفسق اتفاقاً فلا محالة أريد بهما معنى خاص، وليس إلا الإيمان وحسن الظاهر⁽²⁾.

ولكن لا موجب لهذا الحمل بعدما عرفت أنّه ليس ثمة ما يمنع من حمل الحديث على إرادة كفاية الخير والصلاح في الرجل لقبول شهادته، فإنّ الخير والصلاح وإن كانا مطلقين في الخبرين، ولكنّ مناسبات الحكم والموضوع تعيّن أو ترجح أن يكون المقصود به الخيرية والصلاح في أمر الشهادة، وهذا بحسب الارتكاز العقلائي يكفي فيه أن يكون صادقاً في كلامه وأميناً في قوله متحرزاً عن الكذب.

المجموعة السادسة: ما ورد في الأخبار من تعليل رفض شهادة الفاسق بأنّه ظنين ومتهم، ما يستفاد منه أنّ العبرة في ردّ الشهادة بكون الشاهد متهماً، فلو كان الشاهد غير الشيعي ليس متهماً فتقبل شهادته، باختصار: إنّ عدم صحّة عقيدة الشاهد الناجم عن عدم موالاته لأهل البيت (عليهم السلام)، لا يقدح بعنوانه في قبول شهادته، وقد ورد هذا المعنى في عدّة أخبار صحيحة، وهي:

(1) كما أوضحنا ذلك في الباب الثاني من هذا الكتاب.

(2) فقه الصادق، ج 22، ص 441 - 442.

الرواية الأولى: صحيحة عَبْدُ اللَّهِ بن سِنَانٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: مَا يُرَدُّ مِنَ الشُّهُودِ؟ قَالَ «فَقَالَ: الظَّنُّ وَالْمُتَّهَمُ، قَالَ: قُلْتُ: فَالْفَاسِقُ وَالْخَائِنُ؟ قَالَ: ذَلِكَ يَدْخُلُ فِي الظَّنِّ»⁽¹⁾.

الرواية الثانية: صحيحة سُلَيْمَانَ بن خَالِدٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الَّذِي يُرَدُّ مِنَ الشُّهُودِ؟ فَقَالَ: الظَّنُّ وَالْخَصْمُ، قَالَ: قُلْتُ: فَالْفَاسِقُ وَالْخَائِنُ؟ قَالَ: فَقَالَ: كُلُّ هَذَا يَدْخُلُ فِي الظَّنِّ»⁽²⁾.

الرواية الثالثة: صحيحة أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَمَّا يُرَدُّ مِنَ الشُّهُودِ؟ فَقَالَ: الظَّنُّ وَالْمُتَّهَمُ وَالْخَصْمُ، قَالَ: قُلْتُ: فَالْفَاسِقُ وَالْخَائِنُ، قَالَ: كُلُّ هَذَا يَدْخُلُ فِي الظَّنِّ»⁽³⁾.

الرواية الرابعة: موثقة سماعة المضمرة قال: سألته عما يرد من الشهود قال: المريب، والخصم، والشريك، ودافع مغرم، والأجير، والعبد، والتابع، والمتهم، كل هؤلاء ترد شهاداتهم»⁽⁴⁾.

واستناداً إلى هذه الروايات قال بعض أساتذتنا: «يمكن إثبات قبول شهادة المخالف لعقائد الشيعة إذا كان عدلاً في مذهبه، كالسني العادل في مذهبه، فإنه وإن كان فاسقاً في العقائد - بمعنى التقصير في تحصيل العقائد الحقة - لكن هذا لا يجعله ظنيماً إذا كان هو بحد ذاته إنساناً عدلاً في تصرفاته»⁽⁵⁾.

وربما اعترض على هذا الاستدلال:

أولاً: إنَّ عدم تولي الإنسان لأهل البيت عليهم السلام هو من أبرز وأجلى مصاديق الفسق والخيانة، فلا تقبل الشهادة.

ويردّه: إنَّ هذا إنما يتم في العالم الجاحد والجاهل المقصر غير القاطع دون الجاهل القاصر، أو العالم القاطع بصحة ما هو عليه، والغالبية العظمى هم من صنف الجاهل القاصر، أو العالم القاطع وهؤلاء لا يدخلون في الظنين.

(1) الكافي، ج 7، ص 395.

(2) المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

(3) المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

(4) تهذيب الأحكام، ج 6، ص 242.

(5) القضاء في الفقه الإسلامي، ص 352.

ثانياً: إنّ «هذه الروايات تدل على قبول شهادة الفاسق الذي يكون ثقة في شهادته، لأنه ليس ظنيّاً»⁽¹⁾، مع أنّ عدالة الشاهد أمر مفروغ منه.

وقد أجب على هذا الإشكال بالقول: «بأن من المحتمل كون الرواية ناظرة إلى كون الفسق قرينة نوعية على الظنة، لأنّ من يرتكب الكبائر، يأتي بشأنه احتمال ارتكاب الكذب في الشهادة. فالفاسق بطبعه ظنين، وافترض أنّ القاضي يثق صدفة بعدم ارتكاب هذا الفاسق للكذب، لا ينافي كون الفاسق بما هو فاسق ظنيّاً في نوعه، وهذا بخلاف من لم يرتكب إلا الصغيرة بلا إصرار، فإنّ ارتكابه للصغيرة بلا إصرار لا يوجب الظنّ به بلحاظ شهادة الزور التي هي كبيرة من الكبائر»⁽²⁾.

ويمكن القول: أيضاً إنّ ما ذكر في الإشكال ليس لازماً واضح البطلان، لأنّ ثمة وجهاً للالتزام بذلك، كما سيأتي.

أجل، ربما قيل: إنّ الروايات الثلاث الأخيرة في هذه المجموعة، تقضي برّد شهادة أحد المختلفين في العقيدة على الآخر، لأنه خصم، والخصومة تمنع من قبول الشهادة، وهذا غير بعيد على فرض أريد بالخصومة ما يشمل الخصومة الدينية، أو كانت الخصومة الدينية مثار الريبة.

مؤيدات وشواهد

ومن الشواهد التي يمكن اعتبارها مؤيدات لقبول شهادة المسلم الثقة أياً كان مذهبه: أولاً: إنّ قضية الشهادة بعيدة عن التعبد، فهي مما يشترط فيه عقلاً - بالإضافة إلى سلامة الحواس - الوثوق بالشاهد، بمعنى إحراز صدقه وتحرزه عن الكذب، وهذا ما لا علاقة له بالدين أو المذهب، وليس ثمة ما يدل على أنّ الشارع رفض هذا الارتكاز العقلائي، بل إنّ هناك العديد من المؤشرات الروائية التي تساعد على إمضاء هذا الارتكاز العقلائي، وذلك من قبيل الروايات المتقدمة الظاهرة في قبول شهادة من لم يكن متهماً، وهذا هو ديدن الشارع في الكثير من القضايا التي جرى عليها العقلاء في تنظيم حياتهم.

ثانياً: إنّ الرأي الفقهي قد استقر⁽³⁾ على قبول رواية السني الثقة، لقيام الدليل على

(1) القضاء في الفقه الإسلامي، ص 352.

(2) المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

(3) أجل، ثمة رأي آخر لم يقبل سوى رواية العدل الإمامي، ولكن هذا الرأي فضلاً عن افتقاره للدليل، فقد تراجع ولم يعد له أنصار في الأوساط العلمية.

ذلك، والدليل الأساس هو سيرة العقلاء الجارية على العمل بخبر الثقة بصرف النظر عن عقيدته، ويربر الفقهاء والرجاليون ذلك بأن ما يعيننا في الراوي هو صدقه، وليس مذهبه وعقيدته، فإذا ثبت أنه متحرز عن الكذب فتقبل روايته، وقد جرى الفقهاء على الإفتاء بالاستناد إلى ما اصطلاحوا عليه بالموثقات، وهي الروايات التي رواها الثقات من أهل السنة، والسؤال: أيّنى الشرع والدين على رواية شخص ثقة، ولا تقبل شهادته في مسألة تفصيلية؟! وبعبارة أخرى: أيمكن أن نثبت حكماً شرعياً استناداً إلى رواية السنّي في قضايا حساسة وخطيرة كقضايا الدماء والأموال والأعراض، ونرفض شهادته في إثبات موضوعات هذه المسائل؟! إن هذا أمر قد يقال: إن من المستبعد أن يقره الشارع الحكيم.

وربما يقال: اعتراضاً على الشاهدين المذكورين بأن لازمهما قبول شهادة الفاسق والكافر أيضاً، إذا كانا صادقين في قولهما ومتحرزين عن الكذب، وهذا ما لا يمكن الالتزام به لقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾⁽¹⁾.

والجواب: إنّه قد اتضح أنّ هذا ليس لازماً واضح الفاسد والبطلان بحيث لا يمكن الالتزام به، فثمة وجه أو احتمال فقهي يقضي بقبول شهادة كل من أحرزنا وثاقته في النقل، وأما ما دلّ على شرط العدالة من الكتاب فليس واضحاً أنّ المقصود بها المعنى الذي اصطاحه الفقهاء، نعم قد دلّت الروايات على هذا الشرط ومنها ما تقدّم في المجموعة الأخيرة مما هو واضح الدلالة على رفض شهادة الفاسق، ولكنّ هذه الروايات كما لاحظنا لم تأخذ الفسق عنواناً مستقلاً لرد الشهادة بل أدرجته في الظنّة والتهمة، وهذا نوع احتياط من الشارع في أمر العدالة، لكن لو أحرز القاضي أنّ الفاسق لا يكذب في نقله فلا يكون متهماً. وعلينا أن نضع في الحسبان هنا ما تقدم أيضاً في الأخبار مما دلّ على أنّ المدار في قبول الشهادة بأن يعرف بالصلاح في نفسه، مما حملناه بقربنة مناسبات الحكم والموضوع على الصلاح في أمر الشهادة، إنّ هذه القرائن والشواهد تخلق احتمالاً وجيهاً لقبول شهادة الفاسق الذي نحرز وثاقته وأمانته في النقل، الأمر الذي لا يجعل الالتزام بذلك لازماً باطلاً تردّ الروايات بسببه، ومع ذلك فإننا نؤكد أننا لسنا بصدد تبني رأي حاسم في قبول شهادة الفاسق الثقة فيما ينقل، فالأمر بحاجة إلى مزيد بحث وتحقيق، وهو خارج عن محل البحث.

(1) سورة الطلاق، الآية 2.

ثالثاً: مع أنّ المسألة من المسائل الابتلائية فلم يرد فيها نصوص واضحة ومباشرة تنصّ على شرطية الإمامية وتبيّن عدم قبول شهادة غيره، مع أنّ المؤمنين الشيعة كانوا في زمن الأئمة عليهم السلام أقلية بالقياس إلى أتباع سائر المذاهب الإسلامية، فلو كان الإيمان بالمعنى المذكور شرطاً لأشير إليه في الروايات ولنبّه عليه الأئمة عليهم السلام مع أنه لم يصدر عنهم شيء من هذا القبيل، بل صدر عنهم ما يصلح ويشهد لقبول شهادة كل مسلم موثوق به وبقوله كما تقدم، فهل يعقل خلوّ هذه المسألة من الأخبار الصريحة والمباشرة في المنع مع أن طبيعة القضية تستدعي كثرة الأسئلة حولها، كما هو الحال في سائر المسائل الابتلائية؟!⁽¹⁾، وكون المسألة تتصل بجانب مذهبي حساس لا يمنع من صدور روايات فيها كما صدر في قضايا أقل حساسية.

3- دراسة نقدية في أدلة شرطية الإمامية في الشاهد

بعد أن ثبت لدينا وجود أدلة تامة لإثبات كفاية الإسلام في الشاهد، يقع الكلام عما إذا كان ثمة مخصص أو مقيد يقضي برفع اليد عن إطلاق النصوص المتقدمة التي تدل على الاكتفاء بشهادة كل مسلم، بصرف النظر عن مذهبه، وما يمكن أن يذكر كمقيد لتلك الروايات هو أحد الوجوه التالية:

الوجه الأول: أنّ مقتضى الأصل الأولي في مسألة الشهادة هو عدم قبولها، وعدم نفوذها، وعدم ترتب الأثر عليها. وقد قام الدليل على قبول شهادة المؤمن الشيعة فيبقى الباقي تحت الأصل.

ويرده: إنّ الدليل - كما تقدم - قد قام على قبول شهادة المسلم الثقة (غير المتهم) أيّاً كان مذهبه، فلا بدّ من رفع اليد عن الأصل العملي بالأصل اللفظي.

الوجه الثاني: دعوى الإجماع، بل الضرورة: قال في المسالك: «وينبغي أن يكون - يقصد الإجماع - هو الحجّة»⁽²⁾، وقال النراقي: «الرابع: الإيمان بالمعنى الأخص. أي كونه من الفرقة الناجية الاثني عشرية، واشتراطه هو المعروف من مذهب الأصحاب، بل عن جماعة - منهم: صاحب المهذب والتنقيح والمسالك والصيمري والأردبيلي - الإجماع

(1) الإثبات القضائي تقريراً لدروس السيد فضل الله - رحمه الله -، ص 127.

(2) مسالك الأفهام، ج 14، ص 160.

عليه⁽¹⁾، وقال في الجواهر مستدلاً على هذا الشرط: «بلا خلاف أجده فيه، بل عن جماعة الإجماع عليه، بل لعله من ضروري المذهب في هذا الزمان»⁽²⁾.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أمّا الإجماع فلو ثبت وأحرز فهو محتمل المدركية، ومستنده هو بعض الوجوه الآتية، فلا يعتد به، أمّا كون ذلك من ضروريات المذهب في هذا الزمان، فلو تمّ - أيضاً - فهو لا يصلح للاستدلال، لما ذكره بعض أساتذتنا بالقول: «فلا نفهمه، فإنّ ما تدلّ عليه ضرورة المذهب بحيث لا يمكن أن نحتمل خطأه، يجب أن تدلّ عليه ضرورة المذهب من أول الزمان القريب من عصر تشريع المذهب لا ضرورة المذهب في هذا الزمان»⁽³⁾. وقد بحثنا مسألة الضرورات المتشكلة في الزمن المتأخر عن عصر النص ومدى إمكانية الاعتماد عليها في كتاب أصول الاجتهاد الكلامي فليراجع⁽⁴⁾.

ثانياً: إنّ الإجماع لو سلّم، فإنّما يسلم تحقّقه في المقصر دون القاصر، والموجب لهذا هو أن الإجماع دليل لبي فيقتصر فيه على المتيقن، اللهم إلا أن يدعى أنّ معقد الإجماع واضح لا لبس فيه وهو السني.

الوجه الثالث: ما ذكره جمعٌ من الفقهاء من أنّ غير الشيعي فاسق، ومن شرط الشاهد العدالة، قال الشهيد الثاني: «واستدل المصنف - رحمه الله - عليه بأن غيره فاسق وظالم، من حيث اعتقاده الفاسد الذي هو من أكبر الكبائر، وقد قال تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنْهُ﴾⁽⁵⁾. وقال: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾⁽⁶⁾».

ثمّ علّق على ذلك بالقول: «وفيه نظر، لأنّ الفسق إنّما يتحقّق بفعل المعصية المخصوصة مع العلم بكونها معصية، أمّا مع عدمه بل مع اعتقاد أنها طاعة بل من أمهات الطاعات فلا، والأمر في المخالف للحق في الاعتقاد كذلك، لأنه لا يعتقد المعصية، بل يزعم أن اعتقاده من أهم الطاعات، سواء كان اعتقاده صادراً عن نظر أم تقليد. ومع ذلك لا يتحقّق الظلم أيضاً، وإنّما يتفق ذلك ممن يعاند الحق مع علمه به، وهذا لا يكاد يتفق وإن توهمه من لا علم له بالحال.

(1) مستند الشيعة، ج 18، ص 47.

(2) جواهر الكلام، ج 41، ص 16.

(3) القضاء في الفقه الإسلامي، ص 318.

(4) انظر: أصول الاجتهاد الكلامي، ص 120 وما بعدها.

(5) سورة الحجرات، الآية 6.

(6) سورة هود، الآية 113.

والعامة مع اشتراطهم العدالة في الشاهد يقبلون شهادة المخالف لهم في الأصول ما لم يبلغ خلافه حد الكفر، أو يخالف اعتقاده دليلاً قطعياً، بحيث يكون اعتقاده ناشئاً عن محض التقصير.

والحق أن العدالة تتحقق في جميع أهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم، ويحتاج في إخراج بعض الأفراد إلى الدليل. وسيأتي في شهادة أهل الذمة في الوصية ما يدل عليه.

وعلى ما ذكره المصنف من فسق المخالف، فاشتراط الإيمان بخصوصه مع ما سيأتي من اشتراط العدالة لا حاجة إليه، لدخوله فيه⁽¹⁾.

وما ذكره الشهيد قوي ومتين، ولا محيص من الأخذ به، وقد وافقه بعض الفقهاء على ذلك⁽²⁾.

أجل، إن الكلام المتقدم إنما يتم في القاصر دون المقصر، فالمقصر وهو من احتمل أن يكون الحق في مدرسة أهل البيت عليهم السلام ومع ذلك أهمل البحث فهو ظالم لنفسه، كالعالم الجاحد، فلا تقبل شهادته ككل فاسق.

الوجه الرابع: أن يقال بكفر من لم يكن مالياً لأهل البيت عليهم السلام سواء أكان قاصراً أم مقصراً، وعليه فالروايات المتقدمة الدالة على قبول شهادة المسلم لا تشمل من لم يكن مالياً بل هو خارج عنها تخصصاً.

قال بعض الفقهاء المعاصرين: «ويمكن الاستدلال على اعتباره: بأنه لا ريب في أن شهادة الكفار غير مقبولة كما يأتي، وإن كانوا في كفرهم معذورين، وقد وردت أدلة معتبرة بأن عدم معرفة الإمام في كل زمان كفر وضلال، فيترتب عليه آثاره التي منها عدم قبول الشهادة. اللهم إلا أن يدل دليل على الخلاف ولا دليل هاهنا على خلافه، بل الأصحاب متفقون على وفاقه»⁽³⁾. ثم إنه ذكر بعض الروايات الدالة على كفر من لم يعرف إمام زمانه، أو من لا إمام له من الله تعالى⁽⁴⁾.

وهذا الدليل - كما لاحظنا - مؤلف من كبرى وصغرى، وكبراه هي عدم قبول شهادة

(1) مسالك الأفهام، ج 14، ص 160.

(2) انظر: المستند للزراقي، ج 18، ص 49.

(3) مباني تحرير الوسيلة، ص 481.

(4) سنأتي على ذكر بعض الروايات التي استدلت بها.

الكافر، والصغرى هي أن من لم يعرف إمام زمانه أو لم يؤمن بولاية أهل البيت عليهم السلام فهو كافر، ويمكن المناقشة في كبرى هذا الدليل وفي صغراه معاً.

أمّا الكبرى، (عدم قبول شهادة الكافر) فلما ألمحنا إليه من أنها موضع تأمل، وليس ثمة دليل على ردّ أو رفض شهادة غير المسلم بقول مطلق، بل هي مقبولة ولو على نحو جزئي، وعليه فلا يعقل أن يكون المسلم أسوأ حالاً من الكافر. كما أنّ ما دلّ من الأخبار على رفض شهادة الكافر ناظر إلى الكافر الملي وليس المذهبي، فعلى سبيل المثال: إنّ صحيحة أبي عبيدة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **تَجُوزُ شَهَادَةُ الْمُسْلِمِينَ عَلَى جَمِيعِ أَهْلِ الْمَمَلِكِ وَلَا تَجُوزُ شَهَادَةُ أَهْلِ الذِّمَّةِ (الممل) عَلَى الْمُسْلِمِينَ**⁽¹⁾، ومن الواضح أنّ أهل الذمة أو أهل الممل لا تنطبق على المسلمين أياً كان مذهبهم.

وأما الصغرى فهي غير تامة:

أولاً: لقد أوضحنا بطلان القول بكفر الآخر المذهبي في الباب الأول من هذا الكتاب. ثانياً: ثمّ لو سلّمنا بما ذكر من أنّ إطلاق الكفر عليهم يقتضي ترتيب كل أحكام الكفر إلا ما خرج بالدليل، فيمكن القول: إنّ الشهادة هي - أيضاً - مما أخرجه الدليل، لأنّ الروايات المتقدمة الدالة على قبول شهادة المسلم، أو الناصبي هي خير دليل على ذلك.

قال النراقي: «وقد يستدل لعدم قبول شهادة المخالفين بالأخبار المتكررة المصرحة بكفرهم، فلا تشملهم عموماً قبول شهادة المسلم. وتعميمهم ما دل على رد شهادة الكافر، لأنّ بها يثبت إما كفرهم حقيقة - كما هو رأي كثير من قدماء الأصحاب - فيخرجون عن عنوان المسلم، أو مشاركتهم للكفار في الأحكام، التي منها عدم قبول الشهادة.

وفيه: منع ثبوت الكفر الحقيقي لهم، كما ثبت في موضعه. ومنع دلالة إطلاق الكافر عليهم على مشاركتهم لهم في جميع الأحكام، لما بين في الأصول من أنّ الشركة المبهمة لا تفيد العموم»⁽²⁾.

الوجه الخامس: ما ذكره البعض من اختصاص خطابات الكتاب والسنة في قضية

(1) الكافي، ج 7، ص 398. تهذيب الأحكام، ج 6، ص 252.

(2) مستند الشيعة، ج 18، ص 48.

الشهادة وغيرها بالمؤمن الشيعي، إمّا للتبادر أو لأنّ الآخرين غير مشافهين بالخطاب لكونهم غير موجودين في زمن الخطاب⁽¹⁾.

ولكنّ هذا الوجه مرفوض وغريب، لأنّ الخطابات الدينية الفرعية (أما خطابات الأصول فهي شاملة لغير المسلمين حتماً) الواردة في الكتاب والسنة شاملة لكل المسلمين الذين آمنوا بالله ورسوله، ولا وجه لاختصاصها بخصوص المؤمن بالمعنى الأخص، إلا ادعاء عدم وجود غيره في زمن الخطاب، كما جاء في كلام صاحب الجواهر، وأما عدم وجود الجيل الثاني من المؤمنين فلا يضر لأنهم القدر المتيقن ممن يشملهم إطلاق الخطاب. ولكنّ هذا الكلام - مع أنّه مرفوض فقد كان بعض المسلمين غير مؤمنين بعلي (عليه السلام) إبان نزول الخطاب مع أنّ النبي (ص) كان قد أعلمهم وأخبرهم بأنّه الحجة عليهم بعده - لا يصلح لدعوى الاختصاص، لأنّ هذه الشريعة مكلف بها كافة المسلمين إلى يوم القيامة، ولذا يحاسبون على تجاوز حدودها وارتكاب المعاصي.

ولهذا قال النراقي تعليقاً على هذا الاستدلال: «وفيه منع ظاهر»⁽²⁾.

والغريب صدور هذا الكلام حول اختصاص الخطابات القرآنية بخصوص المؤمنين الشيعة ممن رأيه⁽³⁾ أنّ الأحكام الشرعية الفرعية يكلف بها الكفار!

الوجه السادس: ما دلّ على عدم قبول شهادة ذي مخزية في الدين، وغير الموالي لأهل البيت (عليهم السلام) هو ذو مخزية كذلك، وما دلّ على ذلك روايتان للسكوني:

أولاهما: ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن النوفليّ عن السكونيّ عن أبي عبد الله (عليه السلام): «أنّ أمير المؤمنين (ص) كان لا يقبل شهادة فحاشٍ ولا ذي مخزية في الدين»⁽⁴⁾.

والثانية: ما رواه الصدوق، قال: «وروى إسماعيل بن مسلم عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه (عليهم السلام) قال: «لا تقبل شهادة ذي شحناء، أو ذي مخزية في الدين»⁽⁵⁾.

(1) انظر: جواهر الكلام، ج 41، ص 16. وجامع المدارك للسيد أحمد الخونساري، ج 6، ص 100.

(2) مستند الشيعة، ج 18، ص 48.

(3) انظر: جواهر الكلام، ج 6، ص 276؛ وج 21، ص 317؛ وج 33، ص 329. وجامع المدارك، ج 5، ص 56.

(4) الكافي، ج 7، ص 396. ورواه الشيخ في التهذيب، ج 6، ص 243.

(5) من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 43.

وقد اعتبر المحقق النراقي أنّ هاتين الروایتين تصلحان لتقييد المطلقات الدالة على قبول شهادة كل مسلم.

قال - رحمه الله -: «ولا تفيد عمومات قبول شهادة المسلم أو من ولد على الفطرة أو العادل - إن قلنا بتحقق العدالة في المخالف - أيضاً، لمعارضتها مع روايتي السكوني المنجبرتين، المتضمنتين لعدم قبول شهادة كل ذي مخزية في الدين»⁽¹⁾.

ويلاحظ على كلامه بالإضافة إلى أنّ الظاهر وحده الروايتين:

أولاً: ضعف السند، لعدم ثبوت وثاقة النوفلي. ولكن عرفت سابقاً أنّ ثمة محاولة جادة لتوثيق السند المشتمل على النوفلي.

ثانياً: إنّ المخزية هي الفعل القبيح الذي يشهر الإنسان ويوقعه بالخزي والعار، كما لو ارتكب الفاحشة أو غير ذلك، قال في القاموس: «خزي كرضي خزيّاً - بالكسر - وخزى: وقع في بلية وشهرة فذلّ بذلك»⁽²⁾. فيكون النظر إلى المعصية القبيحة الموجبة للمهانة، كالشذوذ الجنسي ونظائره، ومما يؤيد نظر الرواية إلى المخزية بلحاظ الجانب السلوكي وليس العقدي أنّ الراوي هو السكوني، وهو غير شيعي كما هو معلوم، ومن البعيد أن يواجهه الإمام عليه السلام بهذه الحقيقة دون أن يعترض أو يسأل.

ثالثاً: سلمنا بشمول المخزية الانحراف الفكري والعقائدي، لكنّ صاحب المخزية هو من اتضح له الحق فانحرف عنه مصرّاً، ولا شمول له للجاهل القاصر من غير الإمامية، أو العالم القاطع بحقانية ما هو عليه.

وخلاصة القول: إنّ لم ينهض دليل على شرط الإمامية في الشاهد، بما يوجب تقييد المطلقات الدالة على قبول شهادة المسلم. أجل بناءً على شرط العدالة، فلا يبعد القول بعدم قبول شهادة المقصر إبان تقصيره فضلاً عن الجاحد من أهل المذاهب الأخرى، وأما المعتقدون بحقانية مذاهبهم فالأقرب قبول شهادتهم.

(1) مستند الشيعة ج 18، ص 48.

(2) القاموس المحيط، ج 4، ص 324.

شرط الإمامية في المفتي

- 1- تحديد الأصل العملي واللفظي في مسألة تقليد الغير.
 - 2- مطلقات حجية فتوى الفقيه.
 - 3- دراسة أدلة شرط الإمامية في المفتي.
- ذكر مشهور الفقهاء أنّ من شروط المفتي والقاضي والولي أن يكون إمامياً، وهذا الشرط يمكن أن تناوله في عدة مقامات:
- المقام الأول: شرط الإمامية في المفتي.
- المقام الثاني: شرط الإمامية في القاضي.
- المقام الثالث: شرط الإمامية في الولي الحاكم.
- بيد أننا سوف نقصر حديثنا على المفتي، ومن خلال الأدلة التي ستذكر في هذا المقام سوف تتضح الصورة إلى حدّ كبير في غيره، لأنّ الأدلة في معظمها مشتركة بين المقامات الثلاثة المذكورة، لكن هذا لا ينفي الحاجة إلى بحث مستقل في كل من القاضي والحاكم.
- ومن الطبيعي أنّ محل الكلام في المفتي المؤمن على الفتوى والمتمكن من الإفتاء على طبق مذهب أهل البيت عليهم السلام بحيث إنّ كل شرائط الفتوى تكون متوفرة فيه باستثناء شرط واحد، وهو انتماءه عقدياً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، وهذا البحث ليس افتراضياً، حيث إنّنا - بالرغم من أنّه في ظل الواقع الإسلامي الراهن المتشطي مذهبياً قد لا يكون واقعياً، ولا يجد آذاناً صاغية - قد نجد فقهاء شيعة غير إمامية يؤمنون بمرجعية أهل البيت عليهم السلام لكنهم لا يؤمنون ببعض الأئمة، ومنهم الإمام المهدي عليه السلام - مثلاً -، وقد نجد فقهاء غير شيعة، ولكنهم يمتلكون معرفة بقواعد المذاهب وأصوله الفقهية، ما يمكنهم من الإفتاء على طبقها، كما كان يوجد فقهاء إمامية لديهم القدرة الاجتهادية للإفتاء على طبق المذاهب الأخرى، فقد

حكى أنّ الشهيد الثاني كان يدرّس على طبق المذاهب الخمسة في المدرسة النورية في بعلبك⁽¹⁾، وقد أجاز الإمام (عليه السلام) - طبقاً لما جاء في بعض الأخبار - لبعض أصحابه أن يفتي سائر المسلمين طبقاً لمذاهبهم، كما يستفاد من 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، إني 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، فإني كذا أصنع»⁽²⁾. وبناء عليه فإن السؤال الذي يفرض نفسه: هل يمكن الأخذ بفتيا الفقيه غير الإمامي إذا كانت مطابقة للموازين؟

وسوف ندرس المسألة من خلال المنهجية التالية:

أولاً: ما هو الأصل العملي واللفظي في أصل مسألة الرجوع إلى فتوى الغير؟
ثانياً: بيان الأدلة العامة أو المطلقة التي يستفاد منها حجية قول المفتي ولو لم يكن منتبياً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام).

ثالثاً: استعراض أدلة شرط الإمامية في المفتي.

1- الأصل العملي واللفظي في مسألة تقليد الغير

إنّ الأصل العملي في المسألة، عند الشك في الحجية وعدم قيام الدليل عليها هو عدم الحجية، فالشك في الحجية يساوق عدمها، كما حقق في محله.

وأما الأصل اللفظي فيمكن أن يقال بشأنه: إنّه يقضي بعدم مشروعية تقليد الغير، وذلك استناداً إلى:

أولاً: ما دلّ على ذم التقليد، كما في قوله تعالى في ذم المشركين: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا

(1) أمل الآمل، ج 1، ص 89.

(2) رجال الكشي، ص 2، ص 524. ونحوه ما رواه الشيخ الصدوق بسنده إلى معاذ في علل الشرائع، ج 2، ص 531، ولاحظ وسائل الشريعة، ج 27، ص 148، الحديث 36 من الباب 11 من أبواب صفات القاضي.

ءَابَاءَنَا عَلَيَّ أُمَّتِي وَإِنَّا عَلَيَّ ءَاثِرِهِمْ مُهْتَدُونَ ﴿١﴾. ونحوها الآية الأخرى من سورة الزخرف ولكن فيها: ﴿... وَإِنَّا عَلَيَّ ءَاثِرِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ (٢).

ويمكن أن يناقش في ذلك، لا من جهة وجود ما يدل على تخصيص إطلاق الآية بغير التقليد في الفروع، وإنما من جهة أنه لا إطلاق في تلك الآية للتقليد في الفروع من رأس، فالذم هو على تقليدهم في الأصول الاعتقادية، وسياق الآية يشهد بذلك، فلاحظ قوله تعالى قبل الآية المذكورة: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثًا أَشْهَادًا خَلَقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ * وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ * أَمْ ءَاتَيْنَاهُمْ كِتَابًا مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ ﴿٣﴾، وسياق الآية الأخرى هو سياق الحديث عن النبوة، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا ءَابَاءَنَا عَلَيَّ أُمَّتِي وَإِنَّا عَلَيَّ ءَاثِرِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ (٤).

ثانياً: العمومات الناهية عن العمل بالظن، بناءً على كون نتائج الاجتهاد ظنية.

ولكن الظاهر أن العمومات المشار إليها لو كانت شاملة للفروع ولم يدع ظهورها في النظر إلى الأصول الاعتقادية، فإنها منصرفة عن الطرق التي جرى عليها العقلاء، كأخبار الثقات وكذا الرجوع إلى أهل الخبرة (٥).

وعليه يمكن القول: إنه لا وجود لأصل لفظي يمنع من الأخذ بالفتوى. ولكن يبقى أنه ما الدليل على مشروعية التقليد؟ وبعبارة أخرى: نحتاج في إثبات المشروعية إلى دليل يثبت وجود المقضي ولا يكفي عدم المانع، وهذا ما تتولاه الفقرة التالية.

2- مطلقات حجية فتوى الفقيه

بالإمكان أن يستدل لحجية قول المفتي وجواز الرجوع إليه، بصرف النظر عن مذهبه، بجملة من الوجوه، أهمها ما يلي:

- (1) سورة الزخرف، الآية 22.
- (2) سورة الزخرف، الآية 24.
- (3) سورة الزخرف، الآيات 19 - 21.
- (4) سورة الزخرف، الآية 24.
- (5) وعلى مسلك جعل العلمية للمحقق النائبي، فإن ما دل على حجية الطرق الظنية حاكم على أدلة النهي عن حجية الظن، انظر: أجود التقريرات، ج 2، ص 102.

الوجه الأول: السيرة العقلائية

فهي المستند الأساس للرجوع إلى المفتي، باعتباره من أهل الخبرة، وهذا هو أحد أهم الأدلة التي استند إليها مشهور الفقهاء في حجية قول الفقيه⁽¹⁾، قال السيد الخوئي: «وجواز رجوع الجاهل إلى العالم من الضروريات التي لم يختلف فيها اثنان، وهو أمر مرتكز في الأذهان وثابت ببناء العقلاء في جميع الأعصار والأزمان»⁽²⁾. وقال السيد الخميني: «المعروف أن عمدة دليل وجوب التقليد هو ارتكاز العقلاء، فإنه من فطريات العقول رجوع كل جاهل إلى العالم، ورجوع كل محتاج في صنعة وفن إلى الخبير بهما، فإذا كان بناء العقلاء ذلك، ولم يردع من الشارع عنه، يستكشف أنه مجاز ومرضي، ولا يصلح ما ورد من حرمة اتباع الظن للرادعية، لما ذكرنا في باب حجية الظن: من أن مثل هذه الفطريات والأبنية المحكمة المبرمة، لا يمكن فيها ردع العقلاء بمثل عموم ﴿الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾⁽³⁾»⁽⁴⁾.

هذا ولكن ثمة إشكال طرح على بناء العقلاء المدعى جريانه على الأخذ بقول المفتي، وهو أن «ارتكاز العقلاء وبناءهم على أمر، إنما يصير حجة إذا أمضاه الشارع، وإنما يكفي عدم الردع ويكشف عن الإمضاء، إذا كان بناؤهم على عمل بمرأى ومنظر من النبي (ص) أو الأئمة عليهم السلام، كبنائهم على أصالة الصحة، والعمل بقول الثقة، وأمثالهما مما كان بناؤهم العملي متصلاً بزمان المعصومين. وأما إذا كان بناؤهم على عمل في موضوع مستحدث لم يتصل بزمانهم، فلا يمكن استكشاف إمضاء الشارع لمثله. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن علم الفقه أصبح في أعصارنا من العلوم النظرية التي لا تقصر عن العلوم الرياضية والفلسفية، في حين كان في أعصار الأئمة عليهم السلام من العلوم الساذجة البسيطة، وكان فقهاء

(1) قال السيد الخوئي: «الذي يمكن أن يعتمد عليه العامي في حجية فتوى المجتهد في حقه أمران: أحدهما: الارتكاز الثابت ببناء العقلاء، حيث جرى بناؤهم في كل حرفة وصنعة بل في كل أمر راجع إلى المعاش والمعاد على رجوع الجاهل إلى العالم، لأنه أهل الخبرة والاطلاع ولم يرد عن هذه السيرة ردع في الشريعة المقدسة، وهذه السيرة والبناء وإن جاز أن لا يلتفت إليهما العامي مفصلاً إلا أنهما مرتكزان في ذهنه بحيث يلتفت إليهما ويعلم بهما تفصيلاً بأدنى إشارة وتنبه...»، انظر: موسوعة السيد الخوئي / التقليد، ص 63.

(2) المصدر نفسه، ص 11.

(3) سورة النجم، الآية 28.

(4) انظر: الاجتهاد والتقليد، ص 63.

أصحاب الأئمة يعلمون فتاويهم، ويميزون بين ما هو صادر من جراب النورة وغيره، ولم يكن الاجتهاد في تلك الأزمنة كزماننا. فرجوع الجاهل إلى العالم في تلك الأزمنة، كان رجوعاً إلى من علم الأحكام بالعلم الوجداني الحاصل من مشافهة الأئمة عليهم السلام، وفي زماننا رجوع إلى من عرف الأحكام بالظن الاجتهادي والأمارات، ويكون علمه تنزلياً تعبدياً، لا وجدانياً. فرجوع الجاهل في هذه الأعصار إلى علماء الدين وإن كان فطرياً، ولا طريق لهم بها إلا ذلك، لكن هذا البناء ما لم يكن مشفوعاً بالإمضاء، وهذا الارتكاز ما لم يصر ممضى من الشارع، لا يجوز العمل على طبقه، ولا يكون حجة بين العبد والمولى. ومجرد ارتكازية رجوع كل ذي صنعة إلى أصحاب الصنائع، وكل جاهل إلى العالم، لا يوجب الحجية إذالم يتصل بزمان الشارع، حتى يكشف الإمضاء، وليس إمضاء الارتكاز وبناء العقلاء من الأمور اللفظية، حتى يتمسك بعمومها أو إطلاقها، ولم يرد دليل على إمضاء كل المرتكزات إلا ما خرج، حتى يتمسك به⁽¹⁾.

وما ذكر من اختلاف الاجتهاد في زماننا عما كان عليه في زمانهم عليهم السلام، ودعوى أن الاجتهاد والتفقه في زمن الأئمة عليهم السلام كان «بتحصيل العلم بالأحكام بالسماع من النبي (ص) أو الإمام عليه السلام» هو أمر ذكره - أيضاً - المحقق الأصفهاني⁽²⁾.

هذا ولكنّ السيدين الخميني والخوئي - رحمهما الله - قد فنّدا هذا الإشكال بجواب متين⁽³⁾ وحاصله: أن الاجتهاد الذي عرف به بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام ليس سنخاً آخر مبيناً أو مختلفاً اختلافاً جوهرياً عن الاجتهاد المعاصر، بل كان ما عرف عنهم طوراً من أطوار الاجتهاد، وإن ترعرع الاجتهاد بعد ذلك وتعمق وتوسع وانتظمت قواعده وأصوله، كما هو الحال في كل العلوم والمعارف، فلم يكن كل أصحاب الأئمة عليهم السلام مجرد نَقْلَة فتوى، بل بعضهم كان فقيهاً وقد أمر الإمام عليه السلام بالرجوع إليه لذلك، فالإمام الباقر عليه السلام يأمر أبان ابن تغلب قائلاً: «اجلس في مسجد المدينة وافت الناس، فإني أحبُّ أن يرى في شيعتي مثلك»⁽⁴⁾، وهكذا كان الأئمة عليهم السلام يحفّزون بعض أصحابهم ويعلمونهم طرق الاجتهاد واستنباط الأحكام، فهذا الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام يقول لهشام بن سالم: «إنما علينا

(1) الاجتهاد والتقليد، ص 65.

(2) رسالة الاجتهاد والتقليد، مدرجة ضمن كتاب بحوث في الأصول، طبع جماعة المدرسين، ص 18.

(3) الاجتهاد والتقليد، ص 70. وموسوعة السيد الخوئي / التقليد، ص 65 - 66.

(4) انظر: رجال النجاشي، ص 10.

أن نقلني إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»⁽¹⁾، ويقول عليه السلام لعبد الأعلى مولى آل سام عندما سأله الأخير: عثرتُ فأنقطعَ ظفري فَجَعَلْتُ عَلَى إصْبَعِي مِرَاةً فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ؟: «يُعْرَفُ هَذَا وَأَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾⁽²⁾ امسحْ عَلَيْهِ»⁽³⁾. وعليه، فما جرى لدى فقهاءنا المتأخرين من تعميق للبحث الفقهي هو تطور في عملية الفقاهاة والاجتهاد، وليس أمراً مغايراً في الجوهر لما أمر الأئمة عليهم السلام به أصحابهم، ومعه فلا يصح الاعتراض المذكور.

وعليه، فالدليل الأول على حجّية قول المفتي بصرف النظر عن مذهبه، ما دام يفتي على طبق الضوابط تام.

ولكن يمكن التأمل في هذا الدليل، من زاوية أنّ الرجوع إلى المفتي والفقهي في زمن الأئمة عليهم السلام لم تجر عليه سيرة العقلاء، وإنّما جرت عليه سيرة المتسرعة التي تولدت من رحم البيان الشرعي، وهي مختصة بالرجوع إلى فقهاء أصحاب الأئمة عليهم السلام وليس كل الفقهاء.

وبعبارة أخرى: الظاهر أنّ الرجوع كان إلى الإمام عليه السلام باعتباره مطلعاً على الحكم الواقعي، ولولا أنّ الأئمة عليهم السلام دعوا شيعتهم إلى الرجوع لأصحابهم الفقهاء لما رجع أحد إليهم في ظل وجود الإمام عليه السلام، فالرجوع هو بإذن الإمام وإرشاده، وليس الرجوع معتمداً على المرتكزات العقلائية، إذ العقلاء لا يرجعون مع وجود من يملك علم الواقع إلى من يجتهد في الوصول إلى هذا الواقع. فلولا إجازة الأئمة عليهم السلام بالرجوع إلى فقهاء مدرستهم لم يرجع أحد إليهم.

(1) مستطرفات السرائر، ص 109. وعنه: وسائل الشيعة، ج 27، ص 62، الباب 6 من أبواب صفات القاضي، الحديث 51. وهذا المعنى مروى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «علينا إلقاء الأصول إليكم وعليكم التفرّيع»، انظر: مستطرفات السرائر، ص 110. وعنه وسائل الشيعة، ج 27، ص 62، الباب 6 من أبواب صفات القاضي، الحديث 52.

(2) سورة الحج، الآية 78.

(3) الكافي، ج 3، ص 33. وتهذيب الأحكام، ج 1، ص 363. وقد اختلف في وثاقة عبد الأعلى مولى آل سام، فإنه لو اتحد مع عبد الأعلى بن أعين مولى آل سام، فهو بلا شك من فقهاء الأصحاب والثقات الأجلاء كما ذكر الشيخ المفيد، وعليه تكون الرواية معتبرة، وأما بناءً على عدم اتحادهما، كما أصر عليه السيد الخوئي -رحمه الله-، انظر: معجم رجال الحديث، ج 10، ص 279، فالرواية ضعيفة، لأن عبد الأعلى مولى آل سام لم يوثق في الرجال، انظر: موسوعة السيد الخوئي، ج 5، ص 205. وقد يستدل على الاتحاد بأنه جاء في أسانيد الروايات اسم عبد الأعلى بن أعين مولى آل سام، انظر ما رواه الكليني في باب فضل تزوج الأباكار من الكافي، ج 5، ص 334. وتهذيب الأحكام، ج 7، ص 400.

إلا أن يقال في الجواب على ذلك: إن المتشعبة جروا على ذلك استناداً إلى ارتكازاتهم العقلية، ولذا فإن سائر أتباع المذاهب والأديان كانوا يرجعون إلى علمائهم وورهبانهم أيضاً، ولم يردع الإسلام عن رجوعهم هذا من حيث أصل الرجوع، بل بلحاظ أن فقهاءهم لا ينطلقون من القواعد الصحيحة لعملية الاجتهاد والاستنباط. ومما يؤيد عقلانية السيرة المذكورة أن سائر العقلاء ممن يريد أحدهم معرفة رأي الدين في مسألة، فإنه يرجع إلى أهل الخبرة في هذا المجال، ولذلك لو كان ثمة أشخاص لا يريدون العمل بالفتوى الدينية، لأنهم لا يؤمنون بالدين لكنهم يريدون معرفة رأي الدين فإنك ترى أن مرتكزاتهم الفطرية القاضية بالرجوع إلى أهل الخبرة تدفعهم إلى سؤال الفقهاء وأهل الخبرة في هذا الدين.

الوجه الثاني: إطلاقات الرجوع إلى أهل العلم

وثمة مطلقات دالة على لزوم الرجوع إلى العالم، ويمكن ذكر بعض الإطلاقات القرآنية:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا فَفَّرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾⁽¹⁾.

وتقريب الاستدلال بهذه الآية:

أولاً: إنها دللت على وجوب النفر ومطلوبيته، كما يدل عليه استخدام «لولا» التحضيضية. ثانياً: دللت على وجوب التفقه في الدين والإنذار، لأنهما الغاية الداعية للنفر، وإذا شكك في وجوب غاية الواجب دائماً⁽²⁾، فإنه لا ينبغي التشكيك في أنه لولا وجوبهما للغي وجوب النفر.

وفي كل الأحوال، فأعتقد أن الاستدلال لا يتوقف على إثبات وجوب النفر ولا وجوب التفقه، وإنما يتوقف على إثبات وجوب التحذر عند الإنذار، فلنفرض أن النفر والتفقه مستحبان، لكن ما الدليل على حجية قول المنذر والمتفقه؟ وهو ما نبهته في النقطة التالية.

(1) سورة التوبة، الآية 122.

(2) قال السيد الشهيد: «غاية الواجب ليست دائماً واجبة، وإن كانت محبوبة حتماً، ولكن ليس من الضروري أن يتصدى المولى لإيجابها، بل قد يقتصر في مقام الطلب على تقريب المكلف نحو الغاية، وسد باب من أبواب عدمها وذلك عند وجود محذور مانع عن التكليف بها، وسد كل أبواب عدمها كمحذور المشقة وغيره»، انظر: دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، مبحث حجية خبر الواحد.

ثالثاً: وجوب التحذر عند الإنذار، وذلك لأن التحذر وقع مدخولاً لأداة الترجي «لعل» الدالة على المطلوبة، «ومطلوبية التحذر تلازم وجوبه، إذ لو كان هناك مقتضى له فلا محالة يجب، لأن المتحذر منه في المقام العقاب الأخرى المساوق احتمالاً للتنجز، وإن لم يكن له مقتضى فلا معنى له ولا مطلوبية له حتى استحباباً إذ لا موضوع له»⁽¹⁾. أمّا الاستدلال على وجوب التحذر بوقوعه غاية للنفر الواجب فقد عرفت ما فيه، وربما يستدل على الوجوب أيضاً بأنه وبدون افتراض وجوب التحذر يصبح الأمر بالنفر والإنذار لغواً. ونوقش في ذلك «بأن الأمر بالنفر والإنذار ليس لغواً مع عدم الحجية التعبدية لأنه كثيراً ما يؤدي إلى علم السامع فيكون منجزاً، ولما كان المنذر يحتمل دائماً ترتب العلم على إنذاره، أو مساهمة إنذاره في حصول العلم ولو لغير السامع المباشر فمن المعقول أمره بالإنذار مطلقاً»⁽²⁾.

رابعاً: ويستفاد منها أن التحذر عقيب الإنذار واجب سواء حصل العلم من قول المنذر أم لم يحصل. ولكن اعترض على ذلك بـ«أن الآية لم تسق من حيث الأساس لإفادة وجوب التحذر لنتمسك بإطلاقها لإثبات وجوبه على كل حال، وإنما هي مسوقة لإفادة وجوب الإنذار، فثبت بإطلاقها أن وجوب الإنذار ثابت على كل حال، وقد لا يوجب المولى التحذر إلا على من حصل له العلم، ولكنه يوجب الإنذار على كل حال، وذلك احتياطاً منه في مقام التشريع، لعدم تمكنه من إعطاء الضابطة للتمييز بين حالات استتباع الإنذار للعلم أو مساهمته فيه وغيرها»⁽³⁾.

ويمكن الجواب: بأن حصول العلم - في العادة - من قول المنذر أمر نادر إلا عند بعض السذج، فحمل الآية عليه حمل لها على الفرد النادر، على أن الآية أمرت بالتحذر، والمتحذر منه هنا هو العقاب الأخرى، ولا يشترط فيه أن يكون عقيب ما يفيد اليقين، بل يكفيه الظن، فالجدير بل اللازم بالإنسان أن يحذر.

وتجدر الملاحظة إلى: «أن الحذر على ما يستفاد من مشتقاته وموارد استعماله عنوان للعمل وليس عبارة عن الخوف النفساني فحسب، ومعناه التحفظ عن الوقوع فيما لا يراد من المخاوف والمهالك - مثلاً - إذا حمل المسافر سلاحه في الطريق المحتمل فيه اللص أو

(1) بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 375. ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، مبحث حجية خبر الواحد.

(2) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، المبحث نفسه.

(3) المصدر نفسه.

السبع للمدافعة عن نفسه أو ماله يقال: إنه تحذر فهو فعل اختياري وليس بمعنى الخوف كما مر وقد دلت الآية المباركة على وجوبه⁽¹⁾..

إن قلت: إن الآية خاطبت المؤمنين، وأمرتهم بأن ينفر بعضهم لأجل التفقه والإنذار، وعليه فهي تفترض أن الفقيه والمنذر هو من المؤمنين، كما يظهر من مرجع الضمائر في ﴿مِنْهُمْ﴾، ﴿وَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾، وبالتالي فهي لا تشمل من لم يكن مؤمناً.

والجواب: إن المؤمن في القرآن الكريم لا يراد به المؤمن بالمعنى المصطلح، وهذا ما مرّ الحديث عنه مفصلاً في الباب الأول.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽²⁾.

وذلك بتقريب، أن الآية «دلّت على وجوب السؤال عند الجهل، ومن الظاهر أن السؤال مقدمة للعمل، فمعنى الآية المباركة: فاسألوا أهل الذكر، لأجل أن تعملوا على طبق الجواب، لا أن المقصود الأصلي هو السؤال في نفسه، لوضوح أنه لغو لا أثر له، فلا مصحح للأمر به لو لم يكن مقدمة للعمل. فتدلنا الآية المباركة على جواز رجوع الجاهل إلى العالم وهو المعبر عنه بالتقليد، وعلى حجية فتوى العالم على الجاهل، لأنه لو لم يكن قول العالم حجة على السائل لأصبح الأمر بالسؤال عنه لغواً ظاهراً⁽³⁾.

ولكن يمكن القول: إن السؤال هو لأجل تحصيل العلم، لا لأجل العمل، وذلك بناءً على أن الآية ناظرة إلى الرجوع إلى العالم في قضايا العقيدة كما سيأتي، وهذا ما يعترف به السيّد الخوئي - رحمه الله -.

وقد سجل على دلالة الآية عدة اعتراضات، ومن أهمها:

أولاً: «إن مقتضى سياق الآية، وملاحظة مقطعها الواقع فيه هذه الآية هو أنّها في مقام الاحتجاج مع الخصم الجاهل بأصول النبوة، المنكر لنبوة الرسول (ص)، المتخيل أنّ الرسول ينبغي أن يكون من جنس آخر غير الإنسان، فهذا الأمر ليس صادراً من المولى بما هو مولى ومتقماً قميص المولوية، كي يحمل على الأمر المولوي، وإنّما هو صادر منه بما

(1) موسوعة السيّد الخوئي / التقليد، ص 65.

(2) سورة النحل، الآية 43، وسورة الأنبياء، الآية 7.

(3) موسوعة السيّد الخوئي / التقليد، ص 67.

هو مباحث ومحتاج مع الخصم المنكر لرسالة الرسول (ص)، فلا يدل على إيجاب السؤال كي يدل على إيجاب القبول، صوناً للإطلاق عن اللغوية والذي يحتج مع الخصم قد يستعين بجملة خبرية، وقد يستعين بجملة إنشائية وبالامر⁽¹⁾.

أقول يلاحظ على ذلك: كون الجملة في سياق المحاجة لا يمنع من كونها صادرة على سبيل الجد، لأن المحاجة تفرض على المحاجج إما أن يحيل ويحتكم إلى مبدأ يشترك هو والخصم في الإيمان به، أو إلى مبدأ يؤمن به الخصم فقط، فيلزمه بما ألزم به نفسه، والثاني هو الذي يسقط الكلام عن الاستدلال به، وفي المقام يبدو أن الإحالة هي على مبدأ يشترك الطرفان في الإيمان به، وذلك لأن هذا هو واقع الحال، فالرسل كانوا من جنس البشر، كما أن مساق الآية يفيد ذلك، فإنها تُرشد إلى مسألة ارتكازية وهي رجوع الجاهل إلى العالم، ولذا لم تقل «إن كنتم صادقين»، وإنما قالت: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، فما نحن فيه ليس نظير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁽²⁾. فهذا اللسان وارد مورد الاحتجاج والتحدي، فلا يكون قوله ﴿فَأْتُوا﴾ أمراً مولوياً. ونظائره في القرآن الكريم، ولكن ما نحن فيه ليس كذلك.

ومما يؤكد أن المحاجة لا تمنع من الاستدلال بها، ما جاء في الروايات الصحيحة الواردة عن الأئمة عليهم السلام والتي ذكرت أنهم المسؤولون وأن على الناس أن تسألهم، كما سيأتي.

ثانياً: إنها لا ترتبط بالرجوع إلى العالم في الفروع، بل هي ناظرة إلى الرجوع إليه في المسألة العقائدية، فالآية جاءت تفرعاً على قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽³⁾، فهي تقدم جواباً على استنكارهم أو استغرابهم بإرسال رسول من جنس البشر، والجواب هو أن عليكم سؤال أهل الذكر لتأكدوا من حقيقة أن الرسل السابقين كانوا من جنس البشر، وثمة قرينة أخرى على أن النظر هو إلى المسألة العقدية، وهو أن الآية أمرت بالسؤال من أهل الذكر وأهل الذكر هم أهل الرسالة لا أهل العلم⁽⁴⁾.

ومن الطبيعي أن سؤال أهل الذكر ليس تقليداً لهم في المسألة، ليقال إن التقليد في قضايا العقيدة لا يصح جزماً بنص الكتاب، وإنما لكونه طريقاً لتحصيل المعرفة واليقين.

(1) مباحث الأصول، ج2، ص477.

(2) سورة البقرة، الآية 23.

(3) سورة النحل، الآية 43. سورة الأنبياء، الآية 7.

(4) انظر: موسوعة السيد الخوئي / التقليد، ص 67.

ويمكن الاعتراض على هذا الكلام: إن المورد لا يخصص الوارد، فصحيح أن المورد هو مورد الحديث عن قضية عقدية، ولكن ذلك لا يلغي التمسك بإطلاق قوله: ﴿فَسَكُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، الوارد مورد القاعدة كما يوحي بذلك ذكر الوصف الذي هو سبب الرجوع إليهم، فالوصف - كما قالوا - مشعر بالعلية، ومن ثمّ تمّ تعليق السؤال على كونهم لا يعلمون، أي جاهلين، فكأن الآية قالت لهم: فاسألوا الذين يعلمون فإنّ من لا يعلم يسأل من يعلم، ومعلوم أنّ رجوع الجاهل إلى العالم لا يختص بقضايا العقيدة، بل إنّ رجوع الجاهل إلى العالم في قضايا الفقه هو أكثر حاجة وإلحاحاً من قضايا العقيدة التي هي أمور يفترض فيها الاجتهاد لا التقليد.

أجل، هناك كلام طرحه السيد الشهيد، وهو: «الظاهر أنّ المقصود بالذكر هو الرسالة والدين لا العلم، فإنّه كثيراً ما يطلق في القرآن الكريم على الرسالة باعتبار كونها مذكرة للإنسان نحو الطبائع الفطرية الصحيحة التي جبل الإنسان عليها ونسيها بسبب البعد عن المنبهات وعن عالم الإنسانيّة، وعلى الكتاب باعتبار تمثّل الرسالة فيه، وعلى الرسول باعتبار كونه حاملاً للرسالة، ولو تصفّحت في القرآن الكريم لوجدت موارد كثيرة ممّا استعمل فيها كلمة الذكر تناسب هذا المعنى الذي ذكرناه لا معنى العلم، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾⁽¹⁾. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾⁽²⁾. ولعل المقصود بقوله من بعد الذكر يعني من بعد التوراة باعتبار كون الزبور فرعاً لها. وقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ﴾⁽³⁾. وقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾⁽⁴⁾. فإذا فسّرنا الذكر في آية السؤال بمعنى الرسالة كانت هذه قرينة أخرى - غير ما مضى في الإشكال الثاني - على كون الآية واردة في أصل من أصول الرسالة، وأنّه لا إطلاق فيها للأحكام. فإنّ المقصود بالخطاب من لا يعرف أصول الرسالة ودلالته على السؤال عن أهل الذكر، أي أهل الرسالة والكتاب العارفين بأصول الرسالة. ولا أقلّ من أنّ ما ذكرناه من المعنى للذكر ليس بأبعد من تفسيره بالعلم»⁽⁵⁾.

(1) سورة الحجر، الآية 9.

(2) سورة الأنبياء، الآية 105.

(3) سورة الأنبياء، الآية 10.

(4) سورة النحل، الآية 44.

(5) انظر: مباحث الأصول، ج 2، ص 478.

ويلاحظ عليه:

- 1- بأن من المرجح أن يكون المقصود بأهل الذكر أهل العلم، وذلك لأن الذكر هو كل ما يُذكر الإنسان من غفلته، والقرآن سمي ذكراً بهذا اللحاظ، والعلماء هم أهل الذكر لأنهم يذكرون الناس بالله، والتذكير كما يكون بالعقيدة فإنه يكون بالشرعية، والقريفة على هذا الترجيح تعليق السؤال على كون الشخص لا يعلم ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.
- 2- مع التسليم بأن المراد بأهل الذكر هم أهل الرسالة والدين، ولكن أهل الرسالة كما يُسألون عن قضايا العقيدة فإنهم يسألون عن قضايا الشريعة، ولا موجب لحصرهم بالفقه والشريعة.

ثالثاً: إن الروايات فسّرت أهل الذكر بالأئمة عليهم السلام، فلا مجال للاستدلال بها للرجوع إلى قول الفقيه⁽¹⁾.

وقد ردّ السيد الخوئي هذا الاعتراض بما حاصله أن الروايات هي روايات مصداقية وليست تفسيرية⁽²⁾، فينطبق عنوان «أهل الذكر» على كافة أهل العلم كل في مجاله الخاص، فتنتطبق على علماء اليهود، وعلى الأئمة عليهم السلام، وعلى العلماء، وكل حسب مورده.

وقد اعترض عليه بعض الفقهاء بأن الروايات تفسيرية ولا مجال لحملها على المصداقية، فقال: «إنه لا بد من رفع اليد عن ظهور الآية البدوي في إرادة مطلق العلماء من أهل الذكر، بالنصوص الكثيرة الظاهرة، بل الصريحة في اختصاص أهل الذكر

(1) الكافي، ج 1، ص 210، باب أن «أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمة عليهم السلام».

(2) قال: «وقد يتوهم أن تفسير أهل الذكر في الأخبار، بأهل الكتاب أو الأئمة عليهم السلام ينافي الاستدلال بها على جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم والفقهاء في الأحكام. ويندفع بأن ورود آية في مورد لا يقتضي اختصاصها بذلك المورد، والآية المباركة قد تضمنت كبرى كلية قد تنطبق على أهل الكتاب وقد تنطبق على الأئمة عليهم السلام وقد تنطبق على العالم والفقهاء، وذلك حسماً تقتضيه المناسبات على اختلافها باختلاف المقامات، فإن المورد إذا كان من الاعتقادات كالنبوة وما يرجع إلى صفات النبي (ص) فالمناسب السؤال عن علماء أهل الكتاب، لعلمهم بأثارها وعلاماتها، كما أن المورد لو كان من الأحكام الفرعية فالمناسب الرجوع فيه إلى النبي (ص) أو الأئمة عليهم السلام وعلى تقدير عدم التمكّن من الوصول إليهم، فالمناسب الرجوع إلى الفقهاء. وعلى الجملة، تضمنت الآية المباركة كبرى رجوع الجاهل إلى العالم المنطبقة على كل من أهل الكتاب وغيرهم، فالاستدلال بها من تلك الناحية أيضاً مما لا خدشة فيه»، انظر: موسوعة السيد الخوئي/ التقليد، ص 68. وذكر نظيره في مصباح الفقاهة، ج 2، ص 189؛ وج 3، ص 449، مبحث أحكام التقليد.

بالأئمة عليهم السلام وعدم شمولها لغيرهم بالنحو الذي ينفع في ما نحن فيه، كصحيح مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: إِنَّ مَنْ عِنْدَنَا يَزْعُمُونَ أَنَّ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾، أَنَّهُمْ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى قَالَ: إِذَا يَدْعُونَكُمْ إِلَى دِينِهِمْ! قَالَ: قَالَ⁽²⁾ يَبِيْدُهُ إِلَى صَدْرِهِ: نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ وَنَحْنُ الْمَسْئُولُونَ⁽³⁾. ونحوه غيره. وقد تضمن بعضها أن النبي (ص) هو الذكر، والأئمة عليهم السلام أهله، فلا بد من رفع اليد عن قرينة السياق بذلك⁽⁴⁾.

ويلاحظ عليه بعدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: لا بد أن نستبعد من الحساب الروايات الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾⁽⁵⁾، والتي نصت على أن الذكر هو رسول الله (ص) وقومه هم الأئمة عليهم السلام، من قبيل صحيحة عاصم بن حميد عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾، فَرَسُولُ اللَّهِ (ص) الذِّكْرُ وَأَهْلُ بَيْتِهِ عليهم السلام الْمَسْئُولُونَ وَهُمْ أَهْلُ الذِّكْرِ⁽⁶⁾. والوجه في استبعاد هذه الرواية وأمثالها أن الآية المذكورة لا علاقة لها بمحل الاستدلال، وهو سؤال أهل الذكر. على أن تفسير الذكر بالنبي (ص) أمر مقطوع بعدم صحته، لآته (ص) هو المخاطب بقوله: ﴿لَذِكْرٌ لَّكَ﴾ فيكون (ص) ذكراً لنفسه! وهو بين البطلان، فالذكر هو القرآن، وكذلك، فإن تفسير «قومك» بخصوص أهل بيته عليهم السلام هو أمر لا يمكن القبول به، للقطع بأن القرآن ذكر للعالمين، وليس لخصوص أهل بيته أو قومه، قال تعالى: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾⁽⁷⁾، وقال تعالى: ﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾⁽⁸⁾، وعليه فيلزم رد الرواية، إلا أن يكون قد حصل اشتباه من النسخ في نقل الآية التي كان الإمام بصدد تفسيرها⁽⁹⁾.

(1) سورة النحل، الآية 43. سورة الأنبياء، الآية 7.

(2) بمعنى أو مآ.

(3) الكافي، ج 1، ص 211، الحديث 7.

(4) مصباح المنهاج/ التقليد، ص 12.

(5) سورة الزخرف، الآية 44.

(6) الكافي، ج 1، ص 211، الحديث 4.

(7) سورة يوسف، الآية 104.

(8) سورة القلم، الآية 52.

(9) وقد احتمل العلامة المجلسي أن في الخبر: «إسقاطاً أو تبديلاً لإحدى الآيتين بالأخرى من الرواة أو النسخ»، انظر: مرآة العقول، ج 2، ص 429، وهو احتمال قريب جداً.

الملاحظة الثانية: أما بالنسبة للروايات الواردة في تفسير الآية التي هي محل الشاهد، فإننا نرجح فيها المصادقية، لأنّ التفسيرية تعني أنّ الآية نازلة حصراً في الأئمة عليهم السلام، وهذا مستبعد للغاية، إذ كيف يحتجّ النبي (ص) على المشركين الذين يناقشون في نبوته بذريعة أنّه بشر، فيقول لهم: اذهبوا وسلوا أهل البيت عليهم السلام عن ذلك، والمراد بأهل البيت عليهم السلام وقت نزول الآية هم علي وفاطمة عليهما السلام، فهؤلاء المشركون الذين لا يؤمنون به ويكذبون رسالته كيف يحيلهم (ص) لأجل التثبت من نبوته بالسؤال من ابنته أو من صهره وأحد أتباعه؟! نعم بناءً على المصادقية فلا مانع من إدخال الأئمة عليهم السلام في الآية بعد إلغاء خصوصية المورد، على طريقة الجري.

الملاحظة الثالثة: أمّا صحيح محمد بن مسلم، فهو لا ينافي المصادقية، لأنّ الإمام عليه السلام، من خلال قوله عليه السلام وفي مقام نفي أو استغراب تفسير البعض لأهل الذكر بأهل الكتاب، قال: «إذا يدعوكم إلى دينهم!»، يشير إلى تحديد جهة النفي أو الاستغراب، فهو لا ينفي كونهم من أهل الذكر مطلقاً ولو بسؤالهم عن بشريّة الأنبياء السابقين، وهو مورد المحاجة في الآية، وإنما ينفي كونهم أهل الذكر بقول مطلق ولا سيما بلحاظ أخذ المعتقدات منهم، أو التحديث عنهم، ولا يبعد أن يكون الإمام عليه السلام ناظراً إلى الردّ على ما كان شائعاً في أوساط المدرسة الإسلامية الأخرى من فتح باب التحديث عن اليهود والرواية عنهم، استناداً إلى ما رواه عن النبي (ص) أنّه قال: «..وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج»⁽¹⁾.

وقصارى القول: إنّ قد تمّ لدينا إطلاق على شرعية الرجوع لأهل الخبرة بصرف النظر عن مذهبهم، وذلك من خلال السيرة والكتاب الكريم، وقد اعترف بعض الفقهاء بتماميّة هذين الوجهين⁽²⁾، وهذا -بالإضافة إلى ما تقدم من الأصل اللفظي- كافٍ في إثبات المطلوب، ورفع اليد عن الأصل العملي الأولي.

(1) صحيح البخاري، ج 4، ص 145. وسنن الدارمي، ج 1، ص 136، وغيرهما من المصادر.
(2) ومنهم السيد الخوئي قال -رحمه الله-: «فالمتمحصل إلى هنا أنه لم يدلنا دليل لفظي معتبر على شرطية الإيمان في المقلد، بل مقتضى إطلاق الأدلة والسيرة العقلانية عدم الاعتبار، لأنّ حجبة الفتوى في الأدلة اللفظية غير مقيدة بالإيمان ولا بالإسلام، كما أنّ السيرة جارية على الرجوع إلى العالم مطلقاً، سواء أكان واجداً للإيمان والإسلام أم لم يكن وهذا يترأى من سيرتهم بوضوح، لأنهم يراجعون الأطباء والمهندسين أو غيرهم من أهل الخبرة والاطلاع ولو مع العلم بكفرهم»، انظر، موسوعة السيد الخوئي/ التقليد، ج 1، ص 183.

3- دراسة أدلة شرط الإمامية في المفتي

لكن هل من دليل على تقييد تلك المطلقات؟

ما استدل به لشرط الإمامية مما يصلح دليلاً على تقييد المطلقات هو عدة وجوه:

الوجه الأول: الإجماع المدعى

نقل الإجماع عن السيد ابن زهرة⁽¹⁾، وقال السيد الحكيم: «نعم، حكي عليه إجماع السلف الصالح والخلف، وهو العمدة فيه»⁽²⁾.

ويمكن المناقشة فيه: بما ذكره السيد الخوئي من أن الإجماع المدعى «ليس من الإجماعات التبعية حتى يستكشف به قول المعصوم (عليه السلام)، لاحتمال أن يكون مستنداً إلى أحد الوجوه الآتية في الاستدلال، ومعه لا مجال للاعتماد عليه»⁽³⁾. نعم، قد يستكشف من الإجماع وجود ارتكاز متشعري رافض للأخذ بفتوى الفقيه غير الإمامي، ولكن هذا أمر آخر غير الإجماع، وستأتي دراسته، فلا يصح الإيراد بذلك على السيد الخوئي⁽⁴⁾.

الوجه الثاني: الأخبار

والأخبار التي يمكن الاستدلال بها لذلك هي على مجموعات:

المجموعة الأولى: ما ورد بعنوان «لا تأخذ معالم دينك إلا من شيعتنا»، وهو روايتان:

الرواية الأولى: ما رواه الكشي عن حمدويه وإبراهيم ابني نصير، قالوا: حدثنا محمد ابن إسماعيل الرازي، قال: حدثني علي بن حبيب المدائني، عن علي بن سويد السائي، قال: كتب إلي أبو الحسن الأول (عليه السلام) [الإمام الكاظم] وهو في السجن: «وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك: لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم، إنهم أوتمنوا على كتاب الله جل وعلا فحرفوه...»⁽⁵⁾.

واعترض عليها:

- (1) الاجتهاد والتقليد للسيد رضا الصدر، ص 108.
- (2) مستمسك العروة الوثقى، ج 1، ص 42.
- (3) موسوعة السيد الخوئي / التقليد، ص 180.
- (4) الاجتهاد والتقليد للشيخ اللكراني، ص 74.
- (5) رجال الكشي، ج 1، ص 7.

أولاً: بضعف السند، لأنَّ محمد بن إسماعيل الرازي وعلي بن حبيب المدائني لم يوثقا في الرجال⁽¹⁾. وهما مجهولان.

ثانياً: بضعف الدلالة، وذلك لأنَّ الظاهر منها أنَّ «المانع عدم الائتمان لا مجرد اعتقاد الخلاف، مع أنَّ منصرفه القضاة الذين كانوا يعتمدون على القياس ونحوه من الحجج الظنيَّة في مقابل فتوى المعصومين (عليه السلام) وليس مثلهم محل الكلام»⁽²⁾، ويقرب منه ما ذكره السيد الخوئي⁽³⁾.

ثالثاً: وربما يضاف إلى ما تقدّم، بأنَّ الحديث ناظر إلى أخذ الرواية لا إلى أخذ الفقه. ولكنَّ الإنصاف أنَّ الرواية مطلقة وشاملة للأمرين. ومن الطبيعي أنَّها - بلحاظ شمولها للرواية - لا تمنع من الأخذ برواية غير الشيعي إلا مع عدم ائتمانه على النقل، لما قلناه في الملاحظة السابقة.

الرواية الثانية: ما رواه الكشي بسنده إلى أبي الحسن أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال كتبت إليه، يعني أبا الحسن الثالث [الإمام الهادي] (عليه السلام) أسأله عمَّن أخذ معالم ديني وكتب أخوه أيضاً بذلك؟ فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على مسنِّ في حبنا وكل كثير القدم في أمرنا، فإنهم كافوكما إن شاء الله تعالى»⁽⁴⁾.

وأورد عليها - بالإضافة إلى ضعف السند بسبب اشتماله على جملة من الضعاف والمجاهيل⁽⁵⁾ - بأنَّ الرواية «غير معمول بها قطعاً، للجزم بأن من يرجع إليه في الأحكام الشرعية لا يشترط أن يكون شديد الحبِّ لهم أو يكون ممن له ثبات تام في أمرهم (عليه السلام)، فإنَّ غاية ما هناك أن يعتبر فيه الإيمان على الوجه المتعارف بين المؤمنين، إذن لا بدَّ من حملها على بيان أفضل الأفراد على تقدير تماميتها بحسب السند»⁽⁶⁾، ولهذا قال السيد الحكيم عن هذا الخبر: «محمول على الاستحباب للإجماع القطعي على خلاف ظاهره»⁽⁷⁾.

- (1) موسوعة السيد الخوئي / التقليد، ص 182.
- (2) مستمسك العروة الوثقى، ج 1، ص 42.
- (3) موسوعة السيد الخوئي / التقليد، ص 182.
- (4) رجال الكشي، ج 1، ص 16.
- (5) موسوعة السيد الخوئي / التقليد، ص 182.
- (6) المصدر نفسه.
- (7) مستمسك العروة الوثقى، ج 1، ص 42.

المجموعة الثانية: ما جاء بعنوان «فانظروا إلى رجل منكم»، وهو روايتان:

الرواية الأولى: ما رواه الكليني عن مُحَمَّد بن يَحْيَى عن مُحَمَّد بن الْحُسَيْن عن مُحَمَّد بن الْحُسَيْن عن مُحَمَّد بن عيسى عن صَفْوَانَ عن دَاوُد بن الْحُصَيْن عن عُمَرَ بن حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا مَنَازَعَةٌ فِي دِينٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ أَوْ إِلَى الْقَضَاةِ أَيَحِلُّ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: مَنْ تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ فَحَكَمَ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُخْتًا وَإِنْ كَانَ حَقُّهُ ثَابِتًا، لِأَنَّهُ أَخَذَ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ، وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ، قُلْتُ: كَيْفَ يَصْنَعَانِ؟ قَالَ: انْظُرُوا إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَارْضَوْا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا بِحُكْمِ اللَّهِ قَدْ اسْتَخَفَّ وَعَلَيْنَا رَدُّ الرَّادِّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ⁽¹⁾.

وأورد على الاستدلال بهذه الرواية بعدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: «أنَّ الرواية ضعيفة السند، بعمر بن حنظلة، إذ لم يرد في حقه توثيق ولا مدح، وإن سميت روايته هذه بالمقبولة وكأنها مما تلقته الأصحاب بالقبول وإن لم يثبت هذا أيضاً. نعم، ورد في المواقيت عن يزيد بن خليفة أنه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إن عمر ابن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إذا لا يكذب علينا⁽²⁾. فلو كانت هذه الرواية معتبرة لدلتنا على أن الرجل موثق غايته، كيف وموثقه الإمام عليه السلام إلا أن تلك الرواية أيضاً ضعيفة فإن يزيد هذا كعمر لم تثبت وثاقته⁽³⁾.

أقول: وقع الكلام بينهم في وثاقة عمر بن حنظلة، وما يمكن لنا أن نقوله في المقام: إنَّ ما استدل به من الوجوه لإثبات وثاقته لا يتم، ولا سيما بعض الأخبار المادحة له فإنها إما ضعيفة أو ينتهي سندها إليه، أجل، ثمَّة وجه واحد يمكن التعويل عليه، وهو يعتمد على كبرى «وثاقة من روى عنه أحد المشايخ الثلاثة»، فهذه الكبرى إذا تمت - كما لا يبعد في المسانيد - فإنها سوف تثبت وثاقته من جهتين:

أحدهما: وهو طريق مباشر، فقد روى عنه أحد هؤلاء وهم لا يروون إلا عن ثقة⁽⁴⁾.

(1) الكافي، ج 7، ص 412. تهذيب الأحكام، ج 6، ص 218.

(2) الكافي، ج 3، ص 275.

(3) موسوعة السيد الخوئي / التقليد، ص 114.

(4) وقد اعتمد سيدنا الأستاذ السيد كاظم الحائري على هذا الطريق لإثبات وثاقته، انظر: كتاب القضاء =

والثاني: طريق غير مباشر، وهو توثيق يزيد بن خليفة، فإنه أيضاً ممن روى عنه أحد الثلاثة،⁽¹⁾ وإذا ثبت وثاقته، فسوف تصح روايته المشار إليها وتغدو دليلاً على توثيقه استناداً إلى كلام الإمام عليه السلام.

ونكتفي هنا بهذا القدر، فقد بحثنا الكبرى المذكورة في محل آخر.

الملاحظة الثانية: إن الرواية واردة في باب القضاء وكلامنا في الفتوى، ولا ملازمة بين البابين، حتى يكون ما اعتبر في أحدهما من الشروط معتبراً في الآخر⁽²⁾.

أقول: لو تم شرط الإمامية في القاضي، فقد يظنّ بعدم الخصوصية للقاضي ويلحق المفتي به، لأنّ الإفتاء لا يقصر عن القضاء. ولكن الظن لا يغني شيئاً، فشرط الإمامية قد يكون اشتراطه في القاضي، لأجل جانب جهة الولاية في القضاء، أو لأجل أن مورد القضاء مورد تنازع وهو يقتضي مزيد عناية في الصفات، وهو غير موجود في الفتوى، ولأجل الفارق بين البابين، فإنّ الذكورة لو قيل باعتبارها في القاضي فلا يلزم اشتراطه في المفتي⁽³⁾.

الملاحظة الثالثة: إن الرواية بعد أن نهت عن التحاكم إلى سلاطين الجور والقضاة المعينين من قبلهم، دعت إلى الأخذ بحكم «من كان منكم..»، وهذا لا يراد به كون القاضي شيعياً إلا من جهة أنّ الشيعي ينظر في حلالهم وحرامهم فيحكم بحكمهم، ولذا لو كان شيعياً

= الفقه الإسلامي، ص 25. والذي روى عنه هو صفوان بن يحيى، انظر: معجم رجال الحديث، ج 14، ترجمة عمر بن حنظلة.

(1) وقد اعتمد السيد علي الفاني - رحمه الله - على هذا الطريق في إثبات وثاقة عمر بن حنظلة، انظر: كتابه بحوث في فقه الرجال، ص 217. وكذلك السيد الشهيد - رحمه الله - حيث قال: «قد روى عنه صفوان بن يحيى - وهو أحد الثلاثة - بسند معتبر في باب كفارة الصوم من الكافي، فنبت بذلك وثاقته وبروايته ثبت وثاقة عمر بن حنظلة أيضاً، فالمقبولة صحيحة سنداً»، انظر: بحوث في علم الأصول، ج 7، ص 370.

(2) موسوعة السيد الخوئي / التقليد، ص 181.

(3) قال الشيخ اللكراني: «فإنّ اعتبار الرجولية في القاضي الذي يرجع إليه المترافعان ولازمه تحقّق التشافه لا دلالة فيه على اعتبارها في المرجع الذي لا يكون المهم إلا آراءه وأنظاره، وربّما تكون مجموعة في رسالة منتشرة لا يحتاج المقلد إلى الرجوع إلى شخصه طيلة حياته، مع أنّ القاضي لا بدّ وأن يكون رجلاً حتى يمكن له حفظ التعادل، ولا يقع متأثراً عن دعوى المدعى أو إنكار المنكر، والنساء بعيدة عن المتانة وعدم التأثر بمراحل، وأين هذا من المرجعية التي لا يعتبر فيها شيء من ذلك، فقيام الدليل على اعتبار الرجولية في القاضي لا يلازم الدلالة على اعتبارها في باب الإفتاء بوجه»، انظر: تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة / التقليد، ص 80.

ولم يحكم بحكمهم فلا قيمة لحكمه، فكون القاضي «منكم» ليس له خصوصية إلا من جهة أنه يحكم طبقاً للقواعد التي يعتمد عليها مذهب أهل البيت عليهم السلام، فلا موضوعية لإماميته وإنما شرطه كان على نحو الطريقة، فلاحظ قوله «فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا يَحْكُمِ اللَّهُ قَدْ اسْتَخَفَّ وَعَلَيْنَا رَدٌّ»، تجده واضحاً فيما قلناه، من أنه لا يجوز ردّ الحكم الذي يكون وفق الموازين المعتمدة عندهم، فلو أنّ شخصاً من ثقات أصحابهم ولّي القضاء فحكم بحكمهم ولكنه لم يكن مؤمناً بإمامتهم على النحو الخاص لكنه كان معتقداً بمرجعيتهم الفكرية، من أمثال السكوني وطلحة بن زيد.. وغيرهما، فهذا يجب تنفيذ حكمه ولا يجوز رده، والراد له راد لحكمهم. قال السيد الخوئي تعليقا على المقبولة ورواية أبي خديجة الآتية: «على أنهما دلنا على اعتبار كون القاضي من الشيعة نظراً إلى أنّ غير الشيعة لا يروي عنهم عليهم السلام وإنما يروي عن المفتين في مذهبه وعمّن اعتنق به في عقيدته، أو لو روى عنهم لم يكن يحكم بحكمهم ولا أنه عارف بأحكامهم وقضاياهم عادة، لا أن ذلك حكم تعبدى صدر عنهم عليهم السلام وعلى الجملة، إنّ اعتبار الايمان في الروايتين من جهة أن الموضوع للحكم بالحجّة فيهما هو ما إذا حكم الحاكم بحكمهم لأنه الذي جعله عليه السلام حاكماً على الناس، وغير الاثني عشري إنما يحكمون بأحكام أنفسهم لا بحكمهم عليهم السلام فإذا فرضنا في مورد أن المفتي من غير الشيعة إلا أنه يحكم بحكمهم لعرفانه بأحكامهم وقضاياهم كما هو مفروض الكلام لم يكن وجه لأن تشمله الروايتان»⁽¹⁾.

الرواية الثانية: ما رواه المشايخ الثلاثة بالإسناد إلى أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا (قضائنا) فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»⁽²⁾.

وهذه الرواية يمكن الاعتراض عليها:

أولاً: ضعف السند، فإن الرواية مع كونها معروفة بالمشهورة، لكنها قد تضعف سنداً.

والتحقيق في ذلك أنه ليس في السند من يستشكل فيه إلا ثلاثة أسماء:

(1) موسوعة السيد الخوئي / التقليد، ص 181.

(2) من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 3. تهذيب الأحكام، ج 6، ص 219. الكافي، ج 7، ص 412.

1- سالم بن مكرم، فقد ضعفه الشيخ في الفهرست⁽¹⁾، ولكن النجاشي وثقه فقال: «ثقة ثقة»⁽²⁾، ولكن السيد الخوئي قال: «والصحيح أن يقال: إن تضعيف الشيخ لا يمكن الأخذ به في نفسه في المقام، فشهادة النجاشي، وعلي بن الحسن بلا معارض. بيان ذلك: أن سالم بن أبي سلمة المتقدم قد عرفت قول النجاشي فيه أن حديثه ليس بالنقي وأن ابن الغضائري ضعفه، وقد ذكر النجاشي أن له كتاباً أخبرنا به عدة من أصحابنا بالسند المتقدم في ترجمته، ومع ذلك لم يتعرض له الشيخ حتى في رجاله، مع أن موضوعه أعم مما في الفهرست، أفهل يمكن أن العدة المخبرين للنجاشي بكتاب سالم بن أبي سلمة لم يخبروا الشيخ، فلم يعلمه الشيخ لا بنفسه ليذكره في رجاله، ولا بكتابه ليذكره في فهرسته؟ فينحصر سر عدم تعرضه له في تخيله أنه هو سالم بن مكرم، فإنه اعتقد أن مكرماً كنيته أبو سلمة، وقد تعرض له في الفهرست والرجال، وعليه فيكون تضعيفه لسالم بن مكرم مبنياً على أنه متحد مع سالم بن أبي سلمة الذي مر كلام النجاشي وابن الغضائري فيه، وحيث إنه - قدس سره - أخطأ في ذلك - فإن سالم بن أبي سلمة رجل آخر غير سالم بن مكرم - فالتضعيف لا يكون راجعاً إلى سالم بن مكرم الذي ليس بابن أبي سلمة، بل هو نفسه مكنى بأبي سلمة، فتوثيق النجاشي ومدح ابن فضال يبقى بلا معارض»⁽³⁾.

2- معلى بن محمد، وهو ضعيف، ولكن هذا إنما يخلق مشكلة لسند الكليني والشيخ دون سند الصدوق فإن المعلى لا يقع في سنده.

3- الحسن بن علي الوشاء، وهذا ممدوح وقيل: إنه خير، ومن عيون الطائفة، ووقع الكلام في إفادة ذلك للتوثيق، بيد أن السيد الخوئي وثقه على مسلكه في وثاقة رجال «كامل الزيارات»، قال - رحمه الله -: «على أن الرواية على طريق الشيخ ضعيفة لوقوع معلى بن محمد في سندها وهو ضعيف وكذا على طريق الكليني، نعم هي على طريق الصدوق حسنة، لأنه رواها بإسناده عن أحمد بن عائد عن أبي خديجة. وفي طريقه إلى ابن عائد الحسن بن علي الوشاء وهو ممدوح.. هذا كله مع قطع النظر عن وقوع معلى بن محمد والحسن بن علي الوشاء في أسانيد كامل الزيارات، وإلا فهما موثقان بتوثيق

(1) الفهرست، ص 141.

(2) رجال النجاشي، ص 188.

(3) معجم رجال الحديث، ج 9، ص 28.

ابن قولويه، فطريق الشيخ والكليني أيضاً صحيح، كما أن الرواية صحيحة لا أنها حسنة كما مرّ⁽⁴⁾.

وهكذا فقد صرّح السيد الخوئي في المعجم بوثاقة الرجل، فقال: «وكيف كان فلا ينبغي الريب في جلالة الرجل ووثاقته»⁽⁵⁾.

ولكن إذا كان مستنده في التوثيق هو وروده في رجال كامل الزيارات فهذا المبنى ليس تاماً وقد تراجع عنه السيد الخوئي نفسه.

ولكن يمكن توثيق الوشاء استناداً إلى عبارة النجاشي فيه: «وكان هذا الشيخ عيناً من عيون هذه الطائفة»⁽⁶⁾، فهذه الفقرة لا يبعد دلالتها على وثاقة الشخص، لأن الطائفة لا تجعل الكاذب عيناً لها.

ثانياً: عدم تمامية الدلالة وذلك لما تقدّم في سابقتها من الملاحظتين المتقدمتين.

الوجه الثالث: ارتكاز المتشريعة

وهو الوجه الذي تبناه السيد الخوئي لإثبات شرط الإمامية والعدالة والعقل، وحاصله: «أن المرتكز في أذهان المتشريعة الواصل ذلك إليهم يداً بيد عدم رضى الشارع بزعامه من لا عقل له أو لا إيمان أو لا عدالة له، بل لا يرضى بزعامه كل من له منقصة مسقطه له عن المكانة والوقار، لأن المرجعية في التقليد من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية، وكيف

(4) موسوعة السيد الخوئي / التقليد، ص 194

(5) معجم رجال الحديث، ج 16، ص 40.

(6) قال النجاشي: «الحسن بن علي بن زياد الوشاء بجلي كوفي، قال أبو عمرو: ويكنى بأبي محمد الوشاء وهو ابن بنت الياس الصيرفي خزاز من أصحاب الرضا عليه السلام وكان من وجوه هذه الطائفة روى عن جده الياس. قال: لما حضرته الوفاة قال لنا: اشهدوا علي وليست ساعة الكذب هذه الساعة لسمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول والله لا يموت عبد يحب الله ورسوله (والرسول) ويتولى الأئمة فتمسه النار ثم أعاد الثانية والثالثة من غير أن أسأله، أخبرنا بذلك علي بن أحمد عن ابن الوليد عن الصفار عن أحمد ابن محمد بن عيسى عن الوشاء. أخبرني ابن شاذان قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى عن سعد ابن أحمد بن محمد بن عيسى قال خرجت إلى الكوفة في طلب الحديث فلقيت بها الحسن بن علي الوشاء فسألته أن يخرج لي (إلي) كتاب العلاء بن رزين القلاء وأبان بن عثمان الأحمر فأخرجهما إلي فقلت له: أحب أن تجيزهما لي، فقال لي: يا رحمك الله وما عجلتكم، اذهب فاكتهما واسمع من بعد، فقلت: لا آمن الحدثن فقال [يقصد الوشاء]: «لو علمت أن هذا الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه فإني أدركت في هذا المسجد تسعمائة شيخ كل يقول: حدثني جعفر بن محمد»، وكان هذا الشيخ عيناً من عيون هذه الطائفة»، انظر: رجال النجاشي، ص 40.

يرضى الشارع الحكيم أن يتصدى لمثلها.. من لا يتدين بدين الأئمة الكرام ويذهب إلى مذاهب باطلة عند الشيعة المراجعين إليه. فإن المستفاد من مذاق الشرع الأنور عدم رضى الشارع بإمامة من هو كذلك في الجماعة، حيث اشترط في إمام الجماعة العدالة فما ظنك بالزعامة العظمى التي هي من أعظم المناصب بعد الولاية⁽¹⁾.

وقال بعض تلامذته: «إن المرجعية في الفتاوى منصب يتلو منصب الإمامة، وغير المؤمن لا يصلح لذلك فإن تصديقه لهذا المنصب وهن، حيث يوهم الناس بطلان المذهب حيث يلقي فيهم أنه لو كان مذهبهم حقاً لما عدل عنه»⁽²⁾.

ولكن يلاحظ على هذا الوجه:

أولاً: إن كون المرجعية في الفتاوى (وليس في الحكم والقضاء) منصباً وزعامة غير صحيح إلا بلحاظ الصيرورة التاريخية لحركة الاجتماع الشيعي، فالمرجعية - في واقع الأمر - مهمة ثقافية وعلاقة مفت بمستفت، وهذا ما يستفاد من أدلتها، من قبيل قوله تعالى: ﴿فَسَتَلَوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽³⁾، ومما جاء في قوله -عجل الله فرجه- في التوقيع الشريف: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم»⁽⁴⁾. أجل، عندما أعطي الفقيه صلاحيات خاصة، وأطلق على مهمته مصطلح «مرجعية» خلق ذلك هذا الانطباع بزعامته، أما لو أعيدت المسألة إلى نصابها الحقيقي فهي لا تعدو أن تكون علاقة مستفت بمفت، فهي أقرب إلى الارتباط الثقافي البحث، نظير علاقة المريض بالطبيب، ألا ترانا نرجع إلى الطبيب غير المسلم أو المهندس غير المسلم دون أن نشعر بأن له سلطة؟! ترانا نرجع إلى الطبيب غير المسلم أو المهندس غير المسلم دون أن نشعر بأن له سلطة؟! ترانا نرجع إلى الطبيب غير المسلم أو المهندس غير المسلم دون أن نشعر بأن له سلطة؟! ترانا نرجع إلى الطبيب غير المسلم أو المهندس غير المسلم دون أن نشعر بأن له سلطة؟!

ثم دعنا نفرض الكلام في حالة خاصة بحيث إن شخصاً يريد الاستفتاء عن حكم جزئي ولا يريد تقليده في كل شيء، بناءً على مشروعية التبويض في التقليد، فأين السلطة في ذلك؟ على أنه ربما قيل: ما الفرق بين أخذ الفتوى منه أو أخذ الرواية فكما أن الثاني لا يمثل سلطة كذلك الأول؟! كذلك الأول؟!

ولا يوجد في النصوص ما يشير إلى سلطة أو مرجعية معينة في الإفتاء، وأعتقد أن الذي أعطى المرجعية مع مرور الوقت هذا البعد الزعامي، هو أن ابتعاد الشيعة عن موقع

(1) موسوعة السيد الخوئي / التقليد، ص 185.

(2) تنقيح مباني العروة للشيخ التبريزي (الاجتهاد والتقليد والطهارة)، ج 1، ص 58.

(3) سورة النحل، الآية 43، سورة الأنبياء، الآية 7.

(4) كمال الدين وإتمام النعمة، ص 484.

السلطة في أجواء من المظلومية التاريخية على خلفية مذهبية حادة، جعل الجماعة الشيعية تجرد في المفتي والفقهاء موقفاً وملاً ووجهاً وملاً، وترجع إليه وتستشيريه في الكثير من أمورها، فهو نتيجة هذا الواقع يحتل موقفاً مهماً في الذهن الشيعي كونه رمز الجماعة المؤمنة، هذا من جهة ومن جهة أخرى، فقد تداخلت في الذهن الشيعي العام عدة مهام يتولاها الفقيه، وهذا التداخل أنتج هذا التصور لمسألة الإفتاء باعتبارها زعامة وسلطة، وبيان ذلك أن الفقيه -وبصرف النظر عن وظيفته في الإفتاء- هو الحاكم الشرعي وصاحب الولاية ولو في حدود معينة، وهو القاضي وهو الذي تجبى إليه الأموال الشرعية، ويتولى توزيعها على مستحقيها، ونتيجة كونه حاكماً فهو قد يصدر فتوى الجهاد، ويتولى تحديد بدايات الشهور، بناءً على رأي مشهور. إن اجتماع هذه المهام في شخص الفقيه أعطاه في الذهن المتشعري مثل هذه الهالة السلطوية، مع أن هذه المهام والمناصب يمكن التفكيك بينها بطبيعة الحال وليس بالضروري أن يتولاه كل فقيه، فالكثير منها هي من مهام الحاكم الشرعي، حتى لو قلنا بشرط الفقه في الحاكم، وبكلمة: هي من مهام الفقيه الحاكم، لا الفقيه المفتي.

ثانياً: ثم مع التسليم بوجود هذا الارتكاز التشريعي بلحاظ الإفتاء، فإنه يمكن أن نسجل ملاحظة أخرى عليه وهي أن ارتكاز التشريع بعدم أخذ الفتوى منه إنما انطلق على خلفية الجو المذهبي الحاد الذي يجعل الفقيه الآخر لا يؤمن بمدرسة أهل البيت (عليه السلام)، ولا يفتي على طبق مبانيها. ولا يعلم وجود مثل هذا الارتكاز مع كون الفقيه آخذاً بمباني مدرسة أهل البيت (عليه السلام) في عملية الإفتاء. هذا على فرض إحراز امتداد هذا الارتكاز إلى زمان الأئمة (عليهم السلام)، وهو غير واضح بشكل كلي، كما قد يشير إليه رجوع الشيعة إلى رواية السنة والأخذ برواياتهم التي رووها عن الأئمة (عليهم السلام) أو الأخذ بروايات الشيعة غير الإمامية كالواقفية والفتحية، على قاعدة: «خذوا ما رووا وذرُوا ما رأوا»⁽¹⁾.

ثالثاً: إن التوهين إنما يتصور أو يتخيل بلحاظ الواقع المشحون مذهبياً والذي تعيشه الأمة، وأما في جو معافى ومع كون الفقيه يملك رحابة وانفتاحاً على سائر المذاهب

(1) هذا مما نقله الشيخ الحسين بن روح -رضي الله عنه- عن الإمام العسكري (عليه السلام)، فإنه لما سُئل عن كتب ابن أبي العزاقر بعدما دُمَّ وخرجت فيه اللعنة، فقيل له: فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملاء؟ فقال: أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن علي -صلوات الله عليهما- وقد سُئل عن كتب بني فضال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ فقال -صلوات الله عليه-: «خذوا بما رووا وذرُوا ما رأوا». الغيبة، للشيخ الطوسي، ص 389.

الإسلامية ودراسة لأصولها فلا يحصل الوهن المشار إليه. إن افتراض وجود مرجعية عابرة للمذاهب والانقسامات المذهبية يمنع من تحقق الوهن المشار إليه.

وجوه أخرى

«وقد استدل بعضهم على ذلك بأن غير الإمامي ليس محلاً للأمانة، فليس يحصل الوثوق بفتواه، ولأن فتواه بحسب مذهبه أنه حكم بغير ما أنزل الله فهو غير عالم بها، ولأنه فاسق ظالم، والفاسق لا يُقبل قوله، لوجوب الثبوت فيه. والظالم لا يركن إليه لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾⁽¹⁾، والعمل بفتواه ركون إليه. ولقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾⁽²⁾، والإفتاء نوع من السبيل عليه، خصوصاً إذا أعملها في الرئاسة. ولهتك حرمة المذهب بالرجوع لغير أهله في مسأله»⁽³⁾.

وهذا الاستدلال يرجع إلى عدة وجوه، كما لا يخفى، ولكنها محل تأمل وإشكال بأجمعها:

1- أمّا إن «غير الإمامي ليس محلاً للأمانة فلا يحصل الوثوق بفتواه»، فهو خروج عن محل الكلام، وليس صحيحاً على إطلاقه، فمحل الكلام في الفقيه المأمون على الفتوى طبق الضوابط والحجج الشرعية.

2- وأمّا إنّه «فاسق ظالم» فهذا قد عرفت ضعفه فيما سبق، فالحكم بفسقه إنما يصح في العالم الجاحد أو الجاهل المقصّر غير القاطع، دون العالم المقتنع بما هو عليه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّه حتى لو قيل بفسقه، فمانعية الفسق بعنوانه عن تقليد المفتي هي محل بحث، وإن كان هو المشهور والمتسالم عليه⁽⁴⁾.

3- وأمّا إن الإفتاء نوع من السبيل المنفي، فهو استدلال غريب، وممنوع لأن السبيل المنفي هو أن يكون للكافر سبيل على المسلم، وكلامنا ليس في الكافر بل في المسلم، والحكم بكفر من لم يكن مالياً لأهل البيت عليهم السلام مرفوض كما أسلفنا، على أنّه يمكن المناقشة في كون الإفتاء سبيلاً، لما مرّ من أنّ الإفتاء ليس سلطة، وارتباط المقلد بالمرجع هو عبارة

(1) سورة هود، الآية 113.

(2) سورة النساء، الآية 141.

(3) النور الساطع في الفقه النافع، ج 2، ص 202.

(4) انظر: مستمسك العروة الوثقى، ج 1، ص 24 - 43.

عن حالة ثقافية يرجع فيها الجاهل إلى العالم، فكما أن رجوع المريض المسلم إلى الطبيب الكافر لا يجعل للكافر سبيلاً على المسلم، مع أنه يعمل بمشورته وإرشاداته، كذلك فإن رجوعنا إلى المفتي غير الإمامي المأمون على الفتيا لا يمنحه سلطة ولا يعطيه سبيلاً، وإنما السبيل هو للفتوى لا للمفتي، والمفروض أن الفتوى على طبق الموازين، أجل السبيل موجود في القضاء بشكل واضح.

4- وأما قوله بأن ذلك يلزم منه الهتك أو التوهين فقد عرفت ما فيه في التعليق على الوجه السابق.

5- وأما أن فيه ركوناً إليه، والركون إلى الظالم منهي عنه، فهذا وجه قد أوضحنا أنه لا يصلح للاستدلال في مبحث الصلاة خلف الآخر المسلم، فراجع.

وقصارى القول: إن الرجوع إلى الفقيه المستجمع للشرائط المعتمدة ومنها أن يفتي وفق مذهب المستفتي لا بأس فيه ولا دليل يمنع منه. ولكن يبدو أن المسألة غير واقعية، لأن التعقيدات المذهبية التي تفتك بالواقع الإسلامي تحول دون مثل هذا الرجوع، وتجعل توفر فقيه مؤتمن على الفتيا على طبق المذهب الآخر أمراً في غاية الصعوبة والندرة.

شروط الإمامية في مصرفي الزكاة والهدي

في هذا المحور الرابع، نبحث في بعض الفتاوى التي تنفي المسؤولية الشرعية تجاه الفقراء من الطوائف الإسلامية الأخرى، لأن ولايتهم لأهل البيت عليهم السلام شرط في استحقاقهم للحقوق المالية، ويندرج في هذا المحور عنوانان:

أولاً: شرط الإمامية في مستحق الزكاة

1- أقوال الفقهاء عرض وتقييم.

2- أدلة القول باشتراط الإمامية.

3- الرأي الآخر في المسألة.

ثانياً: شرط الإمامية في مصرف الهدى

شرط الإمامية في مصرف الزكاة

المعروف بين فقهاء الشيعة، بل ادعي عليه الإجماع، أن المستحقين للزكاة (زكاة المال وزكاة الفطرة) لا بد أن يتصفوا بوصف الإيمان، وإلا فلا يعطون منها شيئاً، والمراد بالإيمان: معناه الخاص أي أن يكون إمامياً.

هذا وربما يقال باستثناء المؤلفة قلوبهم من هذا الشرط، لو تمّ، كما استثنوا من شرط الإسلام، فالمؤلفة قلوبهم يعطون ولو كانوا غير مؤمنين كما يعطون لو كانوا غير مسلمين، لأنّ هؤلاء إنما تؤلف قلوبهم، إمّا لأنّهم ضعيفو الإيمان والتدين، أو لأنّهم من الكفار الذين يرجى بإعطائهم الزكاة استمالتهم إلى الإسلام⁽¹⁾.

ولكن ربما يقال: إنّ تأليف القلوب إنما هو لغير المسلمين الذين يعطون لترغيبهم في الإسلام، ولا مجال له داخل الدائرة الإسلامية بتنوعاتها المذهبية، والمسألة تحتاج إلى مزيد بحث وتحقيق، ليس هذا مجاله.

(1) هذا ولكنّ للخليفة الثاني رأياً آخر في المسألة، فقد ألغى سهم المؤلفة قلوبهم، بحجة أنهم كانوا يعطون عندما كان الإسلام ضعيفاً، وكانت هناك حاجة للتودد إليهم واستمالتهم، ليأمن المسلمون شرهم، أمّا بعد أن قوي الإسلام واشتد عوده فلا معنى لتأليف أحد، ولذا ألغى سهم المؤلفة قلوبهم، وهذا اجتهاد غير صحيح، لأنّ القوي يحتاج أحياناً إلى أن يؤلف نفوس البعض، والتشريع الإسلامي بحسب الظاهر أراد من إعطاء هؤلاء أن يحقق أحد غرضين: أن يأمن شرهم أو أن يستميلهم إلى الإسلام، لأنّ النفوس مجبولة على حب من أحسن إليها، واستمالتهم إلى الإسلام لا يفرق فيها بين ما لو كان الإسلام قوياً أو ضعيفاً، ولهذا فلا مجال للموافقة على هذا الاجتهاد، لأنه من أجل مصاديق الاجتهاد في مقابل النص، وبعض علماء الشيعة -رحمه الله- قال بمثل هذا الرأي، واستشكل في زماننا هذا في بقاء العمل بسهم المؤلفة قلوبهم. انظر: قضايا إسلامية، العدد 5، ص 8. وإذا كان نظره إلى أنّ السهم المذكور موكول إلى السلطة الشرعية فلكلامه وجه.

وشرط الإمامية بالمعنى المذكور انسحب على مصرف الهدي في الحج، فقد أفتى الفقهاء بأنه لا يعطى لغير المؤمن الشيعي، كما سيأتي.

وبحث المسألة سيتم من خلال المراحل التالية:

1- أقوال الفقهاء عرض وتقييم.

2- أدلة القول باشتراط الإمامية.

3- الرأي الآخر في المسألة.

المرحلة الأولى: أقوال الفقهاء عرض وتقييم

إن المتتبع لكلمات فقهاء الإمامية يجد أنّ لهذا الشرط حضوراً واسعاً فيها، بحيث لا يجانب الصواب من قال إنه شرط إجماعي أو شبه إجماعي، وفيما يلي نعرض لبعض كلمات الأعلام في المسألة مع إعطاء تقييم إجمالي لها:

1- من كلماتهم

قال الصدوق: «لا يجوز أن تعطي زكاة مالك غير أهل الولاية»⁽¹⁾.

وقال السيد المرتضى: «ومما انفردت به الإمامية: القول بأن الزكاة لا تجزئ إلا إذا انصرفت إلى إمامي ولا تسقط عن الذمة بدفعها إلى مخالف. والحجة في ذلك: مضافاً إلى الإجماع أن الدليل قد دل على أن خلاف الإمامية في أصولهم كفر وجار مجرى الردة، ولا خلاف بين المسلمين في أن المرتد لا تخرج إليه الزكاة»⁽²⁾.

وقال الشيخ في النهاية: «والذين يُفَرِّقُ فيهم الزكاة ينبغي أن يحصل لهم مع الصفات التي ذكرناها أن يكونوا عارفين بالحق معتقدين له فإن لم يكونوا كذلك، فلا يجوز أن يعطوا الزكاة. فمن أعطى زكاته لمن لا يعرف الحق، لم يجزئه، وكان عليه الإعادة»⁽³⁾.

قال المحقق الحلي في بيان أوصاف المستحقين: «الأول: الإيمان فلا يعطي كافراً ولا معتقداً لغير الحق، ومع عدم المؤمنين، يجوز صرف الفطرة خاصة إلى المستضعف»⁽⁴⁾.

(1) المقنع، ص 165.

(2) الانتصار، ص 217.

(3) النهاية، ص 185.

(4) شرائع الإسلام، ج 1، ص 123. ولاحظ: المعبر، ج 2، ص 579. وقواعد الأحكام، ج 1، ص 350. والبيان للشهيد الأول، ص 315.

وقال في الجواهر تعليقاً على عبارة صاحب الشرايع (ولا لمن يعتقد خلاف الحق من فرق المسلمين): «بلا خلاف أجده فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكي منه متواتر كالنصوص خصوصاً في المخالفين»⁽¹⁾.

وقال الشهيد الثاني حول إخراج سهمي المؤلفة قلوبهم وسبيل الله من الوصف المذكور: «إنّما يشترط الإيمان في بعض الأصناف لا جميعهم فإنّ المؤلفة وبعض أفراد سبيل الله لا يعتبر فيهما ذلك. ولعله أطلقه لوضوح الحال فيه وسبق البحث عنه. والمراد بالإيمان هنا معناه الأخص وهو الإسلام، والولاية للأئمة الاثني عشر (عليهم السلام)»⁽²⁾.

وقال السيد اليزدي وهو يبيّن شروط المستحقين للزكاة: «الإيمان، فلا يعطى للكافر بجميع أقسامه، ولا لمن يعتقد خلاف الحق من فرق المسلمين حتى المستضعفين منهم إلا من سهم المؤلفة قلوبهم وسهم سبيل الله في الجملة، ومع عدم وجود المؤمن والمؤلفة وسبيل الله يحفظ إلى حال التمكن»⁽³⁾.

ونكتفي بهذا القدر من كلمات الفقهاء، وهي كما ترى مطبقة على شرط الإمامية.

2- تقييم وتعليق

وفي التعليق على الكلمات المتقدمة نسجل بعض الوقفات:

أولاً: ما استدل به السيد المرتضى لرأيه من كفر غير الإمامية - لو حمل على ظاهره - هو رأي شاذ ومرفوض، وهو مخالف لمشهور فقهاء الطائفة، ولما دلّت عليه روايات الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام) وسيرتهم العملية، كما أوضحنا ذلك في الباب الأول.

ثانياً: إنّ من يعتقد خلاف الحق في نظر الفقهاء شامل لأتباع المذاهب الإسلامية كافة ما عدا أتباع مذهب أهل البيت (عليهم السلام)، ويدخل فيه بالإضافة إلى المذاهب السنية، المذاهب التي تنتسب إلى التشيع، لكنها ليست اثني عشرية، كالإسماعيلية والزيدية، أو غيرها من المذاهب التي انقرضت، كالواقفية والفتحية وغير ذلك، فكل هؤلاء يخرجون بشرط الإيمان فلا يعطون من الزكاة.

(1) جواهر الكلام، ج 15، ص 378.

(2) مسالك الأفهام، ج 1، ص 421.

(3) العروة الوثقى، ج 1، ص 124.

ثالثاً: لقد ادعيّ بأن الشرط المذكور إجماعيّ كما قال في الجواهر. ولكن يلوح من أبي الصلاح الحلبي (ت 447هـ) أن شرط الإمامية معتبر فيما إذا لم يكن هناك دولة عادلة تتولى الأمر، وكان المتولي لصرف الزكاة هو المالك نفسه، قال -رحمه الله-: «يجب على كل من تعيّن عليه فرض زكاة أو فطرة أو خمس أو أنفال أن يخرج ما وجب عليه من ذلك إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبله سبحانه، أو إلى من ينصبه لقبض ذلك من شيعته ليضعه مواضعه، فإن تعذر الأمران فإلى الفقيه المأمون، فإن تعذر، أو آثر المكلف تولى ذلك نفسه، فمستحق الزكاة والفطرة الفقير المؤمن العدل دون من عداه»⁽¹⁾. فإنّ قوله: «فمستحق الزكاة والفطرة الفقير المؤمن» راجع - بحسب الظاهر - إلى الفرض الأخير في كلامه أي إلى بيان تكليف الفرد في صورة عدم وجود الإمام ونائبه الخاص ونائبه العام (الفقيه)، ما يعني أنّه يرى شرطية الإيمان فيما إذا كان الفرد هو المتولي لتوزيع الزكاة. وإذا كان ما احتملناه في كلامه صحيحاً فيكون الحلبي قائلاً بالتفصيل بين وظيفة الفرد ووظيفة الدولة، وهي التفاتة رائعة، وهذا ما سيأتي أنّه الأقرب في المسألة، ومن المحتمل أنّ سائر الفقهاء الذين ذكروا شرط الإمامية ناظرين إلى ما ذكرناه، أي إلى وظيفة الأفراد، ولا أقل من أنه لا يحرز نظرهم إلى صورة وجود السلطة العادلة.

ولكن يمكن القول: إنّ نظره إلى أمر آخر، حتى مع رجوع الفقرة المذكورة إلى صورة ما لو كان المكلف هو المتولي لتوزيع الزكاة، فقد يقال: إنها لا تدل على أنّه يقصد إذا كان المتولي للأمر هو الفقيه فله أن يوزع على غير الإمامي، وإنما يحتمل نظره إلى أمر آخر، وهو البسط على الأصناف، فإذا كان المتولي للتوزيع هو المكلف فلا يتعين البسط وإنما يعطيه للمؤمن العادل، وأما إذا كان المتولي هو الإمام أو نائبه فعليه البسط على كافة الأصناف الموجودين. ولذا قال عن تكليف الإمام أو نائبه: «ليضعه مواضعه» مستخدماً صيغة الجمع.

3- غياب الرؤية الاجتماعية السياسية عن المنهج الاستنباطي

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المنهج الفقهي السائد لم يلحظ البعد السياسي الاجتماعي للتشريع، ولم يأخذ ذلك بعين الاعتبار في الممارسة الاستنباطية التي تستنطق النصوص، فكانت النتيجة الطبيعية لذلك هو ابتناء الفقه على الرؤية الفردية وغياب المقاربات ذات البعد السياسي والاجتماعي، ومرد ذلك الانكماش إلى الابتعاد القسري للفقه الإمامي

(1) الكافي في الفقه، ص 172.

السياسي عن موقع التطبيق والتداول. ومن هنا فإننا بحاجة إلى درس مسألة مصارف الزكاة من زاوية الفقه الاجتماعي والسياسي، أعني على ضوء فقه الدولة، وليس من زاوية الفقه الفردي فحسب. فعندما نأخذ بالحسبان وصول الإسلام إلى الحكم ويكون في الدولة شرائح مذهبية مختلفة، فهل يعقل أن يكون الإمام (عليه السلام) أو الحاكم الشرعي العادل مكلفاً بإعطاء الزكاة لخصوص الجماعة الذين يلتقون معه في المذهب والحال أنه يجيبها من الجميع؟! أليس الحاكم مسؤولاً عن أتباع بقية المذاهب الإسلامية بل وأتباع بقية الأديان أيضاً التي أقرها الإسلام وهي تدين له بالطاعة؟ بالطبع هو مسؤول عن كل المواطنين الذين ينضون تحت سلطته، كما سيأتي التنصيص على ذلك من الأئمة (عليهم السلام) فيما ورد من أخبار.

والبعد الآخر الذي نشعر بغيابه عن عمليات الاستنباط الفقهي، ومنها ما نحن فيه، هو البعد المقاصدي للتشريع، مع أن أخذ هذا البعد من الأهمية بمكان، وذلك إما باعتباره ناظماً لعملية الاستنباط، أو - على الأقل - باعتباره موجهاً لحركة الأحكام التدييرية، كما أوضحنا ذلك في مجال آخر⁽¹⁾، ومما يؤكد أهمية أخذ هذا البعد بالحسبان فيما نحن فيه، أن المقام ليس من الحقول العبادية المبنية على التوقف التام، ما يسمح بأخذ الرؤية المقاصدية والفلسفة العامة للزكاة وغيرها من الضرائب المالية بنظر الاعتبار في عملية الاستنباط.

ولهذا سوف يلاحظ القارئ أننا لا ندرس مسألة شرط الإمامية في مصرف الزكاة على ضوء النصوص الخاصة الواردة في المسألة فحسب، بل ندرسها على ضوء الفقه السياسي في الإسلام وكذلك على ضوء البعد المقاصدي للتشريع والفلسفة العامة للضرائب المالية في الإسلام.

المرحلة الثانية: أدلة القول باشتراط الإمامية

في هذه المرحلة نطل على استعراض أدلة المشهور القائلين بشرط الإمامية في مصرف الزكاة، ونحاول دراسة أدلتهم دراسة نقدية تتحرى الموضوعية والوصول إلى الحقيقة.

1- القاعدة العامة

ونرى من الضروري في مستهل الكلام في هذه المرحلة أن نتطرق إلى القاعدة العامة في المسألة، فهل لدينا عموم أو إطلاق لفظي يدل على أن الزكاة هي لكل مسلم وربما غيره،

(1) الشريعة توابك الحياة، ص 174 وما بعدها.

بحيث يشكل ذلك مرجعاً عند الشك أو في حال عدم نهوض دليل على التقييد أو التخصيص بالمؤمن الإمامي؟

والجواب: هو بالإيجاب، فنحن نمتلك من النصوص ما يصلح لتأسيس أصل لفظي في المسألة، وهي:

أولاً: الآية المباركة الواردة في بيان مصارف الزكاة، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَبِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾⁽¹⁾ فهي مطلقة ولم تحدد الهوية الدينية للفقراء والمساكين، فيتمسك بإطلاقها ما لم ينهض دليل صالح لتقييده.

ثانياً: وورد عنهم عليه السلام الكثير من الأحاديث الدالة بإطلاقها على أن موضوع الزكاة هو أوسع من الإمامي، ففي الحديث المروي عن علي عليه السلام في توجيهه وإرشاده لعامل الصدقة حول كيفية التعامل مع الحيوانات الزكوية: «وَلَا تَأْمَنَنَّ عَلَيْهَا إِلَّا مَنْ تَقَىٰ بِيَدَيْهِ، رَافِقًا بِمَالِ الْمُسْلِمِينَ، حَتَّىٰ يُوَصَّلَهُ إِلَىٰ وَلِيِّهِمْ فَيَقْسِمَهُ بَيْنَهُمْ، وَلَا تُوَكَّلْ بِهَا إِلَّا نَاصِحًا شَفِيقًا وَأَمِينًا حَفِيفًا»⁽²⁾. فقد اعتبر عليه السلام أن الزكاة هي مال المسلمين.

وسياتي في طي المباحث الآتية روايات أخرى تؤكد أن الزكاة هي لعموم المسلمين وربما غيرهم أيضاً، من قبيل ما سياتي في الخبر الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ لِلْفُقَرَاءِ فِي مَالِ الْأَغْنِيَاءِ مَا يَسَعُهُمْ وَلَوْ عَلِمَ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَسَعُهُمْ لَزَادَهُمْ».

وعليه، فإن السؤال الذي يطرح نفسه في المقام: ما هو مستند الفقهاء في أخذ شرط الإيمان بمعناه الأخص في مستحق الزكاة؟

2- مستند المشهور

غير خفي أن مستندهم في هذه الفتوى هو النصوص الروائية الواردة عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، ونحن نستعرض هذه النصوص فيما يلي ونلاحظ مدى دلالتها على مدعاهم، وهي عدة مجاميع:

المجموعة الأولى: ما دلّ على أن مصرف الزكاة هو المؤمن بولاية أهل البيت عليهم السلام دون غيره، وما يندرج في هذه المجموعة من الروايات:

(1) سورة التوبة، الآية 60.

(2) نهج البلاغة، ج 3، ص 25.

الرواية الأولى: صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري عن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الزكاة هل توضع فيمن لا يعرف؟ قال: لا، ولا زكاة الفطرة»⁽¹⁾.

وقوله: «لا يعرف» أي ليس مالياً لأهل البيت عليهم السلام، وهذا مصطلح مستخدم كثيراً في الروايات، وسنلاحظ في معظم الروايات الآتية تكرار عبارة «يعرف» أو «لا يعرف»، في إشارة إلى أنه يعرف الولاية أو لا يعرفها.

الرواية الثانية: صحيحة ضريس قال: سأل المدائني أبا جعفر عليه السلام قال: إن لنا زكاةً نُخْرِجُهَا مِنْ أَمْوَالِنَا فِي مَنْ نَضَعُهَا؟ فَقَالَ: فِي أَهْلِ وَلَايَتِكَ فَقَالَ: إِنِّي فِي بِلَادٍ لَيْسَ فِيهَا أَحَدٌ مِنْ أَوْلِيَائِكَ فَقَالَ: ابْعَثْ بِهَا إِلَى بِلَدِهِمْ تُدْفَعُ إِلَيْهِمْ وَلَا تُدْفَعُهَا إِلَى قَوْمٍ إِنْ دَعَوْتَهُمْ غَدًا إِلَى أَمْرِكَ لَمْ يُحْيِيوكَ وَكَانَ وَاللَّهِ الذَّبْحُ»⁽²⁾.

بيان: قوله: «وكان والله الذبح»، أي إن دعوتهم على ما أنت عليه لم يتورعوا عن ذبحك وقتلك. وقد جاء في الوافي بدل العبارة المذكورة ما يلي: «وكان والله أربح»، وعلقت عليها: «يعني أن بعثها إلى بلد الأولياء أربح من إعطائها أهل البلد الذين هذا حالهم»، وأضاف الفيض الكاشاني: «وفي بعض النسخ «وكان والله الذبح»، ولعل المراد به أنك إن أعطيت أهل البلد لم تجد من يعينك، وفي ذلك القتل بأيدي الأعداء إن ظهر أمرك»⁽³⁾.

الرواية الثالثة: مكتوبة علي بن بلال الصحيحة، قال: «كتبت إليه أسأله: هل يجوز أن أدفع زكاة المال والصدقة إلى محتاج غير أصحابي؟ فكتب: لا تعط الصدقة والزكاة إلا لأصحابك»⁽⁴⁾.

والرواية مضمرة، ولم يذكر فيها اسم المسؤول، وربما كان شخصاً غير الإمام عليه السلام، لكن الأردبيلي استظهر أنه الإمام عليه السلام، قال: «والظاهر أنه عن الإمام عليه السلام»⁽⁵⁾.

(1) الكافي، ج 3، ص 547. ومن لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 22. وتهذيب الأحكام، ج 4، ص 52. وعنه وسائل الشيعة، ج 9، ص 221، الحديث 1 من الباب 5 من أبواب المستحقين للزكاة.

(2) الكافي، ج 3، ص 555. وعنه وسائل الشيعة، ج 9، ص 222، الحديث 3 من الباب 5 من أبواب المستحقين للزكاة.

(3) الوافي، ج 10، ص 188.

(4) تهذيب الأحكام، ج 4، ص 53. وعنه وسائل الشيعة، ج 9، ص 222، الحديث 4 من الباب 5 من أبواب المستحقين للزكاة.

(5) مجمع الفائدة والبرهان، ج 4، ص 152.

الرواية الرابعة: خبر عمر بن يزيد، «سألته عن الصدقة على النصاب وعلى الزيدية؟ فقال: لا تصدق عليهم بشيء، ولا تسقهم من الماء إن استطعت، وقال: الزيدية هم النصاب»⁽¹⁾.
ولكن يلاحظ على الرواية:

أولاً: ضعف السند⁽²⁾، وهي كسابقتها مضمرة، ولا يحصل لنا الوثوق بكون المسؤول هو الإمام عليه السلام. هذا ولكن الغريب أن الأردبيلي مع أنه في موضع قال: «وفي الطريق، محمد ابن عمر، المشترك، مع الإضمار»⁽³⁾، نجده في موضع آخر وصف الرواية بالصحيحة⁽⁴⁾.
ثانياً: الظاهر أن الصدقة فيها ناظرة إلى الصدقة المستحبة أو شاملة لها، بقرينة «ولا تسقهم من الماء إن استطعت»، وعليه، فلا يسعنا إلا ردّ هذا الحديث، لأنّ الصدقة المستحبة جائزة لكل محتاج ولو لم يكن مسلماً ولا مؤمناً، فما تضمنه الخبر من النهي حتى عن تقديم الماء لهم ممّا لا يمكن التصديق بصدوره عنهم عليهم السلام، بل هو «مناف لما هو المعروف من معاملة المعصومين مع أعدائهم، بل مع معاملة النبي (ص) مع الكفار، و مناف مع الآية الشريفة ﴿لَا يَنْهَكُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ﴾..»⁽⁵⁾ فلا بد من ردّ العلم بها إلى أهله»⁽⁶⁾.
فالحديث مردود لمنافاته للمعروف من سيرتهم عليهم السلام، أما منافاته للكتاب، لأنه - أعني الكتاب - أمر بالبرّ إلى كل من لم يكن محارباً. وأما منافاته لسيرتهم عليهم السلام، فلأن ما ورد عنهم هو خلاف ذلك، ففي وصية الإمام علي عليه السلام لابنه الحسن عليه السلام أكد عليه أن يطعموا قاتله ويسقوه⁽⁷⁾.

- (1) تهذيب الأحكام، ج 4، ص 53. وعنه وسائل الشيعة، ج 9، ص 223، الحديث 5 من الباب 5 من أبواب المستحقين للزكاة.
- (2) قال المحقق الأردبيلي: «وفي الطريق، محمد بن عمر، المشترك، مع الاضمار»، انظر: مجمع الفائدة والبرهان، ج 4، ص 168. وقال المجلسي: «مجهول»، انظر: ملاذ الأخيار، ج 6، ص 143.
- (3) مجمع الفائدة والبرهان، ج 4، ص 168.
- (4) المصدر نفسه، ج ن، ص 272.
- (5) سورة الممتحنة، الآية 8.
- (6) جامع المدارك، ج 4، ص 61.
- (7) فقد ذكر أبو الحسن البكري في مقتل أمير المؤمنين عليه السلام: بإسناده عن لوط بن يحيى، عن أشياخه، وساق القصة إلى أن ذكر في وصاياه 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 وفزعاً، 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، =

ثالثاً: وثمة أمر مريب وهو ما تضمنته الرواية حول إدراج الزيدية في النصاب، مع أنهم لا ينصبون العداء لأمير المؤمنين عليه السلام ولا للأئمة من أهل البيت عليهم السلام غاية الأمر أنهم لا يؤمنون بإمامة الباقر عليه السلام ومن بعده؟! وقد احتمل بعض الفقهاء أن «المراد به النصاب من الزيدية لا الكل، أو أريد به معنى آخر»⁽¹⁾ وقال المجلسي: «قيل: المراد البترية من الزيدية، لتصريحهم عليهم السلام بأن النصاب هم الذين قدموا فلاناً على علي عليه السلام»⁽²⁾.

رابعاً: إن الرواية أخص من المدعى، لأن غاية ما تدل عليه هو منع الناصبي منها.

الرواية الخامسة: صحيحة ابن أبي يعفور قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلتُ فداك ما تقول في الزكاة لمن هي؟ قال: هي لأصحابك، قال: قلت: فإن فضل عنهم، فقال: فأعد عليهم، قال: قلت: فإن فضل عنهم، قال: فأعد عليهم، قال: قلت: فإن فضل عنهم، قال: فأعد عليهم، قلت: فعطي السؤال (يعني المتسولين) منها شيئاً؟ قال: لا والله إلا التراب إلا أن ترحمهم (تعطيهم شفقة) فإن رحمتهم فأعطهم كسرة، ثم أوماً بيده فوضع إبهامه على رؤوس أصابعه»⁽³⁾.

وعبارة: «أوماً بيده فوضع إبهامه على رؤوس أصابعه» هي إشارة تفسير وبيان للكسرة، فكأنه عليه السلام أراد إعطاءهم ما يسد رمقهم حتى لا يموتوا جوعاً.

الرواية السادسة: خبر إبراهيم الأوسي عن الرضا عليه السلام قال (أي الرضا): سمعت أبي (أي الكاظم) يقول: كنت عند أبي (أي الصادق) يوماً فأتاه رجلٌ، فقال: إني رجل من أهل الري⁽⁴⁾

= ص 288. ومستدرک الوسائل، ج 18، ص 256. وذكر الموفق الخوارزمي: «لما ضرب علي تلك الضربة قال: فما فعل ضاربي، أطعموه من طعامي واسقوه من شرابي، فإن عشت فأنا أولى بحقي، وإن مت فاضربوه ولا تزيدوه»، انظر المناقب، ص 388. ونقله في كشف الغمة في معرفة الأئمة، ج 2، ص 60. وفي حروب أمير المؤمنين عليه السلام نجد أنه لم يكن يمنع أهل حربه من الماء رغم أنهم كانوا يمنعون منه، وهذا ما جرى في صفين وغيرها، وفي بعض الروايات أن الذين حاصروا عثمان منعه الماء فقال: «ألا أحد يبلغ علياً فيسقيننا ماء، فبلغ ذلك علياً، فبعث إليه بثلاث قرب مملوءة»، الثقات لابن حبان، ج 2، ص 261.

- (1) مجمع الفائدة، ج 4، ص 169.
- (2) ملاذ الأخبار في فهم تهذيب الأخبار، ج 6، ص 143.
- (3) تهذيب الأحكام، ج 4، ص 53. وعنه وسائل الشيعة، ج 9، ص 222، الحديث 6 من الباب 5 من أبواب المستحقين للزكاة.
- (4) بيان الري: منطقة تقع في جنوب طهران اليوم، وفيها مدفن السيد عبد العظيم الحسيني المعروف بالشاه عبد العظيم - رضوان الله عليه -.

ولي زكاة، فألى من أذفعاها؟ فقال: إلينا، فقال: أليس الصدقة محرمة عليكم؟ فقال: بلى، إذا دفعتها إلى شيعةنا فقد دفعتها إلينا، فقال: إني لا أعرّف لها أحداً؟ قال: فانتظر بها سنة، فقال: فإن لم أصب لها أحداً؟ قال: انتظر بها سنتين، حتى بلغ أربع سنين، ثم قال له: إن لم تصب لها أحداً فصرها صرراً وأطرحها في البحر فإن الله عز وجل حرم أموالنا وأموال شيعةنا على عدونا»⁽¹⁾.

وقد ردّها السيد الخوئي رحمه الله معترضاً عليها بعدة وجوه:

أولاً: «لا يمكن العمل بها جزماً، لعدم الصغرى لها أولاً، إذ كيف يتفق فقد المستحقّ لمدة أربع سنوات؟! ومع تسليم اتّفاقه، فلتصرف في سائر الأصناف كالرقاب، ولا أقلّ من سهم سبيل الله، فإنّ الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، بل يجب ذلك إذا لم يكن مرجوً الوجود بعد ذلك، ولم يتمكّن من الصرف في سائر المصارف».

وثانياً: «إنّه كيف يؤمر بالطرح في البحر، وهو إتلاف للمال غير الجائز على كلّ حال؟! بل غايته أن تودع عنده إلى أن يوجد لها مصرف، لا أنّها تعدم وتتلّف».

وثالثاً: «إنّ السند ضعيف، للإرسال، مضافاً إلى عدم توثيق محمّد بن جمهور (والد) إبراهيم الأوسي، فهي مخدوشة من جهات ولا يمكن التعويل عليها لتنهض للمقاومة مع صحيحة ضريس⁽²⁾ المتقدّمة»⁽³⁾.

أقول: قد يمكن التعليق على مناقشته الأولى، لجهة أنّ من الممكن أن يكون نظر السائل إلى فقد بعض الأصناف وهم الفقراء، وهذا ليس بمستحيل ولا نادر، فربما لم يوجدوا في تلك المحلة، لغنى أهلها، وربما كانوا موجودين ولكن لم يطلع عليهم، لذا قد وقع الحديث في الروايات⁽⁴⁾ وفي الفتاوى⁽⁵⁾ عن حكم نقل الزكاة إلى بلد آخر في حال عدم وجود المستحق لها في بلد المكلف. ولكن يكفي في رد الرواية المناقشتان الثانية والثالثة.

(1) وسائل الشيعة، ج 9، ص 223، الحديث 8 من الباب 5 من أبواب المستحقين للزكاة.

(2) فإن رواية ضريس التي تقدمت بعنوان الرواية الثانية دلت على تعيين مصرفها وهو أهل الولاية، فلا تصلح هذه الدالة على رميها بالبحر لمعارضتها.

(3) موسوعة السيد الخوئي، ج 24، ص 225 - 226.

(4) انظر: وسائل الشيعة، ج 9، ص 282، الباب 37 من أبواب المستحقين للزكاة.

(5) انظر على سبيل المثال: الخلاف للشيخ، ج 4، ص 228. وتذكرة الفقهاء، ج 5، ص 341.

الرواية السابعة: موثقة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أنهما قالا: «الزكاة لأهل الولاية قد بيّن الله لكم موضعها من كتابه»⁽¹⁾.

ولكن يلاحظ على الاستدلال بها أنها نصّت على أن موضع الزكاة وهم الشيعة مبين في القرآن الكريم! ولكن أين ذلك من الكتاب؟ لا وجود لمثل هذا الشرط فيه، فأية الزكاة وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَافَةَ فُلُوْبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرْمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾⁽²⁾ مطلقة ولا تعرّض فيها للهوية الدينية لمستحقي الزكاة ولا سيما الفقراء والمساكين!؟

وقد ذهب بعض الفقهاء⁽³⁾ إلى أن «الظاهر أن المراد قوله تعالى: ﴿لَا يَحِدُ فَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾⁽⁴⁾. وكأنه أراد القول: إن الدفع إلى من ليس موالياً لأهل البيت عليهم السلام هو نوع مودة له، والآية نهت عن مودته، لأنّه ممن يحاد الله ورسوله (ص).

ولكن يلاحظ عليه:

أولاً: إنّ دفع الزكاة لأحد ليس موالاة ولا مودة له، ولا يدور صرفها مدار المودة لأحد، فقد تدفع الزكاة لمن تودّه وقد تدفعها لشخص لا تودّه، كما في دفعها إلى المؤلفة قلوبهم أو إلى بعض الفقراء ممن لا يودّهم الدافع، وإنما يدفعها امتثالاً لأمر الله تعالى.

ثانياً: سلّمنا أنّ دفع الزكاة هو تولٍ ومودة للمدفع إليه، بيد أن الآية إنما نهت عن تولي من يحاد الله ورسوله (ص). ومن لم يكن موالياً لهم عليهم السلام ليس محاداً ومعادياً لله ولرسوله (ص)، نعم قد ينطبق على الناصبي أنّه محادٌ للرسول (ص) فيما لو كان عالماً بدعوة الرسول (ص) إلى مودة أهل بيته عليهم السلام ومع ذلك رفض مودتهم.

ولأجل ما تقدم يرد احتمال حصول شيء من التشويش في نقل الرواية، فربما كان الأساس هو توجيه سؤال إلى الإمامين عليهما السلام عن كون الزكاة لأهل الولاية؟ فأجابا بأن الله تعالى قد بيّن موضعها في كتابه، وهذا ما لاحظناه في رواية علي بن جعفر قال: «وسألته عن الزكاة، هل هي لأهل الولاية؟ قال «قد بيّن ذلك لكم في طائفة من الكتاب»⁽⁵⁾. وهذا التعبير

(1) وسائل الشيعة، ج 9، ص 224، الحديث 9 من الباب 5 من أبواب المستحقين للزكاة.

(2) سورة التوبة، الآية 60.

(3) محاضرات في فقه الإمامية/ الزكاة، السيد الميلاني، ج 2، ص 136.

(4) سورة المجادلة، الآية 22.

(5) قرب الإسناد، ص 228.

قد يكون شاهداً على عكس المدعى وأنها ليست لخصوص أهل الولاية، لأن الكتاب لا يحصر الزكاة بالموالي لأهل البيت (عليه السلام).

الرواية الثامنة: ما رواه الكليني عن علي بن سويد، أنه كتب إلى أبي الحسن موسى (عليه السلام) كتاباً وهو في الحبس يسأله عن حاله وعن مسائل كثيرة، فأجابه بجواب طويل يقول فيه: «وَسَأَلْت عَنِ الزَّكَاةِ فِيهِمْ، (يقصد أتباع المذاهب الإسلامية الأخرى) فَمَا كَانَ مِنَ الزَّكَاةِ فَأَنْتُمْ أَحَقُّ بِهِ، لِأَنَّا قَدْ حَلَلْنَا ذَلِكَ لَكُمْ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ وَأَيْنَ كَانَ»⁽¹⁾.

السند لا بأس به، قال المجلسي: «رواه بثلاثة أسانيد في الأول ضعف، والثاني حسن كالصحيح، وفي الثالث ضعف أو جهالة، لكن مجموع الأسانيد لتقوي بعضها ببعض في قوة الصحيح، ورواه الصدوق بسند صحيح»⁽²⁾.

ولكن دلالة الحديث غير تامة لسببين:

الأول: إن قوله (عليه السلام): «فأنتم أحقُّ بها» ليس ظاهراً في منع الآخرين وإن احتمل ذلك، وإنما غاية دلالاته هو إعطاؤهم الأولوية، لأن «أحق» هي «أفضل التفضيل»، ألا ترى أنه يقال: «إن أرحامك أحق بالمعروف»، مع أن ذلك غير متعين كما لا يخفى، وقد ورد هذا التعبير في زكاة الفطرة، ففي موثقة إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: سألته عن صدقة الفطرة أعطيتها غير أهل ولايتي من فقراء جيرانني؟ قال: نعم الجيران أحقُّ بها لمكان الشهرة»⁽³⁾.

الثاني: إن تعليله للأحقية بقوله: «لأننا قد حللنا ذلك لكم من كان منكم وأين كان»، هو تعليل يناسب التدبيرية، لأن صرف الزكاة لا يحتاج إلى تحليل خاص، فينسجم مع الصحيحة الآتية لاحقاً، ويكون المعنى أننا أحللتنا لكم من موقع ولايتنا أن تقتصروا في صرف الزكاة عليكم دون سواكم.

وربما كان غرضه (عليه السلام) من هذا التحليل هو ترخيصهم في تولي الصرف، لأن الزكاة من حيث الحكم الأولي إنما تتولى أمرها جمعاً وتوزيعاً على المستحقين الحكومة الشرعية.

ويرد احتمال آخر وهو نظره (عليه السلام) إلى الترخيص بدفعها إلى كافة المؤمنين الموالين ولو

(1) الكافي، ج 8، ص 125.

(2) مرآة العقول، ج 25، ص 295.

(3) الكافي، ج 4، ص 174. وعلل الشرائع، ج 2، ص 391. ومن لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 189. وتهذيب الأحكام، ج 4، ص 78.

غير المستحقين، وهذا حكم ولايتي مؤقت، ومبرره هو الضائقة العامة والحصار على خلفيّة مذهبية، فتأمل.

وفي المحصلة قد تبين أنّ في هذه المجموعة أخباراً صحيحة دالة على المدعى من حصر الزكاة بأهل الولاية.

المجموعة الثانية: ما دلّ على أن الشخص المتحوّل إلى مذهب أهل البيت (عليه السلام) من سائر المذاهب لا تجب عليه إعادة شيء من أعماله إلا الزكاة، لأنه وضعها في غير موضعها وموضعها هم أهل الولاية.

الرواية الأولى: صحيحة بريد بن معاوية العجلي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) - في حديث - قال: «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 موضعها لأنها لأهل الولاية، وأمّا الصلاة والحج والصيام فليس عليه قضاء»⁽¹⁾.

الرواية الثانية: صحيح الفضلاء زرارة وبكير والفضيل ومحمد بن مسلم وبريد العجلي عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) أنّهما قالوا في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء الحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الأمر ويحسن رأيه أيعيد كل صلاة صلاها أو صوم أو زكاة أو حج أو ليس عليه إعادة شيء من ذلك؟ قال: «ليس عليه إعادة شيء من ذلك غير الزكاة لا بد أن يؤديها لأنه وضع الزكاة في غير موضعها وإنما موضعها أهل الولاية»⁽²⁾.

الرواية الثالثة: صحيحة ابن أذينة قال: «كتب إليّ أبو عبد الله (عليه السلام): «إن كل عمل عمله النَّاصِبُ فِي حَالِ ضَلَالِهِ أَوْ حَالِ نَصْبِهِ ثُمَّ مِنَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَعَرَفَهُ هَذَا الْأَمْرَ فَإِنَّهُ يُؤَجَّرُ عَلَيْهِ يُكْتَبُ لَهُ إِلَّا الزَّكَاةَ فَإِنَّهُ يُعِيدُهَا لِأَنَّهُ وَضَعَهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا وَإِنَّمَا مَوْضِعُهَا أَهْلُ الْوَلَايَةِ وَالصَّوْمُ فَلَيْسَ عَلَيْهِ قَضَاؤُهُمَا»⁽³⁾.

وهذه الطائفة من الأخبار واضحة الدلالة على الرأي المشهور.

ولكن يبقى السؤال هل من معارض لها؟ أو هل ما يساعد على حملها على صورة

(1) تهذيب الأحكام، ج 5، ص 9.

(2) الكافي، ج 3، ص 545. وعلل الشرائع، ج 2، ص 374.

(3) الكافي، ج 3، ص 546.

معينة، وهي صورة قيام الفرد نفسه بأداء الزكاة دون ما لو كانت الدولة هي المتصدية لذلك؟ هذا ما تتولاه المرحلة الثالثة من البحث.

المرحلة الثالثة: الرأي الأخر في المسألة

في المقابل، فإن ثمة شواهد ودلائل ومؤيدات تعطي الحكم الوارد في النصوص المتقدمة والقاضي بحصر الزكاة في خصوص أهل الولاية تفسيراً خاصاً، وهو أن محل النظر فيه إلى حالة خاصة، وظرف مؤقت وليس حكماً مطرداً، والشواهد المشار إليها هي:

1- النصوص التفسيرية:

يستفاد من بعض الروايات الصحيحة أن هذا الحكم - أعني شرطية الإيمان في مستحق الزكاة - هو حكم قد صدر عن الأئمة عليهم السلام في ظرف معين، وهو الظرف الذي أصبح الأئمة عليهم السلام وأصحابهم فيه محاصرين اقتصادياً واجتماعياً من قبل السلطات الحاكمة آنذاك، فأفتى الأئمة عليهم السلام في مثل هذا الظرف لأتباعهم بأن لا يدفعوا الزكاة لغير أهل الولاية، وذلك بهدف حفظ الجماعة المؤمنة الموالية لأهل البيت عليهم السلام، وأما إذا قام الحكم الإسلامي فإن الإمام يعطي كل الناس، من يواليه ويؤمن به، ومن لا يواليه ولا يؤمن به.

والعمدة في النصوص التفسيرية المشار إليها: صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم أنهما قالاً لأبي عبد الله عليه السلام: أَرَأَيْتَ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهِمُ وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَامِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ﴾ (1)، أَكُلُّ هَؤُلَاءِ يُعْطَى وَإِنْ كَانَ لَا يَعْرِفُ فَقَالَ: إِنَّ الْإِمَامَ يُعْطِي هَؤُلَاءِ جَمِيعًا، لِأَنَّهُمْ يُقْرُونَ لَهُ بِالطَّاعَةِ، قَالَ: قُلْتُ: فَإِنْ كَانُوا لَا يَعْرِفُونَ فَقَالَ: يَا زُرَّارَةَ لَوْ كَانَ يُعْطَى مَن يَعْرِفُ دُونَ مَن لَا يَعْرِفُ لَمْ يُوجَدْ لَهَا مَوْضِعٌ، وَإِنَّمَا يُعْطَى مَن لَا يَعْرِفُ لِيَرَعَبَ فِي الدِّينِ فَيَثْبُتَ عَلَيْهِ، فَأَمَّا الْيَوْمَ فَلَا تُعْطَى أَنْتَ وَأَصْحَابُكَ إِلَّا مَن يَعْرِفُ، فَمَنْ وَجَدَتْ مِنْ هَؤُلَاءِ الْمُسْلِمِينَ عَارِفًا فَأَعْطِهِ دُونَ النَّاسِ، ثُمَّ قَالَ: سَهْمُ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَسَهْمُ الرِّقَابِ عَامٌّ وَالْبَاقِي خَاصٌّ، قَالَ: قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يُوجَدْ؟ قَالَ: لَا تَكُونُ فَرِيضَةً فَرَضَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُوجَدُ لَهَا أَهْلٌ. قَالَ: قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ تَسَعُهُمُ الصَّدَقَاتُ. فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ لِلْفُقَرَاءِ فِي مَالِ الْأَغْنِيَاءِ مَا يَسَعُهُمْ وَلَوْ

(1) سورة التوبة، الآية 60.

عَلِمَ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَسَعُهُمْ لِزَادَهُمْ إِنَّهُمْ لَمْ يُؤْتُوا مِنْ قَبْلِ فَرِيضَةِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَتَوْا مِنْ مَنَعٍ مَنْ مَنَعَهُمْ حَقَّهُمْ لَا مِمَّا فَرَضَ اللَّهُ لَهُمْ وَلَوْ أَنَّ النَّاسَ أَدَّوْا حُقُوقَهُمْ لَكَانُوا عَائِشِينَ بِحَيْرٍ»⁽¹⁾.

وهذه الرواية مهمة جداً وهي تفسر لنا سبب المنع في سائر الروايات وأنه منع تديري أملتة ظروف خاصة واستثنائية، وهي فترة إقصاء الأئمة عليهم السلام عن موقع الحكم وقيادة المجتمع، وليلاحظ قوله عليه السلام: «لو كان يعطي من يعرف دون من لا يعرف لم يوجد لها موضع»، فإنه صريح في أن الإمام لو كان يعطي جماعته دون سواهم، فإن ذلك سيؤدي إلى تكدس أموال الزكاة، وهذا لا ينسجم مع فلسفة تشريعها، كما أنه - كحاكم - مسؤول عن جميع المنضويين تحت لواء النظام ويقرون له بالطاعة.

وتؤيدها صحيحة علي بن سويد المتقدمة عن الإمام الكاظم عليه السلام، قال: «وَسَأَلَتْ عَنِ الزَّكَاةِ فِيهِمْ، (يقصد أتباع المذاهب الإسلامية الأخرى) فَمَا كَانَ مِنَ الزَّكَاةِ فَأَنْتُمْ أَحَقُّ بِهِ، لِأَنَّ قَدْ حَلَلْنَا ذَلِكَ لَكُمْ مِنْ كَانَ مِنْكُمْ وَأَيْنَ كَانَ»⁽²⁾، وذلك بالبيان المتقدم.

لا يقولنَّ أحد: إنَّ صحيحة ابن مسلم قد أعرض المشهور عنها فيكون ذلك موجبا لضعفها ووهنها ولا يعول عليها في إثبات حكم معارض لسائر الأخبار والجواب على ذلك:

أولاً: إنَّه ومع التسليم بكبرى كاسرية الإعراض للخبر الصحيح، بيد أننا نرفض الصغرى، أعني تحقق الإعراض، وذلك لأنَّ المشهور إنما أخذوا بسائر الأخبار لا لإعراضهم عن الصحيح، بل لأنَّه لم يكن ثمة إمام وحاكم تجبى إليه الزكاة حتى يتحدثوا عن حكمه الشرعي.

ثانياً: ولو سلّمنا بالإعراض، فهو إنما يكون ضاراً إذا لم يكن مبنياً على اجتهاد معين، وفي المقام فإنَّ القوم حيث لم يفصلوا بين تكليف الفرد وتكليف السلطة فاعتقدوا بحصول تعارض ما، وأخذوا بسائر الأخبار على هذا الأساس الاجتهادي، مع أنَّه كما عرفت لا تعارض في البين، وأنَّ الخبر الصحيح المتقدم مفسر لسائر الأخبار وناظر إليها، بمعنى أنَّه يوجد جمع عرفي بين الطائفتين، وهو من أوضح موارد الجمع العرفي.

(1) الكافي، ج 3، ص 496. وتهذيب الأحكام، ج 4، ص 49. ومن لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 5. وعنه وسائل الشيعة، ج 9، ص 209، الحديث 1 من الباب 1 من أبواب المستحقين للزكاة.

(2) الكافي، ج 8، ص 125.

وخلاصة القول: إن وظيفة الإمام هي غير وظيفة الفرد، فوظيفة الإمام إعطاء كل من كان تحت ولايته ممن يقر له بالطاعة، أما الفرد فيعطي أهل ولايته.

2- الفلسفة العامة للإلفاق في الإسلام

ومما يعزز النتيجة التي توصلنا إليها، من عدم انحصار مصرف الزكاة بالشريعة الإمامية، هو ملاحظة الفلسفة العامة للإلفاق في الإسلام. وهذه الفلسفة مستقاة من كتاب الله، الذي أكد على أن نظام الضرائب المالية في التشريع الإسلامي وعلى رأسها الزكاة قد استهدف:

أولاً: عدم تركيز الثروة في يد الأغنياء، لأن ذلك له العديد من المخاطر الاقتصادية والاجتماعية التي تهدد بتفكيك المجتمع وتحويله إلى طبقتين: طبقة المترفين، وطبقة المعدمين، وهذا ما عبر عنه قوله تعالى: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَىٰ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾⁽¹⁾. إن الزكاة التي تطال رأس المال كل عام ستسهم في تفتيت الثروة وتحويل دون تكديسها في أيدي بعض الأثرياء، وبذلك يتحرك المال في المجتمع.

ثانياً: الهدف الثاني الأساس في هذا المجال، هو تأمين مصارف الفقراء والمحتاجين وسدّ الاحتياجات العامة، وهذا ما أشارت إليه آية الزكاة بشكل واضح لا لبس فيه، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ فُلُوقَهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾⁽²⁾.

ويستفاد هذا الهدف من الروايات الواردة عن النبي (ص) وأهل بيته (عليهم السلام)، وهي روايات مستفيضة وصحيحة وتؤكد على أن الله فرض الزكاة لأجل سد حاجة المحتاجين والفقراء، وإليك بعض هذه الروايات:

الرواية الأولى: صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة أنّهما قالَا لأبي عبد الله (عليه السلام): «.إنَّ اللَّهَ فَرَضَ لِلْفُقَرَاءِ فِي مَالِ الْأَغْنِيَاءِ مَا يَسَعُهُمْ وَلَوْ عَلِمَ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَسَعُهُمْ لَزَادَهُمْ إِنَّهُمْ لَمْ يُؤْتُوا مِنْ قَبْلِ فَرِيضَةِ اللَّهِ وَلَكِنْ أُتُوا مِنْ مَنَعَ مَنْ مَنَعَهُمْ حَقَّهُمْ لَا مِمَّا فَرَضَ اللَّهُ لَهُمْ وَلَوْ أَنَّ النَّاسَ أَدَّوْا حُقُوقَهُمْ لَكَانُوا عَائِشِينَ بِحَيْرٍ»⁽³⁾.

(1) سورة الحشر، الآية 7.

(2) سورة التوبة، الآية 60.

(3) الكافي، ج 3، ص 496. وتهذيب الأحكام، ج 4، ص 49. ومن لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 5. وعنه وسائل الشريعة، ج 9، ص 209، الحديث 1 من الباب 1 من أبواب المستحقين للزكاة.

الرواية الثانية: صحيحة الحَسَن بن عَلِيٍّ الوَشَّاءِ عَنْ أَبِي الحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام قَالَ قِيلَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام لَأَيِّ شَيْءٍ جَعَلَ اللَّهُ الزَّكَاةَ خَمْسَةً وَعِشْرِينَ فِي كُلِّ أَلْفٍ وَلَمْ يَجْعَلْهَا ثَلَاثِينَ؟ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَهَا خَمْسَةً وَعِشْرِينَ أَخْرَجَ مِنْ أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ بِقَدْرِ مَا يَكْتَفِي بِهِ الْفُقَرَاءُ وَلَوْ أَخْرَجَ النَّاسُ زَكَاةَ أَمْوَالِهِمْ مَا احتَاجَ أَحَدٌ⁽¹⁾.

الرواية الثالثة: مرسله الفقيه قال: كتب الرضا علي بن موسى عليه السلام إلى محمد بن سنان - فيما كتب إليه من جواب مسائله -: «إن علة الزكاة من أجل قوت الفقراء، وتحصين أموال الأغنياء، لأن الله عز وجل كلف أهل الصحة القيام بشأن أهل الزمانة والبلوى»⁽²⁾.

الرواية الرابعة: صحيحة عَبْدِ اللَّهِ بن سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الزَّكَاةَ كَمَا فَرَضَ الصَّلَاةَ وَلَوْ أَنَّ رَجُلًا حَمَلَ الزَّكَاةَ فَأَعْطَاهَا عَلَانِيَةً لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ عَيْبٌ وَذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ لِلْفُقَرَاءِ مَا يَكْتَفُونَ بِهِ الْفُقَرَاءُ وَلَوْ عَلِمَ أَنَّ الَّذِي فَرَضَ لَهُمْ لَا يَكْفِيهِمْ لَزَادَهُمْ وَإِنَّمَا يُؤْتَى الْفُقَرَاءَ فِيمَا أُتُوا مِنْ مَنَعٍ مَنْ مَنَعَهُمْ حُقُوقَهُمْ لَا مِنَ الْفَرِيضَةِ»⁽³⁾.

الرواية الخامسة: خبر قُتَمِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ أَخْبِرْنِي عَنِ الزَّكَاةِ كَيْفَ صَارَتْ مِنْ كُلِّ أَلْفٍ خَمْسَةٌ وَعِشْرِينَ لَمْ تَكُنْ أَقَلَّ أَوْ أَكْثَرَ مَا وَجَّهَهَا؟ فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْخَلْقَ كُلَّهُمْ فَعَلِمَ صَغِيرَهُمْ وَكَبِيرَهُمْ وَغَنِيَهُمْ وَفَقِيرَهُمْ فَجَعَلَ مِنْ كُلِّ أَلْفٍ إِنْسَانَ خَمْسَةً وَعِشْرِينَ مَسْكِينًا وَلَوْ عَلِمَ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَسَعُهُمْ لَزَادَهُمْ لِأَنَّهُ خَالَقُهُمْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِهِمْ»⁽⁴⁾.

إن الاستفادة من هذه الروايات أن الزكاة لم تشرع لأجل تأمين احتياجات خصوص جماعة المؤمنين المتبعين لأهل البيت عليهم السلام، وإنما هي لإعالة عامة الفقراء وسد حاجياتهم على اختلاف هوياتهم الدينية، وهذا ما يبدو بوضوح من التعبيرات الواردة في تلك الروايات، ففي الرواية الأولى نلاحظ من قوله عليه السلام: «ولو أن الناس أدوا حقوقهم لكانوا عاشرين بخير»،

(1) الكافي، ج 3، ص 507.

(2) من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 8. وعلل الشرائع، ج 2، ص 369. والحديث مرسل في الفقيه، وأما في العلل فهو مسند ولكن في سننه محمد بن سنان.

(3) الكافي، ج 3، ص 498. وتهذيب الأحكام، ج 4، ص 49. وعلل الشرائع، ج 2، ص 369. ومن لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 3.

(4) الكافي، ج 3، ص 507.

فهو عليه السلام لا يتحدث عن الشيعة بل عن الناس، وفي الرواية الثانية نلاحظ أنه عليه السلام استخدم تعبيراً دالاً على أنّ الزكاة يفترض فيما لو أداها أهلها أن لا يبقى فقير واحد، «ولو أخرج الناس زكاة أموالهم ما احتاج أحد»، وفي الرواية الثالثة نجد التعبير: «لأنّ الله عز وجل كلف أهل الصحة القيام بشأن أهل الزمانة والبلوى»، وفي الرواية الرابعة نجد التعبير: «وذلك أن الله عز وجل فرض في أموال الأغنياء للفقراء ما يكتفون به»، وفي الرواية الأخيرة استخدم عليه السلام التعبير التالي: «خلق الخلق كلهم فعلم صغيرهم وكبيرهم وغنيهم وفقيرهم»، وهو تعبير يستخدم أداة العموم.

إنّ سياق الروايات المتقدمة وما اكتنف بها من قرائن مختلفة يجعلها في مصاف الأخبار التي لا تقبل التقييد والتخصيص بالحمل على خصوص فقراء الشيعة.

الزكاة وغير المسلمين

وقد لاحظنا أنّ بعض الأخبار المتقدمة يستفاد منها أنّ الهدف من تشريع الزكاة هو سدّ حاجة الخلق حتى لا يبقى هناك فقير على وجه الأرض وحتى لا يحصل - نتيجة لتركز الثروة في أيدي الأغنياء - فجوات اجتماعية أو طبقية، على اعتبار أنّ لذلك مفسد كثيرة، وينتج عنه الكثير من الصراعات والعداوات، ما يعني أنّ مصرف الزكاة لا ينحصر بالمسلمين فضلاً عن الإمامية.

إن قلت: قد جاء في بعض الروايات ما ظاهره أنّ الزكاة هي لإعالة فقراء المسلمين ففي رواية معتب مولى الإمام الصادق عليه السلام قال: قال الإمام الصادق عليه السلام: «إنما وضعت الزكاة اختباراً للأغنياء ومعونة للفقراء، ولو أنّ الناس أدوا زكاة أموالهم ما بقي مسلم فقيراً محتاجاً ولا استغنى بما فرض الله له..»⁽¹⁾.

والجواب:

أولاً: بصرف النظر عن ضعف الرواية، فلا يظهر منها أنّها بصدد حصر الزكاة بخصوص المسلم، فهي رواية لا مفهوم لها ولا تنافي سائر المطلقات، على أنّ تنمة الرواية تؤكد ما نقوله، فقد جاء في تتمتها «وإنّ الناس ما افتقروا ولا احتاجوا ولا جاعوا ولا عروا إلا بذنوب الأغنياء»، على أنّه حتى لو قلنا: إنّ موضوع الزكاة هو خصوص المسلم فإنّ الرواية عندئذٍ

(1) من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 7.

تصلح في الواقع شاهداً ومؤيداً لما تقدّم من أنّ الزكاة لا ينحصر مصرفها بخصوص الشيعي الاثني عشري.

ثانياً: إنّ تخصيص الزكاة بخصوص المسلم مبني على أنّ الزكاة لا تؤخذ من غير المسلم، بناءً على ما هو معروف من التعامل مع الآخرين على أساس مبدأ الذمّة⁽¹⁾، وأهل الذمّة لا تؤخذ منهم الجزية، ولذا فمن الممكن أن يكون في خزينة الدولة صندوقان، أحدهما مخصص لخصوص المسلمين ويكون مكوّناً من أموال الزكاة وما يؤخذ من المسلمين، والآخر لغير المسلمين، ويتكوّن من أموال الجزية، وربما يكون هناك صندوق ثالث يضم سائر إيرادات الدولة ومواردها المالية، وهو معدّ لكل المواطنين.

وخلاصة القول: إنّ النصوص التي تبيّن الفلسفة العامة لتشريع الزكاة يستفاد منها بشكل واضح وجلي أنّ الزكاة إنما شرعت لأجل سد حاجة الخلق، وأنّ الله خلق الخلق وعلم غنيهم وفقيرهم وجعل في أموال الأغنياء ما يكفي الفقراء ولو علم أنه لا يكفيهم لزادهم، وهذا ما يؤكد الفكرة التي توصلنا إليها والتي جاءت في صحيحة زرارة ومحمد ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام من أن إعطاء الزكاة للشيعّة في عهد الإمام عليه السلام لم يكن سوى إجراء تديري مؤقت وظرفي سببه الحاجة الماسة والحصار الذي مرّ به الكثير من شيعة أهل البيت عليهم السلام، وإلا فإنّ وظيفة الإمام والحاكم تجاه الأمة التي تقر له بالطاعة أن يعطي الجميع، البر والفاجر.

هذا ولكنّ بعض الفقهاء حاول تقديم تبرير «منطقي» لهذا التخصيص الذي جرى عليه الفقهاء، قال الشيخ مغنية: «ولا أحسب أن أحداً يخفى عليه السر لذلك، بعد ما جرى في العادة منذ القديم أن تخصص كل طائفة خيراتها بأبناء طائفها، هذا، إلى أن التشريعات الحديثة اليوم في الغرب والشرق تنص على أن الأجنبي لا يرث من المواطن، وإن كان أقرب المقربين له نسباً وسبباً إلا إذا نصّت قوانين كل من دولة القريبيين على أن الأجنبي يرث، فلو افترض أن رجلاً مجنس بالجنسية الإنكليزية، وله أملاك في إنكلترا، وولد مجنساً بالجنسية الفرنسية، فلا يحق للولد الفرنسي أن يرث أباه الإنكليزي، أو من أملاكه الموجودة في إنكلترا على الأصح إلا إذا نصّ القانون الفرنسي على أن للأجنبي أن يرث من الفرنسي»⁽²⁾.

(1) مبدأ الذمّة ليس هو النظام الوحيد في الإسلام لتنظيم العلاقة مع الآخر الديني.

(2) فقه الإمام جعفر الصادق، ج 2، ص 85.

وتعليقاً على كلامه نقول: إن ما ذكره مفهوم وقد يكون صحيحاً عندما ينظر إلى المسألة من زاوية تكليف الفرد، لا من زاوية تكليف الدولة، فعندما يكون المتولي لأمر الزكاة هم أفراد الناس ولو من خلال مؤسسات خاصة، فمن المفهوم أن يقال لهم: ادفعوا هذا المال إلى أقاربكم وأرحامكم وجماعتكم الدينية أو غيرها، وأما عندما نتحدث عن الضريبة المالية التي تشكل الرقم الصعب في ميزانية الدولة التي يفترض بها أن تعول كل مواطنيها وليس خصوص أتباع دين أو مذهب معين فلا وجه لما ذكره حينها، فالدولة مسؤولة عن الجميع، وكلهم مواطنوها وليس أحدهم أجنبياً والآخر مواطناً، والدولة كما تأخذ الضريبة من الجميع لا بد أن تعطي الجميع، وهل يعقل أن يأخذ الحاكم الشرعي - مثلاً - زكاة أموال المسلمين من سائر المذاهب ولا يعطيهم منها شيئاً، وإنما يصرفها على خصوص الشيعة؟!

3- وظيفة الحاكم العادل

وبذلك اتضح أننا عندما نقارب المسألة من زاوية بيان تكليف الحاكم وليس الفرد العادي فسوف تتغير النتيجة، فعند قيام الدولة الإسلامية وكون المتصدي لأمر الزكاة جمعاً وتوزيعاً هو الحاكم فعليه توزيع الزكاة على كل من يدفع الزكاة إليه، وهو يأخذها من كل المسلمين على اختلاف مذاهبهم، فمن الطبيعي أن يعطيهم جميعاً لأنهم ينضون تحت سلطته، بصرف النظر عن مذاهبهم، ما يعني أن القيد الذي ذكرته سائر الروايات وأفتى به الفقهاء وهو قيد الإمامية هو قيد استثنائي أملت ظروف طارئة، وهو ابتعاد الأئمة عليهم السلام عن موقع الحكم مع ما كانت تقوم به الحكومات الجائرة من تضيق على المؤمنين الموالين لهم عليهم السلام ومحاصرتهم اقتصادياً، ففي هذا الظرف قال الأئمة عليهم السلام لأتباعهم: وزعوا صدقاتكم على أنفسكم وإخوانكم ولا تعطوها للآخرين، فإن المال عصب الحياة، وهو عامل مساعد على استمرار الأشخاص والجماعات، وقد ورد في الحديث عن رسول الله (ص): «كاد الفقر أن يكون كفراً»⁽¹⁾.

ويشهد لاختلاف تكليف الدولة عن تكليف الفرد:

الشاهد الأول: هو الروايات، ونشير في هذا المجال إلى عدة أخبار:

الرواية الأولى: صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم والتي جاء فيها: «إِنَّ الْإِمَامَ يُعْطِي هُوَ لَاءَ جَمِيعاً، لِأَنَّهُمْ يُقْرُونَ لَهُ بِالطَّاعَةِ».

(1) الكافي، ج 2، ص 307. رواه بإسناده عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام.

الرواية الثانية: خبر حفص بن غياث قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول وسئل عن قسم بيت المال، فقال: أهل الاسلام هم أبناء الإسلام، أسوي بينهم في العطاء، وفضائلهم بينهم وبين الله، أجعلهم كبنني رجل واحد لا نفضل أحداً منهم لفضله وصلاحه في الميراث على آخر ضعيف منقوص، وقال: هذا هو فعل رسول الله (ص) في بدو أمره، وقد قال غيرنا: أقدّمهم في العطاء بما قد فضلهم الله بسوابقهم في الإسلام إذا كانوا في الإسلام أصابوا ذلك، فأنزّلهم على موارث ذوي الأرحام بعضهم أقرب من بعض وأوفر نصيباً لقربه من الميت، وإنما ورثوا برحمهم وكذلك كان عمر يفعل»⁽¹⁾. فقد دلّ الخبر على أن بيت المال هو للمسلمين جميعاً، وعلى من يدير بيت المال أن يعطي جميع المسلمين، ولا يخفى أن بيت المال مكون من أصناف من الأموال، والزكاة هي واحدة منها.

أجل، إن هذا الخبر دلّ على أمر آخر، وهو لزوم التسوية في العطاء بين المسلمين والامتناع عن تفضيل بعضهم على البعض الآخر، وقد اعترض الشيخ يوسف البحراني على لزوم التسوية، فقال: «ولا يخفى ما في هذا الخبر من الإشكال، فإنه ظاهر في أن ما كان مالا لله سبحانه كمال الخراج والزكاة فإنه يقسم على السوية، والتفضيل إنما يكون في الصدقات المستحبة التي هي من مال الإنسان. ولم أر بمضمونه قائلاً إلا ما يظهر من المحدث الكاشاني في الوافي.. والمسألة لا تخلو من الإشكال، لما عرفت من اتفاق الأصحاب سلفاً وخلفاً على جواز التفضيل.. والظاهر حمل الخبر المذكور على التخصيص بمال الخراج، وهو الذي علم من النبي (ص) وعلي عليه السلام في زمن خلافته تسوية الناس في قسمته»، ثم استشهد ببعض الروايات الدالة على جواز التفضيل⁽²⁾.

ويمكن طرح وجه آخر في هذا الصدد، وهو أن حكم الفقهاء بجواز التفضيل ناظر إلى بيان حكم المكلف إذا كان هو المتصدي للتوزيع، وما ورد في بعض الروايات فهو ناظر إلى هذه الصورة أيضاً، وأما حكم الإمام فهو لزوم المساواة إلا بوجه حق، وسيأتي عما قليل أن الإمام المهدي عليه السلام يساوي أيضاً بين الناس، وهذا بحسب الظاهر ليس تكليفه بالخصوص بل هو تكليف الحاكم العادل.

الرواية الثالثة: خبر جابر قال: أقبل رجل إلى أبي جعفر عليه السلام وأنا حاضر، فقال: رحمك

(1) تهذيب الأحكام، ج 6، ص 147.

(2) الحدائق الناضرة، ج 12، ص 228.

الله اقبض هذه الخمسمائة درهم فضعها في موضعها، فإنها زكاة مالي. فقال له أبو جعفر عليه السلام: بل خذها أنت فضعها في جيرانك والأيتام والمساكين، وفي إخوانك من المسلمين، إنما يكون هذا إذا قام قائمنا فإنه يقسم بالسوية ويعدل في خلق الرحمن، البر منهم والفاجر، فمن أطاعه فقد أطاع الله، ومن عصاه فقد عصى الله، وإنما سمي المهدي لأنه يهدي لأمر خفي، يستخرج التوراة وسائر كتب الله من غار بأنطاكية فيحكم بين أهل التوراة بالتوراة، وبين أهل الإنجيل بالإنجيل، وبين أهل الزبور بالزبور، وبين أهل الفرقان بالفرقان، وتجمع إليه أموال الدنيا كلها ما في بطن الأرض وظهرها، فيقول للناس: تعالوا إلى ما قطعتم فيه الأرحام وسفكتم فيه الدماء وركبتم فيه محارم الله، فيعطي شيئاً لم يعط أحداً كان قبله..»⁽¹⁾.

ومن المعلوم أن الأئمة عليهم السلام في تلك الأيام لم يكونوا مبسوطي اليد ولذا كانوا يحاذرون من استلام الزكاة، لأن جمعها وتوزيعها هو بنظر السلطة تعد على صلاحياتها، ولذا فإذا قام القائم وتسلم السلطة فإنه يقسم بالسوية ويعدل في «خلق الرحمن البر منهم والفاجر»، وليس في خصوص جماعة ذات لون مذهبي خاص، فهذا يعزز فكرة أن الحاكم يعطي جميع الناس.

الشاهد الثاني: انسجام ذلك مع الفلسفة العامة للإنفاق في الإسلام كما أوضحنا ذلك فيما سبق.

الشاهد الثالث: إن هذا ما يقتضيه منطق الأمور كما ذكرنا سابقاً، إذ إن هؤلاء ما داموا مواطنين ويقرون على مذاهبهم ومعتقداتهم ولا يلزمون بتغييرها، وهم في الوقت عينه يقومون بواجبهم ويدفعون الزكاة إلى الحاكم فلا يعقل أن يحرموا منها. إن تشريعاً كهذا لا يقبله العقلاء، ومن المستبعد أن يصدر عن الشارع الحكيم.

واعتقد أن الغفلة عن وظيفة السلطة وعن البعد الاجتماعي للتشريع الإسلامي جعلت هذا الشرط (إمامية مستحق الزكاة) يسود في الأوساط الفقهية ويبدو وكأنه الأصل في مستحقي الزكاة، مع أن الأدلة والنصوص الصحيحة كما لاحظنا قد دلت على أن هذا الحكم ومراعاة هذا الشرط إنما هو مرحلة مؤقتة وظرفية وأنه إذا قام الحكم الإسلامي فإنه يعطي كل من يقر له بالطاعة سواء كان موالياً له مؤمناً بإمامته أو لم يكن كذلك.

(1) علل الشرائع، ج 1، ص 161.

وربما يتساءل البعض: ما الدليل على أن الأصل في الزكاة أنها ضريبة مالية تتولى إدارتها الدولة الإسلامية؟

والجواب: على ذلك:

أولاً: إن ذلك يستفاد من أدلة الزكاة، فقد خوطب النبي (ص) بجمع الزكاة، قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾⁽¹⁾، كما أن مصارف الزكاة المنصوص عليها في الآية المتقدمة سابقاً تحتاج إلى جهة خاصة تتصدى لهذا الأمر، فقد ذكرت الآية أن من مصارفها «المؤلفة قلوبهم» وهؤلاء لا يتولى أمر الإنفاق عليهم آحاد الناس وإنما جهة حكومية تقدر الأمور وتحدد أن إعطاء هؤلاء يوجب كفافاً أذاهم عن الإسلام أو استمالتهم إلى صف المسلمين، وكذلك فإن من المصارف المنصوص عليها في الآية هم «العاملون عليها»، وهذا كله يؤكد الحاجة إلى جهة عامة تتولى الأمر، لأنه يفترض أن الزكاة تجبى من قبل جماعة أو هيئة خاصة..

ثانياً: إن من يلاحظ التجربة الإسلامية الأولى يجد أن النبي (ص) نفسه قد تصدى لهذه المهمة ومن بعده الخلفاء وعلى رأسهم أمير المؤمنين (عليه السلام)، ما يشهد بأن الحاكم مأمور بأخذ الزكاة وجبايتها من كل المواطنين المسلمين. ولم يكن يقبل من أحد أن يتذرع بأنه تولى إخراج زكاة أمواله بنفسه.

وخلاصة القول استناداً إلى ما تقدم: إن ما صدر عن الإمام (عليه السلام) من حصر المستحقين للزكاة بـ«من يعرف» كان حكماً تديرياً أملت الظروف الصعبة التي عاشها الأمة (عليها السلام)، والنصوص التي استفيد منها شرط الولاية في مستحق الزكاة كلها واردة في صورة ما إذا كان المكلف هو المتصدي للتوزيع، حيث لم يكن أحد من الأمة (عليهم السلام) قد تصدى لشؤون الحكم، وكلامنا في صورة قيام الدولة، وإقرار الناس بالطاعة للإمام، والإقرار له بالطاعة شرط لا بد منه، وهو شرط طبيعي، لأنهم إذا لم يقرروا له بالطاعة فإنهم يشقون عصا الخلاف أو يعملون على قلب نظام الحكم، ومثل هؤلاء قد يستباح قتالهم في بعض الأحيان إذا تمردوا، فكيف يعطون من الزكاة؟!!

4- التطبيق التاريخي

ومن الأدلة أو المؤيدات على ما نقوله من أن الحاكم الإسلامي يعطي كل من يدين له

(1) سورة التوبة، الآية 103.

بالطاعة أيًا كان مذهبه، ما حصل في ظل حكومة أمير المؤمنين عليه السلام، فإن أمير المؤمنين عليه السلام والذي كانت تجبى إليه الزكاة حتماً⁽¹⁾ لم يكن يعطي منها خصوص أتباعه وكذا غيرها من الأموال التي يضمها بيت المال. فالمعروف عن علي عليه السلام في سياسته المالية أنه كان يعطي كل الناس ملغياً سياسة التمييز العنصري بالتفريق بين العرب والعجم التي مارسها بعض الخلفاء الذين سبقوه، حيث ميز العرب على العجم وميز المهاجرين على غيرهم من أولي السابقة، فقد ألغى الإمام عليه السلام هذه السياسة وسأوى في العطاء، معتبراً أن ذلك ينافي روح الإسلام المنطلقة من قاعدة: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَى﴾⁽²⁾، وقد قالها النبي (ص) - فيما روي عنه - في حجة الوداع: «يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى»⁽³⁾.

وقد طبق ومارس علي عليه السلام أعلى درجات العدالة في سياسته المالية كما تؤكد العديد من الشواهد:

- 1- في رواية: «أن طلحة والزبير جاء إلى أمير المؤمنين وقالوا: ليس كذلك كان يعطينا عمر، قال: فما كان يعطيكم رسول الله (ص)؟ فسكتا، قال: أليس كان رسول الله يقسم بالسوية بين المسلمين؟ قالوا: نعم، قال: فسنة رسول الله أولى بالاتباع عندكم أم سنة عمر؟ قالوا: سنة رسول الله يا أمير المؤمنين لنا سابقة وعناء وقرابة، قال: سابقتكمما أقرب أم سابقتي؟ قالوا: سابقتك، قال: فقرابتكما أم قرابتي؟ قالوا: قرابتك، قال: فعناؤكما أعظم من عنائي؟ قالوا: عناؤك، قال: فوالله ما أنا وأجيري هذا إلا بمنزلة واحدة، وأوماً بيده إلى الأجير»⁽⁴⁾. فهو يقرهم ويحدثهم عن أن سيرة الرسول (ص) كانت التوزيع في السوية بين المسلمين، وأنه لا يحيد عن هذه السيرة.
- 2- وفي حديث آخر رواه الكليني عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ

(1) وإنما نقرأ في نهج البلاغة أنه وجه تعاليم خاصة إلى بعض عماله عندما أرسله إلى جباية الزكاة، وقد ذكر الرضي كتاباً له عليه السلام إلى «بعض عماله وقد بعثه على الصدقة»، انظر: نهج البلاغة، ج 3، ص 26. وله كتاب آخر وجهه إلى عامل آخر من عمال الصدقة، وأعطاه فيه تعاليم كثيرة حول هذا الموضوع، وقد مرّت الإشارة سابقاً إلى بعض فقراته.

(2) سورة الحجرات، الآية 13.

(3) مسند أحمد، ج 5، ص 411. والمعجم الأوسط للطبراني، ج 5، ص 86.

(4) مناقب آل أبي طالب، ج 1، ص 378. ودعائم الإسلام، ج 1، ص 384.

مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَمْرٍو بْنِ سُلَيْمَانَ الْبَجَلِيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ شُعَيْبِ بْنِ مِيثَمِ التَّمَارِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي مَخْنَبِ الْأَزْدِيِّ، قَالَ: أَتَى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ رَهْطٌ مِنَ الشَّيْعَةِ، فَقَالُوا: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَوْ أَخْرَجْتَ هَذِهِ الْأَمْوَالَ فَفَرَّقْتَهَا فِي هَؤُلَاءِ الرُّؤْسَاءِ وَالْأَشْرَافِ وَفَضَلْتَهُمْ عَلَيْنَا حَتَّى إِذَا اسْتَوْسَقَتِ الْأُمُورُ عُدْتَ إِلَى أَفْضَلِ مَا عَوَدَكَ اللَّهُ مِنَ الْقِسْمِ بِالسَّوِيَّةِ وَالْعَدْلِ فِي الرَّعِيَّةِ؟! فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام): أَتَأْمُرُونِي وَيَحْكُمُ أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالظُّلْمِ وَالْجَوْرِ فَيَمُنَّ وُلِيَّتُ عَلَيْهِ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ لَا وَاللَّهِ لَا يَكُونُ ذَلِكَ مَا سَمَرَ السَّمِيرُ وَمَا رَأَيْتُ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا وَاللَّهِ لَوْ كَانَتْ أَمْوَالُهُمْ مَالِي لَسَاوَيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَإِنَّمَا هِيَ أَمْوَالُهُمْ..»⁽¹⁾. ونحوه ما رواه الشريف الرضي في النهج: قال: «ومن كلام له (عليه السلام) - لما عوتب على التسوية في العطاء - : «أَتَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ، فَيَمُنَّ وُلِيَّتُ عَلَيْهِ، وَاللَّهِ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ، وَمَا أَمَّ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا⁽²⁾، لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَاوَيْتُ بَيْنَهُمْ، فَكَيْفَ وَإِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ»⁽³⁾.

3- على أن أمير المؤمنين (عليه السلام) - كما جاء في بعض الأحاديث - لم يمنع الخوارج من بيت المال، بل كان يعطيهم إلى أن خرجوا وشقوا عصا الطاعة وأخلوا بالنظام. فمع أنهم كفروه فقد كان يعطيهم حقهم من بيت المال، وقال لهم: «أما إن لكم عندنا ثلاثاً ما صحبتموننا: لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسمه، ولا نمنعكم الشيء ما دامت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تبدأونا»⁽⁴⁾. وفي كلام آخر له (عليه السلام): «قفوا حيث شئتم، بيننا وبينكم ألا تسفكوا دماً حراماً أو تقطعوا سبيلاً أو تظلموا ذمة فإنكم إن فعلتم فقد نبذنا إليكم الحرب على سواء إن الله لا يحب الخائنين»⁽⁵⁾.

(1) الكافي، ج 4، ص 31. ورواه الشيخ في أماليه وجاء فيه: «والله لو كان مالهم لي لو اسيت بينهم وكيف وإنما هو أموالهم». انظر: أمالي الشيخ الطوسي، ص 194. وهكذا أمالي المفيد، ص 176. والغارات للثقفى، ج 1، ص 76.

(2) «ما أطور به، من طار يطور: حام حول الشيء، أي ما أمر به ولا أقار به، مبالغة في الابتعاد عن العمل بما يقولون. وما سمر سمير أي مدى الدهر أي ما قصد نجم نجماً»، انظر: حاشية نهج البلاغة، للشيخ محمد عبده.

(3) نهج البلاغة، ج 2، ص 7.

(4) تاريخ الطبري، ج 4، ص 53. وتجارب الأمم لابن مسكويه، ج 1، ص 557. والكامل في التاريخ، ج 6، ص 335.

(5) مسند أبي يعلى الموصلي، ج 1، ص 369. ومسند أحمد، ج 1، ص 87. والمستدرک للحاكم، ج 2،

4- على أنه لو كان علي عليه السلام يعطي خصوص الشيعة من الزكاة لاشتهر الأمر وذاع واستغله الخصوم ضده عليه السلام، مع أننا لا نجد شيئاً من ذلك وحتى الأئمة عليهم السلام الذين روي عنهم شرط الإمامية في مصرف الزكاة لم يشيروا إلى أن سيرة جدّهم في الأمر كانت كذلك، مع أنّ العادة في مثل هذه الموارد أنّهم كانوا يستشهدون بسيرته عليه السلام.

مسؤولية الدولة الإسلامية عن غير المسلمين

ويستفاد من سيرة الإمام علي عليه السلام أنه لم يعط خصوص المسلمين، بل كان يعطي غير المسلمين أيضاً، ويشهد له ما جاء في الخبر (وإن كان لا يصح سنداً) الذي رواه الشيخ الطوسي في كتاب التهذيب، «بإسناده عن محمد بن أحمد، عن محمد بن عيسى عن أحمد ابن عائذ عن محمد بن أبي حمزة عن رجل بلغ به أمير المؤمنين عليه السلام قال: مرّ شيخ مكفوف كبير يسأل فقال أمير المؤمنين عليه السلام: ما هذا؟ فقالوا: يا أمير المؤمنين نصراني، قال: فقال أمير المؤمنين عليه السلام: استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعمتموه!! أنفقوا عليه من بيت المال»⁽¹⁾.

وهذا ليس أمراً مستبعداً ولا يُظنّ أنّ الحاكم الإسلامي كان يمنع أهل الذمة من العطاء من بيت المال، لأنّه مسؤول عن كل الرعايا الموجودين في نطاق سلطته والذين يلتزمون بالقوانين، وهل يعقل أن يقرّهم التشريع الإسلامي على دينهم وشعائرهم ويلزمهم بدفع الجزية والضريبة إلى بيت مال المسلمين ثمّ يحرمهم من سدّ خلاتهم وإعالة فقرائهم؟!

ص 153. والسنن الكبرى للبيهقي، ج 8، ص 180. والبداية والنهاية لابن كثير، ج 7، ص 311.

(1) تهذيب الأحكام، ج 6، ص 293.

شرط الإمامية في مصرف الهدى

ذكر جمع من الفقهاء أن الفقير الذي يُعطى من الهدى لا بدّ أن يكون إمامياً، والسؤال: ما هو الدليل على شرط الإمامية في مصرف الهدى؟ ونحن نبحث المسألة من خلال وقفين:

الوقف الأول: دليل الشرطية

قال السيد الخوئي: «اعتبر المشهور الإيمان في الفقير والمهدى إليه وذكروا أنه لا دليل عليه سوى الإجماع، فإن تم فهو، وإلا فيشكل الحكم بلزوم ذلك»⁽¹⁾.

ثم حاول الاستدلال ببعض الوجوه وهي:

الدليل الأول: روايات المنع من إعطاء الزكاة

يستند هذا الوجه إلى «الروايات الواردة في باب الزكاة المانعة عن إعطائها إلى غير المؤمن، ولا يخفى أنّ التعدي من مورد الزكاة إلى باب الهدى ليس من باب القياس حتى يقال بأنّه لا عبرة به في الفقه أصلاً، بل التعدي لأجل ما يستفاد من تلك الروايات أن غير المؤمن لا يستحق الإحسان إليه وأنه لا قابلية له لذلك لا لخصوصية في الزكاة، فإنّه ورد في بعض الروايات المعتبرة أنّه ليس له «إلا الحجر أو إلا التراب». ويكشف ذلك عن عدم قابليته للإحسان إليه فلا فرق بين إعطاء الزكاة أو إعطاء غيرها من الصدقات والمبرات»⁽²⁾.

ويلاحظ عليه:

أولاً: من البيّن أنّ السيد -رحمه الله- لم يستدل بظهور الروايات المتقدمة في عدم

(1) موسوعة السيد الخوئي / شرح المناسك، ج 29، ص 313.

(2) المصدر نفسه.

استحقاق غير الموالى للزكاة، لأن الاستدلال بها لما نحن فيه، أعني منعه من الهدى أو الأضحية يحتاج إلى القياس وهو مما لا نقول به، وإنما اعتمد على دلالة بعض تلك الأخبار على ما أسماه بعدم قابلية غير الشيعي للإحسان إليه، ولذلك فهو لا يعطي شيئاً من الزكاة، وعلى هذا فلا يبقى من خصوصية للزكاة كما لا يخفى، والأساس فيما استند السيد عليه من تلك الأخبار لإثبات عدم الأهلية لغير الإمام (عليه السلام) ليس له «إلا الحجر» أو «إلا التراب».

ويلاحظ عليه: أنه وبصرف النظر عما تقدم من أن الحكم بعدم إعطائهم الزكاة، هو حكم تديري ظرفي وناظر إلى صورة تولي الفرد لذلك، فإن التعبير بأنه ليس له إلا التراب، هو تعبير كنائي عن عدم إعطائه منها وعدم استحقاقه شيئاً، ولا يراد منه المعنى الحرفي، ليستفاد منه عدم أهليته لذلك. وعليه فلا يبعد القول: إن التعبير لا يدل سوى على حرمانه من الزكاة كسائر الروايات المتقدمة، فيجري عليه ما جرى عليها من الحمل على التديرية. ثانياً: بصرف النظر عما تقدم، فالروايات التي أشار إليها السيد لا تدل على مدعاه، والروايات هي:

الأولى: رواية يعقوب بن شعيب الحداد عن العبد الصالح (عليه السلام) قال: قلت له الرجل منا يكون في أرض منقطعة كيف يصنع بزكاة ماله؟ قال: يضعها في إخوانه وأهل ولايته، فقلت: فإن لم يحضره منهم فيها أحد؟ قال: يبعث بها إليهم قلت: فإن لم يجد من يحملها إليهم؟ قال: يدفعها إلى من لا ينصب، قلت: فغيرهم؟ قال: ما لغيرهم «إلا الحجر»⁽¹⁾.

وهذه الرواية ضعيفة السند⁽²⁾، وهي واردة في منع النواصب، لأن الإمام (عليه السلام) عندما أباح له دفعها إلى من لا ينصب، فسأله الراوي عن الدفع إلى غيرهم؟ وغير من لا ينصب هو من ينصب أو يكون ناظراً إلى غير المسلمين، وعلى التقديرين، فالمسلم الذي لا ينصب ليس مشمولاً للمنع. الثانية: صحيحة ابن أبي يعفور قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): جعلتُ فداك ما تقول في

(1) تهذيب الأحكام، ج 4، ص 46.

(2) باعتراف السيد الخوئي قال - رحمه الله -: «هي في حدّ نفسها ضعيفة السند، لا أنّها مطروحة لعدم العامل بها، ووجه الضعف هو إبراهيم بن إسحاق، حيث إن المراد به بقريته روايته عن عبد الله بن حمّاد الأنصاري وكونه من رواة كتابه هو النهاوندي، وهو ضعيف في حديثه ودينه كما صرح به النجاشي، ولا يحتمل أن يراد به إبراهيم بن إسحاق الثقة الذي هو من أصحاب الصادق (عليه السلام)، لاختلاف الطبقة كما لا يخفى»، انظر: موسوعة السيد الخوئي، ج 24، ص 136.

الزكاة لمن هي؟ قال: هي لأصحابك، قال: قلت: فإن فضل عنهم، فقال: فأعد عليهم، قال: قلت: فإن فضل عنهم، قال: فأعد عليهم، قال: قلت: فإن فضل عنهم، قال: قلت: فإن فضل عنهم، قال: فأعد عليهم، قال: قلت: فنعطي السؤال منها شيئاً؟ قال: فقال: لا والله إلا التراب إلا أن ترحمهم (تعطيهم شفقة) فإن رحمتهم فأعطهم كسرة، ثم أوماً بيده فوضع إبهامه على رؤوس أصابعه⁽¹⁾.
ويلاحظ عليه:

أولاً: إن السؤال هم المتسولون، فهؤلاء قال الإمام عليه السلام ليس لهم إلا التراب، إلا أن ترحمهم، والحديث مطلق أي سواء أكانوا من الشيعة أو غيرهم، فلا يستفاد منها عدم أهلية غير الإمامي للإحسان. نعم، صدر الرواية في تشديده على إعطاء الأصحاب والإعادة عليهم دل على المنع من إعطاء غيرهم الزكاة، وهذا لا ينفع السيد -رحمه الله-، لأن الكلام ليس في عدم إعطائهم بل في عدم أهليتهم للإحسان، لتلغى خصوصية الزكاة. وخلاصة القول: إن ابن أبي يعفور بعد أن أوضح له الإمام عليه السلام عدم إعطاء الزكاة إلا لأصحابه في الولاية، أتجه إلى السؤال عن أمر آخر وهو إعطاء المتسولين، بصرف النظر عن مذهبهم، وأجابه الإمام بأن هؤلاء بعنوانهم لا يعطون من الزكاة إلا ما يسد الرمق، وهذا حكم له ما يبرره فإن هؤلاء قد لا يحرز فقرهم، وربما كانوا من ذوي القدرة على العمل، ولكنهم امتهنوا التسول، ومن كان كذلك فثمة وجه وجيه لعدم إعطائه من الزكاة⁽²⁾،

(1) تهذيب الأحكام، ج 4، ص 53. وعنه وسائل الشيعة، ج 9، ص 222، الحديث 6 من الباب 5 من أبواب المستحقين للزكاة.

(2) ومن هنا ذهب بعض الفقهاء إلى المنع من إعطاء الزكاة للمتسولين، قال السيد البيزدي: «الظاهر أنه لا مانع من إعطاء الزكاة للسائل بكفه، وكذا في الفطرة، ومن منع من ذلك كالمجلسي في زاد المعاد في باب زكاة الفطرة لعل نظره إلى حرمة السؤال واشتراط العدالة في الفقير وإلا فلا دليل عليه بالخصوص، بل قال المحقق القمي لم أر من استثناه فيما رأيته من كلمات العلماء سوى المجلسي في زاد المعاد، قال: ولعله سهو منه، وكأنه كان يريد الاحتياط فسها وذكره بعنوان الفتوى»، انظر: العروة الوثقى، ج 4، ص 194. وهذا ولكن المحشين على العروة وأفقوا المجلسي فيما إذا كان يحترف التسول أو كان صاحب حرفة ومع ذلك لجأ إلى التسول، فقال السيد أبو الحسن الأصفهاني: «الظاهر أن المراد به من كان حرفته الاستعطاء من الناس» وقال السيد الحكيم: «أو إلى صورة اتخاذ السؤال حرفة أو إلى النهي عن إعطائه في بعض الأخبار». وعلّق الأصفهاني أيضاً: «ويمكن أن يكون نظره إلى أنه داخل في المحترف التي تفي حرفته بمؤنته». وعلّق الشيخ علي الجواهري: «إذا اتخذ السؤال حرفة فلا يبعد عدم جواز إعطائه». انظر: المصدر نفسه، أقول: ونلاحظ أن الرواية لم تذكر «المتسولين» بل ذكرت «السؤال»، وهي صيغة مبالغة فتكون ناظرة إلى امتهان التسول واتخاذ حرفة، وعليه فربما كان نظر المجلسي في منع إعطاء الزكاة إلى محترف التسول مع قدرته على العمل، وهذا لا يعطى من =

إما لعدم صدق الفقر عليه، أو لما ورد عنهم من أن الزكاة لا تعطى لذي «مرة سوي»⁽¹⁾، أو لأن الإمام عليه السلام يريد محاربة هذه الظاهرة.

إن قلت: إنه وبقرينة ما جاء في صدر الرواية من تأكيد الإمام عليه السلام على أنه يعطي الزكاة لأصحابه فلا محالة يكون نظر ابن أبي يعفور في سؤاله عن المتسولين إلى غير الشيعة منهم، لأنه لا وجه لسؤاله عن المتسولين الشيعة.

قلت: ليس بالضرورة أن يكون الأمر كذلك، فربما يرد في ذهن الراوي أن هؤلاء المتسولين حتى لو كانوا من الشيعة لكنّ تسولهم يمنع من إعطائهم، لما قلناه من أن هؤلاء قد لا يحرز فقرهم أو قد يكونوا قادرين على العمل لكنهم احترفوا التسول، فاندفع الراوي إلى السؤال عنهم، وهذا الاحتمال في تفسير الرواية إن لم يكن هو الأقوى، فلا أقل من أنه يساوي احتمال أن يكون الراوي وبعد أن علم من الإمام عليه السلام أن غير الشيعي لا يعطى منها اندفع إلى السؤال عن حكم السائل غير الشيعي لسوء حاله، ومع تساوي الاحتمالين تكون الفقرة مجملة.

ثانياً: مع التسليم بأن النظر إلى السؤال من غير الشيعة، لكن غايته منع السؤال منهم، دون سواهم، لما عرفت من صعوبة إلغاء خصوصية السؤال. وأما تفسير المتسولين بعموم غير الموالين لأهل البيت عليهم السلام فهو خلاف الظاهر جداً فلا يصغى إليه.

الدليل الثاني: روايات المنع من إعطاء الصدقة

من قبيل: صحيح علي بن بلال، قال: كتبت إليه أسأله هل يجوز أن أدفع زكاة المال والصدقة إلى محتاج غير أصحابي؟ فكتب: «لا تعط الصدقة والزكاة إلا لأصحابك»⁽²⁾. قال السيد الخوئي: «فإنه دلّ على عدم إعطاء الصدقة لغير المؤمن، والصدقة عنوان عام يشمل الصدقة في باب الهدى، خصوصاً من [مع] ذكرها في قبال الزكاة، والمستفاد منه منع إعطاء الصدقات إلى المخالف خرجنا عن ذلك في خصوص الصدقات المندوبة للنص، وأما مطلق الصدقات الواجبة ومنها صدقة الهدى مشمول للمنع المذكور في النص، ويكفي ذلك في المنع بعد عدم الدليل على الجواز»⁽³⁾.

= الزكاة بإجماع الفقهاء لأنه ليس فقيراً، وعليه فلا موجب لحمل كلامه على أنه من سهو القلم، كما ذكر الميرزا القمي، ووافقه السيد الخوئي. انظر: موسوعة السيد الخوئي الفقهية، ج 24، ص 350.

(1) في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «لا تحل الصدقة لغني، ولا لذي مرة سوي، ولا لمحترف ولا لقوي». انظر: الكافي، ج 3، ص 560.

(2) تهذيب الأحكام، ج 4، ص 53.

(3) موسوعة السيد الخوئي / شرح المناسك، ج 29، ص 313.

ويلاحظ عليه:

أولاً: الرواية - كما يلاحظ - مضمرة، والاعتماد على هذه المضمرة لا يخلو من إشكال. ثانياً: لا يبعد انصراف الصدقة إلى المندوبة منها، كما أنّ التعبير عن الهدى بالصدقة غير مألوف، أجل إنّ ثلثها يتصدق به على الفقراء وليس جميعها. ثالثاً: لو سُلم بشمول الصدقة للهدى، فسيأتي في الوقفة الثانية ما يصلح لتقييد الرواية بغير الهدى من الصدقات.

الدليل الثالث: الإجماع

قال الشيخ يوسف البحراني: «وكيف كان فيجب تقييده بالمؤمن، كما عليه ظاهر اتفاق كلمة الأصحاب»⁽¹⁾.

هذا ولكن يمكن النقاش في دعوى الإجماع وذلك:

أولاً: لعدم ثبوت الإجماع صغرياً، لأنّ التأمل في كلمات الفقهاء المتقدمين لا تساعد على ذلك، لخلو الكثير منها - بحسب التبع - من هذا الشرط، ومعلوم أنّ الإجماع المعوّل عليه هو إجماع المتقدمين، «ولا طريق لنا إلى ثبوت الإجماع بين فقهاءنا المتقدمين الذين يكون عصرهم متصلاً بعصر أصحاب الأئمة عليهم السلام في نهاية المطاف، حيث لا قيمة للإجماع بين المتأخرين إذا لم يكن بين المتقدمين»⁽²⁾.

ثانياً: وعلى فرض التوثق من حصول إجماع فلا يحرز كونه إجماعاً تعبيرياً كاشفاً عن رأي المعصوم، فربما اعتمد المجمعون على بعض الوجوه الاجتهادية كالتى تقدمت.

الوقفة الثانية: دليل إعطاء الهدى لكل مسلم

ولكن قد يقال: إنّه لا يكفي تنفيذ أدلة المنع من إعطاء الزكاة لغير الإمامي، لأنّ السؤال الذي يطرح نفسه: ما المقتضي لإعطاء غير الإمامي من الهدى؟ إذ قد يكفي في منعه عدم الدليل على جواز إعطائه، لأنّه مع عدم الدليل على التعميم، يكون الإمامي هو القدر المتيقن؟ والجواب: إنّه يوجد العديد من الأدلة على جواز إعطاء كافة المسلمين منها:

(1) الحدائق الناضرة، ج 17، ص 61.

(2) تعاليق مبسوطه، ج 10، ص 562.

الدليل الأول: الإطلاقات

وعلى رأسها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ هَدُوءًا مَنَفَعٌ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا أَسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةٍ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾⁽¹⁾. وقوله تعالى: ﴿وَالْبَدَنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ سَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا أَسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْقَانِعَ وَالْمَعْتَرَ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾⁽²⁾. فقد أطلق إطعام القانع والمعتر⁽³⁾ دون أن يقيّد بقيده مذهبي.

وهكذا فإننا نملك روايات مطلقة أيضاً، من قبيل صحيحة سيف التمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن سعد بن عبد الملك قدم حاجاً فلقي أبي فقال: إني سقت هدياً فكيف أصنع؟ فقال له أبي: أطعم أهلك ثلثاً، وأطعم القانع والمعتر ثلثاً، وأطعم المساكين ثلثاً، فقلت: المساكين هم السؤال؟ فقال: نعم، وقال: القانع الذي يقنع بما أرسلت إليه من البضعة فما فوقها، والمعتر ينبغي له أكثر من ذلك، وهو أغنى من القانع يعتربك فلا يسألك»⁽⁴⁾.

الدليل الثاني: النصوص الخاصة

وإليك ما عثرنا عليه منها:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن الحسين، عن صفوان، عن هارون ابن خارجة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن علي بن الحسين عليه السلام كان يطعم من ذبيحته الحرورية، قلت: وهو يعلم أنهم حرورية؟ قال: نعم»⁽⁵⁾.

الرواية صحيحة السند، وأما دلالة فهي واضحة في جواز إعطاء الحروري (الخارجي)، وعليه، فغيره من سائر المسلمين أولى بالجواز، والإمام الصادق عليه السلام ليس في مقام الحكاية المجردة، وإنما هو في صدد بيان الحكم الشرعي.

ولكن بعض الفقهاء حمل إعطاءهم الهدى «على التقية أو لتأليف قلوبهم»⁽⁶⁾.

(1) سورة الحج، الآية 28.

(2) سورة الحج، الآية 36.

(3) المراد بالقانع هو: الذي يقنع بما أرسلت إليه ولا يطلب منك الزائد عليه، وبالمعتر: من يمر بك بقصد إعطائك إياه ولا يسأل». مستند الشيعة، ج 12، ص 337. وهذا التفسير مروى.

(4) تهذيب الأحكام، ج 5، ص 223.

(5) المصدر نفسه، ج 5، ص 484.

(6) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج 5، ص 161.

ولكن لا موجب للحمل على التقيّة وذلك:

أولاً: لأنّ الحمل على التقيّة إنّما يكون في حال تعارض الأخبار، وهو غير متحقق.
ثانياً: هل التقيّة هي في فعل الإمام السجاد عليه السلام، أو في حكاية الإمام الصادق عليه السلام؟ أمّا الأول، فهو بعيد، لأنّه لو كان هناك موجب للتقيّة في أمر الخوارج في زمن الإمام السجاد عليه السلام، بحيث كان لهم من الشوكة آنذاك ما يدفع الإمام عليه السلام إلى اتقائهم فهذا قد يحصل أحياناً، بيد أنّ الظاهر من الرواية أنّ إطعامه للحرورية لم يكن لمرة واحدة، بل كان ديدنه ذلك، وعلى الأقلّ تكرر ذلك منه عليه السلام كما يشهد به قول الصادق عليه السلام: «كان يطعم..».

وأما الثاني، فهو أكثر بعداً، إذ التقيّة لا تحتمّ على الإمام الصادق عليه السلام أن ينسب الجواز إلى جده الإمام السجاد عليه السلام، إذ التقيّة ضرورة وهي تقدر بقدرها.

وأما حملة على صورة التأليف فهو فضلاً عن كونه لا ينفي الجواز، لا موجب له، ولكان له وجه لو أنّ الاستدلال كان بفعل السجاد عليه السلام فإنه -كفعل- عمل صامت له، ولا إطلاق له، بيد أنّك عرفت أنّ الاستدلال هو بحكاية الصادق عليه السلام لفعل جده عليه السلام، وهي حكاية يراد منها بيان الحكم الشرعي فيتمسك بإطلاق كلامه عليه السلام.

الرواية الثانية: الكليني عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ لُحُومِ الْأَصَاغِيِّ؟ فَقَالَ: كَانَ عَلَيَّ بِنُ الْحُسَيْنِ وَأَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام يَتَصَدَّقَانِ بِثُلْثِ عَلَيَّ جِيرَانِهِمْ، وَثُلْثِ عَلَيَّ السُّؤَالِ، وَثُلْثُ يُمْسِكُونَهُ لِأَهْلِ الْبَيْتِ⁽¹⁾.

والرواية وصفها المجلسي بالمجهولة⁽²⁾، ووصفها آخرون بالصحيحة⁽³⁾. والإشكال الرئيس فيها هو في محمد بن الفضيل وهو ظاهراً الأزدي الصيرفي، وقد ضعفه الشيخ الطوسي في رجاله. أجل، وثقه الشيخ المفيد في الرسالة العددية، وعده «من الفقهاء والرؤساء الأعلام، الذين يؤخذ منهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام، ولا يطعن عليهم بشيء، ولا طريق لدم واحد منهم». ومع تعارض التوثيق والتضعيف فلا يبقى مثبت لوثاقته،

(1) الكافي، ج 4، ص 449. ورواه الصدوق مرسلأً، انظر: من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 493.

(2) قال المجلسي في مرآة العقول، ج 18، ص 181: «مجهول».

(3) انظر: كتاب الحج للسيد الشاهرودي، ج 4، ص 173. تفصيل الشريعة في شرح وسائل تحرير الوسيلة (كتاب الحج)، ج 5، ص 257. وفي رياض المسائل قال «القريب من الصحة»، انظر: رياض المسائل، ج 6، ص 451. وكذلك في جواهر الكلام، ج 19، ص 159.

وهذا ما خلص إليه السيد الخوئي⁽¹⁾، متأملاً في صحة دعوى انصرافه إلى محمد ابن القاسم ابن الفضيل الثقة، كما استظهره الأردبيلي في جامع الرواة⁽²⁾.

وبصرف النظر عن السند، فإنَّ السيد الخوئي قد اعترض على دلالتها: «أمّا ما ورد من إعطاء علي بن الحسين والباقر عليهما السلام ثلث الأضاحي صدقة على جيرانهم مع أنه لا يخلو جيرانهم من المخالفين فليس من الهدى، وإنما هو من الأضحية المستحبة، كما هو واضح جداً فلا ينبغي الريب في الحكم المذكور»⁽³⁾.

ويلاحظ عليه: أنّ الأضحية وإن كانت تطلق على الأضحية المستحبة، لكنها تطلق أيضاً على الأضحية الواجبة «كهدي التمتع والمنذور»⁽⁴⁾.

أجل، ثمّة قرينة في الرواية تشعر بالنظر إلى الأضحية المستحبة، وهي تقسيم الأضحية وإعطاء ثلث منها لجيرانه، وثلث لأهل بيته، فالإمامان السجاد والباقر عليهما السلام لم يكونا ساكنين في منى أو في مكة ليقسما على جيرانهما وأهل بيتهما.

اللهم إلا أن يقال: إنهما كان يعطيان جيرانهما في السكن سواء في مكة أو في المشاعر، والجار يصدق على ذلك ولو كانت الإقامة مؤقتة، وأما أهل بيتهما فهم كانوا يصطحبونهم معهم.

وتجدر الإشارة إلى أنه قد ورد في الخبر الصحيح، عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه كره أن يطعم المشرك لحوم الأضاحي»⁽⁵⁾.

والتعبير بالكراهة إن لم يكن ظاهراً في الكراهة المصطلحة فليس ظاهراً في الحرمة، فيكون مستخدماً في مطلق المبعوضة، والقدر المتيقن منه هو الكراهة.

ولكن ثمة تساؤل يُطرح في المقام، وهو أنّه بلحاظ الواقع التاريخي فمكة المكرمة في زمن الإمام الصادق عليه السلام بل وقبله لم يكن فيها مشركون، وكذا المدينة ومعظم بلاد الحجاز، ولحوم الأضاحي في العادة لا تخرج من مكة، بل هناك نهى عن نقلها خارج مكة، فأى

(1) معجم رجال الحديث، ج 18، ص 153.

(2) موسوعة السيد الخوئي / كتاب الحج، ج 27، ص 352.

(3) شرح المناسك / موسوعة السيد الخوئي، ج 29، ص 313.

(4) الحدائق الناضرة، ج 17، ص 208.

(5) تهذيب الأحكام، ج 5، ص 484. ورواه الصدوق مرسلًا، انظر: من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 493.

مشاركه الإمام الصادق (عليه السلام) إطعامه؟!، لذا نحتمل أن تكون الرواية تنقل سيرة النبي (ص) وحصل سقط في سند الحديث، وهو عبارة «عن رسول الله» أو نحو ذلك، ويؤيده أن الرواية في الدعائم مروية عن الرسول (ص)⁽¹⁾.

وكيف كان، فالرواية لا تصلح للاستدلال بها في المقام، لأن «المشرك» لا يوصف به المسلم، إلا بضرب من التجوّز ومع قيام القرينة على ذلك.

الدليل الثالث: لو كان لبان

إنّه لو كان يجب إعطاء الهدى إلى خصوص المؤمن الشيعي لبان ذلك ونصّ عليه، وذلك لأنّ غالب الفقهاء في تلك الديار في شتى المراحل الزمانية لم يكونوا من الموالين لأهل البيت (عليهم السلام)، فالمسألة ابتلائية للغاية والحكم بمنع غير الشيعي مستلزم غالباً للعسر والحرّج، الأمر الذي يثير الكثير من الأسئلة، وهو ما لا نجد له عيناً ولا أثراً في الأخبار.

ولهذا فلا دليل على شرط الإمامية في مستحق الهدى، لا لعدم الدليل على ذلك، بل لوجود الدليل على جواز إعطاء غير الشيعي. وهذا ما ذهب إليه جمع من الفقهاء المتأخرين من تلامذة السيد الخوئي⁽²⁾ وغيرهم.

(1) فقد روى القاضي نعمان عن جعفر بن محمد (عليه السلام) أنه قال: «نهى رسول الله (ص) أن يطعم المشرك من الأصحية، لأنها قرينة إلى الله عز وجل»، انظر: دعائم الإسلام، ج 2، ص 187. وفي نقل المستدرك «كره»، بدل «نهى».

(2) تعاليق مبسّطة، ج 10، ص 562. والتّهذيب في مناسك العمرة والحج، ج 3، ص 259.

اشتراط الإمامية في الذابح

- 1- أقوال الفقهاء في الشرط المذكور
- 2- تأصيل القاعدة العامة
- 3- أدلة شرط الإمامية
- 4- الجمع أو الترجيح
- 5- ذبيحة الناصب
- 6- ذبيحة الغلاة
- 7- اشتراط الإمامية في ذابح الهدى

إنّ من أهم مظاهر انتظام المجتمع الإسلامي البناء على أنّ سوق المسلمين - بصرف النظر عن تلاوينه المذهبية - هو أمانة على الحلية والتذكية، وأنّ يد المسلم أيضاً أمانة على ذلك، وهذا الأمر هو ما جرى عليه الفقه الشيعي، فاستقرت فتاوى الفقهاء على الحكم بأن اللحوم ومشتقاتها المأخوذة من يد المسلمين على اختلاف مذاهبهم أو من أسواقهم بينى على حليته وذكاته، وكذلك الحال في الجلود، وهذه القاعدة مستقاة من النصوص الآتية، ولكنّ ثمة رأي فقهي يشترط الإمامية في حلية الذبيحة، وهو وإن كان خلاف المشهور ولكن يجدر بنا درسه وملاحظة أدلته.

1- أقوال الفقهاء في الشرط المذكور

قال ابن إدريس الحلبي: «ولا بأس بأكل ذبيحة المستضعف، وقد بيناه في كتاب الطهارة. وقال شيخنا -رحمه الله- في نهايته، ولا يتولى الذباحة إلا أهل الحق، فإن تولّاها غيرهم ويكون ممن لا يعرف بعداوة آل محمد عليه السلام، لم يكن بأس بأكل ذبيحته، قال محمد ابن إدريس -رحمه الله-: المراد بقوله «غيرهم» يعني المستضعفين الذين لا منّا ولا من مخالفينا، وصحيح أنهم غيرنا، فلا يظنّ ظان أنه أراد بغيرهم من مخالفينا المستضعفين، لأنّ المستضعفين لا منّا ولا منهم، كما قال تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ﴾⁽¹⁾»⁽²⁾.

أقول: تفسير غيرهم بالمستضعفين هو خلاف الظاهر، فظاهر كلام الشيخ هو التفصيل بين الناصب وغيره.

وقال ابن حمزة: «والذابح يجب أن يكون مؤمناً أو في حكمه»⁽³⁾.

(1) سورة النساء، الآية 143.

(2) السرائر، ج 3، ص 106.

(3) الوسيلة، ص 361.

وقال ابن البرّاج: «لا يجوز أن يتولّى الذبح إلّا من كان مسلماً من أهل الحقّ، فإن تولّاه غير من ذكرناه من الكفّار المخالفين لدين الإسلام أو من كفّار أهل الملة على اختلافهم في جهات كفرهم لم يصحّ ذكاته ولم يؤكل ذبيحته»⁽¹⁾.

وقال العلامة الحلبي: «مسألة: قال الشيخ في النهاية: الذبّاحة لا يجوز أن يتولاها غير المسلمين، ومن المسلمين لا يتولاها إلّا أهل الحق، فإن تولّاها غير أهل الحق ويكون ممن لا يعرف بعداوة لآل محمد (ص) لم يكن بأس بأكل ذبيحته، وإن كان ممن ينصب لهم العداوة والشنآن لم يجز أكل ذبيحته. وهذا الكلام يعطي إباحة أكل ذبيحة المخالف إذا لم يكن ناصباً. «ثم نقل كلام ابن إدريس وابن حمزة وابن البراج، ثم علق قائلاً: «والمعتمد جواز أكل ذبيحتهم إذا اعتقدوا وجوب التسمية»⁽²⁾.

وقال الفيض الكاشاني: «ومن الأصحاب من اشترط الإيمان أيضاً كالقاضي. والحلبي خص المنع بجاحد النص، والعلامة بمن لا يعتقد وجوب التسمية، والأصح عدم اعتبار شيء من ذلك، إلا أن يعتقد ما يخرج عن الإسلام كالناصبي»⁽³⁾.

وقال صاحب الجواهر: «ف(لا يشترط الإيمان) بالمعنى الأخص وفقاً للمشهور»⁽⁴⁾.

2- تأصيل القاعدة العامة

وعلينا بعد عرض كلمات الفقهاء أن نؤسس القاعدة العامة في مسألة الذبح، فإنّ الأصل العملي لو سلّم أنّه يقتضي الحكم بعدم التذكية⁽⁵⁾ كما هو رأي المشهور من جريان استصحاب عدم التذكية، لكنّ مقتضى الأصل اللفظي هو القول بحلية ذبيحة المسلم بصرف النظر عن معتقده، ويمكن بيان الأصل في المقام على مستويين:

المستوى الأول: ما يدل على حلية الذبائح في دائرة أوسع من المسلم، استناداً إلى ما دلّ على حلية الأكل مما ذكر اسم الله عليه، قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ

(1) المهذب، ج 2، ص 439.

(2) مختلف الشيعة، ج 8، ص 300.

(3) مفاتيح الشرايع، ج 2، ص 197.

(4) جواهر الكلام، ج 36، ص 93.

(5) إنما أقول لو سلّم، لأنّ للمناقشة في ذلك مجالاً واسعاً، كما هو مبحوث في محله.

أَسْرُ اللَّهِ عَلَيْهِ ⁽¹⁾، فَإِنَّ الدَّعْوَةَ إِلَى الْأَكْلِ فِيهَا هِيَ لِلإِشْرَادِ إِلَى حَلِيَّةِ الْأَكْلِ وَلَيْسَتْ لِلوُجُوبِ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ، فَإِنَّ الْأَكْلَ وَارِدَ مَوْرِدِ الْحَظْرِ، وَمَقْتَضَاهَا كِفَايَةُ ذِكْرِ اسْمِ اللَّهِ عَلَى الذَّبِيحَةِ سِوَاءِ كَانِ الذَّبَائِحَ مُسْلِمًا أَمْ لَا. فَهَذَا الْمَسْتَوَى مِنَ الْقَاعِدَةِ يَقْضِي بِالْحَلِيَّةِ فِيمَا هُوَ أَعْمُ مِنَ الْمُسْلِمِ الْمَخَالَفِ، فَهُوَ يَشْمَلُ حَتَّى أَهْلَ الْكِتَابِ، وَإِذَا قِيلَ بِالتَّخْصِيصِ وَالتَّقْيِيدِ وَإِخْرَاجِ غَيْرِ الْمُسْلِمِ، فَإِنَّ الْمُسْلِمَ يَبْقَى تَحْتَ الْعَامِ.

المستوى الثاني: ما دلَّ على حلية الذبائح في دائرة أضيّق من الدائرة السابقة، وهي دائرة المسلمين، وذلك استناداً إلى الروايات الصحيحة الواردة عن الأئمة عليهم السلام، من قبيل:

أ) معتبرة محمد بن قيس عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: ذبيحة من دان بكلمة الإسلام وصام وصلى لكم حلال إذا ذكر اسم الله عليه» ⁽²⁾. فوصف «دان بكلمة الإسلام» هو وصف مشعر بالعلية.

ب) صحيحة الفضلاء (الفضيل وزرارة ومحمد بن مسلم) سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحم من الأسواق ولا يُدرى ما يصنع القصابون؟ قال عليه السلام: «كل إذا كان ذلك في أسواق المسلمين ولا تسأل عنه» ⁽³⁾. فإن أمارية سوق المسلمين عند الشك هي فرع حلية ذبائحهم.

ج) صحيحة سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة الغلام والمرأة هل تؤكل؟ فقال: إذا كانت المرأة مسلمة وذكرت اسم الله عز وجل على ذبيحتها حلت ذبيحتها» ⁽⁴⁾.

د) خبر الحسين بن عبد الله قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا نكون بالجبل فنبعث الرعاة في الغنم فربما عطبت الشاة أو أصابها الشيء فيذبحونها فأنأكلها؟ فقال عليه السلام: «هي الذبيحة ولا يؤمن عليها إلا مسلم» ⁽⁵⁾.

هـ) ونحوه مرسل ابن أبي عمير عن بعض أصحابه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة

(1) سورة الأنعام، الآية 119.

(2) الاستبصار، ج 4، ص 88. وتهذيب الأحكام، ج 9، ص 71.

(3) تهذيب الأحكام، ج 9، ص 73.

(4) الكافي، ج 6، ص 237. من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 334. تهذيب الأحكام، ج 9، ص 73.

(5) الكافي، ج 6، ص 239. والاستبصار، ج 4، ص 81. والرواية مجهولة، انظر: مرآة العقول، ج 22، ص 25.

أَهْلَ الْكِتَابِ؟ قَالَ: فَقَالَ: «وَاللَّهِ مَا يَأْكُلُونَ ذَبَائِحَكُمْ فَكَيْفَ تَسْتَحِلُّونَ أَنْ تَأْكُلُوا ذَبَائِحَهُمْ؟! إِنَّمَا هُوَ الْإِسْمُ وَلَا يُؤْمَنُ عَلَيْهَا إِلَّا مُسْلِمٌ»⁽¹⁾.

وهذه الأخبار يستفاد منها أن المعيار في حلية الذبيحة هو التسمية وأما إسلام الذابح فهو طريق لإحراز التسمية، والمسلم فيها واقع في مقابل أهل الكتاب فيراد به كل مسلم بصرف النظر عن مذهبه.

(و) ما ورد في حلية أكل الصيد الذي اصصاده كلب المجوسي الذي أرسله المسلم، ففي صحيحة سليمان بن خالد قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كلب المجوسي يأخذه الرجل المسلم فيسمي حين يرسله أياكل مما أمسك عليه؟ قال: «نعم، لأنه مكذب قد ذكر اسم الله عليه».

(ز) وعن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلب المجوسي لا تأكل صيده إلا أن يأخذه المسلم فيعلمه ويرسله وكذلك البازي وكلاب أهل الذمة وبزاتهم حلال للمسلمين أن يأكلوا صيدها»⁽²⁾.

(ح) رواية السفارة، بناءً على دلالتها على أمارية بلاد المسلمين، وهي ما رواه الكليني بإسناده عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وبيضها وجبنها وفيها سكين؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد، وليس له بقاء فإن جاء طالبها غرموا له الثمن. قيل: يا أمير المؤمنين لا يدري سفرة مسلم أو سفرة مجوسي؟ فقال: هم في سعة حتى يعلموا»⁽³⁾.

3- أدلة شرط الإمامية

هل هناك ما يقتضي رفع اليد عن القاعدة المتقدمة، والالتزام بإضافة شرط الإمامية في الذابح؟

الظاهر أن شرط الإمامية لا تنهض الأدلة بإثباته، وذلك لأن ما يمكن الاستدلال به لذلك هو الروايات التالية:

(1) الكافي، ج 6، ص 241.

(2) المصدر نفسه، ج ن، ص 209.

(3) المصدر نفسه، ج ن، ص 297.

الرواية الأولى: صحيحة زكريا بن آدم، قال: قال أبو الحسن عليه السلام: «إني أنهاك عن ذبيحة كل من كان على خلاف الذي أنت عليه وأصحابك، إلا في وقت الضرورة إليه»⁽¹⁾.

المراد بأبي الحسن هو الرضا عليه السلام، وزكريا بن آدم من ثقات أصحابه وكان له وجه عنده، كما يقول النجاشي⁽²⁾.

الرواية الثانية: عن إبراهيم بن أبي محمود، عن الرضا عليه السلام - في حديث - قال: حدثني أبي موسى بن جعفر عليه السلام، عن أبيه جعفر بن محمد بن علي عليه السلام، أنه قال - في حديث -: «من زعم أن الله يجبر العباد على المعاصي، أو يكلفهم ما لا يطيقون فلا تأكلوا ذبيحته، ولا تقبلوا شهادته، ولا تصلوا وراءه، ولا تعطوه من الزكاة شيئاً»⁽³⁾.

والرواية ضعيفة السند بسهل بن زياد، وهي واردة في النهي عن ذبائح الجبرية، فهي «أخص من المدعى من وجه، لاختصاصها بالأشاعرة، وأعم من وجه آخر لشمولها للمؤمن إذا قال بهذه المقالة»⁽⁴⁾.

الرواية الثالثة: خبر يونس بن ظبيان، عن الصادق عليه السلام - في حديث - قال: «يا يونس من زعم أن لله وجهاً كالوجه فقد أشرك، ومن زعم أن له جوارح كجوارح المخلوقين فهو كافر بالله، فلا تقبلوا شهادته، ولا تأكلوا ذبيحته»⁽⁵⁾.

وهذه بالإضافة إلى ضعفها السندي⁽⁶⁾، فإنها كسابقتها أخص من جهة وأعم من أخرى.

4- الجمع أو الترجيح

وعلى فرض تمامية هذه الأخبار المتقدمة، فإنها لا تقاوم ما تقدم مما دلّ على حلية ذبيحة الآخر المذهبي، وتوضح ذلك من خلال المرحلتين التاليتين:

- (1) تهذيب الأحكام، ج 9، ص 70.
- (2) انظر: رجال النجاشي، ص 174.
- (3) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 1، ص 114. وعنه وسائل الشيعة، ج 24، ص 96، الباب 28 من أبواب الذبائح، الحديث 9.
- (4) المستند للنراقي، ج 15، ص 391.
- (5) كفاية الأثر، ص 256. وعنه وسائل الشيعة، ج 24، ص 96، الباب 28 من أبواب الذبائح، الحديث 10.
- (6) يونس بن ظبيان قال فيه النجاشي: «ضعيف جداً، لا يلتفت إلى ما رواه، كل كتبه تخليط»، انظر: رجال النجاشي، ص 448. وقد مرّ في مبحث اللعن أن الإمام الرضا عليه السلام لعنه، كما ورد في الخبر الصحيح. واللعن نفسه يمكن أن يعدّ دليلاً على التضعيف، وذلك بناءً على أن اللعن لا يصدر من الإمام إلا مع جحد الملعون، إذ لا يلعن القاصر، والجاحد كاذب، ومن يكذب في الأصول يكذب في الفروع.

المرحلة الأولى: إنه لا مجال لأن يقال في تقريب الجمع بين الروايات التي يدعى دلالتها على شرط الإمامية ولا سيما صحيحة زكريا بن آدم وبين الروايات المحللة المتقدمة أنّ هذه الروايات أخصّ من سابقتها فتقيدها، لأنّ السابقة دلّت على شرط الإسلام وهذه أضافت قيلاً آخر، وهو أن يكون المسلم مؤمناً. فيحمل المطلق على المقيد.

والوجه في عدم صحة هذا الجمع أنّ تلك الروايات واردة في الآخر المذهبي، وحملها على الشيعي مما لا مجال له، فروايات السوق ناظرة إلى سوق المسلمين، ومعلوم أنّ غالبية أهل السوق آنذاك لم يكونوا من الشيعة، فحملها على الشيعي حمل لها على الفرد النادر.

على أنّ السيرة المتشرعيّة كانت قائمة على الأكل من يد المسلم الآخر والشراء من السوق، والتعامل مع اللحوم والجلود المأخوذة من يده معاملة المذكي، وهذه السيرة مستمرة إلى زمن الأئمة عليهم السلام، واستمرارها يؤكد أنّ أصحابهم لم يفهموا المنع منها، ولهذا فلا يمكن أن نفهم من النهي في رواية متأخرة واردة عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه يريد المنع التحريمي المولوي.

وأضف إلى ذلك أنّ المنع لو كان موجوداً لكان اللازم بيانه من خلال العديد من النصوص، لأنّ المسألة ابتلائية فأسواق المسلمين إن لم تكن في معظمها - كما قلنا - من أتباع المذهب الآخر فهي على أقل تقدير مختلطة مذهبياً، فلو كان يحرم أكل ذبيحة الآخر لوردت في بيان الحرمة العديد من الروايات ولكثر القيل والقال في المسألة، ولما تأخر بيان حكم كهذا إلى زمن الإمام الرضا عليه السلام، بل كان بيّن منذ زمن أمير المؤمنين عليه السلام.

ووجود هذه السيرة المستمرة على الحلية تمنع من حمل آخر قد تحمل عليه روايات الحليّة وهو حملها على صورة الضرورة، وذلك لإبء السيرة مثل هذا الحمل، فإنّ الضرورة التي تبيح أكل الميتة إنما تفسر بها حالات نادرة وليس ظاهرة عامة، وهكذا فإنّ حمل الروايات المجوّزة كروايات السوق وغيرها على الضرورة هو حمل لها على النادر، بل إنّ مساق تلك الأخبار هو مساق بيان الحكم الأولي في المسألة.

المرحلة الثانية: وفي ضوء ما تقدم، يجدر بنا تفسير النهي في الرواية المروية عن الإمام الرضا عليه السلام بما لا ينافي السيرة القطعية القائمة على الحليّة، وكذلك الروايات الصحيحة المتقدمة الدالة عليها، وما يمكن أن يذكر من توجيهات مقبولة هو أحد وجهين:

الوجه الأول: هو الحمل على الكراهية، قال الشهيد الأول تعليقاً على صحيحة زكريا

ابن آدم: «وتحمل على الكراهية»⁽¹⁾. إمّا للقرينة العامة وهي الجمع بين الصحيحة الظاهرة في الحرمة وبين ما تقدّم من الأخبار المحللة التي هي نصّ⁽²⁾ في حلية ذبيحة المسلم الآخر بعدما عرفت بُعد حملها على الشيعي، وإمّا لقرينة سياقية، قال الشهيد الثاني تعليقاً على صحيحة زكريا بن آدم: «ويحمل (أي النهي) على الكراهة، بقرينة الضرورة، فإنها أعم من وقت تحلّ فيه الميتة، ويمكن حمل النهي الوارد في جميع الباب عليه (ذبح المخالف) عليها (الكراهة) جمعاً»⁽³⁾.

إلا أن يقال إن استثناء حالة الضرورة لا يناسب الكراهية. ولكن يمكن الجواب بأن الضرورة تناسب الحرمة والكراهة، فلو كان الحكم الأولي هو الكراهة فالضرورة توجب رفع الكراهية.

الوجه الثاني: هو حمل النهي على التدبيرية، كما يشهد له صحيح زكريا بن آدم من قوله عليه السلام: «إني أنهاك» حيث نسب الإمام عليه السلام النهي إليه، وهذا من قرائن التدبيرية⁽⁴⁾، والتدبيرية تقتضيها بعض الاعتبارات والمصالح، ولعلّ منها في المقام السعي في قطيعة الشخص الذي يحمل فكراً عقدياً منحرفاً أو محاصرة هذا الفكر أو إعلام المسلمين بفساده وخطورته، ولا سيما أوائل ظهوره، كما يحتمل ذلك في الرواية الثانية والثالثة المتقدمة في الطائفة المحرمة.

ولو أنّ أحداً لم يقبل هذين الوجهين من الجمع واستقر التعارض ووصل الأمر إلى الترجيح، فاللازم ترجيح الطائفة الأولى لموافقتها للقرآن، ومنه تعرف أنّه لا وجه لحمل الأخبار المجوزة على التقيّة، لأنّ التقيّة إنما تكون مرجعاً ومرجعاً بعد فقد المرجح القرآني. وفي كل الأحوال فإنّ حلية ذبيحة المسلم أياً كان مذهبه، هي من الواضحات التي لا يُشكُّ فيها، الأمر الذي يجعلنا نرفع اليد عما خالف ذلك.

هذا كله لو قيل بشرطيّة الإسلام في الذابح، وأمّا إذا قيل بعدم شرطيّة الإسلام وحلية

(1) الدروس الشرعية، ج 2، ص 411. والحمل على الكراهة تبناه المقداد السيوري في التنقيح الرائع، ج 4، ص 19.

(2) ففي معتبرة محمد بن قيس، نص على حلية ذبيحة كل من دان بالإسلام.

(3) الروضة البهية، ج 7، ص 211.

(4) ذكرنا هذا الأمر في دراسة مستقلة عن الحكم التدبيري والحكم الشرعي.

ذبايح أهل الكتاب، كما لا يبعد، اكتفاءً بالتسمية، فيحكم بحلية ذبيحة الآخر المذهبي بالأولوية، للقطع بأنه ليس أسوأ حالاً من الكتابي بعد التزامه بالتسمية.

5- ذبيحة الناصب

عرفت أن مشهور الفقهاء قالوا بحرمة ذبيحة الناصبي، وهذا يحتاج إلى دليل، لأن القاعدة المتقدمة بمستوييها المشار إليهما قاضية بحلية ذبايحهم، أما بمستواها الأول فلأنها لا تشترط أكثر من التسمية، وهي متوفرة حسب الفرض، وأما بمستواها الثاني فلأن الناصبي معلن بالشهادتين، فلاحظ معتبرة محمد بن قيس عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام): «قال أمير المؤمنين (عليه السلام): ذبيحة من دان بكلمة الإسلام وصام وصلى لكم حلال إذا ذكر اسم الله عليه»⁽¹⁾. والناصبي يدين بكلمة الإسلام، وأما قوله: «صام وصلى»، فالظاهر أنه مجرد أمانة على إسلامه وإلا فهو غير معتبر يقيناً، ولم يحتمل أحد من الفقهاء اعتباره.

أ) أدلة الحرمة

ولكن المشهور قالوا بالحرمة واستندوا في ذلك إلى الوجوه التالية:

الوجه الأول: الإجماع، قال في الرياض: «نعم لا تحل ذبيحة المعادي لأهل البيت (عليهم السلام) المعبر عنه بالناصب بلا خلاف، بل عليه الإجماع في المهذب وغيره وهو الحجّة...»⁽²⁾.

ولكن هذا الوجه لا يعول عليه، لأنه ليس إجماعاً تعديداً كاشفاً عن رأي المعصوم، للظن الكبير باستناد المجمعين إلى الوجوه الآتية.

الوجه الثاني: أن الناصبي كافر فلا تحل ذبيحته.

ولكن هذا الوجه محل إشكال، في صغراه وكبراه، أما صغراه فلأنه لم ينهض دليل على كفر الناصبي مطلقاً كفراً يخرج عن الملة، كما أسلفنا في مستهل هذه البحوث، وأما الكبرى، فلأن حرمة ذبيحة الكافر غير مسلمة، بل مقتضى الجمع بين النصوص هو الحكم بالحلية مع إحراز التسمية، وهذا موكول إلى محله⁽³⁾.

(1) الاستبصار، ج 4، ص 88. وتهذيب الأحكام، ج 9، ص 71.

(2) رياض المسائل، ج 12، ص 93. وانظر: جواهر الكلام، ج 36، ص 95.

(3) ذهب غير واحد من الفقهاء المعاصرين إلى حلية ذبايح أهل الكتاب مع التسمية، منهم السيد فضل الله -رحمه الله-، انظر: بحثه في هذه القضية في كتاب الصيد والذبايح، ص 147، وما بعدها، وقد أفتى بهذا الرأي، وهكذا فعل السيد صادق الروحاني، قال في تعليقه على المنهاج: «الأظهر حلية ذبيحة=

الوجه الثالث: الروايات الخاصة في المسألة، وهي عدة أخبار:

الرواية الأولى: موثق أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ذبيحة الناصب لا تحل»⁽¹⁾.

الرواية الثانية: 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 النصاب؟ فقال: أي شيء تسألني أن أقول؟ ما يأكل إلا مثل الميتة والدم ولحم الخنزير، قلت: سبحان الله مثل الدم والميتة ولحم الخنزير؟ فقال: نعم وأعظم عند الله من ذلك، ثم قال: إن هذا في قلبه على المؤمنين مرض»⁽²⁾.

أقول: الإطلاق فيها غير محرز، فموردها هو صورة تعمد الشراء من النصاب مع إمكان الشراء من الإخوان الموالين، ولا يبعد أن يكون النهي فيها مختصاً بهذه الحالة، وذيلها يصلح شاهداً على كون النهي ناظراً إلى خصوص هذه الصورة، فقوله «هذا في قلبه على المؤمنين مرض» هو قرينة على أن ثمة عقدة خاصة لديه من المؤمنين، وثمة قرينة أخرى على اختصاص النهي بهذه الصورة، وهي تأكيد الإمام عليه السلام على أن أكله لهذا اللحم الذي يشتريه من النصاب هو أشد حرمة عند الله من أكل الميتة ولحم الخنزير والدم، مع أن من المعلوم أن أقصى ما يمكن قوله في المقام هو أن هذا اللحم ميتة وأن إثمه كإثم أكل الميتة، أما أن يزيد على الميتة فهو غير محتمل فضلاً عن أن يزيد على الميتة والدم ولحم الخنزير. فيكون مؤشراً على ما قلناه، فلا يستفاد منها الحرمة في غير هذه الصورة.

وسند الرواية غير واضح الصحة⁽³⁾.

وربما يقال: إن المراد بالنصاب في الرواية هم عامة المخالفين لأهل البيت عليهم السلام لأن

= الكتابي مع إحراز التسمية»، منهاج الصالحين ج 2 ص 365، وانظر: موسوعته الفقهية فقه الصادق، ج 24، ص 9، وما بعدها، ومال إلى ذلك السيد تقي القمي في بحثه العلمي، حيث خلص في نتيجة البحث إلى أن «الجمع بين الأخبار يقتضي أن يقال: إنه تحل ذبيحة الكافر مع تحقق التسمية»، مباني منهاج الصالحين، ج 10، ص 656.

(1) الاستبصار، ج 4، ص 87.

(2) تهذيب الأحكام، ج 9، ص 71. والاستبصار، ج 4، ص 87.

(3) قال في كتاب الأحاديث المعتبرة في جامع أحاديث الشيعة، ص 545 بشأن سند الرواية: «في سندها من لم أعرفه».

الراوي افترض أنهم يمثلون أهل السوق، ومن المستبعد أن يكون أهل السوق بعامتهم من النصاب، ولا سيما بملاحظة أن النصب في الأزمنة المتأخرة قد تراجع وكان أفراد نادرين. وهذا صحيح، لكن هذا لا يصلح شاهداً على أن الناصبي يطلق دائماً على المخالف، وعلى فرضه فإن ذلك وارد - بضرب من التجوز - في كلام الراوي وليس الإمام (عليه السلام).

الرواية الثالثة: موثق أبي بصير أيضاً، عن أبي جعفر (عليه السلام)، أنه قال: «لم تحل ذبائح الحرورية»⁽¹⁾. بناءً على أن الحرورية (الخوارج) هم من أبرز مصاديق المعادين لعلي (عليه السلام) فهم نصاب.

ب) الروايات المحللة

ولكن في قبال هذه الأخبار يوجد طائفة يستفاد منها حلية ذبائح الناصبي، وهي:

الرواية الأولى: صحيحة حمران قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول في ذبيحة الناصب واليهودي والنصراني: «لا تأكل ذبيحته حتى تسمعه يذكر اسم الله. قلت: المجوسي؟ فقال: نعم، إذا سمعته يذكر اسم الله، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا دُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾⁽²⁾⁽³⁾.

وهذه الرواية قد وصفها الشهيد الثاني بالصحيحة، ذكراً أنها مروية عن «زرارة عن أخيه حمران»⁽⁴⁾.

ولكن المحقق الأردبيلي علق على سندها قائلاً: «حمران ما صرح بتوثيقه، بل مشكور لو كان ابن أعين، على أنه قد يكون غيره. فقول شارح الشرائع: «صحيحة زرارة، عن أخيه حمران»، محل التأمل»⁽⁵⁾. وقد حكم بجهالة حمران في رواية أخرى الشيخ حسن في منتقى الجمان⁽⁶⁾.

(1) تهذيب الأحكام، ج 9، ص 71.

(2) سورة الأنعام، الآية 121.

(3) الاستبصار، ج 4، ص 84. وتهذيب الأحكام، ج 9، ص 68. رواها الشيخ بإسناده عن «الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة عن حمران». وسنده إلى الحسين بن سعيد صحيح. انظر: تهذيب الأحكام، ج 10، ص 63.

(4) مسالك الأفهام، ج 11، ص 460.

(5) مجمع الفائدة والبرهان، ج 11، ص 76.

(6) انظر: منتقى الجمان، ج 3، ص 219.

أقول: إن الظاهر هو ما استظهره الشهيد الثاني، من كون حمران هو ابن أعين ومن كونه ثقة، وبيان ذلك: أما كون حمران هو ابن أعين، فصحيح أنه في المصدر لا يوجد «عن أخيه»، وإنما هو اجتهاد من الشهيد الثاني وتبعه عليه الشيخ البهائي⁽¹⁾، ولكن اجتهاده صحيح، وذلك لأنه لا وجود في هذه الطبقة لشخص باسم حمران غير حمران ابن أعين أخي زرارة، والشيخ كما يروي عن زرارة عن حمران فإن له روايات عن «حمران بن أعين» عن أبي جعفر⁽²⁾ أو عن أبي عبد الله⁽³⁾. ولذا لا يبعد انصراف حمران إلى ابن أعين وهو شخصية معروفة كما سيأتي وليست مجهولة، وهو وإن لم يذكره النجاشي ولكن الشيخ الطوسي قد ذكره وعده في أصحاب الباقر⁽⁴⁾ قائلاً: «مولاهم، يكنى أبا الحسن، وقيل: أبو حمزة تابعي»⁽⁴⁾، وذكره في أصحاب الصادق قائلاً: «حمران بن أعين الشيباني، مولى كوفي، تابعي»⁽⁵⁾.

وأما كون الرجل ثقة، فلأن الدلائل تشير إلى كونه من الأعيان الممدوحين جداً، يقول أبو غالب الزراري في رسالته: «لقي عمنا حمران سيدنا وسيد العابدين علي بن الحسين صلوات الله عليهما، وكان حمران من أكبر مشايخ الشيعة المفضلين الذين لا يشك فيهم، فكان أحد حملة القرآن ومن يعدُّ ويذكر اسمه في كتب القرآن، وروى أنه قرأ على أبي جعفر محمد بن علي⁽⁶⁾ وكان مع ذلك عالماً بالنحو واللغة»⁽⁶⁾. وعده الشيخ في كتاب الغيبة (فصل في ذكر طرف من أخبار السفراء) ممن يختصون بكل إمام، من السفراء الممدوحين⁽⁷⁾، وأورد الكشي العديد من الروايات المادحة له وبعضها صحيح السند⁽⁸⁾. وعده أيضاً في حواربي الباقر والصادق⁽⁹⁾، وفيما ذكر كفاية لإثبات وثاقة الرجل⁽⁹⁾. وحمران بن أعين من الرواة

(1) حرمة ذبائح أهل الكتاب، ص 74، ووصف الرواية بالصحيحة، ولكن جاء فيه: «عمران»، بدل «حمران» وهو خطأ من النساخ.

(2) التهذيب للشيخ، ج 9، ص 272. والخصال، ص 8.

(3) الكافي، ج 2، ص 384.

(4) رجال الشيخ، ص 132.

(5) المصدر نفسه، ص 194.

(6) رسالة أبي غالب الزراري، ص 3.

(7) الغيبة، ص 209.

(8) معجم رجال الحديث، ج 7، ص 273.

(9) وقد بنى السيد الخوئي في كتبه على وثاقته. انظر: الموسوعة، ج 27، ص 402. وج 28، ص 375 وغيرها.

المشتركين فله روايات في كتب السنة، وعدّه ابن حبان في الثقات⁽¹⁾. وفي كتاب لأحمد ابن حنبل: «سألت يحيى عن عبد الملك بن أعين فقال: كوفي ليس به بأس، فقلت له: أخوه حمران بن أعين، فقال: هو من الشيعة الكبار»⁽²⁾. وشخصيّة كهذه لها هذا الحضور لا يكون كذاباً أو غير مقبول الرواية، وإلا لعرف أمره وانتشر، فلا يكون مرضياً، وفي ضوء ما تقدّم، فقول الأردبيلي فيه تبعاً للعلامة في الخلاصة⁽³⁾ «مشكور» لا يوفيه حقه.

الرواية الثانية: رواية بشير (بشر) بن أبي غيلان الشيباني، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبائح اليهود والنصارى والنصاب؟ قال: فلوى شدقه⁽⁴⁾ وقال: «كلها إلى يوم ما»⁽⁵⁾. وهذه ضعيفة السند.

الرواية الثالثة وعن حمران عن أبي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول: «لا تأكل ذبيحة الناصب إلا أن تسمعه يسمي»⁽⁶⁾. ويحتمل اتحادها مع الرواية الأولى، مع تصرف من الراوي.

والسند فيه حمران، وقد وصفها الشهيد الثاني بالحسنة⁽⁷⁾، بينما وصفها آخرون بالصحيحة⁽⁸⁾. والظاهر أنّ مرد وصفها بالحسنة في كلام الشهيد ليس بسبب حمران، كيف وقد وصف روايته المتقدمة بالصحيحة، وإنما يرجح أنه بسبب أحمد بن محمد بن يحيى العطار الواقع في سند الشيخ إلى أحمد بن محمد بن عيسى، فأحمد هذا لا توثيق له، وإن عدّ العلامة حديثه صحيحاً⁽⁹⁾، وأما بقية رجال السند فهم ثقات⁽¹⁰⁾. ولكن يمكن التغلب على ذلك:

- (1) الثقات لابن حبان، ج 4، ص 179.
- (2) العلل، ج 3، ص 6.
- (3) خلاصة الأقوال، ص 135.
- (4) أي أمال جانب فمه.
- (5) التهذيب، ج 9، ص 68.
- (6) الاستبصار، ج 4، ص 88.
- (7) انظر: المسالك، ج 11، ص 469. وهكذا في المفاتيح للكاشاني، ج 2، ص 197. ورياض المسائل، ج 12، ص 92. وجواهر الكلام، ج 36، ص 96.
- (8) الأحاديث المعتمدة في جامع أحاديث الشيعة، ص 525.
- (9) وسائل الشيعة، ج 30، ص 313.
- (10) توضيحه أنّ الرواية رواها الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن ابن أذينة عن حمران، وإسناده إلى أحمد بن محمد بن عيسى هو الحسين بن عبيد الله عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه محمد بن يحيى عن محمد بن علي بن محبوب، انظر: وسائل الشيعة، ج 30، ص 135. ويلاحظ أنّ سنده إليه لا غبار عليه إلا بلحاظ أحمد بن محمد بن يحيى، =

1- إمّا بعدم الحاجة إلى توثيق رواية الأسانيد الواقعة في الطريق إلى أصحاب الكتب التي اعتمدها العلماء في النقل، إذ من المرجح أنّ هذه الأسانيد تذكر لإظهار اتصال السند دون توقف العمل عليها.

2- وإمّا اعتماداً على نظرية التعويض، فإن سند الشيخ إلى أحمد بن محمد بن عيسى وإن كان ضعيفاً، لكن للشيخ طريقاً صحيحاً إلى من روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى، وهو الحسين بن سعيد، فيعوض بهذا الطريق عن الطريق الضعيف. ولكن هذه النظرية لا تخلو من إشكال، كما حقق في محله.

3- وإمّا اعتماداً على طريق آخر لإثبات وثاقة السند إلى أحمد بن محمد بن عيسى، وهو ما ذكره بعض أساتذتنا من «الانتقال عن تصحيح سند الشيخ إلى أحمد بن محمد بن عيسى في المشيخة إلى تصحيح سنده إليه في الفهرست، فإن أسانيد الشيخ إليه في الفهرست مستوعبة لجميع كتبه ورواياته، وقد وقع فيها سعد بن عبد الله، وكذلك محمد بن الحسن بن الوليد، وكذلك محمد بن الحسن الصفار عنه، وللشيخ الطوسي -رحمه الله- سند تام إلى كل هؤلاء الثلاثة، لأنّه يروي جميع كتبهم ورواياتهم عن عدّة من الأصحاب عن الصدوق عنهم، ومن تلك العدّة الشيخ المفيد بدليل ما صرح به الشيخ في سنده إلى الصدوق في الفهرست»⁽¹⁾.

الرواية الرابعة: صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ ذَبِيحَةِ الْمُرْجِيِّ وَالْحَرُورِيِّ؟ فَقَالَ: كُلُّ وَقْرٍ وَاسْتَقْرٌّ حَتَّى يَكُونَ مَا يَكُونُ⁽²⁾.

والتعبير «حتى يكون ما يكون» يراد به عين ما يراد بقوله في الرواية الثانية المتقدمة: «كلها إلى يوم ما»، وهو الإشارة إلى قيام دولة الحق على يد المهدي عليه السلام.

وعلق النراقي على الرواية الأولى والرابعة أنّه وبسبب «مخالفتها للإجماع ظاهراً ولا أقل من شهرة القدماء لا تصلحان للحجية ومعارضة ما مر، مع أنهما موافقتان للعامّة، كما تشعر به الصحيحة»⁽³⁾.

= أما والده فهو ثقة عين، كما يقول النجاشي، وأما رجال السند من ابن عيسى إلى حمران فهم ثقات وحمران قد رجحنا وثاقته.

- (1) مباحث الأصول، ج 3، ص 240.
- (2) الكافي، ج 6، ص 236. ومن لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 329. والاستبصار، ج 4، ص 88. وتهذيب الأحكام، ج 9، ص 72.
- (3) مستند الشيعة، ج 15، ص 388.

ج) الموازنة بين الأخبار

أقول: في الجمع بين الطائفتين يمكن أن يطرح وجهان عرفيان:
 الوجه الأول: إن مقتضى القاعدة في المقام وأمثاله هو الحكم بالحلية وذلك بحمل الروايات النافية للحلية على الكراهة، بقرينة الروايات الظاهرة في الحلية. أجل إن حمل التعبير بـ «لا تحل» على الكراهة بعيد، ولذا فالخبران متعارضان.
 الوجه الثاني: حمل الروايات المحرمة على صورة عدم التسمية، وهذا ما تشهد به روايات الحلية، فقد حكمت - كما في الرواية الأولى والثالثة - بالحرمية إلا مع التسمية، وبعبارة أخرى: إن الروايات المحرمة مطلقة سمي أو لم يسم، أما الروايات المحللة فهي أخص منها وتدل على حلية الأكل في صورة التسمية، والقاعدة تقتضي حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد.
 ولا يخفى أنه مع إمكان الجمع العرفي بهذا الوجه فلا يصل الأمر إلى الترجيح.

الترجيح لصالح روايات الحلية

ولو فرض وصل الأمر إلى الترجيح، فالمرجح الكتابي يقضي بتقديم الروايات المحللة لموافقتها للكتاب، حيث أكدت على شرطية التسمية، وأن الحكم بالحلية يدور مدار التسمية، وهو ما نصّ عليه القرآن الكريم.
 ومنه تعرف أنه لا مجال للأخذ بالمرجح الآخر في باب التعارض وهو الأخذ بما خالف العامة، لأنه في طول المرجح بموافقة الكتاب.

ولكن قد يقال بضرورة ترجيح روايات الحرمة، وذلك:

1- إما لما ذكره النراقي في كلامه الآنف من أن صحيحة الحلبي تمثل قرينة على التقية، وهكذا فقد اعتبرت الرواية الثانية قرينة على التقية، كما في كلام الشيخ الطوسي⁽¹⁾.

وفيه أن صحيحة الحلبي ناهية عن ذبيحة الخارجي والمرجى، وهذا ليس موضع التقية،⁽²⁾ وإنما تتصور التقية في ذبيحة المخالف. على أن قوله «كل وقر واستقر حتى يكون ما يكون» لا يوحي بالتقية، بل هو على خلاف التقية، لأنه وبتقييده للحلية بقوله: «حتى يكون

(1) تهذيب الأحكام، ج 9، ص 70.

(2) فالسنة يرفضون فكر الخوارج كما يرفضون فكر المرجئة، فقد رووا عن النبي (ص) أنه قال في =

ما يكون» لا يكون مراعيًا للتقية، لا مع الراوي، ولا مع غيره، إذ نقل الراوي لكلام الإمام عليه السلام ونشره بين إخوانه هو خلاف التقية. أجل هو يريد الإشارة إلى أن هذا الحكم مغياً بقيام دولة العدل في ظلّ المهدي عليه السلام، لأنّ العبارة المذكورة يراد بها الإشارة إلى هذا المعنى على الأرجح، وحين قيام دولة العدل لا تؤكل ذبائحهم، إما لأنه لا يُسمح في مثل هذه الدولة لهؤلاء بأن يباشروا تولي ذبائح الناس، ربما حصاراً لهم لا بسبب حرمة أكل ذبائحهم، وإمّا لأنّه لا يبقى لهؤلاء وجود في دولته، لدخولهم في مشروعه عليه السلام بعد اتّضح الحق وقيام الحجّة.

2- وإمّا لما أشار إليه أيضاً وذكره غيره أيضاً، من أنّ الروايات المحللة قد أعرض المشهور عنها فتسقط عن الحجية، ولا تصلح للمعارضة.

ويلاحظ عليه: أنه لو سلّم بأنّ إعراض المشهور يوجب سقوط الخبر عن الحجية، فلسنا نحرز أن إعراض المشهور هو لحيثية تعبدية كاشفة عن وصول ما يدل على عدم حجية أخبار الحلية، وإمّا هو لحيثية أو نكته اجتهادية، وهي ترجيحهم أخبار الحرمة، إمّا لموافقتهما للاحتياط، وإمّا لأنّ أخبار الحلية بنظرهم موافقة للتقية، وإمّا لحكمهم بحرمة ذبائح الكفار. ومنه اتضح التأمّل فيما ذكره في «فقه الصادق»، قال: «ولو لا إفتاء الأصحاب بالحرمة مطلقاً كان المتعين العمل بالحسن المؤيد بظاهر الكتاب الذي هو أخص من النصوص المتقدمة لكنّ الظاهر تسالمهم على الحرمة»⁽¹⁾.

أقول: لو أراد بالتسالم معنى الإجماع فقد عرفت حاله، ولو أراد وضوح الحكم إلى درجة البدهة والضرورة الفقهية، فهذا أول الكلام. ولعلّه لهذا ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى الإفتاء بالجواز، مع احتياط استحبابي بالاجتناب.

وبذلك يتضح أنّ الدليل يقتضي الحكم بحلية ذبائح النواصب، ولأجل ما ذكرناه شكك غير واحد من الفقهاء في الحرمة، قال الشهيد الثاني تعليقاً على الروايتين الأخيرتين من الطائفة المحللة: «وهاتان الروايتان أوضح سنداً، (أي من الروايات المحرمة) وهما

= المرجئة: «صنفان من هذه الأمة ليس لهما في الإسلام نصيب: المرجئة والقدرية»، انظر: سنن ابن ماجة، ج 1، ص 24.

(1) فقه الصادق، ج 24، ص 25. والتسالم والاتفاق على الحرمة في موضوع الخارجي هو الذي أوقف بعض الفقهاء المعاصرين عن الإفتاء بالجواز، انظر: مباني منهاج الصالحين، ج 10، ص 662.

مناسبتان لروايات الكتابي، وأولى بالحل، إلا أن الأشهر استثناء الناصبي مطلقاً، والحروري من جملته، لنصبه العداوة لعلي (عليه السلام) كغيره من فرق الخوارج⁽¹⁾.

وقال في الجواهر بعد نقل كلامه: «وظاهره الميل إلى حل ذبيحته في الجملة، ولم أره لغيره، كما أنني لم أر نسبته إلى الأشهر القاضية بكون الحل مشهوراً أيضاً لغيره أيضاً»⁽²⁾.

قال الشيخ الفياض: «وقد تسأل هل تحل ذبيحة الناصبي وإخوانه الخوارج وبعض أصناف الغلاة؟

والجواب: لا تحل.

وقد تسأل هل تحل ذبيحتهم إذا ذكروا اسم الله تعالى عليها؟

والجواب: إن الحلية في هذه الصورة غير بعيدة، وإن كان الأحوط والأجدر الاجتناب»⁽³⁾.

والاحتياط بترك أكل ذبيحة الناصبي هو الذي قال به بعض الفقهاء المعاصرين⁽⁴⁾، بعد أن رأى أن القاعدة تقتضي الجواز مع التسمية.

6- ذبيحة الغلاة

وأما الغلاة فيمكن -أيضاً- القول بحلية ذبائحهم، بمقتضى القاعدة بمستواها الأول، فيما لو سموا على الذبيحة، وكذا بمستواها الثاني، إذا دانوا بكلمة الإسلام. والخروج عن مقتضى القاعدة يحتاج على دليل.

والاستدلال على ذلك بكفرهم وإشراكهم بالله تعالى ودعواهم ربوبية بعض عباد الله لا يصلح في المقام لتحريم ذبائحهم، وذلك لأنه لا دليل على حرمة ذبيحة كل كافر، بل الدليل قائم على ذبيحة ما ذكر اسم الله عليه.

7- اشتراط الإمامية في ذابح الهدى

وثمة فرع فقهي في المقام، وهو أن بعض الفقهاء ممن قال بحلية ذبائح عامة المسلمين قد اشترط الإمامية فيمن يذبح الهدى في الحج، فما الوجه في ذلك؟ وهل يصح ذلك؟

- (1) مسالك الأفهام، ج 11، ص 469.
- (2) جواهر الكلام، ج 36، ص 96.
- (3) منهاج الصالحين، ج 3، ص 157.
- (4) مباني منهاج الصالحين، ج 10، ص 662.

الظاهر أن الوجه في ذلك هو أن ذبح الهدي في الحج عمل عبادي، والأعمال العبادية لا تقبل من غير الموالي لأهل البيت عليهم السلام بنظرهم، وإليك توضيح ذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: الهدي عمل عبادي، وهذا مفتي به عند الفقهاء، قال المحقق في الشرائع: «والنية شرط في الذبح»⁽¹⁾. فتقديم الهدي للحاج ليس عملاً توصلياً كالذبح في غيره، والوجه في ذلك أن تقديم الهدي هو جزء من الحج فيكون عبادة، كسائر أعمال الحج التي يشترط فيها نية القربة إلى الله، وبعبارة أخرى: إن عبادة المركب تستلزم عبادة أجزائه، وهذه النية هي غير شرط التسمية مما هو شرط في حلية الذبائح. ففي ذبح الهدي يشترط بالإضافة إلى التسمية على الذبيحة، نية القربة إلى الله تعالى.

ثانياً: إن هذا العمل العبادي (الذبح)، تقع فيه النيابة، فهو كغيره من الأعمال التي تقبل النيابة، وهذا مفروغ منه عندهم، قال في الشرائع: «ويجوز أن يتولاها عنه الذابح»⁽²⁾. واستدل عليه ببعض الأخبار، ومنها: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: «سألته عن الأضحية يخطئ الذي يذبحها فيسمي غير صاحبها أتجزئ عن صاحب الأضحية؟ فقال: نعم، إنما له ما نوى»⁽³⁾. فكلام الرواي يفترض أن الاستنابة مفروغ من مشروعيتهما، وقد أقره الإمام عليه السلام على ذلك.

ثالثاً: وإذا كان الذبح عملاً عبادياً وكان قابلاً للنيابة، فلا بد من اشتراط إمامية النائب، استناداً إلى ما دلّ على بطلان عبادة غير الموالي لأهل البيت عليهم السلام.

وتعليقنا على ذلك هو أنك قد عرفت في مستهل هذه المباحث أن عمل الآخر المذهبي صحيح ولا دليل على بطلانه، وعليه فتجوز استنابته في الذبح.

ويمكن أن يقال: إن الإشكال إنما يرد لو استناب الآخر المذهبي في الذبح، وأما لو وكل به فالظاهر أنه لا مشكلة، لأن الوكيل هو مجرد يد للموكل، ولا أهمية لنيته، وإنما اللازم وقوع النية من الموكل، وذلك كتوكيل المسلم شخصاً كافراً ببناء المسجد مثلاً، أو عاملاً مسلماً لا ينوي القربة وإنما يهدف إلى جمع المال، فإن العمل يقع قريباً وينال الأمر الثواب عليه مع كون المباشر لا يؤمن بالله تعالى. وأما في النيابة فإن العمل الصادر من

(1) شرائع الإسلام، ج 1، ص 193.

(2) المصدر نفسه، ج ن، ص ن.

(3) من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 497. وتهذيب الأحكام، ج 5، ص 222. قرب الإسناد، ص 239.

النائب يحتاج إلى نيته التقرب إلى الله، بصرف النظر عما إذا قلنا إنَّ النائب يقصد امتثال الأمر المتوجّه إلى نفسه، لأنَّ قصد القربة بالأمر المتوجه إلى الغير أمر غير معقول، أو قلنا بأنَّ ذلك معقول ويمكنه أن يقصد تقرب المنوب عنه لا تقرب نفسه⁽¹⁾.

ومما يؤيد شرعية استنابة الآخر المذهبي بالذبح خبر سلمة أبي حفص عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنَّ علياً عليه السلام كان يقول لا يذبح ضحاياك اليهود ولا النصارى ولا يذبحها إلا مسلم»⁽²⁾. فإنَّ وقوع المسلم في مقابل النصراني واليهودي دليل على أن المراد به أعم من الموالي لأهل البيت عليهم السلام.

ثمَّ لو فرض أنَّ الآخر ذبح وحكمنا بعدم إجزاء الهدى، فهذا لا يؤدي إلى حرمة الذبيحة، لأنَّ بطلان كونها عبادة لا يلازم حرمة أكلها، كما لا يخفى.

(1) انظر: تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة/ كتاب الحج، ج 5، ص 254.

(2) الاستبصار، ج 4، ص 82. وتهذيب الأحكام، ج 9، ص 65. وسلمة مجهول، لم يذكره النجاشي ولا الشيخ، ولذا لا يصح التعويل على أخباره، وقد ضعف القوم رواياته. انظر: موسوعة السيد الخوئي، ج 28، ص 76.

شروط الإمامية في الزواج

- 1- أقوال الفقهاء
- 2- مقتضى القاعدة
- 3- أدلة القول بعدم جواز زواج الإمامية بغير الإمامي
- 4- أدلة جواز تزوّج الإمامية من المسلم غير الإمامي

تدور أبحاث هذا المحور حول الكفاءة الدينية على صعيد الزواج، فإنّ الرأي الفقهي لدى فقهاء الشيعة قائم على جواز العقد على المرأة المسلمة من سائر المذاهب الإسلامية، ولكن وقع الكلام في أنه هل يصح عقد المسلمة الموالية لأهل البيت (عليهم السلام) على الآخر من سائر المذاهب؟ أم يكون العقد باطلاً، أو يقال بالحرمة التكليفية مع الالتزام بصحة العقد؟ وهذه المسألة من المسائل الابتلائية المهمّة، وقد تناولها الفقهاء في أبحاثهم الفقهية كما ألفت فيها رسائل خاصة. وقد وقعت محلاً للكلام والخلاف بين الفقهاء، فمنهم من منع بقول مطلق، ومنهم من أطلق الجواز، ومنهم من فصل بين من يخاف على عقيدتها فلا يصح زواجها وإلا صح.

وحيث إنّ تارة يقع الكلام عن زواج الشيعي من المسلمة الأخرى، وتارة يقع عن زواج المرأة الموالية لأهل البيت (عليهم السلام) من المسلم الآخر، فيقع الكلام في صورتين، والمهم هنا بيان حكم زواج المسلمة الشيعية من المسلم الذي لا ينتمي إلى مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، ومع انضاح حكم هذه الصورة سيتضح العكس، وهو زواج المسلم الشيعي من المسلمة الأخرى.

1- أقوال الفقهاء

قال الشيخ المفيد: «والمسلمون الأحرار يتكافؤون بالإسلام والحرية في النكاح وإن تفاضلوا في الشرف بالأنساب، كما يتكافؤون في الدماء والقصاص، فالمسلم إذا كان واجداً طولاً للإنفاق بحسب الحاجة على الأزواج، مستطيعاً للنكاح، مأموناً على الأنفس والأموال، ولم يكن به آفة في عقله، ولا سفه في الرأي، فهو كفوف في النكاح»⁽¹⁾. فيلاحظ أنّ الكفاءة في الدين أخذ فيها عنوان المسلم وليس المؤمن ليحمل على المؤمن بالمعنى الأخص.

وفي النهاية للشيخ الطوسي: «المؤمنون بعضهم أكفاء لبعض في عقد النكاح كما أنهم

متكافئون في الدماء وإن اختلفوا في النسب والشرف»⁽¹⁾. ولا يبعد أن يكون قصده بالإيمان ما يرادف الإسلام.

وقال ابن سعيد الحلبي: «ولا يحل تزويج المسلم بالكافرة، والكافر بالمسلمة، ويجوز تزويج الكفار بعضهم من بعض، والمسلمون أكفاء في النكاح والدماء، ولا ينبغي أن تتزوج المؤمنة مستضعفاً، ويجوز أن يتزوج المؤمن المستضعفة»⁽²⁾.

وقال العلامة الحلبي: «لا يجوز للمؤمنة أن تتزوج بالمخالف، ويجوز العكس، ويكره تزويج الفاسق»⁽³⁾.

وقال - رحمه الله -: «الكفاءة شرط في النكاح، وهي التساوي في الإيمان من طرف الزوج خاصة، فلا يجوز للمؤمنة أن تتزوج بغير المؤمن وإن كان مسلماً، ويجوز للمؤمن أن يتزوج بمن شاء من المسلمات، لكن يستحب له أن يتزوج بالمؤمنة أيضاً»⁽⁴⁾.

وقال السيد أبو الحسن الأصفهاني: «لا يجوز للمؤمنة أن تنكح الناصب المعلن بعداوة أهل البيت (عليه السلام)، ولا الغالي المعتقد بألوهيتهم أو نبوتهم، وكذا لا يجوز للمؤمن أن ينكح الناصبة والغالية لأنهما بحكم الكفار وإن انتحلا دين الإسلام»⁽⁵⁾.

وقال: «لا إشكال في جواز نكاح المؤمن المخالفة غير الناصبة، وأما نكاح المؤمنة المخالفة غير الناصب ففيه خلاف، والجواز مع الكراهة لا يخلو من قوة. وحيث إنه نسب إلى المشهور عدم الجواز، فلا ينبغي ترك الاحتياط مهما أمكن»⁽⁶⁾.

وقال السيد الخوئي: «يجوز للمؤمنة أن تتزوج بالمخالف على كراهية بل الأحوط تركه إلا إذا خيف عليها الضلال فيحرم، ويجوز العكس إلا إذا خيف الضلال ويكره تزويج الفاسق وتؤكد الكراهة في شارب الخمر»⁽⁷⁾.

(1) النهاية، ص 463.

(2) الجامع للشرائع، ص 432.

(3) تبصرة المتعلمين، ص 178.

(4) تحرير الأحكام، ج 3، ص 527.

(5) وسيلة النجاة مع تعليقة الإمام الخميني عليها، ص 537.

(6) وسيلة النجاة مع تعليقة السيد الكلبيكاني، ج 3، ص 193.

(7) منهاج الصالحين، ج 2، ص 271.

مسلماً تحل مناكحته وموارثته؟ وبمّ يحرم دمه؟ فقال: يحرم دمه بالإسلام إذا ظهر وتحل مناكحته وموارثته⁽¹⁾.

الرواية الرابعة: صحيحة العلاء بن رزين سألت أبا عبد الله عليه السلام عن جمهور الناس؟ فقال: هم اليوم أهل هدنة تردّ ضالتهم، وتؤدى أمانتهم، وتحقن دماؤهم، وتجاوز مناكحتهم وموارثتهم في هذا الحال⁽²⁾.

وهذه الأخبار المعتمدة مطلقة وتؤسس لقاعدة عامة في باب الزواج، وهي أنّ الأساس في ذلك هو الإسلام المتقوم بالشهادتين، فيستفاد منها جواز زواج الإمامي بغير الإمامية، وكذا العكس.

ثالثاً: السيرة التشريعية القطعية، فإنها قائمة على جواز زواج الإمامي من المرأة غير الإمامية، فقد كان الشيعة يتزوجون من سائر الفرق الإسلامية، وقد تزوّج الأئمة عليهم السلام من بعض النساء غير الشيعيات، كما مرّت الإشارة إلى ذلك في ثنايا هذا الكتاب، فقد جرى ذلك مع الإمام علي بن الحسين عليه السلام الذي تزوّج من امرأة شيبانية لم تكن موالية لعلي عليه السلام، وجرى مع الإمام الباقر عليه السلام وزوجته الثقفية، وحصل أيضاً مع الإمام الحسن عليه السلام بزواجه من جعدة بنت الأشعث. وربما يذكر في هذا السياق شاهد آخر وهو أنّ والدة الإمام الصادق عليه السلام هي «أم فروة» التي تنتسب إلى أبي بكر من طرفين؛ حيث إنّ أبها هو القاسم بن محمد بن أبي بكر، وأمها أسماء بنت عبد الرحمن بن أبي بكر. وهذا ما دفع الإمام عليه السلام - بناء على صحة الرواية - للقول: «ولدني أبو بكر مرتين»⁽³⁾، ولكنّ هذا الشاهد لا يتم، لأنّه من غير المعلوم أنّ أم فروة كانت غير موالية لعلي عليه السلام، ولا سيما أنّ جدها محمد بن أبي بكر هو ممن تربى في حجر علي عليه السلام واستشهد تحت رايته.

ويمكن أن يدعى جريان السيرة على زواج المرأة الإمامية من غير الإمامي، ونذكر له بعض الأمثلة حتى من بنات الأئمة عليهم السلام فضلاً عن غيرهن كما سيأتي.

3- أدلة القول بعدم جواز زواج الإمامية بغير الإمامي

وعلى كل حال، فإنّ النصوص والوجوه المتقدمة يستفاد منها بشكل جلي

(1) تهذيب الأحكام، ج 7، ص 303. والاستبصار، ج 3، ص 184.

(2) من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 472.

(3) حول مدى صحة هذه الرواية راجع الملحق رقم (4)، ج 2.

شرعية زواج الإمامي من غير الإمامية، وبإطلاقها تدلّ أيضاً على شرعية زواج الإمامية من المسلم الآخر، إلا إذا قام دليل على التخصيص والتقييد، فهل ما يصلح في المقام للتقييد؟

الوجه الأول: دعوى الإجماع.

ويلاحظ عليه:

أولاً: عدم ثبوت الإجماع، ولا سيما مع مخالفة الشيخ المفيد والمحقق الحلي وابن سعيد وابن حمزة، أجل، إنّ الكثيرين عبّروا بشرط الكفاءة في الإيمان، ففهم منهم أنّهم يشترطون الإيمان بالمعنى الأخص، مع أنّ الأمر ليس واضحاً فربما قصد هؤلاء من الكفاءة في الإيمان، الكفاءة في الدين⁽¹⁾، واستخدموا مصطلح الإيمان تبعاً للحديث الشريف الآتي. وقد أشار المحقق الكركي إلى الخلاف حول «تفسير الكفاءة في الإيمان» قال: «ولا خلاف بين أهل الإسلام في اعتبار الكفاءة في النكاح، لكنهم اختلفوا في تفسيرها، فذهب جمع من علمائنا إلى أنها عبارة عن الإيمان والتمكّن من النفقة، واقتصر بعضهم على الأول، وبعضهم لم يعتبر الإيمان بل اكتفى بالإسلام عنه»⁽²⁾.

ثانياً: عدم حجية إجماع من هذا القبيل، لأنّه إجماع مدركي وليس إجماعاً تعديداً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام.

الوجه الثاني: دعوى كفر كل من لم يكن إمامياً.

ولكن هذا الوجه ضعيف جداً ولا يصغى إليه، وقد تقدم سابقاً ما يمكن أن يستدل به لذلك، مع مناقشته وتفنيده.

الوجه الثالث: إنّ من شرائط صحة الزواج الكفاءة، والمؤمنة الشيعية لا كفؤ لها

(1) كما يستفاد من كلام ابن إدريس حيث قابل بين الإيمان والكفر، يقول: «فعدنا أن الكفاءة المعتبرة في النكاح أمران: الإيمان، واليسار بقدر ما يقوم بأمرها، والإنفاق عليها، ولا يراعى ما وراء ذلك من الأنساب والصنایع. والأولى أن يقال: إن اليسار ليس بشرط في صحة العقد، وإنما للمرأة الخيار إذا لم يكن موسراً بنفقتها، ولا يكون العقد باطلاً، بل الخيار إليها، وليس كذلك خلاف الإيمان الذي هو الكفر إذا بان كافراً، فإن العقد باطل»، السرائر، ج 2، ص 557. اللهم إلا أن يقال: إن ابن إدريس لا يقصد بالإيمان ما يشمل المسلم الآخر، بل خصوص الإمامي، لأنه يحكم بكفر من لم يكن شيعياً، قال: «والمخالف للحق كافر ..»، المصدر نفسه، ج 1، ص 356.

(2) جامع المقاصد، ج 12، ص 128.

إلا المؤمن الشيعي، قال الشيخ الطوسي: «الكفاءة معتبرة في النكاح، وهي عندنا شيئان. أحدهما: الإيمان. والآخر: إمكان القيام بالنفقة»⁽¹⁾.

والواقع أن شرط الكفاءة في الزواج قد توسع به الفقهاء توسعاً غير مبرر لدرجة تلامس العنصرية، فقد اعتبر بعضهم فيها النسب والحرية والسلامة من العيوب⁽²⁾، وكل ذلك لا دليل عليه، بل الدليل على العكس قائم، فقد تزوج الأئمة عليهم السلام الإماء، وزوجوا من غير بني هاشم، وكذا فإن القيام بالنفقة المذكور في كلام الشيخ أعلاه ليس شرطاً في صحة العقد، وتحقيق ذلك في محله. وأما أخذ قيد الإيمان في الكفاءة فيحتاج إلى دليل، وما يمكن أن يستدل به لذلك هو ما روي عن النبي (ص) «المؤمنون بعضهم أكفاء بعض»، فقد ذكر الكليني قال: «بَعْضُ أَصْحَابِنَا سَقَطَ عَنِّي إِسْنَادُهُ عَن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَتْرُكْ شَيْئاً مِمَّا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ إِلَّا عَلَّمَهُ نَبِيِّهِ (ص)، فَكَانَ مِنْ تَعْلِيمِهِ إِيَّاهُ أَنَّهُ صَعِدَ الْمُنْبِرَ ذَاتَ يَوْمٍ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ جِبْرَائِيلَ أَتَانِي عَنِ اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ فَقَالَ: إِنَّ الْأَبْكَارَ بِمَنْزِلَةِ الثَّمَرِ عَلَى الشَّجَرِ إِذَا أَدْرَكَ ثَمَرَهُ فَلَمْ يُجْتَنَى أَفْسَدَتْهُ الشَّمْسُ وَنَثَرَتْهُ الرِّيَّاحُ وَكَذَلِكَ الْأَبْكَارُ إِذَا أَدْرَكَنَ مَا يُدْرِكُ النِّسَاءَ فَلَيْسَ لِهِنَّ دَوَاءٌ إِلَّا الْبُعُولَةُ وَإِلَّا لَمْ يُؤْمَنْ عَلَيْهِنَّ الْفَسَادُ لِأَنَّهُنَّ بَشَرٌ، قَالَ: فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَنْ نَزَّوْجُ؟ فَقَالَ: الْأَكْفَاءُ. فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَنْ الْأَكْفَاءُ؟ فَقَالَ: الْمُؤْمِنُونَ بَعْضُهُمْ أَكْفَاءُ بَعْضٍ»⁽³⁾.

ورواه الصدوق قال: حدثنا أبي - رضي الله عنه - قال: حدثنا القاسم بن محمد بن علي ابن إبراهيم النهاوندي عن صالح بن راهويه عن أبي حيون مولى الرضا عليه السلام قال: نزل جبرائيل على النبي (ص) فقال: يا محمد إن ربك يقرئك السلام ويقول: إن الأبكار من النساء بمنزلة

(1) الخلاف، ج 4، ص 271.

(2) قال الشافعي: «شرائط الكفاءة ستة: النسب، والحرية، والدين، والصناعة، والسلامة من العيوب واليسار. ولم يعتبر أبو حنيفة وأصحابه الحرية ولا السلامة من العيوب».. وقال الشافعي: العجم ليسوا بأكفاء للعرب، والعرب ليسوا أكفاء لقريش، وقريش ليسوا أكفاء لبني هاشم. وقال أبو حنيفة وأصحابه: قريش كلها أكفاء، وليس العرب أكفاء لقريش. فالخلاف بينهم في بني هاشم. انظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 271 - 272، وقال الشهيد الثاني: «لا خلاف في اشتراط الكفاءة في النكاح بين الزوجين، ولكن اختلفوا في تفسيرها، فذهب المصنف والمفيد وابن حمزة إلى الاكتفاء بالإسلام، للاجماع على اعتباره، وعدم الدليل الصالح لاعتبار غيره. ووافقهم ابن الجنيد في غير من تحرم عليه الصدقة، وذهب الأكثر إلى اعتبار الإيمان الخاص معه في جانب الزوج، وفي جانب الزوجة يكفي الإسلام». انظر: مسالك الأفهام، ج 7، ص 400.

(3) الكافي، ج 5، ص 337. ورواه الشيخ عن الكليني، تهذيب الأحكام، ج 7، ص 398.

التمر على الشجر فإذا أينع الثمر فلا دواء له إلا اجتناؤه والآن أفسدته الشمس وغيرته الريح، وإن الأبقار إذا أدركن ما يدركن النساء فلا دواء لهن إلا البعول وإلا لم يؤمن عليهن الفتنة، فصعد رسول الله (ص) المنبر فخطب الناس ثم أعلمهم ما أمرهم الله به فقالوا: ممن يا رسول الله؟ فقال: من الأكفاء فقالوا: ومن الأكفاء؟ فقال: المؤمنون بعضهم أكفاء بعض، ثم لم ينزل حتى زوج ضباعة بنت زبير بن عبد المطلب لمقداد بن أسود ثم قال: أيها الناس إنَّما زوجت ابنة عمي المقداد ليتضع النكاح»⁽¹⁾.

وفي «الفتاوى»: قال الصادق (عليه السلام): «المؤمنون أكفاء بعض»⁽²⁾.

ولكن يلاحظ على ذلك:

أولاً: ضعف الخبر بكافة طرقه. أما الأول فواضح، وأما الثاني فلجهالة صالح بن راهويه وأبي حيون، وأما الثالث فبالإرسال.

ثانياً: إنَّ الإيمان في كلامه (ص) لا يراد به الإيمان بالمعنى الأخص، أي أن يكون إمامياً، كما أوضحنا ذلك في الباب الأول من هذا الكتاب.

الوجه الرابع: ما دلَّ على تزويج من يكون مرضي الخلق والدين، وغير الإمامي لا يرضى دينه، ففي صحيح علي بن مهزيار قال: كَتَبَ عَلِيُّ بْنُ أَسْبَاطٍ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) فِي أَمْرِ بَنَاتِهِ وَأَنَّهُ لَا يَجِدُ أَحَدًا مِثْلَهُ، فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو جَعْفَرٍ (عليه السلام): «فَهَمْتُ مَا ذَكَرْتَ مِنْ أَمْرِ بَنَاتِكَ وَأَنَّكَ لَا تَجِدُ أَحَدًا مِثْلِكَ، فَلَا تَنْظُرْ فِي ذَلِكَ رَحِمَكَ اللَّهُ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ خُلُقَهُ وَدِينَهُ فَزَوِّجُوهُ ❀ إِلَّا تَفَعَّلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ❀»⁽³⁾ (4).

وعن إبراهيم بن محمد الهمداني قال كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) فِي التَّزْوِيجِ فَأَتَانِي كِتَابُهُ بِخَطِّهِ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ خُلُقَهُ وَدِينَهُ فَزَوِّجُوهُ، ❀ إِلَّا تَفَعَّلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ❀»⁽⁵⁾ (6).

ويلاحظ عليه:

(1) عيون أخبار الرضا (عليه السلام)، ج 1، ص 260. وعلل الشرائع، ج 2، ص 578.

(2) من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 393.

(3) سورة الأنفال، الآية 73.

(4) الكافي، ج 3، ص 347. وصححه في المرأة، ج 20، ص 47. وكذا الحديث الذي يليه.

(5) سورة الأنفال، الآية 73.

(6) الكافي، ج 5، ص 347.

أولاً: ربما يقال: إنّه لا مفهوم لهذه الجملة، لأن الشرط مسوق لتحقيق الموضوع، فهي على غرار «إذا رزقت ولداً فاختنه»، فإذا لم يأت من هو مرضي الخلق والدين فلا معنى لعدم تزويجه، لأنّه من السالبة بانتفاء الموضوع.

ولكن لا يخفى وجود الفارق بين الجملتين، فجملة «إذا رزقت ولداً فاختنه» يكون الشرط فيها وهو رزق الولد هو الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع، وأما جملة «إذا جاءكم من ترضون خلقه ودينه فزوجوه» لا يكون مجيء مرضي الخلق والدين هو الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع، إذ يمكن تحقيق الموضوع بعدم مجيئه والذي يعني مجيء غير مرضي الخلق والدين.

أجل، إنّ الجملة المذكورة تدل على المطلوب استناداً إلى مفهوم اللقب أو مفهوم الوصف، وليس استناداً إلى مفهوم الشرط، بيد أنّ مفهوم اللقب هو من أضعف المفاهيم كما هو معلوم، ومفهوم الوصف ليس حجة شرعاً كما حقق في محله.

ثانياً: إن الاستدلال لا يتم، لأن الجملة تدعو إلى تزويج من كان مرضي الخلق والدين وعدم ردّه (والأمر فيها سواء قلنا إنه للاستحباب، ويؤيده ذكر «الخلق» فإنّه ليس شرطاً إلزامياً في الزواج، أو قلنا إنه للوجوب، كما يستفاد من الاستشهاد بالآية، فإن الفساد والفتنة لا تترتب إلا على ترك الواجب دون المستحب) فلا تدل على حرمة تزويج من لم يكن مرضي الدين، وإنما غاية دلالتها هو انتفاء الوجوب أو الاستحباب عند مجيء من ليس مرضي الخلق والدين، وهذا لا يستفاد منه النهي عن تزويج من لم يكن كذلك.

ثالثاً: ولا يبعد القول: إنّ الدين في الرواية هو الإسلام، قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾⁽¹⁾، وقال سبحانه أيضاً: ﴿وَمَنْ بَنَعَ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾⁽²⁾، فالسني وكذا الزيدي هو على دين الإسلام، ويصدق عليه أنه مرضي الدين. نعم، يمكن أن ينفي عنه كمال الدين لا أصله. وثمة قرينة في صحيح ابن مهزيار على ذلك، وهي أنّه شكى إلى الإمام عليه السلام أنّه لا يجد من هو مثله، أي في معتقده وهو الولاء لأهل البيت عليه السلام، والإمام عليه السلام أجابه: لا عليك إذا جاءك من ترضى خلقه ودينه فزوجه، فهذا شاهد على أنّ المقصود بالدين هو الإسلام، ولهذا تكون الرواية على العكس أدل.

(1) سورة آل عمران، الآية 19.

(2) سورة آل عمران، الآية 85.

الوجه الخامس: ما دلّ على أن «العارفة لا توضع إلا عند عارف»، ونذكر لذلك خبرين:

الخبر الأول: ما رواه الكليني بإسناده عن أحمد بن محمد بن أبي فضال عن ابن فضال عن علي بن يعقوب عن مروان بن مسلم عن الحسين بن موسى الحنّاط عن الفضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن لمرأتي أختاً عارفةً علي رأينا وليس علي رأينا بالبصرة إلا قليل فأزوجه ممن لا يرى رأيها؟ قال: لا ولا نعمة [ولا كرامة] إن الله عز وجل يقول: ﴿فَلَا تَجْعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَأَهُنَّ جِلُّ لَهُنَّ وَلَا هُنَّ يُحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ (1)(2).

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: ضعف سند الخبر، قال الشهيد الثاني: «ورواية الفضيل في طريقها ابن فضال، وهو فطحي. وعلي بن يعقوب ومروان بن مسلم، وهما مجهولان. والحسين بن موسى الحنّاط، وهو واقفي أو مجهول» (3). أقول: فطيحة ابن فضال لا تسقط روايته ووثاقته، ولذا فالعمدة في ضعف الخبر هي في وجود المجاهيل فيه.

ثانياً: لا يبعد أن نظر الحديث إلى النهي عن التزويج من النواصب كما يشهد له استشهاد الإمام عليه السلام بالآية المباركة، فإن من يحكم بكفره ﴿فَلَا تَجْعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ هم النواصب دون غيرهم. وربما يساعد الاعتبار التاريخي على ذلك، فإن البصرة فيما يبدو كانت مرتعاً للنصب آنذاك، وورد في روايات أخرى الإشارة إلى هذا الأمر (4).

ويؤيد ما نقول أن للفضيل خبراً آخر، جاء فيه: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرأة العارفة أزوجه الناصب؟ قال: لا، لأن الناصب كافر، قال: فأزوجه الرجل غير الناصب ولا العارف؟ فقال: غيره أحب إليّ منه» (5).

(1) سورة الممتحنة، الآية 10.

(2) الكافي، ج 5، ص 349.

(3) مسالك الأنفام، ج 7، ص 403. وقال المجلسي عن الخبر: مجهول، في المرأة، ج 20، ص 51.

(4) في صحیحة إسماعيل بن عبد الخالق قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لأبي جعفر الأحول وأنا أسمع: أتيت البصرة؟ فقال: نعم، قال: كيف رأيت مسارعة الناس إلى هذا الأمر ودخولهم فيه؟ قال: والله إنهم لقليل ولقد فعلوا وإن ذلك لقليل، فقال: عليك بالأحداث فإنهم أسرع إلى كل خير. ثم قال: ما يقول أهل البصرة في هذه الآية: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ [الشورى: 23]، قلت: جعلت فداك إنهم يقولون إنها لأقرب رسول الله (ص) فقال كذبوا إنما تركت فينا خاصة في أهل البيت في علي وفاطمة والحسين والحسين أصحاب الكساء عليهم السلام، الكافي، ج 8، ص 93.

(5) الاستبصار، ج 3، ص 184. وتهذيب الأحكام، ج 7، ص 303.

الخبر الثاني: الكليني بإسناده عن حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ عَثْمَانَ عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ نِكَاحِ النَّاصِبِ؟ فَقَالَ: لَا وَاللَّهِ مَا يَجِلُّ. قَالَ فَضَيْلٌ: ثُمَّ سَأَلْتُهُ مَرَّةً أُخْرَى فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِي نِكَاحِهِمْ؟ قَالَ: وَالْمَرْأَةُ عَارِفَةٌ؟ قُلْتُ: عَارِفَةٌ، قَالَ: إِنَّ الْعَارِفَةَ لَا تُوَضَّعُ إِلَّا عِنْدَ عَارِفٍ⁽¹⁾.

ويلاحظ عليه:

أولاً: ضعف السند، كما أشار إليه الشهيد الثاني، ولكن صاحب الرياض قال في وصف الخير: «المرسل كالموثق، بل الموثق، لإرساله عن غير واحد، الملحق مثله عند جماعة بالمسند، مع كون المرسل من المجمع على تصحيح رواياته»⁽²⁾.

ثانياً: إن قوله: «العارفة لا توضع إلا عند عارف» حصرت الأمر بالعارف وأخرجت غير العارف وهو شامل للناصبي ولغير الناصبي ممن لا يعرف ولايتهم عليهم السلام. لكن لا يبعد أنها واردة في النهي عن زواج الناصبي بقريظة صدرها، وإشعار كلام الفضيل على أن السؤال الثاني هو إعادة لما سأل عنه أولاً، حيث قال: «ثم سألته مرة أخرى»، فتأمل.

على أن النهي في هذا الحديث لا مجال لدلالته على بطلان الزواج بغير العارف، وذلك لما تقدم وسيأتي من الأدلة على صحة الزواج المذكور، بل ووقوعه على مرأى من الأئمة عليهم السلام دون نكير.

الوجه السادس: ما ورد في النهي عن تزويج الشكاك، ونذكر لذلك خبرين:

الخبر الأول: ما رواه زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: تزوجوا في الشكاك ولا تزوجوهم، فإن المرأة تأخذ من أدب زوجها، ويقهرها على دينه⁽³⁾.. فإنه يستفاد منها حرمة زواج الشيعة من السني إما بمقتضى عموم التعليل، وإما بدعوى الأولوية، فالنهي عن تزويج الشكاك يدل بالأولوية على المنع من تزويج غيرهم.

وقد ناقشه الشهيد الثاني بضعف السند، لأن «في طريقه سهل بن زياد، وهو فاسد المذهب، وعبد الكريم بن عمرو، وهو واقفي. وأبو بصير، وهو مشترك بين الثقة والضعيف».

(1) الكافي، ج 20، ص 551.

(2) رياض المسائل، ج 10، ص 249.

(3) من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 408. الكافي، ج 5، ص 348 و349. وتهذيب الأحكام، ج 7، ص 304.

وناقشه دلالة فقال: «مع أنها (الرواية) لا تدل على المطلوب، فإن النهي عن الشك لا يستلزم النهي عن غيرهم»⁽¹⁾.

ولكن نقاش الشهيد في السند يمكن رده بأن سند الفقيه للرواية صحيح⁽²⁾.

كما أن نقاش الدلالة قد رده سبطه السيد محمد في نهاية المرام قائلاً: «إن المنع من تزويج الشك يقتضي المنع من تزويج غيرهم من المعتقدين لمذهب أهل الخلاف بطريق أولى»⁽³⁾.

ولكن السؤال من هم الشكاكون؟

إن كان المقصود بهم الشاكين في إمامة الأئمة عليهم السلام ولا يهتم فدعوى الأولوية صحيحة، لأنه إذا كان الشك لا يزوج فبالأولى أن لا يزوج النافي لولايتهم، ولكن ربما يقال: إن المقصود بهم هم الشاكون في أصول العقيدة الإسلامية، من قبيل الزنادقة وعندئذ لن يستفاد منها المنع من تزويج أتباع سائر المذاهب الإسلامية.

ولا وجه لما ذكره الخاجوي من «أن المتبادر من الشك مطلق المخالفين، سماهم بذلك لأنهم أرباب شكوك وخيالات وأصحاب شبه وجهالات، ليس لهم قدم صدق عند ربهم فيما اعتقدوه، ولا ثبات جأش وطمانينة فيما عقلوه»⁽⁴⁾. فإن معظم السنة ليسوا شاكين، وكون بعض أفكارهم غير مرضية ولا صحيحة عندنا لا يبرر وصفهم بالشك.

وقد أطلق الشاك في بعض الأخبار على الشاك في الله تعالى، ففي خبر الحسين بن الحكم قال كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام أخبره أنني شك وقد قال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ نُحْيِي الْمَوْتَى﴾⁽⁵⁾ وأني أحب أن تُريني شيئاً فكتب عليه السلام إن إبراهيم كان مؤمناً وأحب أن يزداد إيماناً وأنت شك والشك لا خير فيه وكتب إنما الشك ما لم يأت اليقين فإذا جاء اليقين لم يجز الشك وكتب إن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾⁽⁶⁾ قال نزلت في الشاك⁽⁷⁾.

(1) مسالك الأفهام، ج 7، ص 402.

(2) انظر: الحقائق الناضرة، ج 24، ص 62. الرسائل الفقهية للخاجوي، ج 2، ص 89.

(3) نهاية المرام، ج 1، ص 201.

(4) الرسائل الفقهية، ج 2، ص 90.

(5) سورة البقرة، الآية 260.

(6) سورة الأعراف، الآية 102.

(7) الكافي، ج 2، ص 399.

ولكن قد تقول: إن الرواية (رواية زرارة) شاملة لكل شاك بما فيه الشاك في إمامتهم عليهم السلام؟ وإذا كان الشاك لا يزوج فبالأولى النافي لإمامتهم؟

ولكن يرد: بأن المستضعف لا يمكن ادعاء أولويته بالنسبة للشاك، ولا سيما بملاحظة التعليل، أعني قوله «لأن المرأة تأخذ من أدب زوجها ويقهرها على دينه»، فإن المستضعف هو من يأخذ من دين زوجته وليس العكس.

على أن التعليل المذكور يقتضي التفصيل، لأن التعليل يعمم ويخصص، ما يعني أنه يجوز للمرأة المؤمنة الزواج من غير الإمامي إذا لم يخش على دينها، كما لو كانت بمستوى من قوة العقيدة لا يؤثر عليها زوجها، بل ربما أثرت هي فيه.

الخبر الثاني: صحيح الحلي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه أتاه قوم من أهل خراسان من وراء النهر فقال لهم: تصافحون أهل بلادكم وتناكحونهم أما إنكم إذا صافحتموهم انقطعت عروة من عرى الإسلام وإذا ناكحتموهم أنهتكم الحجاب بينكم وبين الله عز وجل⁽¹⁾.

بيد أن هذه الرواية وإن أوردها الكليني في باب «مناكحة النصاب والشكاك»، لكن إدراجها في هذا الباب هو مجرد اجتهاد منه، وإلا فلا قرينة في الخبر تساعد على هذا الحمل، وقد أورد ذلك في آخر الباب الذي أورد فيه سبعة عشر حديثاً، ولحن الخبر المتشدد في الأمر إلى حد انقطاع عرى الإسلام، يساعد إما على كفر الجماعة الذي عناهم الإمام أو على نصبهم العدا.

وخلاصة القول: إن الوجوه المتقدمة لا تخلو من إشكالات ومناقشات فلا تصلح لإثبات حرمة أو بطلان الزواج من المسلم غير الإمامي، وعليه فلا موجب لرفع اليد عن مقتضى القاعدة المتقدمة.

4- أدلة جواز تزوج الإمامية من المسلم غير الإمامي

وبصرف النظر عما تقدم من مناقشات في أدلة القول بمنع زواج المرأة الإمامية بغير الإمامي، ومع التسليم بتمامية بعض الروايات المتقدمة في النهي عن ذلك، لكن هذا النهي لا بد من رفع اليد عن ظهوره في الفساد، وحمله على أحد المحامل التالية:

الأول: الحمل على الكراهة.

(1) الكافي، ج 5، ص 352.

الثاني: الحمل على الحرمة التكليفية دون الوضعية.

الثالث: الحمل على صورة الخشية الحقيقية من انحراف المرأة عن عقيدتها فيما يتصل بولاية أهل البيت عليهم السلام.

والوجه في تعيين الحمل على أحد هذه المحامل هو قيام الدليل على صحة هذا الزواج، ولذا لا بد من ملاحظة الأدلة والشواهد التي يمكن الاستدلال بها لشرعية الزواج المذكور ومن ثم نلاحظ الوجه الأقرب في الجمع بينها:

الوجه الأول: ما دلّ على ذلك من القرآن

وفي القرآن يوجد موردان يمكن الاستدلال بهما لذلك:

المورد الأول: ما حكاه تعالى عن زواج آسيا بنت مزاحم من فرعون، فلقد نصّ القرآن الكريم على أنّها كانت زوجة فرعون، مع أنّه مدح للألوهية وكافر بنبوّة موسى عليه السلام وهذه المرأة كانت امرأة مؤمنة، حتى ضربها الله مثلاً للذين آمنوا، قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَبِخَنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَبِخَنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾⁽¹⁾، ولاحظ قوله سبحانه «امرأة فرعون»، حيث أضافها الله إلى فرعون. اللهم إلا أن يعترض على ذلك:

أولاً: إنّ ظروف آسيا غير واضحة بالنسبة إلينا، وربما كانت مضطرة للبقاء على ذمة فرعون، فهي لا تستطيع أن تشهر إيمانها بموسى وإلا لقتلت وعذبت كما عذب آخرون من بني إسرائيل. ثانياً: وربما كان ذلك الزواج جائزاً في تلك الشريعة، أما في شريعتنا فهو محرم جزماً، فإنّ من المقطوع به والمجمع عليه حرمة الزواج حدوثاً وبقاءً برجل معلوم كفره كفر فرعون، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاِمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَحْرِيغُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَأَهِنَّ جُلُوهُنَّ وَلَا هُنَّ يُحَالُونَ لَهُنَّ﴾⁽²⁾. بل من المقطوع به أنّ الرجل المسلم لا يحلّ له الزواج من المشركة أو الملحدة، فالحرمة بالنسبة للمرأة هي بالأولى وقد نص القرآن على الحرمة من الطرفين، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنَ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾⁽³⁾.

(1) سورة التحريم، الآية 11.

(2) سورة الممتحنة، الآية 10.

(3) سورة البقرة، الآية 221.

باختصار: إن آسيا بنت مزاحم إما أنها مقهورة على هذا الزواج وإما أن الحكم مختص بتلك الشريعة، لأن الزواج من كافر منسوخ في شريعتنا.

المورد الثاني: وحدثنا القرآن عن أن نبي الله لوط عليه السلام قد عرض بناته على قومه، مع أن قومهم كانوا ضالين ومنحرفين عنه وعن رسالته، فقد قال لهم: ﴿قَالَ يَقْوَرُ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَظْهَرُ لَكُمْ﴾⁽¹⁾.

ويلاحظ عليه بما ذكره العلامة المازندراني قال: «كان غرض نبي الله لوط عليه السلام من عرض بناته على قومه وهم كفار استصلاحهم وردهم عن ضلالهم، وإتمام الحجّة عليهم، ومع ذلك كان ذلك في شرع من قبلنا، فلم يكن حجّة علينا»⁽²⁾.

الوجه الثاني: ما ورد في الروايات

ونقصد بها الروايات الدالة على شرعية زواج المرأة الإمامية بالمسلم الآخر لا من خلال الإطلاق، بل تدل على ذلك نصاً أو ظهوراً، وما يمكن ذكره على هذا الصعيد هو:

1- صحيحة عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: بَمَ يَكُونُ الرَّجُلُ مُسْلِمًا تَحَلَّ مَنَاكِحَتَهُ وَمَوَارِثَتَهُ؟ وَبِمَ يَحْرَمُ دَمَهُ؟ فَقَالَ: يَحْرَمُ دَمَهُ بِالْإِسْلَامِ إِذَا أَظْهَرَ وَتَحَلَّ مَنَاكِحَتَهُ وَمَوَارِثَتَهُ⁽³⁾. فهذه الصحيحة واردة في الرجل الذي تحلّ مناكحته، وقد أجاب الإمام عليه السلام بكفاية إظهاره الإسلام، فتكون واضحة الدلالة على شرعية زواج الإمامية بغير الإمامي، وهي ظاهرة في الحلية الوضعية والتكليفية، إمّا لأنّ الحلية بمعنى الأعم من الحلية التكليفية والوضعية، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾⁽⁴⁾، أو تمسكاً بالإطلاق المقامي، فإنّه لو كان الزواج محرماً لأشار الإمام عليه السلام إليه.

2- خبر الفضيل بن يسار المتقدم، وجاء فيه: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرأة العارفة أزوجها الناصب؟ قال: لا، لأن الناصب كافر، قال: فأزوجها الرجل غير

(1) سورة هود، الآية 78.

(2) الرسائل الفقهية، ج 2، ص 106.

(3) تهذيب الأحكام، ج 7، ص 303. والاستبصار، ج 3، ص 184.

(4) سورة البقرة، الآية 275.

الناصب ولا العارف؟ فقال: غيره أحب إليّ منه⁽¹⁾. وأما قول الشيخ يوسف البحراني: «أفعل التفضيل هنا ليس على بابه، بل هو بمعنى أصل الفعل»⁽²⁾، فإنه خلاف الظاهر.

3- صحيح عليّ بن مهزيار المتقدم قال: كَتَبَ عَلِيُّ بْنُ أَسْبَاطٍ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي أَمْرِ بَنَاتِهِ وَأَنَّهُ لَا يَجِدُ أَحَدًا مِثْلَهُ، فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «فَهَمْتُ مَا ذَكَرْتَ مِنْ أَمْرِ بَنَاتِكَ وَأَنَّكَ لَا تَجِدُ أَحَدًا مِثْلَكَ، فَلَا تَنْظُرُ فِي ذَلِكَ رَحِمَكَ اللَّهُ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ خُلُقَهُ وَدِينَهُ فَرُوجُوه، ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾⁽³⁾⁽⁴⁾. فقد أسلفنا أن هذه الرواية التي استدلت بها على شرط الإيمان بالمعنى الأخص في الزوج، هي على العكس أدل، فإن الظاهر أن علي بن أسباط لم يجد أحداً مثله في المعتقد، والإمام أجابه بأن لا يهتم لذلك، لأن المهم هو الكفاءة في الدين والأخلاق، ما يعني أن المراد بالدين هو الإسلام، وأما احتمال أنه لا يجد أحداً مثله في الأخلاق فهو بعيد، لأن المساواة التامة في الأخلاق لم يتوهم أحد اعتبارها، على أن ندره المساوي في الأخلاق إلى هذا الحد الذي لا يجد مثله بعيد، بخلاف المساوي المعتقد، فإن الشيعة كانوا محاصرين ومطاردين في زمن العباسيين، فقد لا يجد مثله.

الوجه الثالث: لو كان لبان

لو كان المنع ثابتاً لتواترت الأخبار فيه، واشتهر وبان، لأنّ المسألة هي محل ابتلاء كبير لقرون متمادية، ومع ذلك لم نجد أن أحداً من الأئمة عليهم السلام كان يمنع أو ينبه أصحابه إلى حرمة تزويج بناتهم من سائر المسلمين الذين لا يتولونه ولا يؤمنون بإمامته.

الوجه الرابع: السيرة العملية

إنّ طبيعة الحياة الإسلامية التي شهدت اختلاطاً مذهبياً متنوعاً قد عرفت حصول زيجات كثيرة بين المواليات لأهل البيت عليهم السلام ومسلمين آخرين، وهذه السيرة العملية إذا لم تكن وليدة البيان الشرعي فلا أقل من أنّها كانت بمرأى ومسمع منهم عليهم السلام، ولو لم

(1) الاستبصار، ج 3، ص 184. وتهذيب الأحكام، ج 7، ص 303.

(2) الحدائق الناضرة، ج 24، ص 59.

(3) سورة الأنفال، الآية 73.

(4) الكافي، ج 3، ص 347. وصححه في مرآة العقول، ج 20، ص 47. وكذا الحديث الذي يليه.

تكن مرضية لكان اللازم على الأئمة عليهم السلام أن ينبهوا على بطلانها، ولا سيما الأئمة الذين سنحت لهم الفرصة ببيان ذلك دون ظروف قاهرة أو مانعة، كما هو الحال في الإمام أمير المؤمنين عليه السلام والإمامين الحسين عليه السلام، ولم يرد عنهم عليهم السلام ما يشهد لهذا الردع، باستثناء ما تقدم من أخبار مروية عن سائر الأئمة عليهم السلام، وقد عرفت النقاش في دلالتها أو سندها. على أنّ العقد لو كان باطلاً لكان يلزم التفريق فيما لو كان بين المرأة الإمامية وزوجها غير الإمامي عندما تتاح الفرصة لذلك، لأنه كما منع من الزواج ابتداءً، فلا بدّ أن يمنع منه بقاءً، كما هو الحال في الكفار، فإنه كما لا يجوز للمسلمة تزوّج الكافر ابتداءً فإنّ العقد معه يبطل استدامة، مع أنّ الكثيرات من النساء المؤمنات المواليات لأهل البيت عليهم السلام كنّ تحت أزواج هم من المذاهب الأخرى. ومع ذلك لم نجد في النصوص التاريخية أو غيرها ما يشير إلى بطلان العقد حدوثاً أو بقاءً، وعلى فرض أن العقد كان منهياً عنه حدوثاً ولكنه بقاءً لم يكن باطلاً فلا أقل من أن يثير ذلك الأسئلة في القضية، مع أنّه لم نعر على ما يشير إلى وجود لغط، بل ربما وجدنا حصول زيجات بين بنات الأئمة عليهم السلام وبين بعض الأشخاص الذين كانوا رموزاً في التيار المضاد للأئمة عليهم السلام، كما سيأتي.

زواج نساء من أهل البيت عليهم السلام من رجال غير شيعة

ويمكننا أن نذكر العديد من الشواهد من سيرة أهل بيته عليهم السلام تؤكد حصول الزواج بين بعض نساء ذلك البيت عليهم السلام وبين بعض المعارضين للأئمة عليهم السلام وغير المؤمنين بإمامتهم:

أولاً: تزويج النبي (ص) بنتيه من عثمان بن عفان.

والإنصاف أن هذا الزواج وإن وقع فعلاً، كما حققنا ذلك في محل آخر وأثبتنا أنّ رقية وأم كلثوم وزينب هنّ بنات حقيقات لرسول الله (ص) من زوجته خديجة، ولسنا ربائبه كما يدعي البعض⁽¹⁾، بيد أنّه لا ينفع في المقام لأنّه في زمان النبي (ص) كان الزواج على أساس ظاهر الإسلام وليس على أساس الولاية لأهل البيت عليهم السلام.

ثانياً: تزويج أم كلثوم بنت أمير المؤمنين عليه السلام من عمر بن الخطاب. وإنكار⁽²⁾ هذا

(1) انظر حول ذلك كتابنا: أبحاث حول السيد عائشة - رؤية شيعية معاصرة، ص 275 وما بعدها.

(2) ممن أنكره الشيخ المفيد في المسائل السروية، ص 86.

الزواج لا مجال له، فقد ورد ذلك في صحاح الأخبار الواردة عن الأئمة (عليهم السلام)⁽¹⁾، كما أنّ حمل ذلك على الإكراه⁽²⁾ بعيد جداً، فمن يجبر ويكره علياً (عليه السلام) على تزويج بنته؟!

ثالثاً: سكينه بنت الإمام الحسين (عليه السلام)، تزوجها مصعب بن الزبير.

قال الشهيد في المسالك مستدلاً على عدم اشتراط الكفاءة في غير الإسلام: «وزوج النبي (ص) ابنته عثمان، وزوج ابنته زينب بأبي العاص بن الربيع، وليس من بني هاشم. وكذلك زوج علي (عليه السلام) ابنته أم كلثوم من عمر، وتزوج عبد الله بن عمرو بن عثمان فاطمة بنت الحسين (عليه السلام)، وتزوج مصعب بن الزبير أختها سكينه، وكلهم من غير بني هاشم وأوضاع نسباً»⁽³⁾.

(1) فقد روى الكليني والشيخ في الموثق عن معاوية بن عمارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سألته عن المرأة المتوفى عنها زوجها أتعتد في بيتها أو حيث شاءت قال بل حيث شاءت إن علياً (عليه السلام) لما توفي عمر أتى أم كلثوم فأنطلق بها إلى بيته، ونحوه صحيح هشام بن سالم، انظر: الكافي، ج 6، ص 115. وتهذيب الأحكام، ج 8، ص 161. وروى الشيخ بإسناده عن القداح عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) قال: «ماتت أم كلثوم بنت علي (عليه السلام) وابنها زيد بن عمر بن الخطاب في ساعة واحدة لا يدرى أيهما هلك قبل، فلم يورث أحدهما من الآخر وصلى عليهما جميعاً»، تهذيب الأحكام، ج 9، ص 362. وقد اعتمد الفقهاء على هذا الخبر في باب الصلاة على الأموات، وباب الميراث. انظر: مسالك الأفهام، ج 13، ص 270.. وروى الشيخ في (الخلافة) عن عمار بن ياسر قال: «أخرجت جنازة أم كلثوم بنت علي وابنها زيد ابن عمر، وفي الجنازة الحسن والحسين وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وأبو هريرة، فوضعوا جنازة الغلام مما يلي الإمام والمرأة وراعه، وقالوا: هذا هو السنة». انظر: الخلافة، ج 1، ص 169. وفي صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لما خطب إليه قال له أمير المؤمنين إنها صبيّة قال فلقبي العباس فقال له ما لي أبي ياسر؟ قال: وما ذاك؟ قال: خطبت إلى ابن أخيك فردني أما والله لأعورن زمنم ولا أدخ لكم مكرمة إلا هدمتها ولا قيمن عليه شاهدين بأنه سرق ولا قطعن يمينه، فأتاه العباس فأخبره وسأله أن يجعل الأمر إليه فجعله إليه». انظر: الكافي، ج 5، ص 346، وهذا لا يدل على أنه تزوجها بالإجبار والإكراه ورغماً عن إرادتها ورفض أبيها أمير المؤمنين (عليه السلام) كيف وقد فوض (عليه السلام) الأمر إلى العباس، فهذه الصحيحة تدل على كراهية الإمام (عليه السلام) لهذا الزواج ثم تفويضه الأمر إلى عمه العباس، ولو كان الزواج باطلاً لما قبل به، ولا يمكن إرغامه عليه.

(2) تبناه السيد المرتضى قال: «والذي يجب أن يعتمد في نكاح أم كلثوم، أن هذا النكاح لم يكن عن اختيار ولا إيثار، ولكن بعد مراجعة ومدافعة كادت تفضي إلى المخارجه والمجاهرة» انظر: رسائل الشريف المرتضى، ج 3، ص 149. واستند في ذلك إلى ما رواه زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) في تزويج أم كلثوم فقال: إن ذلك فرج غضبناه، انظر: الكافي، ج 5، ص 346. ولا بد من حملة على ما جاء في صحيح هشام بن سالم المتقدم من أن علياً كان كارهاً لذلك لكن بعد إصرار عمر وتهديده وافق (عليه السلام) أن يجعل أمر بنته إلى العباس، فعليه لا يكون زواجاً باطلاً وتكون مقيمة على حرام معاذ الله! وإن لم يقبل هذا التوجيه فلا بد من رد الرواية لأنه لا تستلزم الإقرار بقبول علي لما لا يمكن قبوله من الرضا بوقوع ابنته بالزواج الباطل.

(3) مسالك الأفهام، ج 7، ص 409. ونظيرها في تذكرة الفقهاء طبعة حجرية، ج 2، ص 604، وهو موجود=

وخلاصة القول: إن هذه الوجوه الثلاثة الأخيرة (أمّا الوجه الأول، فقد عرفت عدم تماميته)، تنفي البطلان (بطلان زواج الإمامية بغير الإمامي) قطعاً كما أنّها تنفي الحرمة التكليفية، لأنّ الروايات كما قلنا دلّت على الحليّة، وهي إما مستعملة في الأعمّ من الحليتين التكليفية والوضعية، وإما أنّ الإطلاق المقامي يكفي لإثبات ذلك، والسيرة أيضاً تدل على الحليّة والصحة، ولا أقل من الصحة، وعليه فلا مجال للتشكيك في هذا الحكم.

الزواج وحصول الضلال

أجل، إنّ الفقهاء المتأخرين استثنوا من ذلك ما إذا خيف على المرأة من أن تترك عقيدتها حول إمامة أهل البيت عليهم السلام، بسبب زواجها من غير الإمامي، وقد عمموا الحكم إلى الرجل أيضاً، فقالوا: إذا خيف عليه ترك عقيدته في حال الزواج من امرأة من مذهب آخر فيحرم عليه الإقدام على هذا الزواج.

وظاهرهم أنّه في حال حصول الخشية الحقيقية بترك العقيدة فيحكم بالحرمة التكليفية دون الوضعية، والوجه في ذلك أنّه لا دليل على بطلان هذا الزواج، فهو مشمول لعمومات وإطلاقات الإباحة والحلية.

وأما المستند لهذا الاستثناء عند الفقهاء فهو -بالإضافة إلى ما جاء في رواية «لا تزوجوا من الشكاك ولا تزوجوهم» بناءً على فهمهم لها - أنّه على مقتضى القاعدة، فإنّ الإقدام على ما يعلم بتسببه بالتخلي عن العقيدة الصحيحة هو أمر محرّم، كما لو علم أن سفره إلى بلد معين سيؤدي إلى ضلاله أو أن صداقته مع جماعة معينة ستؤدي إلى انحرافه السلوكي أو العقدي، أو ارتباطه بامرأة معينة سيؤدي إلى النتيجة نفسها فيحرم هذا الارتباط وذاك السفر والصداقة.

أجل قد يقال: إنّ الحكم بحرمة الزواج واضح في حال العلم بالتخلي عن العقيدة، فإنّ ما يعلم بترتب الحرام عليه يكون محرّماً، ولكن الملاحظ أنّهم قالوا بالحرمة حتى في حال «الخشية من الانحراف»، وهذا لا وجه له إلا إذا كان النظر إلى أنّ خطورة المحتمل - أعني الانحراف - تحتم ترتيب الأثر، وهو الامتناع عن الزواج حتى في صورة الاحتمال.

= في المغني لابن قدامة، ج 7، ص 376. وهكذا نجد في جواهر الكلام، ج 30، ص 101. وقال السيد أحمد الخونساري: «فهل ترى نكاح سكينه بنت الحسين صلوات الله عليه باطلاً مع أن مصعب بن زبير حاله معلومة». انظر: جامع المدارك، ج 4، ص 259.

الملاحق

وقفه حول وثيقة النوفلي

النوفلي، هو الحسين بن يزيد، وقد اختلف علماء الرجال في شأنه، فبعضهم اعتبر رواياته موثقة⁽¹⁾، وبعضهم ضعف رواياته لعدم وجود توثيق له.

1- النوفلي والغلو

قال النجاشي فيه: «كان شاعراً أديباً وسكن الري ومات بها، وقال قوم من القميين: إنه غلا في آخر عمره، والله أعلم، وما رأينا له رواية تدل على هذا..».

ولأجل غلوه فقد توقف العلامة الحلي في رواياته، قال في خلاصة الأقوال بعد نقل كلام النجاشي: «وأما عندي: في روايته توقف، لمجرد ما نقله عن القميين وعدم الظفر بتعديل الأصحاب له»⁽²⁾.

والظاهر أنّ غلوه غير ثابت لقريبتين:

الأولى: ما أشار إليه النجاشي في كلامه المتقدم من خلو رواياته مما يدل على الغلو، وهذه قرينة جيدة.

الثانية: إنّ الرجل أكثر من الرواية عن السكوني وهو رجل سني، ويبعد حصول هذه الصحبة العلمية بين مغالٍ وسني؛ فإنّ النوفلي قد روى مئات الروايات عن السكوني، ومن النادر أن نجد رواية للسكوني لا يكون النوفلي راويها.

اللهم إلا أن يقال: إن دعوى غلوه على فرض صحبتها تتحدث عن حصول ذلك في آخر عمره، فلا ينافي صحبته قبل ذلك للسكوني وأخذه عنه.

ومع صرف النظر عن ذلك، فإنّ الغلو لا يقدر في الوثيقة لو ثبتت، ولا سيّما أنّ للقميين

(1) منهم: الشيخ محمد ابن العلامة الحلي المعروف بفخر المحققين، راجع خاتمة المستدرک، ج 4، ص 159.

(2) خلاصة الأقوال، ص 339.

ميزاناً خاصاً في الغلو بحيث إن نفي السهو عن النبي يعتبر عندهم أو عند بعضهم غلواً على أن الغلو حصل في آخر عمره فلا يضر بما رواه قبل ذلك.

2- شواهد وثيقة النوفلي

ويمكن ذكر جملة من الشواهد لإثبات وثيقة النوفلي:

أولاً: يمكن توثيقه باعتباره من رجال «كامل الزيارات»، فقد أعطى مؤلفه جعفر بن محمد بن قولويه توثيقاً عاماً في مقدمة كتابه المذكور، واعتمد بعض الفقهاء والمحدثين على هذا التوثيق، ومنهم الحر العاملي⁽¹⁾ وتبعه على ذلك السيد الخوئي⁽²⁾.

ولكن التأمل في عبارة ابن قولويه لا يساعد على ما استظهره العلماني (الحر العاملي والسيد الخوئي) من توثيق كافة رجال «كامل الزيارات»، وإنما تدل على وثيقة شيوخه المباشرين فحسب - والنوفلي ليس واحداً منهم - ولهذا تراجع السيد الخوئي عن ميناه المذكور.

ثانياً: لا شك أن الرجل من المكثرين في الرواية، وهو رجل معروف، فهو أديب وشاعر وله كتاب، ولم يطعن بوثقته أحد من الرجاليين. ويمكن تأييد وثاقته بكون رواياته مقبولة ومتماسكة في مضمونها، قال بعض الفقهاء: «إنه وإن ضَعَفَ بعضُهم الحسين بن يزيد النوفلي وأهمله آخر، إلا أنه بعد ملاحظة أنه لم يقدح فيه أحد من أئمة الرجال، وجماعة من الأساطين كالمحقق في المعبر والشيخ وغيرهما قد عملوا برواياته واعتمدوا عليها وجعلوها من الموثقات، ورواية جمع من القميين وإكثارهم من الرواية عنه والمدائح التي نطقوا بها، لكونه ذا كتاب وكثير الرواية وسديد الرواية ومقبول الرواية، لو لم نقل بأن رواياته موثقات، لا ريب في أنها بضميمة كون الرجل إمامياً بلا شبهة توجب كون الرجل من الحسان...»⁽³⁾.

ولكن هذا لا يصلح لإثبات الوثيقة، نعم هو من جملة العناصر التي تساهم في حصول

(1) وسائل الشيعة، ج 30، ص 202.

(2) كان السيد الخوئي قد بنى على وثيقة شيوخ ابن قولويه. انظر: معجم رجال الحديث، ج 1، ص 50. وقد جرى لمدة طويلة من مسيرته العلمية على هذا الرأي، ولو انحصر التوثيق به، بيد أنه - رحمه الله - وفي أواخر عمره عاد وعدل عن هذا الرأي، قال - رحمه الله -: «فلا مناص من العدول عما بنينا عليه سابقاً والالتزام باختصاص التوثيق بمشايخه بلا واسطة». انظر: مقدمة الطبعة الخامسة من معجم رجال الحديث، ج 1، ص 23.

(3) فقه الصادق، ج 14، ص 293.

الوثوق بالرواية، وأمّا ما ذكره أخيراً من أنّه لا أقل من كون أخبار الرجل من سنخ الحسان فهذا لا يكفي لأنّ الخبر الحسن ليس حجة.

ثالثاً: إنّ شهادة الشيخ الطوسي في العدة حول عمل الطائفة بروايات السكوني هي خير دليل إما على وثاقة النوفلي، أو حصول الوثاقة في رواياته، لأن روايات السكوني وصلت عن طريق النوفلي في الغالب، فعمل الأصحاب بروايات السكوني هو عمل بروايات النوفلي. أجل لو أنّ الشيخ نقل وثاقة السكوني عند الأصحاب فهذا لا ينفع في إثبات وثاقة النوفلي، واحتمال نظره إلى خصوص الروايات التي تفرّد بها السكوني دون أن تصل إلينا عن طريق النوفلي هو احتمال ضعيف، لقلة تلك الأخبار وندرتها.

وقد تقول: إنّ غاية ما تدلّ عليه عبارة الشيخ حول عمل الطائفة بروايات السكوني هو حصول الوثاقة بالمروي لا بالرواية، فعمل الطائفة أعم من وثاقة الرجل أو كون رواياته مقبولة عندهم، وما يعيننا هو إثبات وثاقة الراوي، وأمّا حصول الوثاقة بالمروي لدى الفقهاء فهو لا يشكّل حجة علينا، لأنّ ذلك قد يعتمد على اجتهادٍ خاص لهم، واجتهادهم ليس حجة علينا.

والجواب: إنّ لو كان الشيخ ينقل توثيقه للمروي لكان لما قيل وجه، بيد أنّه ينقل إجماع الطائفة على العمل بروايات هؤلاء، وهذا إن لم يدل على وثاقة الراوي نفسه، على اعتبار أنّ من البعيد أن تكون الطائفة تلاقى على اجتهاد واحد في قبول روايات هؤلاء، فلا أقلّ من أنّه يبعث على الوثوق برواياته الواصلة إلينا، لأنّ الخبر الذي تتلاقى الطائفة على العمل به يكون مقبولاً.

وهذا الشاهد مؤيداً بما سبق إن لم يثبت وثاقة النوفلي، فلا أقلّ من أنّه يحتمّ علينا الاحتياط في العمل برواياته، ولا أقلّ من أخذها بعين الاعتبار وجعلها شاهداً مؤيداً لسائر الروايات.

الثواب والعقاب: ضوابط ومعايير

دراسة نقدية في المبالغات الروائية

محاور البحث:

- 1- الأخبار محل البحث.
- 2- معايير الثواب والعقاب.
- 3- الملاك في تفاوت المعاصي.
- 4- هل إن ثواب الفريضة يزيد على ثواب النافلة؟
- 5- نماذج من الروايات المبالغة في الثواب.
- 6- نماذج من الأخبار المبالغة في العقوبة.
- 7- اختلاف الروايات في ثواب أو عقاب عمل واحد.

أولاً: الأخبار محل البحث

يلاحظ المتأمل في أخبار الثواب والعقاب وجود ظاهرة ملفتة، وهي ظاهرة المبالغة في إقرار الثواب أو العقاب على بعض الأعمال، مع كون هذه الأعمال قد لا تبدو في نظر البعض مستوجبة لمثل هذا الثواب أو ذلك العقاب، الأمر الذي قد يثير إشكالية في المقام، ويدفع إلى التشكيك في صدور مثل هذه الأخبار عن النبي (ص) أو الأئمة (عليهم السلام)، وقد ترتفع وتيرة التشكيك أو الإشكال إذا لوحظ الاختلاف الفاحش بين الأخبار في الثواب أو العقاب المجموعين على عمل واحد، وقد أعد هذا البحث لدراسة هذه المسألة وتناولها من جميع جوانبها. ومما يلح علينا بدراسة هذه المسائل وعدم التعامل معها بخفة أو استسهال، أن هذا

المجال هو مجال خصب للوضع، كما هو معروف عند أهل الفن، ناهيك عن أن هذه الأمور غدت مثاراً للطعن في الإسلام أو في خط أهل البيت (عليهم السلام).

وفي بدء الكلام، علينا أن نشير إلى أن الأخبار التي هي محل البحث يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: هو الأخبار التي تنصّ على مستوى من العقوبة على ارتكاب بعض الأعمال مع أن النظر البدوي إليها يجعل ذلك مثار إشكال.

الصنف الثاني: هو الأخبار التي تبالغ في تقدير أنواع من الثواب ومنح منازل عالية من القرب الإلهي على أعمال مستحبة أو صغيرة، يبدو لأول وهلة أنها لا تستوجب ذلك، مع أنه يمكن القول: إن هذه الأعمال مهما علا شأنها، فإن ثوابها لا يصل إلى الحد الذي قُدّر لها.

الصنف الثالث: وهو الأخبار المختلفة في إقرار الثواب أو العقاب على العمل الواحد قلة وكثرة، فهل يعدّ ذلك أمانة الوضع أو أن لهذا التفاوت بعض التوجيهات؟

ثانياً: معايير الثواب والعقاب

وقبل الدخول في استعراض النماذج، يفترض بنا الإشارة إلى أهم الضوابط والمعايير التي تحكم مبدأي الثواب والعقاب، فإن ثواب الله تعالى أو عقابه، هما من جملة أفعاله، وأفعاله كلها محكومة لمنطق الحكمة والمصلحة، فالله تعالى هو الحكيم، ومقتضى حكمته أن لا يعطي ولا يمنح اعتباطاً أو عبثاً، وإنما ينطلق في ذلك بعض القوانين والمعايير التي كتبها على نفسه ولم يملها عليه أحد، وفيما يلي نشير إلى أهم هذه المعايير والضوابط المستفادة من الكتاب والسنة وحكم العقل:

الضابط الأول: بين الاستحقاق والتفضل

من جملة المعايير التي يمكن استخلاصها من الأدلة الواردة في الثواب والعقاب: أن العقاب هو دون شك استحقاق، فالله تعالى إنما يعاقب العبد لاستحقاقه ذلك، ويستحيل في عدله أن يعاقب عبداً دون موجب، وأمّا الثواب فهو - فيما يرى فريق من علماء الكلام (وهم مشهور الإمامية وبعض المعتزلة) - تفضل من الله تعالى، بينما يرى آخرون (جمهور الأشاعرة وبعض الإمامية) أنه استحقاق. وثمة وجهة نظر ثالثة نستقربها ونرجحها وهي تقتضي التفصيل بين أصل الثواب ودرجاته، فأصل الثواب هو استحقاق، بينما مضاعفة

الثواب على العمل المستحب - فضلاً عن الواجب - هي تفضل وكرم من الله تعالى⁽¹⁾. ويبدو أن الروايات تارة تشير إلى الثواب الاستحقاقي وأخرى إلى الثواب التفضلي، وعليه، فهذا يفترض أن يشكل عنصر جمع بين الأخبار المختلفة في تقدير ثواب العمل الواحد، حيث إن بعضها وهي التي تقر الثواب الأقل ربما تكون ناظرة إلى بيان الثواب الاستحقاقي، والأخرى التي تضاعف من درجة الثواب تكون ناظرة إلى الثواب التفضلي، على ما يشير إليه كلام بعض الفقهاء⁽²⁾.

الضابط الثاني: الإيمان والعمل الصالح ركيزتا الثواب الأخروي

إنَّ المستفاد من الكتاب والسنة أنَّ الثواب الشامل للمغفرة ودخول الجنة والاستمتاع بنعيمها وملذاتها يتركز على أمرين: وهما الإيمان والعمل الصالح، قال تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾⁽³⁾، وقد تكرر هذا المعنى في عشرات الآيات القرآنية المباركة، والتي ترتب الثواب على هذين الركنين، وتنفيه بانتفاءهما أو انتفاء أحدهما، فمن لا إيمان له، أو لا عمل صالح في سجله لا يستحق المشوِّبة، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا * لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا مَأْتِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا * وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾⁽⁴⁾، وكما أن أصل الثواب يكون دائراً مدار هذين الركنين فكذا زيادته وتضاعفه، فكلما تعمقت معرفتنا بالله تعالى وتضاعف العمل في سبيله كلما زاد العبد قرباً عند الله وعلا شأنه وكثر ثوابه، فتضاعف الثواب إنما هو بتضاعف العمل الخالص لله، قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَةٍ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾⁽⁵⁾.

أجل، قد يتكرم الله تعالى ويلطف بنا فيمنحنا الثواب على مجرد نية عمل الخير، حتى لو لم نوفق للإتيان به⁽⁶⁾، كما تدل على ذلك بعض الروايات، كما أن الله تعالى قد يثيب العبد

(1) راجع للتوسع حول ذلك كتاب: هل الجنة للمسلمين وحدهم؟، ص 92، وما بعدها.

(2) وهو الشيخ محمد تقي المجلسي وسيأتي نقل كلامه، انظر: روضة المتقين، ج 19، ص 115.

(3) سورة البقرة، الآية 25.

(4) سورة النساء، الآيات 122 - 124.

(5) سورة الأنعام، الآية 132.

(6) ومضمونها أن من نوى الحسنة ولم يفعلها كتبت له، وقد أوردنا هذه الروايات في كتاب: هل الجنة للمسلمين وحدهم؟.

على العمل ولو انفك عن الإيمان، شريطة عدم الجحود به، وقد تناولنا هذه القضية بالبحث في محل آخر.

الضابط الثالث: حسن العدل وقبح الظلم

والضابط الأساس الذي يحكم مسألة العقوبة والمؤاخذة هو قانون العدل، فمعاقبة الظالم والعاصي من حيث الأصل لا تعدّ ظلماً له، بل هي منسجمة مع مبدأ العدل، بينما معاقبة المؤمن العامل وغير العاصي تعدّ ظلماً، وهو قبيح عقلاً، وهذا المقدر يبدو عند العدلية واضحاً ولا غبار عليه، وهذا المعيار مبني على قاعدة التحسين والتقيح العقليين، فمع إنكارها - كما عليه الأشاعرة - ينهدم هذا المعيار وكل ما يتفرع عليها، ولكن حيث إننا نؤمن بهذه القاعدة فلا بدّ من أخذها بعين الاعتبار كأساس ضروري في محاكمة كل الموروث الروائي الذي يتصل بمسألة الحساب الأخروي، عقاباً وثواباً. وهذه القاعدة الهامة يتفرع عليها الكثير من النتائج والثمرات، وبعض نتائجها تمثل قوانين معيارية ومبادئ عامة، ويمكن عدّ كل واحدة منها قاعدة برأسها، وهذه أهمها:

أ) مبدأ «ولا يكونن المحسن والمسيء عندك بمنزلة سواء»

وهذا المبدأ المعياري يحكم به العقل، ويدلّ عليه صريح النقل، أمّا العقل فلأنّ مساواة المحسن للمسيء هي من مصاديق الظلم للمحسن، وأمّا النقل فلقوله تعالى: ﴿أَفَتَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾⁽¹⁾، وفي الآيتين تنبيه على كون المسألة مما يدركها الوجدان والعقل السليم، وقوله تعالى: ﴿أَمْ تَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ تَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾⁽²⁾، وقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ أَجْرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾⁽³⁾. ولما روي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في عهد الأشتر وهو عهد صحيح السند، قال: «وَلَا يَكُونَنَّ الْمُحْسِنُ وَالْمُسِيءُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةِ سَوَاءٍ، فَإِنَّ فِي ذَلِكَ تَزْهِيْدًا لِأَهْلِ الْإِحْسَانِ فِي الْإِحْسَانِ، وَتَدْرِيْبًا لِأَهْلِ الْإِسَاءَةِ عَلَى الْإِسَاءَةِ»⁽⁴⁾، وهذا النصّ يشير إلى نكتة عقلائية مهمة وهي تشكّل قانوناً مستقلاً، وهو أنّ

(1) سورة القلم، الآيتان 35 - 36.

(2) سورة ص، الآية 28.

(3) سورة الجاثية، الآية 21.

(4) نهج البلاغة، ج 3، ص 88.

مساواة المحسن والمسيء في الثواب أو العقاب يستوجب تزويد أهل الإحسان في الإحسان وتدريب أهل الإساءة على الإساءة، وهذا خلاف الحكمة، فإنَّ غرض المولى الحكيم هو إبعاد الناس عن المعصية وتقريبهم نحو الطاعة، فلا يمكنه أن يفعل ما فيه نقض لغرضه. ولهذا فلو أنَّه عاقب الشخص المؤمن العادل وأدخله النار، وأثاب الفاسق العاصي أو الكافر وأدخله الجنة لكان فعله قبيحاً وظلماً واضحاً وبيناً، وهذا ما يجب تنزيه الحكيم عنه.

وعليه، فلو اطلع الناس على أنَّ المسيء سوف يعفى عنه يوم القيامة ويُعامل معه بالطريقة عينها التي يُعامل بها مع المحسن من الإثابة والكرامة، فسوف يزهّد المحسن في الإحسان وعمل الخير ويتجرأ المسيء على الإساءة وعمل الشر.

وكما يحكم العقل بقبح المساواة بين المحسن والمسيء، فإنه أيضاً يحكم بقبح مساواة الأكثر عملاً في الثواب مع الأقل عملاً مع عدم وجود ميزة أو مرجح لعمل على آخر.

وكذلك الحال في مساواة العاصين في العقوبة مع اختلاف درجاتهم في المعصية أيضاً، فإنه قبيح ولا يفعله الحكيم، فلا يعقل أن يكون عقاب مرتكب الكبيرة مساوياً لعقاب مرتكب الصغيرة، بناءً على صحة تقسيم الذنوب إلى صغائر وكبائر.

باختصار إنَّ هذا التفاوت في العقاب أو الثواب دون سبب هو عمل لا يصدر من الحكيم.

ب) «أفضل الأعمال أحمرها»

وهذا الضابط يمثل قانوناً عادلاً، وفحواه أن الأجر على قدر المشقة، فلا يعقل أن يكون العمل الأقل جهداً ومشقة أكثر أجراً وثواباً من العمل الأكثر مشقة وجهداً، ومستند هذا الضابط هو العقل والنقل⁽¹⁾، أما العقل فلا يدركه أن عدم مراعاة هذه القاعدة يعدّ ظلماً لمن عمل عملاً شاقاً. وأما من النقل فتدلُّ عليه بعض الآيات، كقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَلَا وَعَدَ اللَّهُ الْخَسِئَةَ وَفَضَّلَ اللَّهُ عَظِيمًا﴾⁽²⁾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتْلَ أَوْلِيَّكَ أَعْظَمَ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا

(1) صرح بذلك الشهيد الثاني، انظر: المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية، ص 29.

(2) سورة النساء، الآية 95.

مِنْ بَعْدُ وَقَتَلُوا كُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحَسَنَ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ حَبِيرٌ ﴿١﴾. وقال سبحانه: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمَ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ ﴿٢﴾. ويؤيد ذلك ما جاء في الخبر المشهور نسبته إلى النبي (ص): «أفضل الأعمال أحزمها» ﴿٣﴾، وروي عن الإمام علي (عليه السلام): «ثواب العمل على قدر المشقة فيه» ﴿٤﴾.

وطبيعي أن الحديث في التفاضل إنما هو بالنظر إلى العمل من حيث المشقة وعدمها، ومع عدم دخول عنصر آخر في البين، وإلا إذا دخل عنصر آخر فتختلف النظرة، وتوضح ذلك: إنه وبموازاة قانون مفاده: «أفضل الأعمال أحزمها» يوجد قانون آخر وهو: «إن أفضل الأعمال أنفعها أو أعمها نفعاً» ﴿٥﴾، ونستطيع طرح قانون ثالث وهو: «إن أفضل الأعمال أخلصها»، لو كان الإخلاص مفهوماً مشككاً، وليس ثمة تنافٍ بين هذه القواعد أو القوانين، نعم قد يحصل التزاحم بينها فيكون لدينا عمل شاق وآخر ليس شاقاً، بيد أن العمل الشاق ذو نفع قليل بينما العمل غير الشاق ذو نفع عميم، فهنا يحصل التزاحم، وهكذا لو أدخلنا عنصر الإخلاص في البين، ففرض الكلام هنا هو في كون العملين متساويين في النفع والإخلاص ومتفاوتين في المشقة، فهنا من الطبيعي تقديم العمل ذي المشقة وتفضيله في الثواب على غيره، وهكذا لو دار الأمر بين عملين بمستوى واحد من المشقة، بيد أن أحدهما أكثر نفعاً لعيال الله سبحانه، فإن من الطبيعي أن يكون الأعم نفعاً أكثر أجراً وثواباً.

(1) سورة الحديد، الآية 10.

(2) سورة التوبة، الآية 20.

(3) وإنما قلت: إنها مؤيدة لأننا لم نجد في المصادر الحديثية المعروفة لدى الفريقين، رغم شهرتها على الألسنة، وورودها في بعض الكتب، فقد أوردتها المجلسي في البحار، ج 67، ص 191. ووصفه بالخبر المشهور بين الخاصة والعامة. انظر: المصدر نفسه، ج 79، ص 229، ولكنه لم يحدد مأخذه كما هي العادة، وإنما ذكره في سياق بياناته وتعليقاته. وفي بعض كتب اللغة نسبته إلى ابن عباس. انظر: الفائق في غريب الحديث والأثر للزمخشري، ج 1، ص 278. وفي شرح النهج للمعتزلي، ج 19، ص 83، روى مسلاً عنه (ص): «أفضل العبادة أحزمها»، وذلك في شرح قول علي (عليه السلام): «أفضل الأعمال ما أكرهت نفسك عليه». وقد نقل عن الزركشي أن هذا الحديث «لا يعرف» ونقل ابن القيم: «لا أصل له». انظر: الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، ص 123..

(4) عيون الحكم والمواعظ، ص 218.

(5) يستفاد ذلك من الحديث المروي عن الإمام الصادق (عليه السلام)، عن أبيه (عليه السلام) قال: قال رسول الله (ص): «الخلق كلهم عيال الله، وأحبهم إلى الله عز وجل أنفعهم لعياله». قرب الإسناد، ص 120. والمجازات النبوية، ص 241. المعجم الكبير للطبراني، ج 10، ص 86. وتاريخ مدينة دمشق، ج 33، ص 277.

الضابط الرابع: تناسب العقوبة مع الذنب

إنّ الذنوب متفاوتة في تعبيرها عن الجرأة على الله تعالى وانتهاك محارمه، ولذا كان من الطبيعي أن يكون لكل ذنب عقوبة تلائمه وتناسبه، ولا يعقل أن تكون العقوبة أشد وأكبر مما تقتضيه المعصية، فكل معصية تقتضي عقوبة معينة، وهذا قانون يحكم به العقل في بعض جوانبه، كما أنه مما تبنى عليه العقلاء وأخذوا به في سيرتهم، وقد جرى عليه إلهنا الحكيم أيضاً، فكانت عقوبة الشرك بالله تعالى أعلى من غيرها، ولا تتساوى مع عقوبة مصافحة المرأة الأجنبية أو حرمة الغيبة مثلاً، وعقوبة القتل لا تتساوى مع عقوبة أكل لحم الميتة أو لحم الخنزير، وهكذا. ويدل على ذلك - بالإضافة إلى حكم العقل بذلك - كل ما دل على تفاوت العقوبة الإلهية المقررة على ارتكاب المعاصي، وما دل على انقسام الذنوب إلى كبائر وصغائر، والخلاصة: إنّ الله تعالى لا يعاقب العباد جزافاً ولا من موقع التشفي، أو من دون سبب، أجل له أن يغفر ويسقط حقه، لأنّ لله تعالى أن يعفو ويتسامح، فعدم الوفاء بالوعد ليس قبيحاً، بخلاف عدم الوفاء بالوعد.

وحيث كان هذا المعيار مركزاً في الأذهان، فقد نشأت إشكالية حول مسألة الخلود في النار، على اعتبار أنّه كيف يمكن أن يُعاقب العبد على ذنوب ارتكبها في هذه السنين القصيرة التي عاشها في الدنيا بنار دائمة ولا نهاية لها؟! وقد قدمت إجابات عديدة على ذلك⁽¹⁾. وما نريد التأكيد عليه هنا هو أنّ كميّة العقوبة ومدتها لا بدّ أن تتناسباً مع قبح المعصية وكبرها وتكررها.

ثالثاً: الملاك في تفاوت المعاصي

وعطفاً على الضابط الأخير حول ضرورة تناسب العقوبة مع المعصية صغراً وكبراً، شدة وضعفاً، فإنّ ثمة تساؤلاً مشروعاً يطرح نفسه حول ما هو الملاك في كبر المعصية وصغرها؟ وهل إنّ المعيار عند الله تعالى هو كالمعيار لدينا، فنحن نقيس الأمور وفق رؤيتنا الخاصة التي تتصل بالضرر الذي يحدثه الذنب على الصعيد الاجتماعي أو الشخصي، بينما قد يكون لله تعالى موازين أخرى لا يدركها العقل، ما يعني أنّه ربما خُلنا كون ذنب صغيراً أو أقلّ قبحاً من غيره بيد أنه كان عند الله كبيراً وعظيماً، والعكس بالعكس، فرب ذنب نخاله كبيراً وعظيماً ولكنه كان عند الله صغيراً.

(1) قد تعرضنا لها بشكل مفصل في كتاب هل الجنة للمسلمين وحدهم؟.

وهذا التساؤل مطروح بصرف النظر عن الجدال المعروف حول صحة انقسام الذنوب إلى صغائر وكبائر، فإنه حتى على القول برفض التقسيم بلحاظ الآثار الشرعية المتصلة بالعدالة⁽¹⁾، فإنه لا ريب في صحة انقسام الذنوب إلى صغائر وكبائر بقياس بعضها إلى بعض، وإن كانت كلها كبائر بالقياس إلى ما يعبر عنه من جرأة على الله تعالى، وعليه يبقى التفاوت في العقوبة فيما بينها قائماً.

وربما يقال: إننا في حال بنينا على الرأي المشهور القائل بصحة انقسام الذنوب إلى كبائر وصغائر، فلا بدّ من إخراج الصغائر هنا عن محل الكلام، لأن الصغائر معفو عنها ولا تستوجب العقوبة، وهذا صحيح، ولكن العفو عن الصغائر مشروط باجتناّب الكبائر، وعدم الإصرار على الصغائر.

وكيف كان، فما يمكننا أن نقوله هنا هو أنّ هناك معايير يمكن الاعتماد عليها في التفريق بين كبائر الذنوب وصغائرها، والتي تستلزم اختلاف العقوبة، وسوف أشير إلى هذه المعايير إشارة عابرة دون الدخول التفصيلي في إثباتها:

أ) التنصيص الشرعي على أنّ هذه كبائر الذنوب⁽²⁾، أو هذا أكبر من ذلك عند الله تعالى، أو أن هذا من الصغائر، أو نظير ذلك من التعابير، وهذا ما نراه في العديد من النصوص، التي تستخدم أفعال التفضيل في المقايسة بين الذنوب، من قبيل «أشد»⁽³⁾ أو «أكبر»⁽⁴⁾.

ب) العفو عن الذنب أو عدمه، فما لا يغفر أو لا يعفى عنه هو أكبر مما يغفر أو يعفى عنه، ولذا كان الشرك من أكبر الذنوب عند الله تعالى، قال تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا»⁽⁵⁾.

(1) فإن القائلين بتصنيف الذنوب إلى صغائر وكبائر، يرون أن المخل بالعدالة هو ارتكاب الكبيرة، أما الصغيرة فمعفو عنها لمن اجتنب الكبائر، ولا يخل ارتكابها بالعدالة، وأمّا بناءً على إنكار التقسيم المذكور والالتزام بكون الذنوب جميعها كبائر، كما يرى بعض الفقهاء، فيكون ارتكاب أي ذنب مخلًا بالعدالة.

(2) عقد المحذوثون باباً خاصاً في كتبهم بعنوان باب الكبائر. انظر على سبيل المثال: الكافي، ج 2، ص 276.

(3) قال تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: 191]. وفي الحديث «الغيبة أشد من الزنا». انظر: وسائل الشريعة، ج 12، ص 281، الحديث 9، الباب 152 من أبواب أحكام العشرة.

(4) قال تعالى: ﴿وَإِخْرَاجُ أَهْلِيهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: 217].

(5) سورة النساء، الآية 48.

- ج) وهناك المعيار المعروف فيما بينهم، وهو أن كل ما أوعده الله عليه بالنار فهو كبيرة، بخلاف ما لم يوعده عليه بالنار، وهو معيار منصوص⁽¹⁾.
- د) أن يحصل لنا القطع بمناسبات الحكم والموضوع، أن هذا الذنب لا يبلغ في الإثم والعقوبة ما يبلغه ذنب آخر.
- هـ) ومن المؤشرات أيضاً أن المعصية إذا أقرّ التشريع عليها حداً، فإن ذلك قد يكون مؤشراً على أشديتها على ما لم يستوجب مثل هذا الحد.
- و) وربما ذكر معيار آخر، وهو أن الذنب إذا مثل اعتداءً على العباد، فإن إثمته قد يكون أعظم عند الله من الذنب الذي يمثل اعتداءً وتجاوزاً لحق الله فقط. لما دلّ على أن تجاوز حقوق العبد هو أعظم عند الله تعالى من تجاوز حقوق الله سبحانه.
- وفي ضوء المعايير والضوابط المتقدمة سوف تتم محاكمة النصوص المبالغة في الثواب أو العقاب، وهذا ما نبينه في الوقفات التالية.

رابعاً: هل إن ثواب الفريضة يزيد على ثواب النافلة؟

وثمة مسألة تحتاج إلى بحث وتحقيق للثبوت من معياريتها في أصل المسألة، وهي أنه هل ثمة ما يدل على أن ثواب الفريضة يزيد من ثواب النافلة، أم يمكن أن يكون ثواب النافلة أكبر؟ فإذا ثبت بالدليل أن ثواب الفريضة يزيد على ثواب النافلة فسوف نكون أمام معيار آخر يتم بموجبه محاكمة الروايات التي ترفع ثواب بعض المستحبات على ثواب الواجبات والفرائض، ويجعلها معارضة للدليل، وعندها فإما أن تخصصه على فرض قابليته للتخصيص وإلا ردت. فهل يمكن إثبات أفضلية الفريضة ثواباً على النافلة؟

أ) من أقوال علماء الفريقين

يرى بعض فقهاء الفريقين أن ثواب الفريضة يزيد على ثواب النافلة، فقد نقل عن إمام الحرمين الجويني (478 هـ): «قال بعض علمائنا: الفريضة يزيد ثوابها على ثواب النافلة بسبعين درجة واستأنسوا فيه بحديث. والله أعلم»⁽²⁾. وسيأتي نقل الحديث.

(1) في صحیحة مُحَمَّد بن مُسْلِم عن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «الْكَبَائِرُ سَبْعٌ قَتَلُ الْمُؤْمِنِ مُتَعَمِّدًا وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ وَالْفِرَارُ مِنَ الرَّحْفِ وَالتَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا وَأَكْلُ الرَّبَا بَعْدَ الْبَيْتَةِ وَكُلُّ مَا أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ». انظر: الكافي، ج 2، ص 277.

(2) شرح صحيح مسلم، ج 7، ص 92.

وقال الشهيد الأول (786 هـ): «الواجب أفضل من الندب غالباً، لا اختصاصه بمصلحة زائدة، ولقوله (ص) في الحديث القدسي: «ما تقرب إليّ عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه». وقد تخلف ذلك في صور...»⁽¹⁾.

وقال ابن أبي جمهور الأحسائي (القرن التاسع الهجري): «والأصل أن الواجب أفضل من المندوب، إلا في الإبراء، والإنظار في المعسر، والمنفرد المعيد صلاته، والصلاة في الأمكنة المشرفة، وبزيادة الخشوع وكثرة المندوبات، ومراعاة السكينة والوقار في المضي إلى الجمعة وإن فات به بعضها»⁽²⁾.

وقال الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي (984 هـ): «الواجب أفضل من الندب إلا في مواضع يسيرة، كالإبراء من الدين على المعسر، فإنه مستحب وإمهاله واجب، والإبراء أفضل، وإعادة المنفرد مع الجماعة مستحبة وهي أفضل من الأولى الواجبة، والسلام واجب والابتداء به مستحب، وقالوا إنه أفضل من الرد. ونحو ذلك، وهو قليل»⁽³⁾. إلى غير ذلك من كلماتهم والتي سيأتي بعضها.

ب) تحرير محل النزاع

ومحل الكلام هو مقايسة الفريضة إلى ما يوازيها أو يقاربه من النوافل، وليس النظر إلى مقايسة الفريضة إلى كل النوافل أو معظمها، إذ يبدو مستبعداً جداً أن تكون فريضة واحدة أفضل وأعظم ثواباً من كل النوافل، أو أن تكون نافلة واحدة أعظم ثواباً من كل الفرائض، قال الشهيد الثاني (965 هـ): «والتحقيق أنّ المراد من تفضيل الواجب على الندب مع تساويهما كيفية وكمية، كصلاة ركعتين مثلاً واجبة أفضل منها مندوبة، والصدقة بدرهم واجباً أفضل منها به مندوباً، وهكذا، وحينئذ فيرتفع الإشكال»⁽⁴⁾، وقال -رحمه الله-: «وأما القول بأنّ مطلق الواجب أفضل من مطلق المندوب، بحيث تكون تسيحة واحدة واجبة أكثر ثواباً من ألف حجّة فما زاد، فمما لا يدل عليه دليل، ولا يقتضيه نظر، ولا يقبله العقل»⁽⁵⁾.

(1) القواعد والفوائد، ج 2، ص 107.

(2) الأقطاب الفقهية، ص 78.

(3) العقد الحسيني، ص 27.

(4) حقائق الإيمان، ص 229.

(5) المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية، ص 28.

ج) حكم العقل والنقل

وفي دراسة هذه المسألة، يجدر بنا أن نلاحظ ما يحكم به العقل والنقل .

أمّا من الناحية العقلية فيبدو أنّه لا مجال للجزم بأنّ ثواب الفريضة أعلى وأكبر من ثواب النافلة، إذ قد يدعى العكس، بأن يقال: إنّ النافلة حيث لم يُلزم بها العبد ومع ذلك أقدم طوعاً على الإتيان بها، فمن المعقول أن يكون ثوابه عند الله تعالى أكبر من ثواب فاعل الفريضة الذي يؤدي ما افترض عليه، وهذا أمر عقلائي، أرأيت لو أنّ الخادم (المستأجر لخدمة إنسان) أحضر الماء لمخدومه بناءً على أمر الأخير، فإنه قد لا يستحق (بالإضافة إلى أجرته) الشكر والتقدير، لأنه قام بواجبه، أجل، لا ريب أنّه يحسن شكره. ولكنّ لو لم يكن إحضار الماء داخلياً ضمن مهماته ومع ذلك جاء بالماء بطلب من المخدوم، فإنه يستحق الثناء والتقدير، وكذا لو أنّ الخادم احتمل أن لدى مخدومه رغبة في شرب الماء فأحضره إليه، فهذا يستحق التقدير والشكر، لشدة رعايته لحقّ المخدوم بحيث اندفع لمجرد احتمال رغبته بالماء.

وفي المقابل، فقد يستدل لتفضيل الفريضة على النافلة في الثواب بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره الشهيد الأول في تفضيله لثواب الفريضة على النافلة من اختصاص الفرض «بمصلحة زائدة» كما تقدم، وهذه المصلحة هي التي استدعت شدة الطلب، قال الشيخ الأنصاري: «وربما يكون الوجه في زيادة الثواب المترتب على العمل شدة الطلب المتعلق به، ويلزم من ذلك أن يكون الواجب أكثر ثواباً من المندوب، كما لعلّه المشهور بينهم، وورد فيه الروايات، إلا أن قضية ذلك عدم جواز الاستثناء من ذلك مع أنهم ذكروا لقاعدة أفضلية الواجب موارد مستثناة»⁽¹⁾. والوجه في عدم جواز الاستثناء أن ذلك - كما ذكر الشيخ نفسه بعد ذلك - قاعدة عقلية وهي لا تقبل التخصيص.

ويلاحظ عليه - بالإضافة إلى ما ذكره الشيخ الأنصاري - أنّ شدة الطلب أو المصلحة الزائدة الداعية إلى إيجاب العمل لا تستلزم أن يكون ثوابه أكثر من غيره، فربما كانت المصلحة الزائدة الداعية إلى إيجاب العمل والالتزام به مصلحة ذنوبية للعبد، من جلب نفع أو دفع ضرر وإن استحق الثواب عليها أيضاً لامثالته أمر المولى. وكون الفريضة مما يسأل عنها ويحاسب عليها لا يعني زيادة ثوابها كما لا يخفى.

(1) مطروح الأنظار، الأنصاري الشيخ مرتضى، (1281هـ)، الطبعة: الأولى، طبع حجري/ كتاب نسخته خطي (گلیایگانی 8/166). ص 141.

الوجه الثاني: إنَّ الفريضة أكثر مشقة من النافلة، والعقل الذي أرشد إليه الشرع يحكم بأن أفضل الأعمال أحزمها وأشدّها مشقة.

ويلاحظ عليه: أنّ ذلك غير محرز على إطلاقه، فربما كانت النافلة أكثر مشقة، كصلاة الليل التي هي أكثر مشقة من صلاة الظهر مثلاً. وكون الواجب لا رخصة في تركه لا يجعله أكثر مشقة، فإنَّ مشقته حينئذٍ قد جاءت من الإلزام الشرعي لا من العمل نفسه.

الوجه الثالث: إنّ تفضيل النافلة على الفريضة في الثواب، يشجع الناس على ترك الفريضة والاكتفاء بالنافلة.

لكن يلاحظ عليه: إنّهُ على القول بالأفضليّة فثمة شروط لذلك، منها شرط عدم إهمال الفرائض، فإنَّ تارك الفريضة لا يعلم تقبل الله لنوافله، لأنّه كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾⁽¹⁾، ومنها شرط أن لا تضرّ النافلة بالفريضة، لأنَّ النافلة في حال أضرت بالفريضة فلا تبقى مطلوبة، ولعله عائد إلى الشرط الأول، ويؤيده ما روي عن الإمام علي عليه السلام: «إِذَا أَضْرَّتِ النَّوَافِلُ بِالْفَرَائِضِ فَارْضُوهَا»⁽²⁾.

وعليه، قد نفهم زيادة ثواب زيارة نبي أو إمام على حج بيت الله الحرام، ما لم يقدّم دليل على غير ذلك.

في النصوص

وأما مقارنة المسألة من جهة النصوص، فيلاحظ أنّ بعض النصوص قد يستفاد منها أفضلية الفريضة على النافلة، وبعضها قد يستدل بها على العكس:

أما النصوص التي استفاد بعض العلماء منها زيادة ثواب الفريضة على ثواب النافلة، فهي:

الرواية الأولى: الحديث القدسي القائل: «ما تقرب إليّ عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه». وهذا الحديث هو أهم دليل روائي في المقام، وقد استدل به علماء

(1) سورة المائدة، الآية 27.

(2) نهج البلاغة، ج 4، ص 68. وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «لَا قُرْبَةَ لِلنَّوَافِلِ إِذَا أَضْرَّتْ بِالْفَرَائِضِ». المصدر نفسه، ج 4، ص 11.

من الفريقين، فمن الشيعة استدل به الشهيد الأول، واستدل به من السنة غير واحد، ومنهم العيني⁽¹⁾.

الرواية الثانية: «أن الواجب أفضل من سبعين مثلاً من النفل»⁽²⁾.

وقد اعترض الشهيد الثاني على هذين الخبرين قائلاً: «إلا أنّهما ليسا من الأدلة الثابتة بسند يعتمد عليه بحيث يخصّصان ما دلّ عليه النقل والعقل من الأدلة من أن «أفضل الأعمال أحزمها»⁽³⁾. وما ذكره بشأن سند الروایتين صحيح⁽⁴⁾ بل إن الرواية الثانية لا وجود لها في المصادر.

وأما النصوص التي قد يستدل بها على زيادة ثواب النافلة على الفريضة، فهي نصوص واردة في موارد جزئية ولا تثبت القاعدة في هذا المجال، ولا بأس بالإشارة إلى بعضها:

الرواية الأولى: ما ورد في زيادة ثواب المبتدئ بالسلام على الراد مع أن الابتداء به

- (1) قال الشهيد الأول: «الواجب أفضل من الندب غالباً، لاختصاصه بمصلحة زائدة. ولقوله (ص) في الحديث القدسي: «ما تقرب إليّ عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه، وقال العيني: «وأجر الفرض أكثر من النفل، لقوله (ص) فيما رواه أبو هريرة عن الرب، عز وجل: «وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ مما افترضت عليه». انظر: عمدة القاري، ج 8، ص 312.
- (2) لم نجد ذكراً لهذا الحديث في شيء من المصادر بل لم يذكره - بحسب التتبع - أحد غيره. انظر: المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية، ص 29. وربما كان حديثاً منقولاً بالمعنى والله العالم.
- (3) المصدر نفسه، ص 28.
- (4) رواها الصدوق قائلاً: أخبرني أبو الحسين طاهر بن محمد بن يونس بن حياة الفقيه ببلخ، قال: حدثنا محمد بن عثمان الهروي، قال: حدثنا أبو محمد الحسن بن الحسين بن مهاجر قال: حدثنا هشام بن خالد، قال: حدثنا الحسن بن يحيى الحنيني، قال حدثنا صدقة بن عبد الله، عن هشام، عن أنس عن النبي (ص)، عن جبرائيل، عن الله عز وجل. انظر: التوحيد، ص 389. وعلل الشرائع، ج 1، ص 12. وهذا السند في معظمه مجاهيل، والحديث مروى في مسند أحمد، ج 6، ص 256. قال الهيثمي: «رواه أحمد وفيه عبد الواحد بن قيس بن عروة وثقه أبو زرعة والعجلي وابن معين في إحدى الروایتين وضعفه غيره» مجمع الزوائد للهيثمي، ج 2، ص 248. ورواها البيهقي في محل آخر «عن ميمونة زوج النبي (ص) أن رسول الله (ص) قال: قال الله عز وجل: «من أدى لي ولياً فقد استحل محاربي وما تقرب إلى عبدي بمثل أداء فريضتي وإنه ليتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت رجله التي يمشي بها ويده التي يبطش بها ولسانه الذي ينطق به وقلبه الذي يعقل به إن سألتني أعطيته وإن دعاني أجبتة وما ترددت عن شيء أنا فاعله كتردي عن موته وذلك أنه يكره الموت وأنا أكره مساءلته». رواه أبو يعلى وفيه يوسف بن خالد السمتي وهو كذاب»، انظر: مجمع الزوائد للبيهقي، ج 10، ص 269.

مستحب والرد واجب، فقد روي عن الإمام علي عليه السلام، وروي عن ابنه الإمام الحسين عليه السلام: «للسلام [السلام] سبعون حسنة، تسع وستون للمبتدئ وواحدة للراد»⁽¹⁾، وروي أن للمبتدئ تسعاً وتسعين حسنة وللراد واحدة⁽²⁾.

الرواية الثانية: ما دلّ على أن إبراء المعسر من المال (مع كونه مستحباً) هو أكثر ثواباً من إنظاره وإمهاله مع أن الإنظار واجب، وهو ما رواه الكليني عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «صَعِدَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الْمُنْبَرِ ذَاتَ يَوْمٍ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَصَلَّى عَلَيَّ أَنْبِيَائِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْغَائِبَ، أَلَا وَمَنْ أَنْظَرَ مُعْسِراً كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي كُلِّ يَوْمٍ صَدَقَةٌ بِمِثْلِ مَالِهِ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: ﴿وَإِنْ كَانَ دُوْعُسْرَةً فَنَظَرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁽³⁾ إِنَّهُ مُعْسِرٌ فَتَصَدَّقُوا عَلَيْهِ بِمَالِكُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ»⁽⁴⁾. بناءً على أن الخيرية ناظرة أو شاملة إلى الثواب الأخرى كما لا يبعد. وقد نبه على ذلك بعض الفقهاء⁽⁵⁾.

- (1) رواها مرسله عن أبي عبد الله الحسين عليه السلام في تحف العقول عن آل الرسول، ص 248. وعنه في بحار الأنوار، ج 75، ص 120. ورواها مرسله عن علي عليه السلام سبط الشيخ الطبرسي في مشكاة الأنوار في غرر الأخبار، ص 346، عن كتاب المحاسن للبرقي، ونقلها المجلسي في بحار الأنوار، ج 73، ص 11، نقلاً عن جامع الأخبار، ومروية عنه عليه السلام في كتاب معارج اليقين في أصول الدين للشيخ محمد السبزواري، ص 230. وذكر بعض الفقهاء مضمون الرواية في كتبهم الفقهية. انظر: مفاتيح الشرائع، ج 2، ص 13، ورواه المولى محمد تقي المجلسي على النحو التالي: «وروي أن بينهما (المبتدئ والمجيب) مائة رحمة، تسعة وتسعون للبادي وواحدة للراد». انظر: روضة المتقين، ج 3، ص 179، ويبدو أن النقل بالمعنى، ووجد هذا المعنى في بعض مصادر الزيدية، مع اختلاف في درجة ثواب المجيب، ففي شرح الأزهار: «وقد روي في الأثر القوي أن المبتدئ بالسلام له سبعون حسنة وللمجيب عشر والمبتدئ فاعل مندوب والمجيب فاعل واجب». شرح الأزهار، ج 1، ص 280.
- (2) في مستدرک الوسائل: «الشيخ أبو الفتوح في تفسيره عن النبي (ص) أنه قال: «بين المسلم والمجيب مئة حسنة تسعة وتسعون منها لمن يسلم وواحدة لمن يجيب». انظر: مستدرک الوسائل، ج 8، ص 357، الباب 31 من أبواب أحكام العشرة، الحديث 7.
- (3) سورة البقرة، الآية 280.
- (4) الكافي، ج 4، ص 36. ورواه الصدوق في من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 59.
- (5) قال المجلسي الأول: «وهذا من الأمور المستحبة التي تفضل على الواجب». انظر: روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 179.

إلى غير ذلك من الموارد المنصوصة، أشار إليها الشهيد الأول⁽¹⁾، وتبعه غير واحد من الأعلام ممن تقدمت كلماتهم.

ولكن هذه الموارد - كما ذكرنا - هي موارد جزئية، لا يستفاد منها قاعدة عامة في أفضلية النافلة مطلقاً من جهة الثواب على الفريضة، على أنها خاضعة للنقاش من قبل بعض الأعلام، بما لا يجعلها خارجة من تحت القاعدة⁽²⁾.

وقد تقدم أيضاً أنه لا دليل على أفضلية الفريضة مطلقاً على النافلة، ولذا قال الشهيد الثاني: «وبالجملة فلا قاطع على أفضلية مطلق الواجب على جميع المندوبات، وللنظر فيه مجال»⁽³⁾.

وهكذا اتضح أن لا قاعدة معيارية في هذا الباب.

خامساً: نماذج من الروايات المبالغة في الثواب

أما الروايات المبالغة في الثواب والأجر على أعمال لا يبدو - بحسب معايير الثواب التي يحكم بها العقل والنقل - أن ثوابها يبلغ ذلك القدر، ما قد يدفع إلى رسم أكثر من علامة استفهام إزاءها، وإليك بعض النماذج لهذا النوع:

النموذج الأول: ما ورد من جعل زيارة قبر نبيٍّ أو إمامٍ من الأئمة تعادل في الثواب عند

(1) القواعد والفوائد، ج 2، ص 107.

(2) قال الشيخ البهائي: «قد استثنى بعض علمائنا من قاعدة تفضيل الواجب على الندب مواضع ذكروا أن الأمر بالعكس، كالإبراء من الدين، فإنه مستحب وهو أفضل من الإنظار وهو واجب، وكابتداء السلام فإنه أفضل من رده، وكالصلاة المعادة بالجماعة بالنسبة إلى الأولى، وكالصلاة في البقاع الشريفة بالنسبة إلى الصلاة في غيرها» ثم قال - رحمه الله -: «وأنت خبير بأنه يمكن المناقشة في الأول بأن الواجب عدم مطالبة المعسر سواء حصلت في ضمن الإنظار أو الإبراء لكن حصوله في ضمن الإبراء أفضل الواجبين، وقس عليه المناقشة في الرابع، بل هي فيه أظهر. وما تضمنه الحديث الثاني من تفضيل الدعاء على قراءة القرآن في الصلاة لا يدل على تفضيل المستحب على الواجب، فلعل المراد بالقراءة ما عدا القراءة الواجبة إن قلنا باستحباب السورة أو المراد بالدعاء القنوت إن قلنا بوجوبه، ولو أريد بالقراءة والدعاء الواقعان بعد الصلاة في تعقيبها فلا إشكال وما تضمنه الحديث الثالث من تفضيل تسبيح الزهراء عليها السلام على صلاة ألف ركعة مما يوجب تخصيص حديث «أفضل الأعمال أحمرها» اللهم إلا أن يفسر بأن أفضل كل نوع من أنواع الأعمال أحمر ذلك النوع». الحبل المتين، ص 260، طبعة حجرية، منشورات مكتبة بصيرتي - قم.

(3) المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية، ص 29.

الله تعالى «أجر مائة ألف شهيد، ومائة ألف صديق، ومائة ألف حاجٍّ ومعتمر، ومائة ألف مجاهد»⁽¹⁾.

النموذج الثاني: كذلك ما ورد في حديثٍ آخر حول ثواب الأذان: «مَنْ أَدَّنَ مُحْتَسِبًا يريد بذلك وجه الله عزَّ وجلَّ أعطاه ثواب أربعين ألف شهيد وأربعين ألف صديق ويدخل في شفاعته أربعون ألف مُسيء من أمتي إلى الجنة»⁽²⁾.

وورد نظير ذلك أيضاً في زيارة عاشوراء المعروفة التي رواها ابن قولويه في كامل الزيارات، ويظهر من المحقق التستري تشكيكه فيها بلحاظ الثواب المجعول فيها⁽³⁾.

والوجه في توقفنا في هذه الروايات ونظائرها أنه وعلى الرغم من إيماننا باستحباب الزيارة أو الأذان وعظيم ثوابهما عند الله سبحانه، ولا سيما في بعض الظروف الاستثنائية، ورغم إقرارنا بسعة رحمته تعالى وجزيل عطائه وامتنانه، ورغم اقتناعنا بأن مضاعفة الثواب هي محض تفضل من الله وهو واسع كريم ولا يُحدُّ كرمه وفضله، رغم ذلك كله، فإننا نقول: إن الثواب - كما ذكرنا - ليس اعتبارياً، وإنما له معايير وقوانينه، وأهمها قانون «أفضل الأعمال أحمرها» - أي أشقها وأصعبها - كما أن مقتضى حكمته وعدله تعالى أن يثيب كل إنسان على قدر نشاطه وجهده، فهل يعقل أن يكون ثواب شخص زائر لمقرقدينيٍّ أو إمام، أعظم عند الله تعالى من ثواب مائة ألف شهيد، ومائة ألف مجاهد ومائة ألف حاجٍّ ومعتمر؟! أو أن يكون ثواب من أذن مرة أو مرتين أعظم من ثواب أربعين ألف شهيد، وأربعين ألف صديق..؟! أو يكون ثواب زائر الشهيد أعظم من ثواب الشهيد نفسه؟! كيف وقد قال تعالى: ﴿أَجْعَلُنَّمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ﴾⁽⁴⁾، في دلالة واضحة على درجة المجاهدين عنده تعالى، وأن عمارة المسجد الحرام وسقاية الحجيج لا تبلغ مستوى الجهاد في سبيل الله تعالى، وقد ورد في الروايات أن «فوق كل ذي برٍّ برٌّ، حتى يُقتل الرجل في سبيل الله، فإذا قُتل في سبيل الله

(1) الأمالي، ص 120.

(2) من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 18.

(3) فإنه قد ذكر في ترجمة صالح بن عقبة أن ابن الغضائري قال فيه: «غال كذاب لا يُلتفت إليه» وعلق قائلاً: «ويمكن تأييده بوقوعه في طريق ثواب زيارة عاشوراء وفي شرحه أمور منكرة». قاموس الرجال، ج 5، ص 466. وقال أيضاً في ترجمة محمد بن موسى الهمداني: «فأصل وضاعته غير بعيد، فورد في طريق ثواب زيارة عاشوراء وفيه شرح منكر متناقض»، المصدر نفسه، ج 9، ص 616.

(4) سورة التوبة، الآية 19.

فليس فوقه برٌّ»⁽¹⁾، وورد أيضاً - في شأن الجهاد - : «أفضل الأعمال: الصلاة لوقتها، وبرّ الوالدين، والجهاد في سبيل الله»⁽²⁾، فكيف تكون الزيارة أو الأذان أعظم أجراً وفضلاً من الجهاد والاستشهاد في سبيل الله بألاف المرّات!؟

ثمّ ألا يمثّل هذا النمط من الروايات التي ترفع ثواب الأذان أو الزيارة إلى هذا الحدّ تزيهداً في الجهاد والحجّ والعمرة، بل وتشجيعاً على فعل المعاصي؟! فما دام أنّ للزيارة من الثواب ما يعادل أجر ألف شهيد، ومائة ألف حاجٍّ ومعتَمِرٍ فسوف يندفع البعض إليها تاركاً الجهاد في سبيل الله والدِّفاع عن أهله وأوطانه. وقد قلنا: إن الحكيم لا يفعل ذلك، لأنّه لا ينقض غرضه.

خامساً: نماذج للروايات المبالغة في العقوبة

وأما الأخبار التي تبالغ في إقرار العقاب على أعمال لا تستوجب هذا القدر من العذاب، فيمكن أن نذكر لها بعض النماذج:

النموذج الأول: من قبيل ما روي عن رسول الله (ص): «المؤمن إذا كذّب بغير عذرٍ لعنه سبعون ألف ملك، وخرج من قلبه نتن يبلغ العرش، فيلعنه حملة العرش، وكتب الله عليه بتلك الكذبة سبعين زنية، أهونها كمن يزني مع أمه»⁽³⁾، فإنّ هذا المضمون لا يمكن قبوله، وهو ينافي ما جاء في معيار متقدم من ضرورة تناسب العقاب مع الذنب، وكما أنّ من غير المعقول أن يكون إثم الكذب أعظم وبهذه الدرجات من إثم الزنا بالأم، بدليل أنّه لو أكره الشخص على الزنا بالأم أو أن يكذب كذبة عادية فلا يجوز له اختيار الزنا، ولعله لهذا قد رفض السيّد الخوئي المضمون الوارد في الخبر معتبراً أنّ العقل لا يؤمن به⁽⁴⁾.

النموذج الثاني: والتشكيك نفسه يمكن أن ينسحب على ما روي من أنّ «درهم ربا أعظم عند الله من سبعين زنية كلّها بذات محرّم في بيت الله الحرام»⁽⁵⁾. وروي الكليني في الصحيح عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن أبي عمير عن هشام

(1) الكافي، ج 2، ص 348. والرواية رواها السكوني وهي معتبرة على بعض المسالك الرجالية.

(2) المصدر نفسه، ج ن، ص 158.

(3) بحار الأنوار، ج 69، ص 263.

(4) محاضرات في الفقه الجعفري، ج 1، ص 457.

(5) الخصال للصدوق، ص 584. ومن لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 367. وسائل الشيعة، ج 18، ص 118،

الباب 1 من أبواب تحريم الربا.

ابن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «درهم ربا أشد من سبعين زنية كلها بذات محرّم»⁽¹⁾. فإن هذا المضمون يصعب التصديق به بل يمكن الجزم بطلانه، والشاهد على ذلك أنه لو أكره الإنسان إمّا على الزنا بذات المحرم في بيت الله الحرام، أو على أكل درهم ربا، لتعين عليه اختيار الثاني فضلاً عما لو أكره على سبعين زنية.

النموذج الثالث: ما روي عن أنس قال خطبنا رسول الله (ص) فذكر الربا وعظم شأنه فقال: «إن الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم عند الله في الخطيئة من ست وثلاثين زنية يزنيها الرجل»⁽²⁾.

يقول بعض الفقهاء تعليقاً على هذا الحديث: «ولكنه نبوي مرسل لا يمكن الاعتماد عليه، بل لو كان حديثاً صحيحاً، لكان اللازم تأويله لو لم يمكن طرحه، للجزم بأن الغيبة لا تكون أشد حرمة ووزراً من زنية واحدة، فضلاً عن الثلاثين. ولذا لو أكره على الزنا أو الغيبة تعين اختيار الثاني، وذكرنا نظير ذلك فيما ورد من أن درهم ربا أشد من سبعين زنية كلها بذات محرّم»⁽³⁾.

ولكن قد يناقش في كلامه بأنه لا وجه لاستبعاد أن تكون الغيبة عند الله أشد من الزنا من ناحية الوزر والإثم، كيف وقد أغلظ الله أمر الغيبة وشدده واعتبره أكلاً للحم الأخ ميتاً، ولا يخفى أن نتائج الغيبة خطيرة على الاجتماع البشري، فهي تساهم في تفكك المجتمع وتوتير العلاقات بين أبنائه وشحن النفوس وإذكاء نار العداوة وإيقاظ الفتن. وأما أنه إذا أكره على الغيبة أو الزنا تعين عليه اختيار الغيبة، فالظاهر أنه لم ينطلق من نص على ذلك، وإنما انطلق من تشخيصه أن الزنا أعظم عند الله من الغيبة.

ولكن قد يقال: إن الزنا من الفواحش كما نص عليه القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَجْشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾⁽⁴⁾، وهو موجب للحد جلدًا على الزاني والزانية إن لم يكونا محصنين، ورجماً - كما هو الرأي المشهور - إذا كانا محصنين، وعليه فكيف يقاس به أمر الغيبة، كما أنه يوجب اختلال الأنساب وضياعها، وكل ذلك يؤشر على عظيم خطره ووزره عند الله تعالى.

(1) الكافي، ج 5، ص 144.

(2) كشف الرية للشهيد الثاني، ص 7.

(3) إرشاد الطالب، ج 1، ص 188.

(4) سورة الإسراء، الآية 32.

النموذج الرابع: ما ورد في بعض الأخبار بشأن وزر الشطرنج، فقد روى ابن إدريس الحلبي في مستطرفات السرائر عن جامع البنزطي: «عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: بيع الشطرنج حرام، وأكل ثمنه سحت، واتخاذها كفر، واللعب بها شرك، والسلام على اللاهي معصية، وكبيرة موبقة، والخائض يده فيها كالخائض يده في لحم الخنزير، ولا صلاة له حتى يغسل يده كما يغسلها من مس لحم الخنزير، والناظر إليها كالناظر في فرج أمه، واللاهي بها والناظر إليها في حال ما يلهى بها، والسلام على اللاهي بها في حالته تلك في الإثم سواء، ومن جلس على اللعب بها فقد تبوأ مقعده من النار، وكان عيشه ذلك حسرة عليه يوم القيامة، وإيّاك ومجالسة اللاهي المغرور بلعبها، فإنّه من المجالس التي قد باء أهلها بسخط من الله، يتوقعونه كل ساعة فيعمّك معهم»⁽¹⁾. ونظيرها ما رواه الشيخ الصدوق قال: وسئل الصادق عليه السلام «عن قول الله عز وجل: ﴿فَأَجْتَبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾⁽²⁾ قال: الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء، والنرد أشد من الشطرنج، فأما الشطرنج فإنّ اتخاذها كفر، واللعب بها شرك، وتعليمها كبيرة موبقة، والسلام على اللاهي بها معصية، ومقلبها كمقلب لحم الخنزير، والناظر إليها كالناظر إلى فرج أمه، واللاعب بالنرد قماراً مثله مثل من يأكل لحم الخنزير، ومثل الذي يلعب بها من غير قمار مثل من يضع يده في لحم الخنزير أو في دمه. ولا يجوز اللعب بالخواتيم، والأربعة عشر، وكل ذلك وأشباهه قمار حتى لعب الصبيان بالجوز هو القمار، وإيّاك والضرب بالصوانيج، فإنّ الشيطان يركض معك والملائكة تنفر عنك، ومن بقي في بيته طنبور أربعين صباحاً فقد باء بغضب من الله عز وجل»⁽³⁾.

وتعليقنا على هذه الرواية - بصرف النظر عن ضعفها سنداً - لا يبتعد عما ذكرناه للتو في التعليق على سابقاتها، من أنّ هذه العقوبة لا تناسب الذنب، وإذا أمكن تأويل أو توجيه بعض الفقرات فيها بحملها على بعض المحامل كالمبالغة مثلاً، وذلك من قبيل حمل الحكم بكفر متخذ الشطرنج على الكفر العملي، والحكم بشرك اللاعب بها على شرك الطاعة، لكنّ بعضها يصعب توجيهه، من قبيل الحكم بأنّ السلام على اللاهي بها، «معصية وكبيرة موبقة» فهذا مما لا يمكن الالتزام به فقهياً، وهكذا الحكم بنجاسة يد من مسّها، كما يستفاد من قوله

(1) مستطرفات السرائر، ص 112.

(2) سورة الحج، الآية 30.

(3) من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 59.

إنَّ الخائض يده فيها كالخائض يده في لحم الخنزير، وهذا مما لم يفت به أحد، ولا مجال لتأويله بعد تشبيهه بمن مسَّ لحم الخنزير ومن ثم الحكم بأنَّه لا صلاة له حتى يغسل يده كما يغسلها من مس لحم الخنزير، والأغرب من ذلك الحكم بأنَّ الناظر إليها كالناظر في فرج أمه، وهكذا الحكم على أنَّ اللاهي بها والناظر إليها في حال ما يلهى بها، والسلام على اللاهي بها في حالته تلك هما في الإثم سواء، إنَّ كل ذلك مما يصعب تصديقه والقبول به، الأمر الذي يدفنا - في أقل تقدير - إلى رسم علامة استفهام كبيرة إزاءها بما يحول دون الوثوق بهذه الأخبار حتى لو كانت صحيحة السند.

وقد يقال: إن عدم إمكان الأخذ ببعض الفقرات لوجود المعارض أو لغيره من الأسباب لا يسقط الرواية عن الاعتبار في سائر الفقرات، فيمكن التفكيك في الحجية.

والجواب: إنَّه يصعب على مبنى حجية الخبر الموثوق التفكيك في الحجية بين الفقرات، ولا سيما في هذه الرواية التي كانت في غالب فقراتها مما لا يسع الأخذ بها.

سادساً: اختلاف الروايات في ثواب أو عقاب العمل الواحد

يلاحظ المتأمل في الأخبار المقررة للثواب على بعض الأعمال الواجبة أو المستحبة وجود اختلاف - في كثير من الحالات - في درجات الثواب المعدَّة للعمل الواحد، وهذا أيضاً ملحوظ في الروايات الواردة في عقوبة عمل واحد، فهل يعدُّ ذلك من التعارض بين الأخبار؟ وما الموقف والحال هذه؟

اختلافها في ثواب العمل الواحد

إنَّ اختلاف الروايات في ثواب عمل واحد، له الكثير من الأمثلة منها ما ورد في اختلاف الروايات الواردة في فضل الزيارات، كما سنشير إليه.

ويبدو أنَّ الشيخ البهائي استراب بمثل هذه الأخبار أو ببعض نماذجها وعدَّ ذلك أمانة الوضع والكذب، كما نقل عنه ذلك تلميذه الشيخ محمد تقي المجلسي، وردَّ عليه بأن بالإمكان توجيهها ببعض التوجيهات، ولا بأس بأن ننقل كلامه في هذا المجال، قال المجلسي المذكور: «واعلم أنَّ الأئمَّة يتكلَّمون في كلِّ شيء - سيِّما في المثوبات والعقوبات - على حَسَبِ عقولِ الرجال، كما وردَّ في الزيارات، ففي بعض الأخبار أنَّ له ثوابَ عمرة، وفي بعضها حَجَّة، وفي بعضها حَجَّةٌ وعمرة، وفي بعضها عشرون حَجَّةً وعمرة، وفي بعضها مائة حَجَّةً وعمرة، وفي

بعضها ألف حَجَّة، وفي بعضها ألف حَجَّة، وفي بعضها ضَعْفها⁽¹⁾، وهو بِحَسَبِ اختلاف الأشخاص والنيّات والعقائد والمعارف غالباً، وكثيراً ما يكون بحسب أحوال المخاطبين، فإنّهم لو سمعوا المثوبات الكثيرة، لبادرت عقولهم بالإنكار، وهو الكفر، وهو في أكثر العالمين كذلك، فيتكلّم الأئمّة - صلوات الله عليهم - بحسب عقولهم الضعيفة، ويقولون لهم أقلّ مراتبها، وهو حقٌّ، فيقع أكثر الأخبار هكذا. فإذا سمع المشايخ من جماعة من الخواصّ المثوبات العظيمة، فإن لم يكن له قوّة التمييز بآدروها بالإنكار والغلوّ، كما وقع لي مع بعض المشايخ الأجلّاء في مثوبات إطعام المؤمن، فإنّه قال في الدرس: إنّنا نعلم قطعاً أنّ أمثال هذه الأخبار كاذبة؛ فإنّه ورد أنّ ثواب إطعام المؤمن ألف حَجَّة، فحينئذ لا يبقى للحجّة مقدار. فذكرت أنّه لا يمكن إنكار هذه الأخبار؛ فإنّها متواترة معني، وقلت: أنتم تروون أنّ ضربة عليّ (عليه السلام) أفضل من عبادة الثقلين إلى يوم القيامة وتعتقدونه، ولا شك أنّ ذلك لسبب علوّ شأنه (عليه السلام)، بل كلّ فعل من أفعاله كذلك، وكذلك كلّ واحد من الأئمّة - صلوات الله عليهم - بالنظر إلى غيرهم، فأبى استبعاد في أن يكون ثواب خُلص أوليائهم كذلك، كما وقّع في إطعام المسكين واليتيم والأسير هذه المثوبات العظيمة، وكانت فضّة الخادمة فيهم، مع أنّه فرق بين الثواب الاستحقاقي والتفضلي كما تقولون دائماً. فاستحسن كلامي ولم يتكلّم بعده بما كان يتكلّم قبله، وهو شيخنا الأعظم بهاء الملة والدين رضي الله تعالى عنه، وكان إنصافه فوق أن يوصف، مع أنّي حين تكلمت بذلك كنت أصغر تلامذته وأحقّهم، ومظنوني أنّي لم أكن إذ ذاك بالغاً، وكثيراً ما كان يرجع عن اعتقاده بقولي وقول أمثالي. وفي ذلك الزمان كان يحضر أكثر فضلاء العصر في مجلسه العالي، مع أنّ إسكاتي كان في غاية السهولة لكثرة تبخّره في جميع العلوم⁽²⁾.

أقول: في التعامل مع هذه الأخبار المختلفة في إقرار الثواب على عمل واحد، علينا اعتماد الخطوات التالية:

(أ) التوثق من صحة الروايات سنداً، ولا يمكن التساهل أو التعامل معها على قاعدة التسامح، لعدم ثبوت هذه القاعدة، إلا في الثواب لمن أتى بالعمل انقياداً. وما يزيد المرء توجساً وحذراً، ويدعو إلى مزيد من التدقيق في أمثال هذه الروايات المختلفة اختلافاً كبيراً في ثواب العمل الواحد، ما قد يبدو للباحث المطلع على الأخبار من أنّ هذا المجال (عالم

(1) انظر: حول هذه الأخبار كتاب كامل الزيارات، ص 316 وما بعدها. وكتاب الوسائل، ج 14، الباب 38 من أبواب المزار. والوافي للفيض الكاشاني، ج 14، ص 1459.

(2) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج 19، ص 114 - 115.

المثوبات) هو مما انتشر فيه الوضع، لأغراض شتى، وقام به أشخاص كثيرون، إمّا عن حسن نية، تشجيعاً للناس على فعل الخيرات، وإمّا عن سوء نية، ولعلّ من الثاني (سوء النية) سعي بعض الجماعات الباطنية إلى تزهد الناس بالفرائض، أو محاولة البعض الآخر إظهار تناقض كلمات الأئمة عليهم السلام بشكل واضح، أو إبراز أنّ مدرسة أهل البيت عليهم السلام لا تهتم بالفرائض الإسلامية، عندما ترفع أجر زيارة الإمام عليه السلام على ثواب الحج بالآلاف المرات.

(ب) مراعاة معايير الثواب المستقاة من الكتاب والسنة والتي تقدمت الإشارة إليها، ومنها: على سبيل المثال: مبدأ «أفضل الأعمال أحمرها»، فإذا زاد ثواب عمل مستحب كالزيارة على الجهاد - مثلاً - والذي لا يعادله في الثواب عمل (بحسب ما جاء في الكتاب والسنة)، فلا بدّ من ردها أو ردّ علمها إلى أهلها، أو حملها على صورة ما إذا كانت الزيارة هي نوع جهاد لتكريس المبدأ في مقابل من يريد محو السنة وطمس الشعيرة الدينية المتمثلة بزيارة الإمام الحسين عليه السلام.

(ج) ومع عدم وجود مشكلة في السند ولا في المضمون، فقد يمكن الحمل على اختلاف حالات الأشخاص وظروفهم، إما لجهة خلوص نياتهم ونبيل مقاصدهم وأهدافهم، أو لجهة تأثير العمل على حياتهم وتغييره في سلوكهم، أو لجهة اختلاف وعيهم ومعرفتهم بالإمام، أو لجهة اختلافهم في المشاق والصعوبات والأعباء المالية المترتبة على الزيارة أو العمل والتي تختلف من شخص لآخر ومن مكان لآخر وزمان لآخر، أو لجهة اختلاف الظروف، فعندما تكون الزيارة في زمن الشدة والخوف والعسرة فيكون ثوابها أعظم عند الله تعالى من ثوابها في حالة الأمن والرخاء، وقد نجد في الروايات بعض الشواهد على مثل هذا التوجيه أو الحمل، كما نجد ذلك في بعض الأخبار الواردة في ثواب زيارة الإمام الرضا عليه السلام حيث ذكرت ثواباً معيناً لزيارته، ثم ضاعفت الرواية نفسها الثواب للزائر العارف بحقه⁽¹⁾.

وذكر الشهيد الثاني مثلاً لاختلاف الروايات في الثواب، وقدم الإجابة عينها نقلاً عن العلماء المحققين، والمثال هو «ما روي عن النبيّ من أنّ: «أفضل الأعمال الصلاة لوقتها». وروى عنه عليه السلام أنّ: «أفضل الأعمال برّ الوالدين». وروى عنه عليه السلام أنّ: «أفضله الجهاد في سبيل

(1) أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي قال: قرأت كتاب أبي الحسن الرضا عليه السلام أبلغ شيعتنا أن زيارتي تعدل عند الله ألف حجة، قال: فقلت لأبي جعفر عليه السلام ابنه: ألف حجة؟ قال: إي والله ألف ألف حجة لمن زاره عارفاً بحقه». انظر: عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 2، ص 287.

اللّه»، إلى غير ذلك. ثمّ أضاف: «وقد نزلّه المحققون على اختلاف ذلك باختلاف الأشخاص السائلين، فإنّه طيب النفوس، فيعطي كلّ مريض ما يوافقه من الدواء ويميله إلى الشفاء»⁽¹⁾.

ومن وجوه الجمع التي تؤخذ بالحسبان أيضاً، ما نبهنا عليه سابقاً، لدى اختلاف الأخبار في تقدير الثواب على العمل الواحد، وهو حمل الثواب الأقل على الاستحقاق والأكثر على التفضل.

اختلاف الأخبار في عقوبة عمل واحد

من أمثلتها ما ورد في الربا، ففي الحديث المتقدم «إن الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم عند الله في الخطيئة من ست وثلاثين زنية يزيها الرجل»⁽²⁾.

ولكن ورد في أخبار أخرى ما يقدره بسبعين زنية، كما في صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «درهمٌ رباً أشدُّ من سبعين زنيةً كلّها بذاتٍ محرّم»⁽³⁾.

ومنها ما يقدره بعشرين زنية، كما في صحيح سعيد بن يسار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «درهم واحد ربا أعظم عند الله من عشرين زنية كلّها بذاتٍ محرّم»⁽⁴⁾.

وعليه، يقع التنافي بين الأخبار الأمر الذي يثير الريبة فيها، ولكن لو فرض صحتها فقد تطرح بعض الوجوه حول الجمع بينها: منها ما احتمله السيد اليزدي في ملحقات العروة، قال: «ولعلّ اختلاف الأخبار إنّما هو بالنسبة إلى اختلاف الأمكنة والأوقات والحالات والأشخاص والكيفيات»⁽⁵⁾.

ولكنه خلاف الظاهر، فإنّ الإمام عليه السلام كان في الأخبار الثلاثة هو المبادر إلى البيان، ولم يُشر في أيّ منها إلى كون الكلام في حالة أو كيفية خاصة أو في أشخاص معينين.

وربما يقال: إنّ ذكر العدد (20) أو (36) أو (70) هو من باب المبالغة في التعبير فلا تراد هذه الأعداد بالدقة، والله العالم.

(1) روض الجنان، ج 2، ص 622.

(2) كشف الريبة للشهيد الثاني، ص 7.

(3) الكافي، ج 5، ص 144. ومن لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 274. وجاء هذا المعنى في وصية الرسول (ص) لعلي عليه السلام، ج 4، ص 367. وتهذيب الأحكام، ج 7، ص 14. ووسائل الشيعة، ج 18، ص 118، الباب 1 من أبواب تحريم الربا.

(4) تهذيب الأحكام، ج 7، ص 15.

(5) العروة الوثقى / ملحقات العروة، ج 6، ص 8. ونحوه ما ذكره في مهذب الأحكام، ج 17، ص 296.

حديث «تخلّقوا بأخلاق الله»

اشتهر على الألسن حديث يقول: «تخلّقوا بأخلاق الله» فهل يصح هذا الحديث أم لا؟
والجواب: لنا وقفتان حول هذا الحديث:

الوقفة الأولى: إننا وبعد التتبع لم نعثر على هذا الحديث منسوباً إلى النبي (ص) في شيء من المصادر الحديثية المعوّل عليها عند الفريقين. ونقل عن ابن القيم أنه وصفه بالأثر الباطل، فقال: «وروا في ذلك أثراً باطلاً: تخلّقوا بأخلاق الله».

أجل، أورده المولى محمد تقي المجلسي (1070 هـ) في شرحه على من لا يحضره الفقيه⁽¹⁾ وأرسله إلى النبي (ص) إرسالاً، كما ورد في بعض التفاسير، منها تفسير الفخر الرازي الذي أورده في أكثر من موضع من تفسيره⁽²⁾.

وكثيراً ما تردد في كلمات العرفاء منسوباً إلى رسول الله (ص) فنلاحظ أنه قد ورد في كلام ابن عربي (ت: 638 هـ) قال: «ورد في الأخبار النذب إلى التخلّق بأخلاق الله قال عليه السلام: «ما كان الله لينهاكم عن الربا ويأخذه منكم»، وما من وصف وصف الحق به نفسه إلا وقد ندبنا إلى الاتصاف به، وهذا معنى التخلّق والاعتداء والائتمام»⁽³⁾.

ونسبه إليه (ص) السيد حيدر الأملي (من علماء القرن الثامن الهجري) في كتابه جامع الأسرار ومنبع الأنوار⁽⁴⁾، وهكذا ابن الفناري في مصباح الأنس⁽⁵⁾.

-
- (1) انظر: روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 312؛ وج 3، ص 13؛ وج 6، ص 402.
 - (2) انظر: التفسير الكبير، ج 7، ص 72، في تفسير الآية 269 من سورة البقرة. وراجع: ج 9، ص 64؛ وج 11، ص 58؛ وج 16، ص 101.
 - (3) ابن عربي (ت: 638 هـ) الفتوحات المكية، ج 6، ص 453.
 - (4) جامع الأسرار ومنبع الأنوار، سيد حيد الأملي، ص 363.
 - (5) مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، الفناري (ت: 834 هـ)، ص 306.

وهكذا فقد استدل به الملا صدرا (1050هـ) في الأسفار ناسباً إياه إلى الرسول الأكرم (ص)⁽¹⁾.

ولكن يبدو أن بعض العلماء، لم تثبت عندهم نسبته إلى النبي (ص)، فنسبوه إلى القيل، ومنهم الغزالي⁽²⁾، والفيض الكاشاني⁽³⁾.

هذا ولكن نقل الشيخ الأحمدي في مكاتيب النبي (ص) كتاباً له (ص) إلى الولاية، جاء فيه: «وحدهم [وخذهم] بأخلاق الله وأحملهم عليها، فإن الله تعالى يحب معالي الأخلاق [و] يبغض مدامها [مذامها]»⁽⁴⁾.

كما أن بعضهم روى أنه جاء في الحديث القدسي: «أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام: تخلق بأخلاقى، وإن من أخلاقى الصبر»⁽⁵⁾.

الوقف الثانية: بصرف النظر عن صحة هذه الفقرة سنداً ومبنى، فهل تصح معنى أم لا؟ أقول يوجد احتمالان في تفسير هذه الرواية:

الأول: أن يكون المراد به: «تخلقوا بالأخلاق التي أمر بها الله»، على حذف المضاف. الثاني: ما ذكره السيد حيدر الأملي بقوله: «اتصفوا بصفاته»⁽⁶⁾، وهذا هو التفسير المتداول أو الفهم السائد لهذه الفقرة.

ويؤيد ما جاء في الحديث فيما ناجى الله به عيسى عليه السلام: «ثم طوبى لك يا ابن مريم، ثم طوبى لك، إن أخذت بأدب إلهك الذي يتحنن عليك ترحماً»⁽⁷⁾، وورد في بعض الأدعية أن الداعي يقول: «واجعلني ممن يلقاك على الحنيفية السمحة ملة إبراهيم خليلك ودين

(1) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص 22.

(2) إحياء علوم الدين، الغزالي (505 هـ)، ج 14، ص 61.

(3) المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء، الفيض الكاشاني (1091 هـ)، ج 8، ص 25.

(4) مكاتيب النبي، ج 2، ص 615.

(5) مسكن الفؤاد للشهيد الثاني، ص 47. وإرشاد القلوب، ج 1، ص 127. ونقله عنه الشيخ الحر في الجواهر السنوية في الأحاديث القدسية، ص 94. وأيضاً نقله في البحار، ج 79، ص 137. ونقله أيضاً عنه النوري في مستدرک الوسائل، ج 2، ص 425، وهو موجود في مصادر إسلامية سنوية أسبق زمناً من مصادر الشيعة، فقد رواه أيضاً الزمخشري في كتابه ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، ج 3، ص 3. والمصدر الأقدم من ذلك هو تفسير السلمى (ت 412 هـ).

(6) جامع الأسرار، ج 1، ص 363.

(7) الكافي، ج 8، ص 134.

مُحَمَّدٍ (ص) حَبِيبِكَ وَرَسُولِكَ عَامِلًا بِشَرَائِعِكَ تَابِعًا لِسُنَّةِ نَبِيِّكَ (ص) آخِذًا بِهِ مُتَأَدِّبًا بِحُسْنِ تَأْدِيبِكَ وَتَأْدِيبِ رَسُولِكَ وَتَأْدِيبِ أَوْلِيَائِكَ الَّذِينَ عَدَوْتَهُمْ بِأَدَبِكَ وَزَرَعْتَ الْحِكْمَةَ فِي صُدُورِهِمْ»⁽¹⁾.

وبناءً على الاحتمال الثاني، فربما أشكل الأمر في هذا الحديث على البعض، إما لجهة أن فيها نسبة الخلق إلى الله تعالى وهو من صفات الإنسان، وإما لأن الاتصاف بصفاته تعالى لا يصح على إطلاقه، فمن صفاته الأول والآخر والظاهر والباطن والجبار والقهار، وغيرها مما لا يشاركه فيها غيره ولا يصح التشبه به فيها.

ويردّ أن الأول لا مشكلة فيه، ولا يوجب التوقف، فليس ثمة ما يمنع من نسبة الخلق والأدب إليه، بعد أن لم تكن الكلمة موحية بالنقص، وورد في بعض الروايات ما يؤكد صحة ذلك، فقد روي عنه (ص): «إنّ لله تعالى مئة خلق وستة عشر خلقاً من أتاه بخلق منها دخل الجنة»⁽²⁾.

وأما الثاني وهو أن هناك صفات كمال فيه تعالى لا تليق إلا له، ولا معنى للتخلق بها، فيلاحظ عليه بأن الدعوة إلى التخلق بأخلاقه، إنما يراد به التخلق بما لا يكون من خصوصياته التي لا يشاركه فيها أحد، على أنه لو أخذنا بالتفسير الأول المتقدم، فلا يكون لهذا الإشكال وجه، لأن المطلوب هو التخلق بالأخلاق التي أمر بها في شريعته.

(1) الكافي، ج 6، ص 507،

(2) مجمع الزوائد للهيثمي، ج 1، ص 36.

حديث الصادق عليه السلام: «ولدني أبو بكر مرتين»

اشتهر على الألسن حديث ينسب إلى الإمام الصادق عليه السلام يقول فيه: «ولدني أبو بكر مرتين». فهل يصح هذا الحديث؟ وما المراد منه؟ هذه الأسئلة وسواها نحاول الإجابة عليها في النقاط التالية:

أولاً: إنَّ المراد بالحديث على فرض صحته هو أنَّ الإمام الصادق عليه السلام تولد من أبي بكر بواسطتين من طرف الأم، وذلك لأنَّ والدته «أم فروة» منتسبة إلى أبي بكر من طرفين؛ فأبوها هو القاسم بن محمد بن أبي بكر، وأمها أسماء بنت عبد الرحمن بن أبي بكر. وهذا ما دفع الإمام عليه السلام - بناء على صحة الرواية - للقول «ولدني أبو بكر مرتين»⁽¹⁾.

ثانياً: لم نثر على الحديث في المصادر الحديثية الشيعية، ولم يرد - بحسب تتبعنا - في كتب السنة الحديثية أو التاريخية الأساسية. أجل، الحديث مروى في بعض مصادر أهل السنة وتحديداً المصادر الرجالية⁽²⁾، كما ورد في بعض كتب الشيعة، كعمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب⁽³⁾، ورواه أيضاً الأربلي في كشف الغمة عن الحافظ الجنابدي دون أن يرده أو يعترض عليه⁽⁴⁾. وتردد الحديث في

(1) تهذيب الكمال، ج 5، ص 75.

(2) رواه المزني في تهذيب الكمال، ج 5، ص 75. والذهبي في تذكرة الحفاظ، ج 1، ص 66.

(3) عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب للسيد أحمد بن علي الحسيني المعروف بابن عنبه (ت 828هـ)، ص 195.

(4) كشف الغمة في معرفة الأئمة عليهم السلام، ج 2، ص 374. ومع أنَّ الحديث نقله الأربلي من مصادر السنة فإنه لم يناقش فيه، أجل قد ذكر الفضل بن روزبهان في رده على العلامة الحلي، أنَّ الأربلي وهو من علماء الشيعة نقل الحديث في كتابه من مصادر الشيعة، وقد رده الشيخ المظفر في دلائل الصدق مبيناً أنَّ مصدر الأربلي هو الجنابدي وهو من علماء السنة، وردَّ عليه أيضاً بأنه تلاعب بالنقل فأضاف كلمة «الصدوق» في وصف أبي بكر، ومع ذلك فإنَّ الشيخ المظفر لم يُكذِّب الحديث. انظر: دلائل الصدق، ج 2، ص 35.

الكثير من كتب علمائنا المتأخرين سواء منها الرجالية أو الفقهية أو التاريخية أو غيرها⁽¹⁾.

ثالثاً: بصرف النظر عن صحة الحديث، فإن التاريخ يؤكد صحة مضمونه؛ لأنه وكما ذكرنا في النقطة الأولى، فإنَّ أمَّ الإمام الصادق عليه السلام تنتسب من طرف الأب والأم إلى أبي بكر. وأمَّا تشكيك بعضهم بكون «أم فروة» هي بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر، واحتمال أن تكون هي بنت القاسم بن محمد بن أبي سمرة فلا يُصغى إليه، فهو مخالف لما عليه النسابة والمؤرخون والمحدثون وغيرهم من العلماء⁽²⁾ الذين نصوا على أنَّها بنت القاسم ابن محمد بن أبي بكر، والأهم من كل ذلك أن هذا النسب وارد في أحاديث الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، ومنها حديث الصحيفة التي رآها جابر في يد الزهراء عليها السلام والتي جاء فيها نصُّ على أسماء الأئمة عليهم السلام⁽³⁾.

(1) انظر: كتاب رياض السالكين في شرح الصحيفة السجادية للسيد علي خان المدني، ج 1، ص 71. واستشهد به بعض فقهاءنا في كتاب الخمس لإثبات صدق ولدية ابن البنت - أي كونه ولدًا -، ومن هؤلاء السيد الخوئي، راجع: موسوعة السيد الخوئي، ج 25، ص 97. والشيخ أحمد بن صالح آل طوق القطيفي في رسائله، ج 2، ص 394. ومنهم الشيخ محمد تقي الآملي في موسوعته الفقهية مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج 11، ص 180. وهكذا أورده المحقق التستري في ملحقات قاموس الرجال بما ظاهره الجزم بصدوره عن الإمام الصادق عليه السلام. انظر: قاموس الرجال، ج 12، ص 213. وهكذا السيد الميلاني في كتابه: قادتنا كيف نعرفهم؟ ج 4، ص 85.

(2) منهم الشيخ الكليني، قال: «وأمه أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر وأمها أسماء بنت عبد الرحمن بن أبي بكر»، الكافي، ج 1، ص 472. ومنهم الشيخ المفيد في المقنعة، ص 473. ووافقه الشيخ الطوسي في تهذيب الأحكام، ج 4، ص 76. والعلامة الحلي في تحرير الأحكام، ج 2، ص 123. وابن الخشاب البغدادي في كتابه تاريخ الأئمة عليهم السلام ووفياتهم، ص 176. والطبري الإمامي في دلائل الإمامة، ص 248. والفيض الكاشاني في الوافي، ج 3، ص 189. والشيخ البحراني في الحدائق، ج 14، ص 430. والشيخ جعفر آل كاشف الغطاء في كتابه كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ج 1، ص 99.

(3) رواه الصدوق في عيون أخبار الرضا عليه السلام حيث يصرح بأنَّ أم الإمام الصادق عليه السلام هي أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر، ورواه أيضًا في كمال الدين وإتمام النعمة، ص 307.

دراسة سند زيارة عاشوراء المروية في مصباح الشيخ

ورد في الأحاديث عن الأئمة عليهم السلام أكثر من زيارة للإمام الحسين عليه السلام يوم عاشوراء، منها زيارة معروفة ومنتشرة، غلب عليها اسم زيارة عاشوراء، وهي - بلحاظ ما جاء في بعض مصادرها - مشتملة في آخرها على فقرة تضمنت - بحسب ما فهم منها - لعن بعض الرموز، وقد تقدمت الإشارة إليها في ثنايا مبحث اللعن من هذا الكتاب، وقد وعدنا ببحثها سنداً ومنتناً. وفقرة اللعن المقصودة، هي قوله: «اللهم خص أنت أول ظالم باللعن مني وابدأ به أولاً، ثم الثاني ثم الثالث والرابع، اللهم اللعن يزيد خامساً، والعن عبيد الله بن زياد وابن مرجانة وعمر بن سعد وشمراً وآل أبي سفيان وآل زياد وآل مروان إلى يوم القيامة»⁽¹⁾. وبحثنا سيتم من خلال النقاط التالية.

أولاً: محل البحث والكلام

ومع أن جمعاً من الفقهاء والعلماء المتأخرين لديهم اعتقاد كبير بصحة هذه الزيارة واهتموا بها اهتماماً بالغاً، وشرحها غير واحد منهم⁽²⁾، ما جعل البعض يتحاشى عن التعرض للكلام في سندها، بل يلاحظ أنه قد استخدمت أساليب غير علمية في مواجهة من شكك في سندها أو في متنها، إلا أن ذلك لم يمنع ولا ينبغي أن يمنع من ملاحظة ما أثير حولها من إشكالات في سندها ومنتها ومضمونها. والمنهجية العلمية تحتم علينا أن نباعد بين مشاعرنا وبين ما يقودنا إليه الدليل والبحث العلمي.

والزيارة المذكورة قد رواها الشيخ جعفر بن محمد بن قولويه القمي (367هـ) في

(1) مصباح المتعبد، ص 776.

(2) ذكر العلامة المتتبع الشيخ آغا بزرك الطهراني العديد من الشروح لها بالعربية والفارسية. انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج 12، ص 79 - 80؛ وج 13، ص 307 - 308.

كتابه «كامل الزيارات»، وكذلك الشيخ الطوسي (460هـ) في المصباح⁽¹⁾. ولكن فقرة اللعن المذكورة في هذه الزيارة لم ترد في كامل الزيارات، وإنما وردت في مصباح الشيخ الطوسي، ثم تردت في بعض كتب الأدعية والزيارات المتأخرة عنه، حيث نجدها في مصباح الكفعمي⁽²⁾، وفي كتاب المزار للمشهدي (القرن السادس)⁽³⁾. والمزار للشهيد الأول⁽⁴⁾، إلى غير ذلك من كتب الأدعية والزيارات.

وعلى ضوء هذا، فسوف نركز بحثنا على دراسة الزيارة سنداً وامتناً ومضموناً بالنظر إلى ما جاء في مصباح الشيخ، دون ما رواه ابن قولويه في كامله، ما يعني أن ضعف سند الزيارة بحسب رواية الشيخ لا يعني ضعفه بحسب رواية ابن قولويه.

ثانياً: في سند الزيارة

أمّا السند، فهو محل كلام وإشكال، وقد حكم بعض العلماء بضعفه، وربما يلوح من جواب غير واحد من الفقهاء الاعتراف بضعفه⁽⁵⁾، ولكنهم تحاشوا عن التصريح بذلك. وبالمراجعة إلى كلام الشيخ الطوسي في «المصباح» يمكن أن نجد ثلاثة أسانيد للزيارة:

السند الأول: وهو ما ذكره الشيخ في مستهل الزيارة، قال: «روى محمد بن إسماعيل بن بزيع عن صالح بن عقبة عن أبيه عن أبي جعفر (عليه السلام)»⁽⁶⁾.

وصحة هذا السند تتوقف على ثبوت أمرين:

الأول: صحة سند الشيخ إلى محمد بن إسماعيل بن بزيع.

(1) مصباح الشيخ، ص 772.

(2) مصباح الكفعمي، ص 269.

(3) المزار، ص 484.

(4) المصدر نفسه، ص 183.

(5) سئل السيد الخوئي -رحمه الله-: «ما هو رأيكم الشريف بسند ومتن زيارة عاشوراء الواردة في كتاب (مصباح المتعبد) للشيخ الطوسي قدس سره؟ وهل تجزئ قراءتها عن الزيارة المذكورة في كتاب كامل الزيارات لابن قولويه قدس سره؟ فقد تكلم في ذلك أناس لم يبلغوا رتبة الاجتهاد؟ فأجاب: «يجزئك أن تقرأ من أي من النسختين مورد مخالفتهما عن الأخرى برجاء أن يكون هو الواقع الوارد». منية السائل، ص 226. وسئل السيد السيستاني: عن صحة زيارة عاشوراء ودعاء الندبة؟ فأجاب: قراءة الأدعية والزيارات لا تتبع صحة السند، بل صحة المضمون ولا يلزم أن يكون بقصد الرجاء»، استفاءات مدرجة في مكتبة أهل البيت (عليه السلام) الإلكترونية، ص 604.

(6) مصباح الشيخ، ص 772.

الثاني: ثبوت وثاقة ابن بزيع ومن بعده من الرواة وصولاً إلى الإمام عليه السلام.

أما المقطع الأول من السند، فلا يخفى أن للشيخ في الفهرست طريقاً إلى محمد بن إسماعيل بن بزيع، وهو طريق لا غبار عليه، واشتماله على ابن أبي جيد لا يضر، لكونه من مشايخ النجاشي، بناءً على كبرى وثاقة مشايخ النجاشي التي بحثناها في محل آخر من هذه الملاحق.

هذا ولكن هذه المحاولة للتصحيح مبتلاة بإشكال، وهو أن طريق الشيخ في الفهرست أو في المشيخة هو إلى أصحاب الكتب التي التزم بالنقل منها، وليس إلى الرواة، وهذا ما نبه عليه السيد الخوئي تعليقاً على رواية رواها الشيخ في المصباح عن عبد الله بن سنان، بشأن صوم يوم عاشوراء، فقال: «والظاهر أنها ضعيفة السند لجهالة طريق الشيخ إلى عبد الله بن سنان فيما يرويه في المصباح، فتكون في حكم المرسل، وتوضيحه: إن الشيخ في كتابي التهذيب والاستبصار التزم أن يروي عن كل من له أصل أو كتاب عن كتابه فيذكر أسماء أرباب الكتب أول السند مثل محمد بن علي بن محبوب، ومحمد بن الحسن الصفار وعبد الله بن سنان ونحو ذلك، ثم يذكر في المشيخة طريقه إلى أرباب تلك الكتب لتخرج الروايات بذلك عن المراسيل إلى المسانيد. وقد ذكر طريقه في كتابه إلى عبد الله بن سنان وهو طريق صحيح. وذكر (قده) في الفهرست طريقه إلى أرباب الكتب والمجاميع سواء أروى عنهم في التهذيبيين أم في غيرهما، منهم عبد الله بن سنان، وطريقه فيه صحيح أيضاً. وأما طريقه (قده) إلى هذا نفس الرجل⁽¹⁾ لا إلى كتابه فغير معلوم، إذ لم يذكر لا في المشيخة ولا في الفهرست ولا في غيرهما لأنهما معدان لبيان الطرق إلى نفس الكتب لا إلى أربابها ولو في غير تلك الكتب. وهذه الرواية المذكورة في كتاب المصباح ولم يلتزم الشيخ هنا بأن كل ما يرويه عن له أصل أو كتاب فهو يرويه عن كتابه كما التزم بمثله في التهذيبيين حسبما عرفت. وعليه فمن الجائز أن يروي هذه الرواية عن غير كتاب عبد الله بن سنان الذي له إليه طريق آخر لا محالة، وهو غير معلوم كما عرفت. فإن هذا الاحتمال يتطرق بطبيعة الحال ولا مدفع له، وهو بمجرد كافي في عدم الجزم بصحة السند»⁽²⁾.

وأما المقطع الثاني، ففيه، صالح بن عقبة، وهو ابن قيس بن سمعان بن أبي ذبيحة، ترجم

(1) هكذا والأصح: «الرجل نفسه»، وكذلك عبارة «نفس الكتب»، فإن الأصح «الكتب نفسها».

(2) موسوعة السيد الخوئي / كتاب الصوم، ج 22، ص 316.

له النجاشي والشيخ ولم يوثقاه⁽¹⁾، وقال ابن الغضائري: «غال، كذابٌ، لا يُلتَمَّتْ إليه»⁽²⁾، وتبعه العلامة وابن داود على ذلك⁽³⁾، ولو لم يؤخذ بتضعيف ابن الغضائري لعدم ثبوت نسبة الكتاب إليه⁽⁴⁾، فلا يضر في المقام، لأنّه لا توثيق لصالح، وأما توثيق السيد الخوئي له⁽⁵⁾ لكونه من رجال كامل الزيارات ورجال تفسير القمي، فلا نوافقه عليه، على أنه قد تراجع عنه في خصوص وثاقة مشايخ ابن قولويه غير المباشرين.

وصالح روى عن والده، وهو عقبة بن قيس، وهو مجهول الحال بنص جمع من الرجالين⁽⁶⁾.
والنتيجة أنّ السند الأول ضعيف.

وتجدر الإشارة إلى أنّ من القريب أن يكون السند المذكور هو سند للثواب المذكور للزيارة، دون الزيارة نفسها، فإنّ ما يذكره بعد السند المذكور هو ثواب الزيارة دون أي نصٍ خاص لها، فيكون سندها ما سيأتي.

السند الثاني: وهو ما ذكره الشيخ بعد نقل فقرة الثواب، حيث قال: «قال: صالح بن عقبة وسيف بن عميرة: قال علقمة بن محمد الحضرمي: قلت لأبي جعفر عليه السلام: علمني دعاءً أدعوه به ذلك اليوم إذا لم أزره من قرب وأومأت من بعد البلاد ومن داري بالسلام إليه»⁽⁷⁾. وهذا السند فيما يبدو - كما ذكرنا قبل قليل - هو سند الزيارة - دون سابقه - لأنّه وبعد ذكره لهذا السند أورد الزيارة، ثمّ ختم قائلاً: «قال علقمة: قال أبو جعفر عليه السلام: إن استطعت أن تزوره في كل يوم بهذه الزيارة من دارك فافعل، ولك ثواب جميع ذلك»⁽⁸⁾. وهذا يؤشر إلى ما قلناه من أنّ السند الأول هو سندٌ لثواب الزيارة فقط.

- (1) انظر: رجال النجاشي، ص 200. رجال الطوسي، ص 227. ومعجم رجال الحديث، ج 10، ص 84.
- (2) رجال ابن الغضائري، ص 69.
- (3) خلاصة الأقوال، ص 360. وقال ابن داود نقلاً عن ابن الغضائري: «ليس حديثه بشيء، كذاب غال كثير المناكير». رجال ابن داود، ص 250.
- (4) كما هو رأي السيد الخوئي، انظر: على سبيل المثال معجم رجال الحديث، ج 10، ص 85. وموسوعة السيد الخوئي الفقهية، ج 2، ص 263.
- (5) معجم رجال الحديث، ج 10، ص 85.
- (6) منهم: الشيخ في رجاله، ص 142. قال بعد حكمه بجهالة بعض الرواة: «عقبة بن قيس مثله»، أي مجهول. ونصّ على جهالته ابن داود في رجاله، ص 258. والسيد الخوئي في معجم رجال الحديث، ج 12، ص 171.
- (7) مصباح المتهجد، ص 773.
- (8) المصدر نفسه، ص 776.

وكيف كان، فهذا السند يشترك - بحسب الظاهر - مع سابقه في المقطع الأول، فيبتلي بما ابتلي به، وأما المقطع الثاني، فلا يضيره اشتماله على صالح بن عقبة، لأن في عرضه شخصاً آخر وهو سيف بن عميرة وهو ثقة⁽¹⁾، كما أنه - وخلافاً لسابقه - لا يشتمل على عقبة والد صالح، أجل، هو يشتمل على علقمة بن مالك الحضرمي، وهو لا توثيق⁽²⁾ له إلا بناءً على مبنى السيد الخوئي القديم في توثيق رجال كامل الزيارات⁽³⁾، وقد روى الكشي رواية⁽⁴⁾ تدل على حسن اعتقاده، ولكن لا يستفاد منها التوثيق، ناهيك عن كونها ضعيفة السند⁽⁵⁾.

السند الثالث: وهو ما ذكره الشيخ بعد نقل الزيارة، قال: «وروى محمد بن خالد الطيالسي عن سيف بن عميرة قال: خرجت مع صفوان بن مهران الجمال وعندنا جماعة من أصحابنا إلى الغري بعد ما خرج أبو عبد الله عليه السلام، فسرنا من الحيرة إلى المدينة، فلما فرغنا من الزيارة صرف صفوان وجهه إلى ناحية أبي عبد الله الحسين عليه السلام، فقال لنا: تزورون الحسين عليه السلام من هذا المكان من عند رأس أمير المؤمنين عليه السلام، من ههنا أو ما إليه أبو عبد الله الصادق عليه السلام وأنا معه. قال: فدعا صفوان بالزيارة التي رواها علقمة بن محمد الحضرمي عن أبي جعفر عليه السلام في يوم عاشوراء»⁽⁶⁾.

- (1) رجال النجاشي، ص 189.
- (2) اقتصر الشيخ على ترجمته في أصحاب الباقر عليه السلام وذكر أنه أخو أبي بكر الحضرمي. انظر: رجال الشيخ، ص 140. وذكره في أصحاب الصادق، وقال: «أسند عنه»، ص 262.
- (3) فهو من رجال كامل الزيارات، ورد في سند زيارة عاشوراء. انظر: كامل الزيارات، ص 325.
- (4) قال الكشي: «حدثني علي بن محمد بن قتيبة القتيبي، قال: حدثنا الفضل بن شاذان، قال حدثني أبي، عن محمد بن جمهور، عن بكار بن أبي بكر الحضرمي قال: دخل أبو بكر وعلقمة على زيد بن علي، وكان علقمة أكبر من أبي، فجلس أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره، وكان بلغهما أنه قال ليس الإمام منا من أرخى عليه ستره، إنما الإمام من شهر سيفه. فقال له أبو بكر وكان أجراًهما: يا أبا الحسين أخبرني عن علي بن أبي طالب عليه السلام أكان إماماً وهو مرخي عليه ستره أولم يكن إماماً حتى خرج وشهر سفيه؟ قال وكان زيد تبصر الكلام، قال: فسكت فلم يجبه، فرد عليه الكلام ثلاث مرات كل ذلك لا يجيبه بشيء. فقال له أبو بكر: إن كان علي بن أبي طالب إماماً فقد يجوز أن يكون بعده إمام مرخي عليه ستره، وإن كان علي عليه السلام لم يكن إماماً وهو مرخي عليه ستره فأنت ما جاء بك ههنا، قال: فطلب إلى علقمة أن يكف عنه، فكف. محمد بن مسعود، قال: كتب إلي الشاذاني أبو عبد الله، يذكر عن الفضل عن أبيه، مثله سواء». انظر: اختيار معرفة الرجال، ج 2، ص 417.
- (5) قال السيد الخوئي تعليقاً على سند الرواية: «أقول: محمد بن جمهور ضعيف، وبكار مجهول فلا اعتماد على الرواية». معجم رجال الحديث، ج 8، ص 363.
- (6) مصباح المتهجد، ص 777.

وقد حاول العلامة المحقق السيد موسى الزنجاني تصحيح الزيارة، استناداً إلى هذا السند، بتقريب أن «ظاهر هذه العبارة أنّ الإمام الصادق (عليه السلام) عندما اتجه نحو مدفن سيد الشهداء (عليه السلام) وأوماً إليه، وقد قرأ في زيارته (عليه السلام) الزيارة نفسها التي نقلها علقمة عن الإمام الباقر (عليه السلام). وفي هذا الطريق لا ترد في وثيقة سيف بن عميرة وصفوان بن مهران⁽¹⁾.

ولكن يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من أنّ الإمام الصادق (عليه السلام) زار الحسين (عليه السلام) بالزيارة عينها التي رواها علقمة لا تدل عليه العبارة المذكورة، وإنما تدل على أنّ صفوان هو من طلب زيارته بتلك الزيارة، لأنه - صفوان - وبعد فراغه ومن معه من زيارة أمير المؤمنين (عليه السلام) توجه من عند رأسه المبارك نحو كربلاء بغرض زيارة أبي عبد الله (عليه السلام)، وهنا أراد أن يبرر لمن معه سبب توجهه لزيارة أبي عبد الله (عليه السلام)، فذكر أنه قد رأى الإمام الصادق (عليه السلام) زاره من هذا المكان، فقله: «فدعا صفوان بالزيارة التي رواها علقمة بن محمد الحضرمي عن أبي جعفر (عليه السلام)» هو رجوع إلى فعل صفوان مع أصحابه.

إن قلت: يكفي أنّ صفوان زاره بهذه الزيارة، حتى لو لم يثبت أنّ الإمام الصادق (عليه السلام) زاره بها، فزيارة صفوان هو إقرار واعتراف بصحة الزيارة، بل فيه دلالة على معرفته بزيارة علقمة.

قلت: إنّ دعوة صفوان بن مهران بطلب الزيارة المروية عن علقمة لا تدل على وثيقة علقمة، ولا على انتشار الزيارة ومعروفيتها بما يحصل معه الاطمئنان بصدورها عن الباقر (عليه السلام).

على أنّه لو سلمنا بدلالة دعوته على معرفتها، فلا بدّ من إحراز أنه دعا بها من خلال طريق معتبر. والرواية المذكورة لا يمكن الاعتماد عليها إلا بإثبات أمرين:

الأول: صحة طريق الشيخ إلى محمد بن خالد الطيالسي.

الثاني: وثيقة محمد بن خالد الطيالسي نفسه.

وقد حاول السيد الزنجاني إثبات كلا الأمرين:

أما الأمر الأول فسعى إلى إثباته بطريقتين:

الطريق الأول: إنّ الشيخ لم يستخدم عبارة «روي عن محمد بن خالد» لبيتلي الطريق

(1) جرعه اي أزدريا، ج 2، ص 291 وما بعدها.

بالإرسال، وإنما قال: «روى محمد بن خالد» وهو تعبير ظاهر في أن نسبة الرواية إلى محمد ابن خالد ثابتة عنده.

الطريق الثاني: الظاهر أن الشيخ أخذ الرواية من كتاب محمد بن خالد الطيالسي، وللشيخ في الفهرست طريق إليه، وهو ما رواه عن الحسين بن عبيد الله، عن أحمد بن محمد ابن يحيى، عن أبيه، عن محمد بن علي بن محبوب، عنه⁽¹⁾. وهؤلاء الرجال الواقعون في هذا الطريق كلهم - باستثناء أحمد بن محمد بن يحيى العطار - من الثقات الأجلاء، وأما أحمد، فقد اعتمد السيد الزنجاني في إثبات وثاقته على كونه من مشايخ الإجازة⁽²⁾.

تعليقاً على كلام السيد الزنجاني نقول:

أولاً: لا يخفى أن الطريق الأول غير تام، لأنه لو سلمنا بدلالة قول الشيخ «روى محمد ابن خالد» على ثبوت الرواية عنده إليه إلا أن ثبوت ذلك لديه ليس حجة علينا، كما هو الحال في المراسيل الجزمية، التي يذكرها المحدثون بصيغة «قال الصادق (عليه السلام)» مثلاً، فهذا النوع من الإرسال لا يخرج الرواية عن الضعف.

ثانياً: فيما يتصل بالطريق الثاني، فقد اعتمد السيد الزنجاني في توثيقه على كبرى وثيقة مشايخ الإجازة مع أن شيخوخة الإجازة لا تكفي عند جمع من الفقهاء والرجاليين ومنهم السيد الخوئي، الذي لم يوثق أحمد هذا⁽³⁾، وجرى في فقهه على رد رواياته⁽⁴⁾. هذا ولكن يمكن ترجيح وثيقة أحمد المذكور استناداً إلى أنه من معارف الرجال ومع ذلك لم يقدر فيه أحد، وقد صحح العلامة طرقاً هو فيها، ويؤيده أنه من مشايخ الإجازة. لكن العمدة في هذا الطريق هو في إثبات أخذ الشيخ للرواية من كتاب محمد بن خالد الطيالسي، وهذا لا شاهد عليه.

أما الأمر الثاني، وهو إثبات وثيقة محمد بن خالد الطيالسي، فقد اعتمد السيد الزنجاني في إثبات وثاقته على وجوه وقرائن ضعيفة، كرواية محمد بن علي بن محبوب لكتابه أو وقوعه في طريق بعض الأكابر إلى كتب جماعة. وهذه القرائن لا تصلح لإثبات الوثيقة.

(1) الفهرست، ص 228.

(2) جرعه اي أز دريا، ج 2، ص 292.

(3) معجم رجال الحديث، ج 3، ص 122؛ وج 17، ص 76.

(4) انظر: موسوعة الإمام الخوئي، ج 4، ص 310؛ وج 12، ص 90. إلى غيرها من الموارد.

وهكذا اتضح أن الاسانيد الثلاثة للزيارة لا يمكن تصحيحها.

ثالثاً: محاولات لتصحيح السند

وهناك محاولات بذلها غير واحد من العلماء لتصحيح السند، أو للاستغناء عنه، وهي:

دعوى القطع بالصدور أو بصحة المضمون

ادعى بعض الفقهاء أن الزيارة قطعية الصدور⁽¹⁾، أو أن مضمونها صحيح قطعاً⁽²⁾.

هذا ولكن القطع بالصدور ولا سيما بملاحظة مقطع اللعن المشار إليه لا وجه ولا مبرر له من الناحية العلمية، فالزيارة ليست متواترة ليحصل القطع بصدورها.

وأما القطع بصحة المضمون فهو دعوى لا تخضع لمعيار واضح وجلي، وقد تتأثر ببعض الذاتية لجهة تربية الفقيه، أو قناعاته الخاصة، وقد لاحظنا في بعض الأحيان وجود دعوى تنص على القطع بصحة مضمون خبر معين وصدوره عنهم عليهم السلام، وفي مقابلها دعوى تنص على القطع بعدم صدور الخبر عينه⁽³⁾، ولذا لا نستطيع التسليم بها، كيف وقد اعتبر البعض أن المضمون فيه ما يشهد بعدم الصدور، كما سيأتي في الفقرة الثالثة.

شهرة الزيارة

قال الفاضل المازندراني: «إن هذه الزيارة الشريفة صارت عند الشيعة من الأصول الموضوعية المقررة والشعائر العظيمة، بحيث لا تحتاج إلى ملاحظة السند كالصحيحة الكاملة، والمناجاة الإنجيلية الطويلة، ودعاء أبي حمزة الثمالي، وأمثال ذلك، وما هذا شأنه لا يُنظر في سنده، لأنه من القضايا التي قياساتها معها، ومن هنا تبين الغنى عن النظر في أحوال رجال السند تزكيةً، وتوثيقاً، وتضعيفاً»⁽⁴⁾.

(1) صرح بقطعية صدور زيارة عاشوراء والزيارة الجامعة معتبراً أن «المناقشة في سندهما ناشئة عن الجهل وعدم العلم»، انظر: التكفير في ضوء الفقه الشيعي، ص 38. وهذا القطع لا وجه له.

(2) سئل: «ما هي أصح الزيارات الواردة، وما درجة صحة زيارة عاشوراء ودعاء الندبة؟ فأجاب: بعض الزيارات معتبرة كزيارة أمين الله. وزيارة عاشوراء مروية عن مزار المشهدي ومضمونها صحيح قطعاً وكذا بعض الزيارات الأخرى كزيارة الجامعة المعروفة، والله العالم»، صراط النجاة، ج 5، ص 303.

(3) حصل هذا الاختلاف بين العلامة المجلسي ووالده، ففي حين رجح الابن أن كتاب «مصباح الحقيقة» المنسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام هو من تأليف بعض الصوفية، نرى أن الوالد قد رأى أن متن هذا الكتاب يدل على صحته. انظر: أصول الاجتهاد الكلامي، ص 378.

(4) شرح زيارة عاشوراء، الفاضل المازندراني (ت 1325هـ)، ص 51.

ويلاحظ عليه: إن الزيارة - كما يصرّح في كلامه - قد صارت من المشهورات والمسلمات، فهي لم تكن أو لم يثبت أنها كانت كذلك في الأزمنة الغابرة، كما يشهد به خلو الكتب الحديث الأربعة منها، ومنها كتاب التهذيب للشيخ نفسه، مع أنه أورد فيه بعض زيارات الإمام الحسين (عليه السلام)، ومنها زيارة الأربعين والتي أوردتها (أعني زيارة الأربعين) في تهذيب الأحكام، مع أنه أوردتها في المصباح أيضاً، وكذلك سائر كتب الصدوق نجدها خالية منها، وكذلك كتاب المزار للشيخ المفيد وسائر كتبه، وعليه، فالتسالم على الزيارة متأخر، وكذلك الشهرة. والتسالم والشهرة المتأخران لا يجبران ضعف السند، كما أن الضرورة المتأخرة لا تخرج المسألة عن كونها نظرية ولا تمنع من البحث والنقاش فيها⁽¹⁾.

أخبار من بلغ

«ثُمَّ هَذَا كُلُّهُ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ أَخْبَارِ الْبُلُوغِ، أَمَّا مَعَ مُلَاحَظَتِهَا فَالْأَمْرُ أَوْضَحُ، ثُمَّ أَوْضَحُ»⁽²⁾.

ولا يخفى أن اللجوء إلى أخبار من بلغ هو اعتراف بضعف السند. وبصرف النظر عن ذلك، فيلاحظ عليه: بأن قاعدة التسامح ليست تامة في نفسها، ولو تمت فهي إنما تتم في السنن، وهي في المقام زيارة الحسين (عليه السلام) نفسها، وأما ما تضمنته الزيارة من دلالات ذات طابع عقدي أو فقهي أو غير ذلك فلا يمكن التسامح في إثباتها، بل بعض القضايا - كقضايا الاعتقاد - تحتاج إلى دليل قطعي.

رابعاً: متن الزيارة

وأما المتن فيعيننا منه في المقام الوقوف عند فقرة اللعن التي تقول: «اللهم خصّ أول ظالم باللعن مني، وابدأ به أولاً ثم الثاني ثم الثالث ثم الرابع، اللهم العنّ يزيد خامساً»، فهل هذه الفقرة واردة في أصل الزيارة فعلاً أم لا؟

ثمّة ما يريب في الأمر، وقد جزم بعض الفضلاء⁽³⁾ أن هذه الفقرة مقحمة على الزيارة وأنها ليست منها، مؤكداً أنّ الزيارة تعرضت للتحريف، ومستنده في ذلك خلو الكثير من النسخ القديمة والمعتمدة لكتاب مصباح الشيخ من الفقرة المذكورة. فقد راجع (الفاضل

(1) بحثنا مسألة حجية الضرورة المتأخرة في كتاب: أصول الاجتهاد الكلامي، ص 120.

(2) شرح زيارة عاشوراء للمازندراني، ص 51.

(3) هو الشيخ حسين الراضي، انظر: كتابه زيارة عاشوراء في الميزان، ص 143 وما بعدها.

المذكور) عشرات النسخ الخطيَّة القديمة والقيمة⁽¹⁾ لكتاب المصباح ولاحظ خلو متن الكثير منها من الفقرة المذكورة، وإنما أقحمت في الهامش وبخط مغاير لخط المتن⁽²⁾.

وبعض الشواهد التي ذكرها لا تخلو من إشكال، منها ما جزم به من خلو نسخة مصباح المتهجد التي كانت بحوزة السيد ابن طاوس من فقرة اللعن المذكورة، استناداً إلى تصريح ابن طاوس نفسه في كتابه «مصباح الزائر»، مع أن عبارة السيد ابن طاوس لا تدل على مدعاه⁽³⁾. لكن بصرف النظر عن ذلك، فإنَّ خلو النسخ المتعددة والقديمة من كتاب المصباح من الفقرة المذكورة وإن لم يبعث على الاطمئنان التام بأنَّ الفقرة المذكورة مقحمة على الزيارة، ولا سيما أنَّها موجودة في مزار المشهدي⁽⁴⁾ (القرن السادس الهجري)، وغيره، لكن بضم ذلك إلى خلو الكتاب الأقدم زمنياً، وهو كتاب «كامل الزيارات»⁽⁵⁾ من الفقرة المذكورة، فإنَّ الشك واحتمال الإقحام سيكون وارداً بالمستوى الذي لا يوثق معه بكون الفقرة المذكورة من أصل الزيارة، وأضف إليه أن بعض الأعلام وهو المحقق التستري يرى أنَّ خبر زيارة عاشوراء قد تعرض في سنده وشرحه للتصحيح والخلط والوهم⁽⁶⁾.

وكون هذه الفقرة مقحمة لا يعني اتهام أحد من العلماء الأجلاء بوضعها، فلربما أضافها أحد النساخ في الهامش مجتهداً في الأمر لا اعتقاده بأنَّ هؤلاء هم الأحق باللعن مثلاً، أو لغير ذلك من الأسباب، ومن ثمَّ وبمرور الزمن ظنَّ بعض الذين جاؤوا من بعده

(1) بدءاً بنسخة «النقاش الرازي» المؤرخة سنة 502 هـ، وهو قريب عهد من الشيخ الطوسي، إلى غيرها من النسخ.

(2) وقد حصل هذا الأمر (أعني الإضافة في الحواشي) مع منهاج الصلاح للعلامة الحلبي، فقد لوحظ أن فقرة اللعن المذكورة أضيفت في الهامش في بعض النسخ الخطية للكتاب المذكور. انظر: زيارة عاشوراء في الميزان، ص 565، والحال أنه في المطبوع من الكتاب لم تتم الإشارة إلى خلو بعض النسخ منها، انظر: منهاج الصلاح، ص 450.

(3) قال السيد ابن طاوس بعد نقل الزيارة بما فيها فقرة اللعن المشار إليها: «هذه الرواية نقلناها بإسنادنا من المصباح الكبير، وهو مقابل بخط مصنفه (ره) ولم يكن في ألفاظ الزيارة الفصلان اللذان يكرران مائة مرة، وإنما نقلنا الزيادة [الزيارة] من المصباح الصغير»، مصباح الزائر، ص 278. وعنه بحار الأنوار، ج 98، ص 303، وظاهر كلامه أنَّ النسخة التي بين يديه كانت خالية من خصوص الفقرتين اللتين تكرران مائة مرة، دون فقرة «اللهم خصَّ أنت أول ظالم..».

(4) المزار، ص 484.

(5) كامل الزيارات، ص 110 - 111.

(6) الأخبار الدخيلة، ج 1، ص 252.

أنها جزء من أصل الزيارة فأدرجوها في المتن، وهذا أمر له نظائر، كما لا يخفى على المطلع على أحوال النسخ الخطية، فما أكثر الحالات التي يذكر فيها الراوي أو غيره فقرة شارحة بين السطور أو في الهوامش، ثم تنتقل بعد ذلك نتيجة الغفلة وعدم الخبرة إلى داخل السطور والمتون، ولا سيما أن مقامنا (الأدعية والزيارات) مبني - لدى مشهور الفقهاء - على قاعدة التسامح، وقد قلّت العناية فيه بالقياس إلى عالم الأخبار الواردة في مجالي الأصول والفروع، وقد نبّه المحدث النوري إلى تعرض بعض كتب الأدعية في زمانه للتحريف والزيادة⁽¹⁾.

وفي ضوء ذلك، فلا مجال لتطبيق القاعدة المعروفة عندهم، وهي أنه عند اختلاف النقل في الزيادة والنقيصة فتقدم أصالة عدم الزيادة⁽²⁾ على أصالة عدم النقيصة، والوجه في عدم انطباق القاعدة في المقام، هو أن موردها هو صورة انتفاء الاحتمال القوي بالإقحام. إن قلت: إنْ خلو بعض النسخ من الفقرة المذكورة له ما يبرره وهو مراعاة جو التقيّة من قبل الناسخ، حفظاً لنفسه أو لجماعة المؤمنين الذين يعتمدون على كتابه.

قلنا: إنّ الأمانة العلميّة تقتضي أن يأتي المصنف في هذه الحالة بعبارة توحى بالحذف، كأن يسجل نقاطاً تشير إلى وجود تنمة للكلام، كما يفعل في زماننا، أو يأتي بعبارة «إلى آخره»، أو كلمة «الحديث» إذا كان الحذف من الآخر، أو عبارة «في حديث» إذا كان الحذف من الأول، أو عبارة «إلى أن قال» إذا كان الحذف من الوسط، أو نحو ذلك.

- (1) في كتابه اللؤلؤ والمرجان في آداب أهل المنبر تحدث الشيخ النوري عن أنه قد «أصبح شائعاً بين زائري الحرم المنور لسيد الشهداء» زيادة فقرة على الزيارة، وأنها دخلت في بعض كتب الزيارة وهو كتاب «مفتاح الجنان» حتى إنه رأى بعض الطلبة يقرأ تلك «الأكاذيب القبيحة في زيارة الشهداء»، والزيادة هي: «السلام على أبيضكم وأسودكم وعلى من كان في الحايير منكم وعلى من لم يكن في الحايير معكم خصوصاً سيدي ومولاي أبا الفضل العباس بن أمير المؤمنين والقاسم بن الحسن...»، فاعتبر أنّ في هذا الكذب جرأة على الله ورسوله والأئمة عليهم السلام، ومع ذلك «ليس هناك من يعترض على ذلك ولا من ينهى عن ارتكاب مثل هذه المعصية!». انظر: اللؤلؤ والمرجان، ص 134 - 140. وانظر أيضاً: مرآة الكمال للمامقاني، ج 3، ص 234. وتحفة العالم في شرح خطبة المعالم، ج 1، ص 302.
- (2) ومعنى أصالة عدم الزيادة أن الراوي لم يصف من عنده شيئاً، فالفقرة المذكورة ليست موضوعة ولا مقحمة، بخلاف أصالة عدم النقيصة التي تعني أن الراوي لم ينقص من كلام الإمام عليه السلام شيئاً ما يعني أن الفقرة المذكورة تكون بحكم الموضوعة فلا يرتب عليها أثر.

خامساً: مضمون الزيارة

وأما المضمون، فثمة إشكال سجّل عليه من جهتين:

الجهة الأولى: ما تضمنته الزيارة من اعتماد وتكريس أسلوب اللعن تجاه ورموز الآخرين، وهو الأمر الذي دفع بعض العلماء المحققين إلى إعلان تحفظهم عليها⁽¹⁾.

وتشكيك هذا المحقق في صدور اللعن أو في صدور الزيارة برمتها بسبب اللعن ينبغي

(1) ممن تحفظ على مضمونها السيد مرتضى العسكري، ما دفع بعض العلماء إلى الردّ عليه بطريقة قاسية فقد وجه استفتاء باسم «عدد من طلاب الحوزة العلمية في قم» إلى أحد الفقهاء بتاريخ 2004/4/28م، يقول: «ألقي العلامة العسكري محاضرة في المدرسة العلمية المعصومية سلام الله عليها، طرح فيها عدة شبهات: أثارت استغراب الحاضرين: فحين رده على سؤال أصحاب الكساء، أجاب للأسف: «إن هذا الحديث المذكور والمعروف في كتبنا، غير صحيح»، أو عن زيارة عاشوراء واللعنة والبراءة من أعداء أهل البيت (عليهم السلام) قال: «لا يوجد في سيرة أئمتنا هذا الشيء وكل ما ورد بهذا الخصوص في زيارة عاشوراء غير صحيح، وإني أشك في أصل زيارة عاشوراء، وفي هذا الزمن وهذه الظروف، لا معنى للبراءة واللعن!» أردنا أن نطلع على رأيكم حول هذه الأقاويل ونرجو أن تنبروا قلوبنا المنكسرة من محبي الولاية. ونسأل الله تعالى أن يؤيد مراجعنا العظام.

فكان جواب المرجع المذكور (السيد محمد صادق الروحاني) هو التالي: ثلاثة أمور قد اعترض عليها السيد العسكري: حديث الكساء، وزيارة عاشوراء، ولعن أعداء أهل البيت (عليهم السلام). هذه الموارد من أسس وأصول معتقدات الشيعة، وكل من يتتبع الروايات في هذا الشأن ولو باختصار، لن تبقى له أدنى شك وترديد في هذا المجال. أما عن السيد العسكري لا بد أن نقول: إنه إما أصيب بحالة النسيان، (وهذا أفضل محمل نأخذه به)، وإما قد أجبر بواسطة بعض التيارات السياسية ليهين بمعتقدات الشيعة بهذه الصورة، وإما لا سمح الله....، على العموم، إنه بهذه المحاضرة قد حوّل كل الخدمات التي قدمها بواسطة تأليفاته جعلها هباءً منثوراً، ولا أدري إن لم يستغفر ربه وجاءه الأجل، ماذا سيلحق به؟! في الختام أنصح جميع الطلبة المهتمين: أن يستمروا في طريقهم الذي بدأوا به في التصدي لأعداء الشيعة وأهل البيت (عليهم السلام)، فإنها من أعلى وأجل العبادات الإلهية، وذلك استمراراً لسيرة الأئمة (عليهم السلام). وأوصي السيد العسكري أن يتوب بسرعة وأن يعوّض نفسه عاجلاً. 21 ربيع الأول 1425هـ.

أقول: مع أن صدى كلام السيد العسكري قد تردد وقتها في الحوزة العلمية في قم، لكن لم يصلنا نص ما قاله حرفياً، ولكن فيما يتصل بحديث الكساء فهو لم يشكك في الحديث المشهور والمعروف أبداً كيف وهو قد ألّف رسالة خاصة مطبوعة بثبت فيه صحة هذا الحديث وشهرته في مصادر الفريقين، انظر رسالته: حديث الثقلين في كتب مدرسة الخلفاء ومدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، وإنما شكك في قصة متداولة بين العامة من الشيعة بشأن هذا الحديث، وهي تنلى في بعض المجالس، فهذه القصة للحديث لم ترد في كتب الأحاديث والأخبار، وقد ألمح -رحمه الله- إلى ذلك في ختام رسالته المذكورة ص 44. ولعل أول من نقل الحديث وفقاً لهذه الصبغة هو الطريحي في المنتخب، أجل ينقل الشيخ عباس القمي كلاماً بعنوان القليل، بـ«إن حديث الكساء المشهور الذي يعد من متفردات منتخب الطريحي موجود في غرر هذا الشيخ»، يقصد الديلمي. انظر: الكنى والألقاب للشيخ عباس =

التعامل معه بطريقة علمية، فالتشكيك بهذه الزيارة لا يعني التشكيك بأصول الدين ولا أصول المذهب ومسلماته. والتأمل في الفقرة المنقولة عن هذا المحقق تظهر أنه مشكك في أصل الزيارة، كما أنه لا يرى معنى للعن في هذا الزمن.

فلديه كلامان:

الكلام الأول: الشك في أصل الزيارة، وفي المنقول من كلامه لم يتضح وجه التشكيك، فهل مرجع الشك إلى الجانب السندي؟ أم إنَّ مرجعه إلى استبعاده اعتماد الأئمة عليهم السلام لهذا الأسلوب في مواجهة الآخرين؟ كلا الأمرين محتملان، مع أن الذي يوحى به سياق كلامه (بحسب المنقول) هو التركيز على الثاني، وهنا يرد السؤال: ما هو الوجه في استبعاده - رحمه الله - صدور اللعن عنهم عليهم السلام؟

إنَّ احتمال أن يكون للأمر علاقة بأصل صدور اللعن عن المعصوم ضعيف، إذ يدفعه أن اللعن واردٌ في الكتاب والسنة في الجملة، أجل، قد يكون الوجه في استبعاده هو في أن المشار إليهم في فقرة اللعن هم أشخاص معروفون ويمثلون رموزاً لدى مدرسة إسلامية واسعة الانتشار ما يجعل من المستبعد لجوء الأئمة عليهم السلام إلى تكريس لعنهم في طقس ديني، وهو الزيارة التي يتلوها المؤمنون صباحاً ومساءً، فإنَّ هذا إن لم يؤد إلى إثارة الشحنة والفتنة بين المسلمين، فإنه - على أقل تقدير - يوجب نفرة أتباعهم عن خط أهل البيت عليهم السلام.

الكلام الثاني: إنه لا معنى للعن في هذا الزمان، وهذا الكلام ناظر بحسب الظاهر إلى العنوان الثانوي المشار إليه للتو، بمعنى ما يترتب على لعن هؤلاء الرموز من مفساد كبيرة على وحدة الأمة واستقرارها الداخلي.

الجهة الثانية: من جهة الثواب المذكور فيها وهو ثواب عظيم يتجاوز بآلاف المرات كل أعمال الحج والعمرة والجهاد بين أيدي الأنبياء عليهم السلام جميعاً⁽¹⁾، وهذا الإشكال هو فيما يبدو ما

= القمي، ج 2، ص 238، وكتاب المنتخب للطريحي ليس بذلك الاعتبار عند الأعلام. انظر: ما ذكرناه حوله في كتابنا الحسين مصلحاً وناثراً، ص 249.

(1) قال الشيخ: شرح زيارة أبي عبد الله عليه السلام في يوم عاشوراء من قرب أو بعد: روى محمد بن إسماعيل بن بزيع عن صالح بن عقبة عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من زار الحسين بن علي عليهما السلام في يوم عاشوراء من المحرم حتى يظل عنده باكياً لقي الله عز وجل يوم يلقاه بثواب ألفي حجة وألفي عمرة وألفي غزوة، ثواب كل غزوة وحجة وعمرة كثواب من حج واعتمر وغزا مع رسول الله (ص) ومع الأئمة الراشدين. قال: قلت: جعلت فداك فما لمن كان في بعيد البلاد وأقاصيه ولم يمكنه المصير إليه في ذلك =

يشير إليه المحقق التستري في كتابه «قاموس الرجال»، ففي ترجمة صالح بن عقبه ذكر أن ابن

= اليوم قال: إذا كان كذلك برز إلى الصحراء أو صعد سطحاً مرتفعاً في داره وأوماً إليه بالسلام واجتهد في الدعاء على قاتله وصلى من بعد ركعتين، وليكن ذلك في صدر النهار قبل أن تزول الشمس، ثم ليندب الحسين (عليه السلام) ويبكيه ويأمر من في داره ممن لا يتقيه بالبكاء عليه ويقسم في داره المصيبة بإظهار الجزع عليه وليعز بعضهم بعضاً بمصابهم بالحسين (عليه السلام) وأنا الضامن لهم إذا فعلوا ذلك على الله تعالى جميع ذلك، قلت: جعلت فداك أنت الضامن ذلك لهم والزعيم؟ قال: أنا الضامن وأنا الزعيم لمن فعل ذلك.

قلت: فكيف يعزي بعضنا بعضاً؟ قال: تقولون: أعظم الله أجورنا بمصابنا بالحسين وجعلنا وإياكم من الطالبين بثأره مع وليه الإمام المهدي من آل محمد (عليه السلام). وإن استطعت أن لا تنتشر يومك في حاجة فافعل فإنه يوم نحس لا تقضى فيه حاجة مؤمن، فإن قضيت لم يبارك ولم ير فيها رشداً، ولا يدخرن أحدكم لمنزله فيه شيئاً، فمن ادخر في ذلك اليوم شيئاً لم يبارك له فيما ادخره ولم يبارك له في أهله. فإذا فعلوا ذلك كتب الله تعالى لهم ثواب ألف حجة وألف عمرة وألف غزوة كلها مع رسول الله (ص)، وكان له أجر وثواب مصيبة كل نبي ورسول ووصي وصديق وشهيد مات أو قتل منذ خلق الله الدنيا إلى أن تقوم الساعة. قال صالح بن عقبه وسيف بن عميرة: قال علقمة بن محمد الحضرمي قلت لأبي جعفر (عليه السلام): علمني دعاء أدعوه به ذلك اليوم إذا أنا زرته من قرب ودعاء أدعوه به إذا لم أزه من قرب وأومات من بعد البلاد ومن داري بالسلام إليه. قال: فقال لي: يا علقمة! إذا أنت صليت الركعتين بعد أن تومي إليه بالسلام فقل بعد الإيماء إليه من بعد التكبير هذا القول، فإنك إذا قلت ذلك فقد دعوت بما يدعوه به زواره من الملائكة، وكتب الله لك مائة ألف درجة، وكنت كمن استشهد مع الحسين (عليه السلام) حتى تشاركهم في درجاتهم ولا تعرف إلا في الشهداء الذين استشهدوا معه، وكتب لك ثواب زيارة كل نبي وكل رسول وزيارة كل من زار الحسين (عليه السلام) منذ يوم قتل (عليه السلام) وعلى أهل بيته». انظر: مصباح المتهجد، ص 772 - 773.

ويظهر من هذه العبارة الطويلة أن هناك ثلاثة أنواع من الثواب:

النوع الأول: الثواب على خصوص الزيارة، وهو ما جاء في قوله (عليه السلام): «من زار الحسين بن علي (عليه السلام) في يوم عاشوراء من المحرم حتى يظل عنده باكياً لقي الله عز وجل يوم يلقاه بثواب ألفي حجة وألفي عمرة وألفي غزوة، ثواب كل غزوة وحجة وعمرة كثواب من حج واعتمر وغزا مع رسول الله (ص) ومع الأئمة الراشدين»، هذا ما في المصباح للشيخ، وأما في كامل الزيارات، فالثواب هو أكثر من ذلك، قال (عليه السلام): «من زار الحسين (عليه السلام) يوم عاشوراء حتى يظل عنده باكياً لقي الله عز وجل يوم القيامة بثواب ألفي حجة وألفي عمرة وألفي غزوة، وثواب كل حجة وعمرة وغزوة كثواب من حج واعتمر وغزا مع رسول الله (ص) ومع الأئمة الراشدين (عليه السلام)». كامل الزيارات، ص 326. وقد علق المحقق التستري على هذا الاختلاف قائلاً: «وكيف كان فأحدهما تصحيف، والظاهر تحريف «الكامل»، فإن الشيخ متأخر فلا بد أنه رأى الكامل ورآه وهماً، ولأنه ذكر ذلك في كتابين (المصباح الكبير والمصباح الصغير) ولأن رواية كتب الشيخ وتداولها أكثر من كتب ابن قولويه، ولأن ما فيه أقل غرابة». الأخبار الدخيلة، ج 1، ص 253. فلاحظ كيف حكم بغرابة الثواب في المصدرين وإن عدّ الثواب المذكور في مصباح الشيخ أقل غرابة.

النوع الثاني: ثواب على تعزية المؤمنين بعضهم بعضاً، وهو ما جاء في قوله (عليه السلام) بعد ذكر التعزية: «إذا فعلوا ذلك كتب الله تعالى لهم ثواب ألف حجة وألف عمرة وألف غزوة كلها مع رسول الله (ص)، =

الغضائريّ قال فيه: «غال كذاب لا يُلْتَفَت إليه»، وعلّق قائلاً: «ويمكن تأييده بوقوعه في طريق ثواب زيارة عاشوراء وفي شرحه⁽¹⁾ أمور منكرة»⁽²⁾، وقال أيضاً في ترجمة محمد بن موسى الهمداني⁽³⁾: «فأصل وضاعيته غير بعيد، فورد في طريق ثواب زيارة عاشوراء وفيه شرح منكر متناقض»⁽⁴⁾. فيستفاد من كلامه أنّ الأمر المنكر بنظره هو ثواب الزيارة، بل ظاهره أن هذا الثواب موضوع حيث فرّع على ما ذكره من كون الهمداني وضاعاً بأنه ورد في طريق ثواب زيارة عاشوراء، وقد تحدث عن غرابة الثواب المذكور في الزيارة في كتابه «الأخبار الدخيلة»، معتبراً أن ما ذكر في «مصباح» الشيخ أقل غرابة مما ذكر في «كامل الزيارات»⁽⁵⁾.

وهذا المعنى لا وجه له إلا استناداً إلى ما تقدّم ما في ملحق سابق من أن الثواب ليس اعتباطياً وله معايير خاصة، مستفادة من العقل والنقل، فلاحظ.

= وكان له أجر وثواب مصيبة كل نبي ورسول ووصي وصديق وشهيد مات أو قتل منذ خلق الله الدنيا إلى أن تقوم الساعة»، هذا ما في مصباح الشيخ، وأما في كامل الزيارات فهذا الثواب المعد على التعزية هو أكثر بكثير مما رواه الشيخ، قال عليه السلام: «فمن فعل ذلك كتب له ثواب ألف حجة وألف ألف عمرة وألف غزوة كلها مع رسول الله (ص)». كامل الزيارات، ص 237. وقد رجح المحقق التستري أنّ ما في «كامل الزيارات» من تضاعف الثواب في الموردين قد تعرض للتحريف، انظر: الأخبار الدخيلة، ج 1، ص 253.

النوع الثالث: ثواب الدعاء وصلاة الزيارة، وهو ما جاء في قوله عليه السلام: «فإنك إذا قلت ذلك فقد دعوت بما يدعو به زواره من الملائكة، وكتب الله لك مائة ألف ألف درجة، وكنت كمن استشهد مع الحسين عليه السلام حتى تشاركهم في درجاتهم ولا تعرف إلا في الشهداء الذين استشهدوا معه، وكتب لك ثواب زيارة كل نبي وكل رسول وزيارة كل من زار الحسين عليه السلام منذ يوم قتل عليه السلام وعلى أهل بيته»، هذا ما في «المصباح» وأما في «الكامل»، فالثواب هنا تضاعف، حيث جاء فيه: «فإنك إذا قلت ذلك فقد دعوت بما يدعو به من زاره من الملائكة، وكتب الله لك بها ألف ألف حسنة ومحى عنك ألف ألف سيئة ورفع لك مائة ألف ألف درجة، وكنت كمن استشهد مع الحسين بن علي حتى تشاركهم في درجاتهم، ولا تعرف إلا في الشهداء الذين استشهدوا معه، وكتب لك ثواب كل نبي ورسول وزيارة من زار الحسين بن علي عليه السلام منذ يوم قتل». كامل الزيارات، ص 328. وما ذكر في كامل الزيارات مما لا يمكن قبوله، إذ لا يعقل - كما قال التستري - «أن يكون غير النبي في درجة النبي ولو أدنى النبيين فكيف جميعه!» انظر: الأخبار الدخيلة، ج 1، ص 255.

(1) يقصد في شرح زيارة عاشوراء حسبما عبّر الشيخ الطوسي في مستهل نقله للزيارة، قال: «شرح زيارة أبي عبد الله عليه السلام في يوم عاشوراء من قرب أو بعد». مصباح المتعبد، ص 772.

(2) قاموس الرجال، ج 5، ص 466.

(3) ورد في الزيارة بحسب سند كامل الزيارات، ص 325.

(4) قاموس الرجال، ج 9، ص 616.

(5) الأخبار الدخيلة، ج 1، ص 253.

وربما أضاف بعضهم قرينة أخرى تؤيد ما تقدم، وهي أن الفقرة المذكورة قد تضمنت توجيه اللعن من قبل الإمام الصادق (عليه السلام) إلى أبي بكر (وهو المقصود بالأول في فقرة اللعن المذكورة) مع أن أبا بكر هو أحد أجداد الإمام الصادق (عليه السلام) لأمه، كما أسلفنا في الملحق (رقم 7) فلا يظنّ به (عليه السلام) أن يلغنه لهذا الاعتبار، إذ لا يليق بالإنسان أن يلعن أحد العمودين وإن علا كالجد والجدّة، لأب كانا أو لأم، إلا إذا فرض أنه مات على الشرك، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ أَسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأبيه إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيسَاءً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾⁽¹⁾، على أنه حتى لو مات على الشرك فهو منهي عن الاستغفار له، ولكنه ليس مأموراً بالدعاء عليه، فتأمل.

تأويل الأسماء التي طالها اللعن

هذا وتجدر الإشارة إلى أنه نُقل عن الشيخ الطوسي أنه فسّر الأسماء الأربعة الذين تناولهم اللعن تفسيراً مغايراً لما هو المعروف، فقد حكى السيد نعمة الله الجزائري (1112هـ) والسيد مهدي بحر العلوم (1212هـ): «أنه وشي بالشيخ إلى الخليفة العباسي أنه وأصحابه يسبون الصحابة، وكتابه المصباح يشهد بذلك، فإنه ذكر أن من دعاء يوم عاشوراء: «اللهم خص أول ظالم باللعن مني، وابدأ به أولاً ثم الثاني ثم الثالث ثم الرابع، اللهم العن يزيد خامساً»، فدعا الخليفة بالشيخ والكتاب، فلما حضر الشيخ ووقف على القصة ألهمه الله تعالى أن قال: ليس المراد من هذه الفقرات ما ظنته السعاة، بل المراد بالأول: قابيل، قاتل هابيل، وهو أول من سنّ القتل والظلم. وبالثاني: قيدار، عاقر ناقة صالح، وبالثالث: قاتل يحيى بن زكريا (عليه السلام) قتله لأجل بغى من بغايا بني إسرائيل، وبالرابع: عبد الرحمان بن ملجم قاتل علي بن أبي طالب (عليه السلام)، فلما سمع الخليفة من الشيخ تأويله وبيانه قبل منه ورفع شأنه، وانتقم من الساعي وأهانته»⁽²⁾.

أقول: بالإضافة إلى أننا لم نعر على سند متصل يوثق صحة هذه القصة واتصالها بالشيخ فعلاً، فإنّ هذا النحو من التأويل لا يلائم السياق كما لا يخفى، وناقل هذا التأويل فيما يبدو مقر بذلك، وإنما يعتبر ذلك من فطنة الشيخ وبداهته في التخلص من الأسئلة العويصة.

(1) سورة التوبة، الآية 114.

(2) كشف الأسرار في شرح الاستبصار ج2 ص9. الفوائد الرجالية، ج3، ص232.

فوائد علمية

فوائد في قضايا الفكر والعقيدة

- 1- مشروع «الأئمة» عليهم السلام لكل المسلمين، وليس فقط للموالين. ص: 156.
- 2- علم الإمام عليه السلام. ص: 180.
- 3- مودة أهل البيت عليهم السلام من الضروريات، أما موالاتهم فلا. ص: 192.
- 4- مستويات الغلو. ص: 211 - 213.
- 5- التفويض وموجبات الكفر. ص: 217.
- 6- تصنيف القائل بالتجسيم. ص: 220.
- 7- الفرق بين صحة العمل وقبوله في ميزان الآخرة. ص: 304.
- 8- تصنيف الروايات التي تُحرم المسلم الآخر من الثواب الأخروي. ص: 321.
- 9- الثواب على أعمال الكتابي والملحد والكافر. ص: 324.
- 10- عدم الإيمان بولاية أهل البيت عليهم السلام جهلاً لا يستوجب كفرًا ولا تفسيقًا. ص: 418.
- 11- الغيبة والسب تنافي مبدأ تكريم الله للإنسان. ص: 437.
- 12- اللعن وتشويه مذهب أهل البيت عليهم السلام. ص: 498.
- 13- لسان الأئمة عليهم السلام لا يحمل تحقيرًا لأحد. ص: 515.
- 14- لسان الأئمة عليهم السلام لا يعادي الناس، بل يستوعبهم. ص: 519.
- 15- المبالغة في الثواب والعقاب في الروايات. ص: 804.
- 16- ثواب بين الاستحقاق والتفضل. ص: 806.
- 17- نصوص الثواب والعقاب وعرضها على المعايير العقلية. ص: 807.
- 18- الحديث «تخلقوا بأخلاق الله». ص: 827.

19- الترضي على الصحابة. ص: 833.

20- اللعن في زيارة الإمام الحسين (عليه السلام). ص: 837.

فوائد في مسائل «علم أصول الفقه»

- 1- الاعتماد على روايات الأحاد لإثبات قضايا العقيدة. ص: 71.
- 2- تزلزل ظهور معنى كلمة «الكفر» بسبب تغاير الاستعمالات. ص: 72.
- 3- مناقشة أصحاب الأئمة للإمام (عليه السلام) ونزاعهم حول مكانته (عليه السلام). ص: 82 و88.
- 4- حجية «الضرورة» المتشكلة في زمن متأخر. ص: 93.
- 5- معذورية المذهبي الآخر. ص: 117.
- 6- الغلو في الأديان والمذاهب. ص: 211.
- 7- عدم كفاية روايات الأحاد لإثبات أحكام «القتل»، وصعوبة التصديق بمضمونها ص: 227-228.
- 8- الشك في حجية «التسالم» غير المتصل بزمن المعصومين (عليهم السلام). ص: 233.
- 9- إشكالية الاستدلال بسيرة المشرعة في عرض السيرة العقلائية. ص: 252.
- 10- إشكالية التصويب في الحكم بالصحة طبقاً لقاعدة «الإلزام». ص: 274.
- 11- كيفية تشكل الضرورة والحجة منها. ص: 352.
- 12- لا محذور في اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العناوين. ص: 514.
- 13- كيفية اجتماع الوجوب مع الكراهة. ص: 570.
- 14- اجتماع الاضطرار مع الوجوب. ص: 571.
- 15- أصل البراءة في العبادات هو الفساد. ص: 572.
- 16- إمضاء الارتكاز العقلائي على كفاية ثقة الشاهد. ص: 666.
- 17- تقييد إطلاق الروايات بالفرد النادر. ص: 744.

فوائد في تفسير القرآن الكريم

- 1- إطلاق «الإيمان» على البغاة ممن حارب الإمام علي (عليه السلام). ص: 101.
- 2- مفهوم «الاستضعاف» يعود في الأساس إلى الضعف المعرفي. ص: 111.

- 3- حصر جواز «القتل» في موردين. ص: 223.
- 4- تفسير «ومن يبتغي غير الإسلام ديناً». ص: 325.
- 5- خلو القرآن من «السب»، وطريقته في مواجهة الباطل. ص: 370 و381.
- 6- المراد من سخرية النبي نوح عليه السلام من قومه. ص: 387.
- 7- الأخوة في القرآن تشمل كل إنسان مطلقاً. ص: 415.
- 8- ذم التقليد. ص: 676.
- 9- أهل الذكر في القرآن الكريم. ص: 683.

فوائد في قضايا الفقه وقواعده

- 1- رد الروايات التي تتضمن التشكيك بأعراض الناس. ص: 78.
- 2- إعادة النظر في ملاك حصانة «المنافق» في المجتمع الإسلامي. ص: 122.
- 3- الحكم بالقتل على خبث السريرة والانحراف الفكري مرفوض عقلاً. ص: 231.
- 4- حكم «الساب» للأئمة عليهم السلام مغاير لحكم «النصب». ص: 231.
- 5- دعاوى فقهية غير دقيقة في حق الناصبي. ص: 237.
- 6- ملاحظة خلو الكتب الفقهية من فتوى حلية مال الناصبي. ص: 245.
- 7- التمييز بين الإذن العام والخاص في لسان الأئمة عليهم السلام. ص: 246.
- 8- الحكم حول صحة أفعال كل إنسان، وليس فقط المسلم. ص: 253.
- 9- تنقيح الفرق بين قاعدتي «الإلزام» و«من دان بدين قوم». ص: 264.
- 10- كيفية الحكم عند تنازع شخصين من مذهبين مختلفين. ص: 266.
- 11- الحكم بصحة أفعال المسلم الآخر. ص: 275.
- 12- صحة عبادات المسلم الآخر والكتابي. ص: 277.
- 13- الإقرار بصحة زواج وطلاق أتباع الشرائع الوضعية. ص: 280.
- 14- مناقشة إشكال «التقية» في التشريع. ص: 287.
- 15- وقفة مع القائلين بترك العمل في المستحبات لأنها صارت شعاراً «للرافضة»! ص: 292.

- 16- إفتاء الأئمة عليهم السلام على آراء كل المذاهب والأديان، ودوره في تشخيص روايات التقية. ص: 298.
- 17- الروايات الصحيحة في أجزاء عمل المسلم الآخر. ص: 314.
- 18- هل ترك «السب» حكم أم أنه من حق الآخر؟ ص: 340.
- 19- دعوة الرسول (ص) إلى الإكثار من السب! ص: 356.
- 20- معيار كون المعصية «كبيرة». ص: 396.
- 21- الأشدية بين الزنا والغيبة. ص: 402.
- 22- ثمرة تقسيم المعاصي إلى كبائر وصغائر. ص: 405.
- 23- موضوع حرمة الغيبة هو «الناس». ص: 432.
- 24- اللعن الوارد في النص الديني منصبٌ على العناوين، وليس الأفراد. ص: 462.
- 25- اللعن إخبارًا لا يلازمه اللعن إنشاءً. ص: 464.
- 26- كيف نفهم صدور اللعن على فاعل المكروه. ص: 469.
- 27- تناسب عدد الروايات مع سعة الابتلاء أو ضيقه. ص: 520.
- 28- الحمل على التدبيرية أولى من الحمل على التقية. ص: 540.
- 29- التفكيك بين الجواز والصحة. ص: 555.
- 30- كيف صلى النبي (ص) على المنافقين مع ورود نهي في القرآن. ص: 613.
- 31- هل تُرد الروايات المخالفة للإجماع أو لاجتهاد معين. ص: 662.
- 32- حول قبول شهادة الناصبي والكافر. ص: 654 و667.
- 33- سيرة العقلاء هي الدليل الأساسي على التقليد. ص: 677.
- 34- شرط الإمامية في المفتي ليس شرطًا موضوعيًا. ص: 693.
- 35- الفرق بين تكليف الفرد وتكليف الدولة في توزيع الزكاة. ص: 704.
- 36- الزكاة من حق كل المواطنين. ص: 720.
- 37- الفرق بين النيابة والتوكيل. ص:
- 38- 38- ضرورة تفعيل مبدأ نقد المتون. ص: 790.

فوائد في القضايا التاريخية

- 1- زواج بعض الأئمة عليهم السلام من الناصبيات. ص: 176.
- 2- قلة وجود الناصب وندرتهم. ص: 183.
- 3- تعامل الإمام علي عليه السلام مع من نصب له العدا. ص: 240.
- 4- مناقشة القول بأن الإمام علي عليه السلام لم يعترض على سب عائشة. ص: 354.
- 5- أئمة الجماعات في زمن الصادق عليه السلام أغلبهم من غير الموالين. ص: 508.
- 6- هل حصل «وقف» على الإمام الرضا عليه السلام؟ ص: 518.
- 7- صلاة الإمام علي عليه السلام وراء الخلفاء اقتداءً. ص: 523.
- 8- فعل عمر بين الابتداء ودرء النزاع. ص: 607.
- 9- إعطاء الإمام علي عليه السلام الزكاة للخوارج. ص: 727.
- 10- إطعام السجادة عليه السلام للخوارج من ذبيحته. ص: 735.
- 11- أبو بكر جد الإمام الصادق عليه السلام. ص: 831.

فوائد في قضايا اللغة والمصطلحات

- 1- مفهوم «النصب» مشكك، له مستويات عدة واستعمالات متفاوتة. ص: 133.
- 2- هل يشمل مفهوم «النصب» كل من قدّم الشيخين أو أبغض الموالين؟ ص: 148.
- 3- مفهوم «النصب» هو من ينصب العدا مع كفاية الاستعداد للحرب. ص: 167.
- 4- استعمالات متفاوتة للفظي: «الكفر والشرك» في النص الديني. ص: 203.
- 5- لم ينسب الإمام علي عليه السلام أعداءه إلى الكفر أو النفاق. ص: 208.
- 6- من هم «العامة»؟ ص: 301.
- 7- تداخل المعنى اللغوي «للغيبة» مع المعنى الاصطلاحي. ص: 394.
- 8- اللعن والسب يلتقيان. ص: 444.
- 9- المراد من «الخيرية» في كلام رسول الله (ص). ص: 561.
- 10- ظهور عبارة «عدو الله» في الروايات في رموز الفساد. ص: 626.

فوائد في مسائل علم الرجال

- 1- تصحيح رواية «محمد بن فضيل» لا وجه له. ص: 188.
- 2- الحكم بتوثيق الروايات اعتماداً على كثرة ورودها في مصادر الفريقين. ص: 205.
- 3- تلافى الثغرة في مجهولية أصحاب «علي بن أبي حمزة البطائني». ص: 259.
- 4- تصحيح رواية ابن محرز. ص: 268.
- 5- عدم وثاقة «معلي بن محمد» خلافاً للسيد الخوئي. ص: 412.
- 6- عدم كفاية السند إلى صاحب الكتاب، بل لا بدّ من وجود الكتاب نفسه عند الناقل منه. ص: 522.
- 7- توثيق عام لـ طلحة بن زياد. ص: 597.
- 8- عدم الموافقة على تضعيف «أحمد بن محمد البرقي». ص: 628.
- 9- اشتباه الشيخ الطوسي في سالم بن مكرم. ص: 694.
- 10- طبقة «حمران بن أعين». ص: 749.
- 11- دوافع ذمّ «يونس بن عبد الرحمن» في الروايات. ص: 793.
- 12- تقييم الرواي من خلال مضمون رواياته. ص: 799.

فهرس المصادر والمراجع

- 1- القرآن الكريم.
- 2- آغا بزرك، الشيخ محمد محسن الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، 1403هـ / 1983م.
- 3- آل راضي، الشيخ حسين (معاصر)، زيارة عاشوراء في الميزان، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، 1429هـ / 2008م.
- 4- الآلوسي، محمود بن عبد الله الحسيني (ت: 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني المعروف بتفسير الآلوسي.
- 5- الأملي، السيد حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مع مقدمتي هنرى كربان وعثمان إسماعيل يحيى، الطبعة الثانية، 1368هـ. ش. الناشر: شركة انتشارات علمى وفرهنگى وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی وانجمن ايرانشناسى فرانسه.
- 6- الأملي، الشيخ محمد تقى (ت: 1391هـ)، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، مطبعة الفردوسي، الطبعة الأولى، إيران، 1377هـ.
- 7- ابن أبي الحديد المعتزلي (ت: 656هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المؤسسة الجامعية للدراسات الإسلامية.
- 8- ابن أبي شيبه، إبراهيم بن عثمان الكوفي العبسي (ت: 235هـ)، المصنف، تعليق وتحقيق: سعيد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1989م.
- 9- ابن الأثير، المبارك بن محمد المعروف بـ «ابن الأثير» (ت: 606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، إسماعيليان- بالأوفست عن طبعة بيروت، قم، إيران، الطبعة العاشرة، 1364هـ.
- 10- ابن الأثير، (بن أبي الكرم)، محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد المعروف بالشيباني (ت: 360هـ)، الكامل في التاريخ، دار صادر للطباعة والنشر- بيروت، 1386هـ / 1966م.
- 11- ابن أنس، مالك (ت: 179هـ)، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، 1406هـ.
- 12- ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ / 1987م.
- 13- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي (المتوفى سنة 354هـ / 965م)، الثقات، طبع بإعانة وزارة الحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة الدكتور محمد عبد المعيد خان

- مدير دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، 1393هـ / 1973م.
- 14- ابن حبان، نفسه، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1993م.
- 15- ابن حجر، أحمد بن علي (ت: 852هـ)، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1390هـ / 1971م.
- 16- ابن حنبل، الإمام أحمد، (ت: 241هـ)، مسند أحمد، دار صادر، بيروت.
- 17- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري (ت: 456هـ)، المحلى، طبعة مصححة قوبلت على النسخة التي حققها الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الفكر.
- 18- ابن حزم، نفسه، الإحكام في أصول الأحكام، قوبلت على نسخة أشرف على طبعها الأستاذ العلامة أحمد شاكر رحمه الله، الناشر: زكريا علي يوسف، مطبعة العاصمة بالقاهرة.
- 19- ابن الخشاب، محمد عبد الله ابن النصر البغدادي (ت: 567هـ)، تاريخ الأئمة عليهم السلام ووفياتهم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم - إيران، 1406هـ.
- 20- ابن سعد، محمد بن سعد، (ت: 230هـ)، الطبقات الكبرى، دار صادر - بيروت.
- 21- ابن شهر آشوب، محمد بن علي المازندراني (ت: 588هـ)، مناقب آل أبي طالب، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، انتشارات علامة، قم - إيران.
- 22- ابن شهر آشوب، نفسه، معالم العلماء، قم، لا.ت.
- 23- ابن شهر آشوب، نفسه، متشابه القرآن ومختلفه، طبع: إيران، 1328هـ. ش.
- 24- ابن طاوس، علي بن موسى بن جعفر (ت: 664هـ)، إقبال الأعمال، تحقيق: جواد القيومي، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1414هـ.
- 25- ابن طاوس، نفسه، الملهوف على قتلى الطفوف، تحقيق: الشيخ فارس تبريزيان، دار الأسوة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1414هـ. ق.
- 26- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري (463هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1412هـ.
- 27- ابن عبد البر، نفسه، التمهيد، مصطفى بن أحمد العلوي - محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ.
- 28- ابن عربي (ت: 638هـ) الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: د. إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، مصر، القاهرة، 1978م.
- 29- ابن عساکر، علي بن الحسن بن هبة الله (ت: 571هـ)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، دار الفكر - بيروت، 1995م.
- 30- ابن عنبه، السيد أحمد بن علي الحسيني المعروف بـ ابن عنبه (ت: 828هـ)، عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب.

- 31- ابن فارس، أحمد بن فارس (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، 1404هـ.
- 32- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي (ت: 620هـ)، المغني، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.
- 33- ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد (ت: 368هـ)، كامل الزيارات، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، قم - إيران، الطبعة الأولى، 1417هـ.
- 34- ابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت: 774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، 1988م.
- 35- ابن كثير، نفسه، تفسير القرآن العظيم المعروف بـ تفسير ابن كثير، تقديم: يوسف عبد العظيم المرعشلي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1412هـ.
- 36- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (ت: 275هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
- 37- ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت: 711هـ)، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم - إيران، 1405هـ.
- 38- ابن هشام، محمد بن إسحاق (ت: 151هـ) السيرة النبوية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، 1383هـ.
- 39- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، 1410هـ / 1990م.
- 40- أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل (ت: 732هـ)، المختصر في أخبار البشر المعروف بـ تاريخ أبي الفداء، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
- 41- الأردبيلي، محمد علي الأردبيلي (ت: 1101هـ)، جامع الرواة، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم - إيران 1403هـ.
- 42- الأردبيلي، أحمد بن محمد المعروف بالمحقق الأردبيلي (ت: 993هـ)، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق: عدة من العلماء، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، -1402 1416هـ.
- 43- الأردبيلي، نفسه، زبدة البيان في أحكام القرآن، تحقيق: محمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، لا.ط، لا.ت، طهران - إيران.
- 44- الأصفهاني، الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت: 425هـ)، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، الطبعة: الثانية، 1427هـ، طليعة النور.
- 45- الأصفهاني، الشيخ محمد حسين (ت: 1361هـ. ق)، بحوث في الفقه/ صلاة الجماعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الثانية، قم - إيران، 1409هـ.
- 46- الأصفهاني، نفسه، بحوث في الأصول (رسالة الاجتهاد والتقليد)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الثانية، 1409هـ.

- 47- الأصفهاني، السيد أبو الحسن الموسوي (ت: 1365هـ)، وسيلة النجاة (مع تعليقة السيد الكلبيكاني)، طبع بإشراف السيد أحمد الحسيني، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1393هـ.
- 48- الأصفهاني، نفسه، وسيلة النجاة (مع تعليقة الإمام الخميني)، تنظيم ونشر: آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، 1412هـ.
- 49- الأنصاري، الشيخ مرتضى بن محمد أمين الدزفولي (ت: 1281هـ)، القضاء والشهادات، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1415هـ.
- 50- الأنصاري، نفسه، المكاسب المحرمة، لجنة تحقيق تراث الشيخ، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1415هـ.
- 51- الأنصاري، نفسه، موسوعة الشيخ الأنصاري (كتاب الطهارة/ الخمس، ضمن موسوعة تراث الشيخ الأعظم)، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ، نشر: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، قم- إيران، 1424هـ.
- 52- الأنصاري، نفسه، كتاب المكاسب، مجمع الفكر الإسلامي، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، لا. ط، قم- إيران، 1420هـ.
- 53- الأنصاري، نفسه (-1214 1281هـ)، فرائد الأصول، إعداد: لجنة منبثقة عن مؤتمر الشيخ الأنصاري، الطبعة الأولى، 1415هـ.
- 54- الأنصاري، الشيخ محمد رضا، التكفير في ضوء الفقه الشيعي، تقريراً لأبحاث المرجع الديني الشيخ الوحيد الخراساني، دار الغري للطباعة، الطبعة الأولى، 1438هـ/ 2017.
- 55- الأبطحي، السيد محمد علي (معاصر)، تاريخ آل زرارة، قم- إيران، 1399هـ.
- 56- الأحسائي، ابن أبي جمهور، (توفي حدود سنة 880هـ)، عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية، تحقيق: الشيخ مجتبي العراقي، مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1403هـ - 1983م.
- 57- الأحمددي، الشيخ علي الميانجي (2000م)، مكاتيب النبي، دار الحديث، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1998م.
- 58- الأربلي، علي بن أبي الفتح (ت: 693هـ)، كشف الغمة في معرفة الأئمة، دار الأضواء، بيروت - لبنان.
- 59- الأسترابادي، محمد أمين (ت: 1023هـ)، الفوائد المدنية والشواهد المكية، تحقيق: الشيخ رحمة الله الرحمتي الآراكي، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، 1424هـ.
- 60- الإسكافي، أبو جعفر محمد بن عبد الله (ت: 220هـ)، المعيار والموازنة، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، الطبعة الأولى، 1402هـ.
- 61- الأشتري، ورام بن أبي فراس (ت: 605هـ)، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، الطبعة الثانية، 1368هـ. ش.
- 62- الاشتهادي، الشيخ علي بناه (ت: 1429هـ)، مدارك العروة، دار الأسوة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1417هـ.

- 63- الأشعري، الإمام أبي الحسن علي بن اسماعيل (ت: 324هـ)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: هلموت ريتز، دار النشر فرانز شتاينر بفسبادن، الطبعة الثانية، 1382هـ/ 1963م.
- 64- الألباني، محمد ناصر الدين (ت: 1999م)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت - لبنان، 1985م.
- 65- الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي الشهير بأبي حيان الأندلسي (ت: 745هـ)، تفسير البحر المحيط، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، 2001م.
- 66- الأهوازي، الحسين بن سعيد (القرن الثالث)، كتاب المؤمن، مؤسسة الإمام المهدي، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1404هـ.
- 67- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1997م.
- 68- الإيرواني، الحاج ميرزا علي الغروي (ت: 1354هـ)، المكاسب المحرمة، الطبعة الثانية، طبع في طهران بمطبعة رشدية بالأفست، 1379هـ.
- 69- الإيرواني، نفسه، حاشية كتاب المكاسب، الطبعة الثانية (حجرية)، طهران، 1379هـ.
- 70- البجنوردي، السيد محمد حسن (1396 هـ)، القواعد الفقهية، تحقيق: محمد حسن الدرايتي - مهدي المهريزي، نشر الهادي، الطبعة الأولى، 1419هـ.
- 71- بحر العلوم، السيد جعفر آل بحر العلوم (1281 - 1298هـ)، تحفة العالم في شرح خطبة المعالم، مكتبة الصادق - طهران، الطبعة الثانية، 1401هـ.
- 72- بحر العلوم، السيد عز الدين (ت: 1411هـ)، بحوث فقهية، (تقريباً لدروس الشيخ حسين الحلبي)، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، 1373هـ.
- 73- بحر العلوم، السيد محمد بحر العلوم (ت: 1326هـ)، بلغة الفقيه، تحقيق: السيد محمد تقي آل بحر العلوم، منشورات مكتبة الصادق- طهران، الطبعة الرابعة، 1362 ش / 1403هـ/ 1984م.
- 74- البحراني، الشيخ حسين آل عصفور (ت: 1216هـ)، الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع، تحقيق: محسن آل عصفور، قم- إيران.
- 75- البحراني، نفسه، عيون الحقائق الناظرة في تمة الحدائق الناضرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، 1410هـ.
- 76- البحراني، الشيخ يوسف (1186 هـ)، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، لا.ت.
- 77- البحراني، نفسه، الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية، تحقيق ونشر: شركة المصطفى (ص) لإحياء التراث، الطبعة الأولى، بيروت، 2002م.
- 78- البحراني، نفسه، الشهاب الثاقب في بيان معنى الناصب، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1419هـ.

- 79- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثامنة، 1981م.
- 80- البخاري، نفسه، التاريخ الصغير، تحقيق، محمد إبراهيم زايد، دار المعرفة، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، 1406هـ.
- 81- البرقي، أحمد بن محمد بن خالد (ت: 274هـ)، المحاسن، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية - إيران.
- 82- البروجردي، السيد حسين الطبطبائي (ت: 1383هـ)، جامع أحاديث الشيعة، المطبعة العلمية، قم - إيران، 1399هـ.
- 83- البروجردي، السيد علي (ت: 1313هـ)، طرائف المقال، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، قم - إيران، 1410هـ.
- 84- البروجردي، الشيخ مرتضى، شرح العروة الوثقى، (موسوعة السيد الخوئي)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثانية، 2005م.
- 85- البغدادي، أحمد بن علي الخطيب (ت: 463هـ)، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1997م.
- 86- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (ت: 429هـ)، الفرق بين الفرق، اعتنى به وعلق عليه: الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 1994م.
- 87- البكري الدمياطي، أبو بكر ابن السيد محمد شطا المعروف بـ السيد البكري (ت: 1310هـ)، إعانة الطالبين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، 1997م.
- 88- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت: 279هـ)، أنساب الأشراف، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1394هـ / 1974م.
- 89- البلاغي، الشيخ محمد جواد (ت: 1352هـ)، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، مطبعة العرفان، صيدا - لبنان، 1933م.
- 90- البهائي، محمد بن الحسين بن عبد الصمد (1301هـ)، مشرق الشمسين وإكسير السعادتين، (ت: 1031هـ)، منشورات مكتبة بصيرتي، قم، طبعة حجرية.
- 91- البهائي، نفسه، الحبل المتين، منشورات مكتبة بصيرتي، قم - إيران.
- 92- البهبهاني، محمد باقر (ت: 1205هـ)، الحاشية على مدارك الأحكام، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم - إيران، 1420هـ.
- 93- البهبهاني، نفسه، تعليقة على منهاج المقال.
- 94- البهبهاني، نفسه، مصابيح الظلام، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، الطبعة الأولى، قم - إيران، 1424هـ.
- 95- البهسودي، السيد محمد سرور الحسيني، مصباح الأصول، تقريراً لبحث السيد الخوئي في الأصول، مكتبة الداوري، قم - إيران، ط5، 1417هـ.

- 96- البهوتي، منصور بن يونس (ت: 1051هـ)، كشف القناع، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 1418هـ-1997م.
- 97- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي (ت: 458هـ)، السنن الكبرى، دار الفكر- بيروت.
- 98- التبريزي، جواد (ت: 1427هـ)، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، مؤسسة إسماعيليان، الطبعة الثانية، قم- إيران، 1411هـ.
- 99- التبريزي، نفسه، التهذيب في مناسك العمرة والحج، دار التفسير، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1423هـ.
- 100- التبريزي، نفسه، تنقيح مباني العروة (كتاب الاجتهاد والتقليد الطهارة)، دار الصديقة الشهيدة، الطبعة الثانية، قم- إيران، 1429هـ.
- 101- التبريزي، نفسه، أسس القضاء والشهادة، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1415هـ.
- 102- التبريزي، محمد بن عبد الله (ت: 741هـ)، الإكمال في أسماء الرجال للخطيب التبريزي، الناشر: مؤسسة آل البيت، قم- إيران.
- 103- الترمذي، محمد بن عيسى (ت: 279هـ)، الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر- بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ.
- 104- التستري، الشيخ محمد تقي (1415هـ)، قاموس الرجال، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، قم- إيران، 1430هـ.
- 105- التستري، نفسه، الأخبار الدخيلة، مكتبة الصدوق، طهران، الطبعة الثانية، 1401هـ- ق.
- 106- التوحيد، محمد علي التبريزي، مصباح الفقاهة، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي رحمه الله، إسماعيليان، قم- 1996م / 1417هـ.
- 107- الثعلبي، (427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، تحقيق: محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، 2002م.
- 108- الثقفى، إبراهيم بن محمد بن سعيد بن هلال (ت: 283هـ)، الغارات، تحقيق: السيد جلال الدين المحدث، إيران.
- 109- الجزائري، السيد نعمة الله (ت: 1112هـ)، الأنوار النعمانية، مطبعة شركة جاب، تبريز- إيران.
- 110- الجبعي، الشيخ علي بن محمد بن الحسن بن زين الدين الجبعي، (1014- 1103هـ) الدر المنثور من المأثور وغير المأثور، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، قم- إيران 1398هـ.
- 111- الجرجاني، ابن عدي، (ت: 365هـ)، الكامل، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، بيروت- لبنان، 1998م.
- 112- الجزائري، نفسه، كشف الأسرار في شرح الاستبصار، تحقيق: السيد طيب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1413هـ.

- 113- الجزيني، محمد بن مكّي الجزيني المعروف بـ الشهيد الأول (ت: 786هـ)، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1414هـ.
- 114- الجزيني، نفسه، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، طبعة مؤسسة النشر التابعة للحضرة الرضوية.
- 115- الجزيني، نفسه، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1419هـ.
- 116- الجزيني، نفسه، البيان، مجمع الذخائر الإسلامية، قم- إيران (طبعة حجرية).
- 117- الجصاص، أحمد ابن علي الرازي (ت: 370هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، 1994م.
- 118- الجواد الكاظمي، محمد الجواد (القرن 11)، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، تحقيق: الشيخ محمد باقر شريف زاده، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، قم- إيران.
- 119- الجوهري، إسماعيل بن حماد (393هـ)، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الرابعة، بيروت- لبنان، 1376هـ / 1956م.
- 120- الحائري، السيد كاظم (معاصر)، القضاء في الفقه الإسلامي، مجمع الفكر الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1415هـ.
- 121- الحائري، نفسه، الفتاوى المنتخبة، دار البشير، الطبعة الأولى، قم، 1430هـ.
- 122- الحائري، نفسه، مباحث الأصول، تقريراً لدروس السيد الشهيد محمد باقر الصدر، إيران، الطبعة الأولى، 1407هـ.
- 123- الحائري، الشيخ مرتضى (ت: 1406هـ)، الخمس، تحقيق: الشيخ محمد حسين أمر الله، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1418هـ.
- 124- الحائري، نفسه، شرح العروة الوثقى، تحقيق: الشيخ محمد حسين أمر الله، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1425هـ.
- 125- الحائري، الشيخ محمد حسين الحائري المعروف بصاحب الفصول (ت 1250 هـ)، الفصول الغروية في الأصول الفقهية.
- 126- الحائري، محمد بن إسماعيل المازندراني (1216هـ)، منتهى المقال في أحوال الرجال، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1416هـ.
- 127- الحر العاملي، الشيخ محمد بن الحسن (1104هـ)، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة المعروف اختصاراً بـ «وسائل الشيعة»، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث- قم، الطبعة الثانية، 1414هـ.
- 128- الحر العاملي، نفسه، الجواهر السنية في الأحاديث القدسية، مطبعة النعمان - النجف الأشرف.
- 129- الحر العاملي، نفسه، أمل الأمل في علماء جبل عامل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الطبعة الأولى.

- 130- الحر العاملي، نفسه، الفوائد الطوسية، تعليق وتصحيح: السيد مهدي اللازوردي والشيخ محمد درودي، المطبعة العلمية، قم- إيران، 1403هـ.
- 131- الحراني، الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة (القرن الرابع)، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، تحقيق، علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1404هـ.
- 132- الحسكاني، الحافظ عبيد الله بن أحمد (القرن الخامس الهجري)، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، طهران- إيران، 1411هـ/ 1990م.
- 133- الحسيني العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، تحقيق: الشيخ محمد باقر الخالصي، الطبعة الأولى، قم - إيران، 1419هـ.
- 134- الحكيم، السيد عبد الهادي بن السيد محمد تقي (معاصر)، الفقه للمغربين (وفق فتاوى سماحة السيد السيستاني).
- 135- الحكيم، السيد محسن (ت: 1390هـ)، مستمسك العروة الوثقى، مكتبة المرعشي، قم، 1404هـ.
- 136- الحكيم، نفسه، نهج الفقاهة، انتشارات بيستو دو بهمن، قم.
- 137- الحكيم، نفسه، منهاج الصالحين، دار المعارف للمطبوعات، بيروت- لبنان، 1410هـ.
- 138- الحكيم، السيد محمد تقي (ت: 1423هـ)، الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1979م.
- 139- الحكيم، السيد محمد سعيد (معاصر)، مصباح المنهاج/ التقليد، مؤسسة المنار للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1415هـ.
- 140- الحلبي، ابن داود (ت: 740هـ)، رجال ابن داود، تحقيق: السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، 1972م.
- 141- الحلبي، أحمد بن فهد (ت: 841هـ)، عدة الداعي ونجاح الساعي، تحقيق: أحمد الموحي القمي، مكتبة وجداني، قم- إيران.
- 142- الحلبي، جعفر بن الحسن المعروف بالمحقق (ت: 676هـ)، شرائع الإسلام، تعليق: السيد صادق الشيرازي، الناشر: استقلال، طهران، الطبعة الثانية، 1409هـ.
- 143- الحلبي، نفسه، الرسائل التسع، تحقيق: رضا الأستاذي، الطبعة الأولى، مكتبة آية الله المرعشي النجفین قم- إيران، 1413هـ.
- 144- الحلبي، نفسه، المعتبر، تحقيق: جمع من الأفاضل بإشراف آية الله السيد ناصر مكارم الشيرازي، مؤسسة سيد الشهداء، قم- إيران، لا.ت.
- 145- الحلبي، الشيخ حسن بن سليمان (من أوائل علماء القرن التاسع الهجري)، مختصر بصائر الدرجات،

- 1950 م الناشر : منشورات المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف، انتشارات الرسول المصطفى (ص) - قم، الطبعة الأولى، سنة الطبع : 1370هـ.
- 146- الحلبي، الشيخ حسين (ت: 1394هـ)، دليل العروة الوثقى، تقرير: حسن سعيد، مطبعة النجف، 1379هـ.
- 147- الحلبي، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي المعروف بالعلامة الحلبي (648- 726هـ)، تحرير الأحكام، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- 148- الحلبي، نفسه، منهاج الصلاح، تحقيق: السيد عبد الحميد الميردامادي، منشورات: العلامة المجلسي، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1430هـ.
- 149- الحلبي، نفسه، نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، قم- إيران، 1410هـ.
- 150- الحلبي، نفسه، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقه، الطبعة الأولى، 1417هـ.
- 151- الحلبي، نفسه، تذكرة الفقهاء، طبعة حجرية.
- 152- الحلبي، نفسه، مختلف الشيعة، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم إيران، 1412هـ.
- 153- الحلبي، نفسه، منتهى المطلب، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، الناشر: مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، الطبعة الأولى، 1412هـ.
- 154- الحلبي، نفسه، قواعد الأحكام، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1413هـ.
- 155- الحلبي، نفسه، أجوبة المسائل المهنية، مطبعة الخيام، قم- إيران، 1401هـ.
- 156- الحلبي، محمد بن أحمد بن إدريس العجلي (ت: 598هـ)، مستطرفات السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1411هـ. الحلبي، نفسه، السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1410هـ.
- 157- الحلبي، محمد بن جعفر بن أبي البقاء بن نما (ت: 645هـ)، مثير الأحزان، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف.
- 158- الحلبي، يحيى بن سعيد الحلبي (ت: 689هـ)، الجامع للشرائع، تحقيق: تحقيق وتخريج: جمع من الفضلاء، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء - العلمية، قم، 1405هـ.
- 159- الحلبي، السيد حمزة بن علي بن زهرة (ت: 585هـ)، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1417هـ.
- 160- الحلبي، علي بن إبراهيم (ت: 1044هـ)، إنسان العيون في سيرة النبي المأمون المعروف بسيرة الحلبي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 1400هـ.

- 161- الحميري، عبد الله بن جعفر (القرن الثالث الهجري) قرب الإسناد، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، الطبعة الأولى قم - إيران 1413هـ.
- 162- الخاجوي، محمد إسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني (ت: 1173هـ)، الرسائل الفقهية، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى، قم - إيران، 1411هـ.
- 163- الخراساني، محمد واعظ زاده، نداء الوحدة والتقريب بين المسلمين، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، 1418هـ.
- 164- الخشن، حسين أحمد، هل الجنة للمسلمين وحدهم؟ المركز الإسلامي الثقافي - مجمع الإمامين الحسينين (عليهما السلام)، بيروت، الطبعة الأولى، 2004م.
- 165- الخشن، نفسه، العقل التكفيري قراءة في المنهج الإقصائي، المركز الثقافي الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2014م.
- 166- الخشن، نفسه، الحسين مصلاً واثراً، منارات، الطبعة الأولى، 2017م / 1438هـ.
- 167- الخشن، نفسه، المرأة في النص الديني - قراءة نقدية في روايات ذم المرأة، الانتشار العربي، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، 2017م.
- 168- الخشن، نفسه، فقه السلامة الصحية - التدخين نموذجاً - دار التآخي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1430هـ / 2009م.
- 169- الخشن، نفسه، الإسلام والبيئة - خطوات نحو فقه بيئي، منارات، الطبعة الثالثة، 2017م / 1438هـ.
- 170- الخشن، نفسه، أصول الاجتهاد الكلامي، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2015.
- 171- الخشن، نفسه، الشريعة تواكب الحياة، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004م.
- 172- الخشن، نفسه، الفقه الجنائي في الإسلام الردة نموذجاً، الانتشار العربي، الطبعة الأولى بيروت - لبنان، 2015م.
- 173- الخشن، نفسه، تنزيه زوجات الأنبياء عن الفاحشة، منارات، الطبعة الثانية، بيروت - لبنان، 2018م.
- 174- الخلخالي، السيد رضا، المعتمد في شرح المناسك، تقريراً لبحوث السيد الخوئي، نشر لطفي، الطبعة الأولى، قم - إيران، 1409هـ.
- 175- الخلخالي، السيد محمد مهدي الموسوي، فقه الشيعة، تقريراً لدروس السيد الخوئي، مؤسسة الأفاق، الطبعة الثالثة، قم - إيران، 1999م.
- 176- الخميني، روح الله الموسوي (1989م)، المكاسب المحرمة، إسماعيليان، قم - إيران، الطبعة الثانية، 1410هـ.
- 177- الخميني، نفسه، كتاب الطهارة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، 1421هـ.
- 178- الخميني، نفسه، الأربعون حديثاً، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - 1991م.

- 179- الخميني، نفسه، الاجتهاد والتقليد، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، 1418هـ.
- 180- الخميني، نفسه، الرسائل، تحقيق: مجتبي الطهراني، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم- إيران، 1385هـ.
- 181- الخميني، نفسه، الرسائل العشر، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، 1420هـ.
- 182- الخميني، نفسه، كتاب الخلل في الصلاة، مطبعة مهر، قم- إيران.
- 183- الخوارزمي، الموفق بن أحمد بن محمد المكي (ت: 568هـ)، المناقب، تحقيق: مالك المحمودي، الطبعة الثانية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 1411هـ.
- 184- الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي (ت: 1413هـ)، صراط النجاة (استفتاءات)، الطبعة الأولى، قم، 1416هـ.
- 185- الخوئي، نفسه، أجود التقارير (تقريراً لبحث المحقق النائيني)، منشورات مصطفىوي، الطبعة الثانية، قم- إيران، 1368هـ. ش.
- 186- الخوئي، نفسه، معجم رجال الحديث، الطبعة الخامسة، 1413هـ/ 1992م.
- 187- الخوئي، نفسه، مباني منهاج الصالحين، المطبعة العلمية، قم المقدسة، الطبعة الثانية، 1369هـ.
- 188- الخوئي، نفسه، منهاج الصالحين، نشر مدينة العلم، الطبعة الثامنة والعشرون، قم- إيران، 1410هـ.
- 189- الخوئي، نفسه، منية السائل، جمع: الشيخ موسى عاصي، 1991م.
- 190- الخوئي، الميرزا حبيب الله الهاشمي (ت: 1324هـ)، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، تحقيق: السيد إبراهيم الميانجي، بنیاد فرهنگي الإمام المهدي، الطبعة الرابعة، طهران.
- 191- الخوانساري، السيد أحمد (1405هـ)، جامع المدارك، مكتبة الصدوق- طهران، الطبعة الثانية، 1355هـ. ش.
- 192- الدارقطني، الحافظ علي بن عمر (ت: 385هـ)، سنن الدارقطني، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1996م.
- 193- الدميري، محمد بن موسى (ت: 808هـ)، حياة الحيوان الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1424هـ.
- 194- الدويش، أحمد بن عبد الرزاق (معاصر)، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، دار المؤيد، الرياض- المملكة العربية السعودية.
- 195- الديلمي، الحسن بن محمد (ت: ق 8)، إرشاد القلوب، انتشارات الشريف الرضي، قم - إيران، 1415هـ.
- 196- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، سير أعلام النبلاء، إشراف وتخريج: شعيب الأرنؤوط، تحقيق: علي أبو زيد، الطبعة التاسعة، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، 1413هـ/ 1993م.

- 197- الذهبي، نفسه، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان.
- 198- الذهبي، نفسه، تذكرة الحفاظ، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.
- 199- الرازي، أحمد بن محمد مسكويه (ت: 421هـ)، تجارب الأمم، تحقيق: الدكتور أبو القاسم إمامي، دار سروش للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، طهران، 1422هـ. ق.
- 200- الرازي، محمد بن أبي بكر، (ت: 721هـ)، مختار الصحاح، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1994م.
- 201- الرازي، محمد بن عمر المعروف بالفخر الرازي (ت: 606 هـ)، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط 3، لا. ت.
- 202- الراوندي، سعيد بن هبة الدين (ت: 573هـ)، الدعوات، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1407هـ.
- 203- الروحاني، السيد محمد صادق (معاصر)، فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب- قم، الطبعة الثالثة، قم، 1412هـ.
- 204- الروحاني، نفسه، منهاج الفقاهة، الطبعة الرابعة، قم- إيران، 1418هـ.
- 205- الروحاني، نفسه، منهاج الصالحين، إيران.
- 206- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني الواسطي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ.
- 207- الزمخشري، محمود بن عمر (ت: 538هـ) ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق: عبد الأمير مهنا، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات الطبعة الأولى، بيروت، 1412هـ/ 1992م.
- 208- الزمخشري، نفسه، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1966م.
- 209- السبحاني، الشيخ جعفر (معاصر)، الإيمان والكفر في الكتاب والسنة، مؤسسة الإمام الصادق، قم - إيران، الطبعة الأولى، 1416 هـ.
- 210- السبحاني، نفسه، الحديث النبوي بين الرواية والدراية، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1419هـ.
- 211- السبزواري، السيد عبد الأعلى الموسوي (1414 هـ)، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، دفتر آية الله العظمى السيد السبزواري، الطبعة الرابعة، قم- إيران، 1416هـ.
- 212- السبزواري، محمد باقر (ت: 1090هـ)، ذخيرة المعاد، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم - إيران، طبعة حجرية، لا. ت.
- 213- السبزواري، نفسه، كفاية الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1423هـ.

- 214- السبزواري، نفسه، كفاية الفقه، تحقيق: الشيخ مرتضى الواعظي الآراكي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1423هـ.
- 215- السرخسي، محمد بن أبي سهيل (ت: 483هـ)، المبسوط، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان.
- 216- السلمي (ت: 412هـ)، تفسير السلمي، تحقيق: سيد عمران، الطبعة الأولى، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت، 1421 - 2001م.
- 217- السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي (ت: 562هـ)، الأنساب، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 1988م.
- 218- السيد سابق، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة، 1977م.
- 219- السيستاني، السيد علي الحسيني، منهاج الصالحين، الناشر: مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني- قم، الطبعة الأولى، 1414هـ.
- 220- السيستاني، نفسه، المسائل المنتخبة، مكتب آية الله السيد السيستاني، الطبعة الثالثة، قم، 1414هـ.
- 221- السيوري، جمال الدين المقداد بن عبد الله (ت: 826هـ)، كنز العرفان في فقه القرآن، إشراف: الشيخ واعظ زاده الخراساني، تحقيق: السيد محمد القاضي، الناشر المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، دار الهدى والتوزيع والنشر الدولي، الطبعة الأولى، 1377هـ ش / 1419هـ ق.
- 222- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، الجامع الصغير، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1401هـ.
- 223- السيوطي، نفسه، تاريخ الخلفاء، دار التعاون، مكة المكرمة، لا. ت.
- 224- السيوطي، نفسه، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت- لبنان.
- 225- الشافعي، محمد بن إدريس، (ت: 204هـ)، كتاب الأم، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثامنة، 1983م.
- 226- الشامي، محمد بن يوسف الصالحي (ت: 942هـ)، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1993م.
- 227- الشامي، يوسف بن حاتم المشغري (ت: 664هـ)، الدر النظيم في مناقب الأئمة اللهمم، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، قم.
- 228- الشاهرودي، آية الله السيد محمود الهاشمي (معاصر)، كتاب الخمس، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1425هـ / 2005م.
- 229- الشاهرودي، نفسه، بحوث في علم الأصول، تقريراً لدروس السيد الشهيد محمد باقر الصدر، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام)، الطبعة الثالثة، قم- إيران، 1426هـ.
- 230- الشاهرودي، السيد علي الحسيني (حدود 1376هـ)، محاضرات في الفقه الجعفري، (تقريراً لبحوث السيد الخوئي)، دار الكتاب الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1409هـ.

- 231- شرف الدين، السيد عبد الحسين (ت: 1377هـ)، أجوبة مسائل جار الله، مطبعة العرفان، الطبعة الثانية، صيدا- لبنان.
- 232- الشريف الرضي، محمد بن الحسين (ت: 406هـ)، نهج البلاغة، تعليق وشرح: الشيخ محمد عبده، دار الذخائر، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1410هـ.
- 233- الشريف الرضي، نفسه، المجازات النبوية، تحقيق: طه محمد الزيني، بصيرتي، قم- إيران، لا. ط، لا. ت.
- 234- شلتوت، الشيخ محمود (1963م)، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، الطبعة السابعة عشرة، 1411هـ / 1991م.
- 235- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي (2001م)، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدولية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ / 1999م.
- 236- الشهرستاني، (ت: 548هـ)، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت- لبنان.
- 237- الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي (ت: 965هـ)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية- قم، الطبعة الأولى، 1413هـ.
- 238- الشهيد الثاني، نفسه، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الناشر: الداوري- قم، الطبعة الأولى، 1410هـ.
- 239- الشهيد الثاني، نفسه، مسكن الفؤاد عند فقد الأحبة والأولاد، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1407هـ.
- 240- الشهيد الثاني، نفسه، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1422هـ.
- 241- الشهيد الثاني، نفسه، المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية، تحقيق: محمد الحسون، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1420هـ.
- 242- الشهيد الثاني، نفسه، الفوائد المليية لشرح الرسالة النفلية، تحقيق ونشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1420هـ.
- 243- الشهيد الثاني، نفسه، فوائد القواعد، تحقيق: السيد أبو الحسن المطلبي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، 1419هـ.
- 244- الشهيد الثاني، نفسه، حقائق الإيمان، تحقيق: السيد مهدي الرجائي والسيد محمود المرعشي، مكتبة آية الله المرعشي، قم، الطبعة الأولى، 1409هـ.
- 245- الشهيد الثاني، نفسه، كشف الريبة عن أحكام الغيبة، انتشارات مرتضوي، طهران- إيران، الطبعة الرابعة، 1376هـ. ش.
- 246- الشهيد الثاني، نفسه، الرعاية في علم الدراية، تحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الطبعة الثانية، قم- إيران، 1408هـ.

- 247- الشهيدي، الميرزا عبد الفتاح التبريزي (ت: 1372هـ)، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، قم- إيران، 1375هـ. ش.
- 248- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت: 1250هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، عالم الكتب.
- 249- الشيرازي، السيد محمد (ت: 1422هـ)، توضيح نهج البلاغة، دار تراث الشيعة، طهران- إيران.
- 250- الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم (معاصر)، القواعد الفقهية، مدرسة الإمام أمير المؤمنين، الطبعة الثالثة، قم- إيران، 1411هـ.
- 251- الشيرازي، نفسه، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل.
- 252- الشيرازي، صدر الدين محمد الشيرازي (ت: 1050هـ) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الطبعة: الثالثة، 1981 م دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
- 253- الصادق عليه السلام، الإمام جعفر، مصباح الشريعة وفتح الحقيقة، (المنسوب للإمام الصادق عليه السلام)، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، 1980م.
- 254- الصدر، السيد رضا (ت: 1415هـ)، الاجتهاد والتقليد، مركز النشر التابع لمركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1420هـ.
- 255- الصدر، السيد محمد محمد صادق (1999م)، ما وراء الفقه، دار الأضواء، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1993م / 1413هـ.
- 256- الصدر، السيد موسى، مسيرة الإمام موسى الصدر، إعداد يعقوب ضاهر، دار بلال للنشر، الطبعة الثانية، بيروت- لبنان، 2014م.
- 257- الصدر، محمد باقر المعروف بالشهيد الصدر (ت: 1400هـ)، الفتاوى الواضحة، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثالثة، بيروت، 1977م.
- 258- الصدر، نفسه، بحوث في شرح العروة الوثقى، مطبعة الآداب، الطبعة الأولى، العراق- النجف الأشرف، 1391هـ / 1971م.
- 259- الصدر، نفسه، دروس في علم الأصول المعروف بـالحلقات (الحلقة الثانية والثالثة)، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1406هـ / 1986م.
- 260- الصدر، نفسه، تعليقاته على منهاج الصالحين للسيد الحكيم، دار التعارف للطبوعات، بيروت- لبنان، 1410هـ.
- 261- الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن بابويه (ت: 381هـ)، الأمالي، مؤسسة البعثة، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1917هـ.
- 262- الصدوق، نفسه، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، لا. ط، لا. ت.
- 263- الصدوق، نفسه، فضائل الشيعة، كانونى انتشارات عابدي، طهران.
- 264- الصدوق، نفسه، الخصال، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين - قم، 1403هـ.

- 265- الصدوق، نفسه، الهداية، مؤسسة الإمام الهادي (عليه السلام)، قم، 1418هـ.
- 266- الصدوق، نفسه، صفات الشيعة، كانونى انتشارات عابدى، طهران.
- 267- الصدوق، نفسه، عقاب الأعمال، تحقيق: السيد محمد مهدي الخرساني، منشورات الشريف الرضى، الطبعة الثانية، قم- إيران، 1368هـ. ش.
- 268- الصدوق، نفسه، الاعتقادات في دين الإمامية، تحقيق: عصام عبد السيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ. 1993م.
- 269- الصدوق، نفسه، المقنع، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام الهادي (عليه السلام)، قم- إيران، 1415هـ.
- 270- الصدوق، نفسه، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الإسلامى، قم- إيران، لا. ط، لا. ت.
- 271- الصدوق، نفسه، علل الشرائع، المكتبة الحيدرية، العراق - النجف الأشرف، 1966م.
- 272- الصدوق، نفسه، عيون أخبار الرضا (عليه السلام)، مؤسسة الأعلمى- بيروت لبنان، 1404هـ.
- 273- الصدوق، نفسه، معاني الأخبار، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامى، قم- إيران، 1379هـ.
- 274- الصدوق، نفسه، التوحيد، تحقيق: السيد هاشم الحسينى الطهرانى، مؤسسة النشر الإسلامى، قم- إيران، 1387هـ. ش.
- 275- الصدوق، نفسه، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، تقديم: السيد محمد مهدي الخرسان، الطبعة الثانية، منشورات الشريف الرضى، قم، 1368هـ. ش.
- 276- الصيمري، الشيخ مفلح بن حسن بن رشيد (القرن السابع)، تلخيص الخلاف و خلاصة الاختلاف، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة المرعشى النجفى، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1408هـ.
- 277- الطبرانى، سليمان بن أحمد (ت: 360هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد، دار إحياء التراث العربى، مكتبة ابن تيمية- القاهرة.
- 278- الطبرانى، نفسه، المعجم الأوسط، تحقيق: قسم التحقيق بدار الحرمين، الناشر: دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، مصر- القاهرة، 1995م.
- 279- الطبرسى، أحمد بن علي (ت: 560هـ)، الاحتجاج، تحقيق: محمد باقر الخرسان، دار النعمان- النجف، 1966م.
- 280- الطبرسى، نفسه، اللؤلؤ والمرجان في آداب أهل المنبر، تعريب: الشيخ إبراهيم البدوي، دار البلاغة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2003م.
- 281- الطبرسى، الحسن بن الفضل (من أعلام القرن السادس الهجرى)، مكارم الأخلاق، الناشر: منشورات الشريف الرضى، الطبعة السادسة، 1392هـ/ 1972م.
- 282- الطبرسى، الفضل بن الحسن (ت: 548هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1415هـ.

- 283- الطبرسي، نفسه، إعلام الوري بأعلام الهدى، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران، الطبعة الأولى، 1417هـ.
- 284- الطبرسي، نفسه، جوامع الجامع، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، 1418 هـ.
- 285- الطبري، محمد بن جرير بن رستم الطبري الصغير (من أعلام القرن الخامس الهجري)، دلائل الإمامة، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى، 1413هـ.
- 286- الطبري، محمد بن جرير (ت: 310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1415 هـ - 1995م.
- 287- الطبري، نفسه، تاريخ الطبري، نخبة من العلماء الأجلاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان.
- 288- الطبري، محمد بن علي (القرن السادس هجري)، بشارة المصطفى، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1420هـ.
- 289- الطباطبائي، السيد علي (ت: 1231هـ)، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1412هـ.
- 290- الطباطبائي، السيد عبد العزيز (ت: 1416هـ)، أهل البيت في المكتبة العربية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، 1417هـ.
- 291- الطباطبائي، السيد محمد علي المعروف بالسيد المجاهد (ت: 1241هـ)، المناهل، طبعة حجرية.
- 292- الطباطبائي، محمد مهدي المعروف بـ«بحر العلوم» (1155 - 1212هـ)، الفوائد الرجالية المعروف بـرجال السيد بحر العلوم، مكتبة الصادق، طهران - إيران، 1363هـ.
- 293- الطرابلسي، عبد العزيز ابن البراج (ت: 481هـ)، المهذب، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، 1406هـ.
- 294- الطريحي، فخر الدين بن محمد بن علي بن أحمد بن طريح النجفي (ت: 1085هـ)، مجمع البحرين، ترتيب: محمود عادل، الناشر: مكتب نشر الثقافة الإسلامية - إيران، الطبعة الثانية، 1408هـ.
- 295- الطريحي، نفسه، المنتخب في جمع المراثي والخطب، دار الأضواء، بيروت - لبنان.
- 296- الطوسي، ابن حمزة (ت: 560هـ)، الوسيلة، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأولى، 1408هـ.
- 297- الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، الجمل والعقود في العبادات، تصحيح وترجمة: محمد واعظ زاده الخرساني، دانشگاه مشهد، 1347هـ. ش.
- 298- الطوسي، نفسه، رجال الطوسي، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم - إيران، 1415هـ.
- 299- الطوسي نفسه/ والمحقق الحلبي، النهاية ونكتها، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم - إيران، 1412.

- 300- الطوسي، نفسه، الغيبة، تحقيق: الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم - إيران، الطبعة الأولى، 1411هـ.
- 301- الطوسي، نفسه، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، منشورات مكتبة جامع تشهل ستون، طهران، 1400هـ.
- 302- الطوسي، نفسه، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، انتشارات قدس محمدي، قم - إيران.
- 303- الطوسي، نفسه، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1409هـ.
- 304- الطوسي نفسه، الخلاف، تحقيق: السيد علي الخراساني، والسيد جواد الشهرستاني والشيخ مهدي نجف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الثانية، قم إيران، 1420هـ.
- 305- الطوسي، نفسه، العدة في أصول الفقه، تحقيق: الشيخ محمد رضا الأنصاري، قم، الطبعة الأولى، 1517هـ.
- 306- الطوسي، نفسه، الأمالي، مؤسسة البعثة، قم - إيران، ط1، 1414هـ.
- 307- الطوسي، نفسه، تهذيب الأحكام، تحقيق: السيد حسن الخراسان، دار الكتب الإسلامية - إيران، 1365هـ.
- 308- الطوسي، نفسه، مصباح المتهجد، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1411هـ.
- 309- الطوسي، نفسه، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخراسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، 1363هـ. ش.
- 310- الطوسي، نفسه، اختيار معرفة الرجال للكشي، (رجال الكشي)، تعليق السيد المير داماد الاستربادي، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم - إيران، 1404هـ.
- 311- العاملي، الشيخ حسن بن زين الدين، التحرير الطاوسي (ت: 1011هـ)، تحقيق: فاضل الجواهري، مكتبة المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، قم - إيران، 1411هـ.
- 312- العاملي، الشيخ، نفسه، معالم الدين وملاذ المجتهدين، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الثانية عشر، 1417هـ.
- 313- العاملي، نفسه، منتقى الجمال في الأحاديث الصحاح والحسان، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جامعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم - إيران، 1362هـ. ش.
- 314- العاملي، علي بن محمد بن الحسن بن زين الدين، الدر المنثور من المأثور وتفسير المأثور، تحقيق: منصور الإبراهيمي، المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية مركز إحياء التراث الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1433ق/ 2012م.
- 315- العاملي، السيد محسن الأمين، (ت: 1371هـ)، كشف الارتباب لأتباع محمد بن عبد الوهاب.
- 316- العاملي، السيد محسن، نفسه، نقض الوشيعة أو الشيعة بين الحقائق والأوهام، الغدير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، 1422هـ / 2001م.
- 317- الأمين، السيد محسن، نفسه، أعيان الشيعة، دار المعارف للمطبوعات - بيروت، 1983م.

- 318- العاملي، السيد محمد جواد (ت: 1226هـ)، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، تحقيق الشيخ محمد باقر الخالصي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1424هـ.
- 319- العاملي، السيد محمد (ت: 1009هـ)، نهاية المرام في تميم مجمع الفائدة والبرهان، تحقيق: مجتبي العراقي والشيخ علي بنه الاشتهادي وحسين اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1413هـ.
- 320- العاملي، نفسه، مدارك الأحكام، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1410هـ.
- 321- العاملي، الشيخ محمد بن الحسن ابن الشهيد الثاني (ت: 1030هـ)، استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1420هـ.
- 322- العجلوني، إسماعيل بن محمد (ت: 1162هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة، 1408هـ.
- 323- العراقي، ضياء الدين (ت: 1361هـ)، شرح تبصرة المتعلمين (كتاب القضاء)، تحقيق: محمد هادي معرفة، مطبعة مهر، قم- إيران.
- 324- العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن حجر (ت: 852هـ)، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية.
- 325- العسقلاني، نفسه، تهذيب التهذيب، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1994م.
- 326- العسكري، أبو هلال (395هـ)، والسيد نور الدين الجزائري (1158هـ) معجم الفروق اللغوية (الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري وجزء من كتاب السيد نور الدين الجزائري)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ قم المشرفة، ط1، قم - إيران، 1412هـ.
- 327- العسكري، السيد مرتضى، حديث الكساء في مدرسة الخلفاء ومدرسة أهل البيت، الطبعة الثانية، إيران.
- 328- العلوي، السيد عادل (ت: 1411هـ)، القصاص على ضوء القرآن والسنة، (تقريراً لدروس السيد المرعشي النجفي)، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي، الطبعة الأولى، قم - إيران 1415 هـ.
- 329- العياشي، محمد بن مسعود السمرقندي (ت: 320هـ)، تفسير العياشي، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.
- 330- العيني، محمود بن أحمد (ت: 855هـ)، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 331- الغروي، الميرزا علي، (1419 هـ) التنقيح في شرح العروة الوثقى كتاب الطهارة تقريراً لأبحاث السيد الخوئي، دار الهادي، الطبعة الثالثة، قم- 1410هـ.
- 332- الغروي، نفسه، كتاب الطهارة تقريراً لأبحاث السيد الخوئي، دار الهادي، الطبعة الثالثة، قم- 1410هـ.

- 333- الغروي، نفسه، الاجتهاد والتقليد، تقريراً لبحث السيد الخوئي (موسوعة الإمام الخوئي)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - إيران، ط2، 1426هـ.
- 334- الغزالي، الشيخ محمد الطوسي، (ت: 505 هـ)، إحياء علوم الدين، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت.
- 335- الغضائري، أحمد ابن الحسين الواطي البغدادي (القرن الخامس)، رجال ابن الغضائري، تحقيق: السيد محمد رضا الجاللي، دار الحديث، الطبعة الأولى، قم - إيران، 1422هـ.
- 336- الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت: 175 هـ)، كتاب العين، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، قم - إيران، الطبعة الثانية، 1409هـ.
- 337- فضل الله، السيد محمد حسين (م: 2010 م)، المسائل الشرعية، دار الملاك، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، 1430هـ / 2009م.
- 338- فضل الله، نفسه، ثمار البحر (نظرة فقهية جديدة)، دار الملاك، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، 1431هـ / 2010م.
- 339- فضل الله، نفسه، كتاب الصيد والذباحة (بحث علمي فقهي)، الطبعة الأولى، 1419هـ / 1998م.
- 340- الفناري، محمد بن حمزة (ت: 834هـ)، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، تحقيق: تصحيح وتقديم: محمد خواجوي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: 1416 - 1374 ش، الناشر: انتشارات مولی - طهران - إيران.
- 341- الفياض، الشيخ إسحاق (معاصر)، تعاليق مبسوطة، الطبعة الأولى، قم - إيران 1418هـ.
- 342- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب الشيرازي (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، (ت: 817هـ). لا. ت، لا. ط. لا. ن.
- 343- الفيروزكوهي، الشيخ عبد الرسول المازندراني الفيروزكوهي المشهور بالفاضل المازندراني (ت: 1325هـ)، شرح زيارة عاشوراء، تحقيق: السيد حسن الموسوي الدرّازي، دار الصديقة الشهيدة عليّكا، الطبعة الأولى، قم - إيران، 1430هـ / 2009م.
- 344- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ.
- 345- القزويني، السيد عباس (ت: 1383هـ)، زبدة المقال في خمس الرسول والآل (تقريراً لبحوث السيد البروجردي)، المطبعة العلمية، قم - إيران.
- 346- القضاعي، القاضي محمد بن سلامة (ت: 404هـ)، مسند الشهاب، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى.
- 347- القطيفي، الشيخ أحمد بن الشيخ صالح آل طوق (توفي بعد 1225هـ)، رسائل آل طوق، تحقيق: شركة دار المصطفى (ص) لإحياء التراث، الطبعة الأولى، بيروت، 2001م.
- 348- القمي، الشيخ عباس (ت: 1359هـ)، الكنى والألقاب، مكتبة الصدر، طهران، الطبعة الخامسة، 1459هـ.

- 349- القمي، الشيخ محمد المؤمن (معاصر)، مباني تحرير الوسيلة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- 350- القمي، علي بن إبراهيم القمي (329 هـ)، تفسير القمي، تصحيح: السيد طيب الجزائري، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، 1404هـ.
- 351- القمي، علي بن محمد الخزاز (ت: 400هـ)، كفاية الأثر، تحقيق: السيد عبد اللطيف الحسيني الكوهكمري، انتشارات بيدار، قم - إيران، 1401هـ.
- 352- القمي، الميرزا أبو القاسم، (ت: 1231هـ)، غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام، تحقيق: عباس تبريزيان، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1417هـ / 1375 ش.
- 353- الكاشاني، علاء الدين بن مسعود (ت: 587هـ)، كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المكتبة الحسينية، باكستان، الطبعة الأولى، 1409هـ / 1989م.
- 354- الكاشاني، محمد محسن المعروف بالفيض الكاشاني (ت: 1091هـ)، الوافي، مكتبة أمير المؤمنين (عليه السلام)، أصفهان، 1406هـ.
- 355- الكاشاني، نفسه، مفاتيح الشرائع، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مجمع الذخائر الإسلامية، قم، 1401هـ.
- 356- الكاشاني، نفسه، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء، تحقيق وتصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة: الثانية، قم إيران، الناشر، دفتر النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرسين.
- 357- كاشف الغطاء، الشيخ جعفر النجفي (ت: 1228هـ)، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- 358- كاشف الغطاء، الشيخ علي (ت: 1253 هـ)، النور الساطع في الفقه النافع، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، 1964م.
- 359- كاشف الغطاء، محمد حسين (ت: 1373هـ)، أصل الشيعة وأصولها، طبع دار القرآن الكريم، قم - إيران، 1410هـ.
- 360- الكاظمي، محمد أمين بن محمد علي (القرن الثاني عشر الهجري)، هداية المحدثين إلى طريقة المحمدين، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم - إيران، 1405هـ.
- 361- الكاظمي، محمد علي الخراساني (ت: 1365هـ. ق)، كتاب الصلاة (تقريراً لدروس الشيخ النائيني)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم - إيران، 1411هـ.
- 362- الكركي، علي بن الحسين العاملي (ت: 940هـ)، جامع المقاصد، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم، 1408هـ.
- 363- الكركي، نفسه، رسائل المحقق الكركي، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، 1409هـ.
- 364- الكفعمي، الشيخ إبراهيم بن علي بن الحسن بن محمد بن صالح العاملي 905 0 هـ)، المصباح

- (جنة الأمان الواقعة وجنة الإيمان الباقية)، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة، 1403هـ / 1983م.
- 365- الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني المعروف بـ أبي البقاء (ت: 1094هـ)، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1998م.
- 366- الكلباسي، أبو المعالي محمد بن محمد إبراهيم (ت: 1315هـ)، الرسائل الرجالية، تحقيق: محمد حسين الدرايتي، دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، قم- إيران، 1428هـ.
- 367- الكلباسي، أبو الهدى (ت: 1356هـ)، سماء المقال في علم الرجال، تحقيق: السيد محمد الحسيني القزويني، نشر: مؤسسة ولي العصر للدراسات الإسلامي، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1419هـ.
- 368- الكليكاني، السيد محمد رضا (ت: 1414هـ)، كتاب الطهارة، تقرير: محمد هادي المقدس النجفي، دار القرآن الكريم، الطبعة الأولى، قم- إيران.
- 369- الكليكاني، نفسه، نتائج الأفكار في نجاسة الكفار، تقرير: الشيخ علي الكريمي الجهرمي، دار القرآن الكريم، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1413هـ.
- 370- الكليني، محمد بن يعقوب (ت: 329هـ)، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، إيران، 1388هـ.
- 371- الكوفي، أحمد بن أعثم (ت: 314هـ)، كتاب الفتوح، تحقيق: علي شيري، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، 1411هـ.
- 372- الكوفي، فرات (ق: 3)، تفسير فرات، الطبعة الأولى، 1410هـ.
- 373- الكيدري، قطب الدين البيهقي (من أعلام القرن السادس)، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1416هـ.
- 374- اللنكراني، الشيخ محمد الفاضل (ت: 1428هـ)، نهاية التقرير، من تقرير لبحوث آية الله السيد البروجدي، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار، الطبعة الثالثة، قم- إيران، 1420هـ.
- 375- اللنكراني، نفسه، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (الحج، الطلاق والموارث)، مركز فقه الأئمة الأطهار، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1421هـ.
- 376- اللنكراني، نفسه، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (التقليد)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الثانية، قم- إيران، 1414هـ.
- 377- المامقاني، الشيخ عبد الله (1351هـ)، مرآة الكمال لمن رام مصالح الأعمال، تحقيق: الشيخ محي الدين المامقاني، نشر: الشيخ محمد رضا المامقاني، الطبعة الثانية، 1413هـ.
- 378- المازندراني، علي أكبر السيفي (معاصر)، مباني الفقه الفعال، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، 1425هـ.
- 379- المازندراني، المولى محمد صالح (ت: 1081هـ)، شرح أصول الكافي، تعليق: الميرزا أبو الحسن الشعراي، ضبط وتصحيح: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ.

- 380- المتقي الهندي، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، (888 - 975هـ)، كنز العمال في سنن الأفعال والأفعال، تحقيق: بكرى حيانى وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، 1985م / 1405هـ.
- 381- المجلسي، محمد تقي بن ملا مقصود (1003هـ - 1070هـ)، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، تحقيق: السيد حسين الموسوي الكرمانى والشيخ علي بنه الإشتهاردى، الناشر: بنيا د فرهنك اسلامي حاج محمد حسين كوشانپور، إيران الطبعة الأولى، 1413هـ.
- 382- المجلسي، الشيخ محمد تقي، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، تحقيق: محمد أحمد الشيخ محمد صالح، منشورات شركة دار المصطفى لإحياء التراث، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1430هـ / 2009م.
- 383- المجلسي، محمد تقي نفسه، لوامع صاحبقرانى (شرح الفقيه)، مؤسسة دار التفسير - قم - إيران، الطبعة الأولى، 1416هـ ق.
- 384- المجلسي، محمد باقر (ت: 1111هـ)، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء - بيروت، الطبعة الثانية، 1983م.
- 385- المجلسي، نفسه، مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1398ق / 1356ش.
- 386- المجلسي، نفسه، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي، قم - إيران، 1407هـ.
- 387- المحسنى، محمد آصف، القواعد الأصولية والفقهية في المستمسك، تصحيح وتحقيق: مهدي النيازي الشاهرودى، الناشر: بيا م مهر، قم، الطبعة الأولى، 1382هـ.
- 388- المحسنى، نفسه، الفقه والمسائل الطبية، الطبعة الأولى.
- 389- المحسنى، نفسه، حدود الشريعة، الطبعة الثانية، قم - إيران، 1363هـ. ش.
- 390- المحسنى، نفسه، الأحاديث المعتبرة في جامع أحاديث الشيعة، الناشر: صبح صادق، الطبعة الأولى، قم، 1430هـ. ق / 1387ش.
- 391- المدني، السيد علي خان الشيرازي (ت: 1120هـ)، الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، تقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات بصيرتي، الطبعة الثانية، قم - إيران، 1397هـ.
- 392- المدني، نفسه، رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين، تحقيق: السيد محسن الحسيني الأميني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الرابعة، قم - إيران، 1415هـ.
- 393- المرتضى، السيد علي بن الحسين بن موسى المعروف بـ الشرف المرتضى (ت: 436هـ)، الشافي في الإمامة، تحقيق: عبد الزهراء الحسيني الخطيب، الطبعة الثانية، مؤسسة إسماعيليان قم - إيران، 1410هـ.
- 394- المرتضى، نفسه، الناصريات، تحقيق: مركز البحوث والدراسات العلمية، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية مديرية الترجمة والنشر، 1417هـ.

- 395- المرتضى، نفسه، رسائل الشريف المرتضى، إعداد: السيد مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، قم- إيران، 1405هـ.
- 396- المرتضى، نفسه، الانتصار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، 1415هـ.
- 397- المزي، يوسف (742 هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة، 1406هـ- 1985م.
- 398- المسعودي، علي بن الحسين ابن علي (ت: 346هـ)، التنبيه والإشراف، دار صعب، بيروت- لبنان.
- 399- المسعودي، نفسه، مروج الذهب ومعادن الجوهر، وضع فهارسه الأستاذ يوسف أسعد داغر، دار الهجرة، الطبعة الثانية، قم- إيران، 1984هـ.
- 400- المشهدي محمد بن جعفر، (الوفاة : ق 6) المزار، تحقيق : جواد القيومي الاصفهاني الطبعة: الأولى، 1419هـ قم إيران، مؤسسة النشر الإسلامي.
- 401- المشهدي، الميرزا محمد (توفي حدود 1125 هـ)، تفسير كنز الدقائق، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، ط 1، 1407هـ.
- 402- المصري، القاضي نعمان بن محمد بن منصور المغربي التميمي (ت: 363هـ)، دعائم الإسلام، تحقيق آصف بن علي أصغر فيض، دار المعارف، القاهرة، 1963م.
- 403- المظفر، الشيخ محمد حسن (ت: 1375هـ)، دلائل الصدق لنهج الحق، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1422هـ.
- 404- مغنية، الشيخ محمد جواد(ت: 1400هـ)، التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1978م.
- 405- مغنية، نفسه، فقه الإمام جعفر الصادق، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، قم- إيران، 1421هـ.
- 406- المفيد، محمد بن محمد بن نعمان العكبري البغدادي (326- 413هـ)، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، الناشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1413هـ/ 1993م.
- 407- المفيد، نفسه، أجوبة المسائل الحاجبية أو المسائل العكبرية، تحقيق: علي أكبر الإلهي الخراساني، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الثانية، بيروت- لبنان، 1435ق. / 1392ش.
- 408- المفيد، نفسه، المسائل السروية، تحقيق: صائب عبد الحميد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت- لبنان، 1414هـ.
- 409- المفيد، نفسه، جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت- لبنان، 1414هـ.
- 410- المفيد، نفسه، الجمل، الطبعة الثانية، مكتبة الداوري - قم - إيران.

- 411- المفيد، نفسه، تحريم ذبائح أهل الكتاب، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1414هـ.
- 412- المفيد، نفسه، الأمالي، تحقيق: الحسين استاذ ولي وعلي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، 1414هـ.
- 413- المفيد، نفسه، المُقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، 1410هـ.
- 414- المفيد، نفسه، تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسين درگاهي، دار المفيد للطباعة والنشر، قم- إيران، ط2، 1414هـ.
- 415- المفيد، نفسه، الفصول المختارة، تحقيق: السيد علي مير شريف، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ/ 1993م.
- 416- المفيد، نفسه، الاختصاص، تحقيق: علي أكبر الغفاري- السيد محمود الزرندي، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ/ 1993م.
- 417- المقداد السيوري، مقداد بن عبد الله (ت: 826هـ)، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوه كمر، الطبعة الأولى، مكتبة المرعشي، قم، 1404هـ.
- 418- المقرزي، أحمد بن علي بن عبد القادر (ت: 845هـ)، إمتاع الأسماع، تحقيق وتعليق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، 1999م.
- 419- المناوي، محمد عبد الرؤوف (ت: 1031هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، تصحيح: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.
- 420- المنتظري، الشيخ حسين علي (ت: 2009م)، دراسات في ولاية الفقيه، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، 1409هـ.
- 421- المنتظري، نفسه، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر (تقريراً لدروس السيد البروجردي)، مكتب آية الله المنتظري، الطبعة الثالثة، 1416هـ.
- 422- المنقري، نصر ابن مزاحم (ت: 212هـ)، وقعة صفين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، مصر- القاهرة، 1382هـ.
- 423- الموصلي، أحمد بن علي التميمي (ت: 307هـ)، مسند أبي يعلي الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث.
- 424- الميلاني، السيد محمد هادي (ت: 1395هـ)، قادتنا كيف نعرفهم؟ تحقيق: السيد محمد علي الميلاني، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1426هـ.
- 425- الميلاني، نفسه، محاضرات في فقه الإمامية (الزكاة)، جمع وتعليق: السيد فاضل الحسيني الميلاني، انتشارات دانشگاه فردوسي، مشهد- إيران.
- 426- النجاشي، أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي (ت: 450هـ)، الفهرست المعروف برجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الزنجاني، جماعة المدرسين، ق، 1407هـ.

- 427- النجاشي، أحمد بن علي بن أحمد بن العباس (ت: 450هـ)، رجال النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الخامسة، 1416هـ.
- 428- النجفي، محمد حسن (ت: 1266)، جواهر الكلام، تحقيق: الشيخ عباس الفوجاني، دار الكتب الإسلامية- إيران، الطبعة الثالثة، 1367هـ. ش.
- 429- النجفي، محمد هادي، كتاب الحدود والتعزيرات (تقريراً لبحوث السيد الكلبيكاني)، غير مطبوع، منشور في مكتبة آل البيت الالكترونية.
- 430- النحاس، أبو جعفر (ت: 338هـ)، معاني القرآن، تحقيق: الشيخ محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية، 1409هـ.
- 431- النراقي، أحمد بن محمد مهدي (ت: 1245هـ)، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1415هـ.
- 432- النراقي، محمد مهدي (ت: 1209هـ)، جامع السعادات، تحقيق: السيد محمد كلنتر، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف.
- 433- النسائي، أحمد بن شعيب (ت: 303هـ)، السنن، دار الفكر- بيروت، الطبعة الأولى، 1930م.
- 434- النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود (ت: 710هـ)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل المعروف ب- تفسير النسفي.
- 435- النعماني، الشيخ محمد بن إبراهيم بن جعفر الكاتب المعروف بالنعماني (ت: 360هـ)، الغيبة، تحقيق: فارس حسن كريم، الناشر: مدين، الطبعة الأولى، 1404هـ.
- 436- النمازي، الشيخ علي الشاهرودي (ت: 1405هـ)، مستدركات علم الرجال، الطبعة الأولى، طهران، 1412هـ.
- 437- النميري، عمر بن شبة (173- 262هـ)، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، دار الفكر، الطبعة الثانية، قم- إيران، 1410هـ.
- 438- النوري، الميرزا حسين الطبرسي (ت: 1320هـ)، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم- 1408هـ.
- 439- النوري، نفسه، خاتمة المستدرک، مؤسسة أهل البيت (عليه السلام)، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1415هـ.
- 440- النوي، يحيى بن شرف بن مري (ت: 676هـ)، المجموع في شرح المهذب، دار الفكر، بيروت- لبنان، لا. ت. لا. ط.
- 441- النوي، نفسه، شرح صحيح مسلم، دار الكتاب العربي، لبنان، 1987م.
- 442- النيسابوري، مسلم بن الحجاج، (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، دار الفكر- بيروت.
- 443- النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم (ت: 405هـ)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت- لبنان لا. ط.
- 444- الهاشمي، السيد محمود الهاشمي، منهاج الصالحين، الطبعة 2، دار الغدير، بيروت لبنان 2011م.

- 445- الهمداني، آغا رضا (ت: 1322هـ)، مصباح الفقيه، إيران، طبعة حجرية، 1318هـ.
- 446- الهمداني، نفسه، مصباح الفقيه، تحقيق: المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث، الطبعة الأولى، إيران، 1422هـ.
- 447- الهندي، محمد بن الحسن الأصفهاني المعروف بالفاضل الهندي (ت: 1137هـ)، كشف اللثام عن قواعد الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى، 1416هـ.
- 448- الهشمي، أحمد ابن حجر (ت: 974هـ)، الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، تعليق وتقديم: عبد الوهاب عبد المطلب، مكتبة القاهرة، الطبعة الثانية، 1965هـ.
- 449- الهشمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر، (ت: 807هـ)، مجمع الزوائد، دار الكتب العلمية - بيروت، 1988م.
- 450- الواحدي، علي بن أحمد النيسابوري (ت: 468هـ)، أسباب نزول الآيات، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1968هـ.
- 451- الواسطي، علي بن محمد الليثي (القرن السادس الهجري)، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق: الشيخ حسين البيرجندي، دار الحديث، قم - إيران، ط1، 1376 هـ ش.
- 452- الواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت: 207هـ)، كتاب المغازي، تحقيق: الدكتور مارسيدين جونس، دانش إسلامي، إيران، 1405هـ.
- 453- اليحصبي، القاضي عياض (544هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1988م.
- 454- اليزدي، السيد محمد كاظم الطباطبائي (ت: 1337هـ)، العروة الوثقى، تحقيق وطبع: جماعة المدرسين - قم، الطبعة الأولى، قم - 1420هـ.
- 455- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر المعروف باليعقوبي (ت: 284هـ)، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت - لبنان.