فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة

ملف خاص

شرف الدين مساهمات تأسيسية في الفقه المقارن

- شرف الدين- السيرة الذاتية
- لماذا فقه أهل البيت؟
- شرف الدين و المباني الفقهية للوحدة
- فقه الخلاف عند شرف الدين- إرث النبي نموذجاً
- منهج شرف الدين في نقد الفقه السنّي
- فقه الوفاق في تراث شرف الدين
- فقه الخلاف عند شرف الدين- فدك نموذجاً
- شرف الدين و علما الدارية و الرجال
- حوار مع آية الله الگرامي
- عمل الأجير لغير المستأجر
- الاستنساخ البشري

٣٨

العدد الثامن و الثلاثون- السنة العاشرة ١٤٢٦ هـ/٢٠٠٥ م

فصلية فقهية متخصّصة

ملف خاص

شرف الدين مساهمات تأسيسية في الفقه المقارن

فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة

تصدر عن

مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

العدد الثامن والثلاثون ـ السنة العاشرة

١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ قاسم الإبراهيمي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحماني

* * *

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم ـ ص. ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩ ٢٥١ ٩٨+

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧ ٢٥١ ٩٨+

بسم الله الرحمن الرحيم

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُواْ فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

التوبة : ١٢١

شبكة الفكر
alfeker.net

محتويات العدد

كلمة التحرير ـ المسؤولية والتعايش والحوار ٥ ـ ١٠

رئيس التحرير

ـ بحوث اجتهادية ـ

عمل الأجير لغير المستأجر ١١ ـ ٣٢

آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

الاستنساخ البشري ٣٣ ـ ٥٠

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

ـ ملف العدد ـ

(خاص بالسيد شرف الدين)

العلّامة عبدالحسين شرف الدين ـ السيرة الذاتية ٥٣ ـ ٩٤

الشيخ أحمد عبد الله أبو زيد

لماذا فقه أهل البيت عليهم السلام ؟ ٩٥ ـ ١٤٨

الشيخ خالد الغفوري

العلّامة شرف الدين والمباني الفقهية للوحدة ١٤٩ ـ ١٦٦

الشيخ أحمد المبلّغي

فقه الخلاف عند العلّامة شرف الدين ـ إرث النبي نموذجاً ١٦٧ ـ ١٨٤

الشيخ محمد الرحماني

منهج السيد شرف الدين قدس سره في نقد الفقه السنّي ١٨٥ ـ ٢٢٢

الشيخ حسن علي أكبريان

محتويات العدد

فقه الوفاق في تراث الإمام شرف الدين ٢٢٣ ـ ٢٤٠

السيد منذر الحكيم

فقه الخلاف عند العلّامة شرف الدين ـ فدك نموذجاً ٢٤١ ـ ٢٧٠

الشيخ محمد الزروندي

الإمام شرف الدين ﷺ وعلما الدراية والرجال ٢٧١ ـ ٣٠٠

السيد محمد صادق الموسوي الخرسان

حوار مع آية الله الكرامي ٣٠١ ـ ٣١٠

إعداد : التحرير

ـ أخبار ومتابعات ـ

نشاطات الحوزة العلمية ٣١١ ـ ٣٢٤

إعداد: التحرير

أصداء التهديدات الصهيونية بتخريب المسجد الأقصى ٣١٣

في رحاب المؤتمر العالمي للعلّامة السيد شرف الدين ٣١٤

توجيهات المراجع العظام والعلماء إلى اللجنة التحضيرية ٣١٥

موقع العلّامة شرف الدين على الإنترنيت ٣١٧

مهرجان تكريمي للعلّامة الآشتياني ٣١٧

لجنة تكريم المتفوّقين في مجال التبليغ تلتقي المراجع العظام ٣١٨

ندوة حول النهضة العلمية ـ الأهداف ، الخصائص ، المعوّقات ٣٢٠

ندوة علمية حول صناعة التماثيل من زاوية الفقه والتأريخ ٣٢٢

حفل تكريمي للطلبة المتفوّقين ٣٢٣

المسؤولية والتعايش والحوار

لدى أهل البيت عليهم السلام

شعوب مختلفة وقبائل متفاوتة وأوضاع متباينة يعيشها المسلمون وعادةً ما يترك ذلك التفاوت أثره عليهم بشكل أو بآخر... بيد أنّه يطغى على هذا وذاك وشائج عريقة مختزنة في منطقة الشعور الباطن لها امتداداتها في العواطف والأحاسيس ولها بصماتها في الممارسات ولها تأثيرها في التطلّعات فتفرض نفسها ككيان ارتباطي واقعي يسمّى بالأُمة الإسلامية.. وهذه الكينونة بالرغم من استطاعتها صهر الفوارق القومية وإذابة الفواصل الطبقية اجتماعية واقتصادية إلّا أنّها تصطدم دائماً بجدار المذهبية والطائفية فتولّد نتوءات وترهّلات تشوّه صورة الكيان من خارجه وتنخر في أحشائه من الداخل.. ومن الطريف أنّ الجميع دون استثناء ينظر إلى ذلك نظر ريبة ويرجو من القدر أن يأذن كي تستعيد الأُمة عافيتها..

وما أدري الى متى نُنجد ونُتهم في هذه الدوّامة والدوران في حلقات مفرغة منطقياً وميدانياً؟! ولِمَ لم نردّ هذا الواقع الكبير إلى كتاب الله لنستنطقه ولنسأله الموقف كما نرجع إليه في الوقائع الصغيرة؟! ولِمَ لم نرجع إلى أهل الذِّكر الذين نصبهم الله أعلاماً

للهداية ليعلّمونا ما لم نكن نعلم؟! ولماذا لا نقتدي بعترة النبي الذين جعلهم الله أماناً لأهل الأرض وضماناً للأمّة من الضلال؟!

القرآن والتعدّدية المذهبية:

أمّا القرآن فإنّه لم يعرف هذه التعدّدية الطائفية فقد كان يخاطب كياناً واحداً ﴿ يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا ﴾.. ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَاتُ ﴾.. ﴿ يَا عِبَادِيَ ﴾ ويعتبر التفرّق والاختلاف من شيم الكفر والشرك فقال محذّراً من الفرقة: ﴿ وَلَا تَكُونُوا مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ * مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾.. ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوا ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ﴾.. فسبيل الله واحدة ودينه واحد وعباده سواء..

وقد وقف القرآن بشدّة وحسم تجاه أيّة محاولة لتقسيم المجتمع وتجزئته وعدّها بغياً وأمر بالتصدّي لذلك فقال سبحانه: ﴿ وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا ٱلَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ ٱللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾.. والمعالجة القرآنية هنا ـ كما هو ظاهر من هذه الآية وغيرها ـ ذات حيثيتين إحداهما سلبية والأُخرى إيجابية:

والأُولى تتمثّل بالدعوة إلى التآخي والصلح على أساس العدل والقسط والثانية تتمثّل بالمواجهة والتصدّي للبغي وشقّ عصا المسلمين وقد فصّلت العترة النبوية كيفية التصدّي وبيّنت ضوابطه وأوضحت أنّه يختلف عن التصدّي للكفر في المنطلق والشكل..

وصرّح الفقهاء بأنّه لولا مواقف عليّ عليه السلام في حروبه ـ الجمل وصفين

والنهروان - لما اتّضح فقهياً حكم البغاة وكيفية التعامل معهم..

وهذه الإجراءات كلّها بالنسبة لنزاعٍ عارض واشتباكٍ طارئ وانفعالٍ مؤقت سرعان ما يزول.. فيا ترى ماذا سيكون الموقف الإسلامي تجاه ظاهرة التمذهب والتعدّدية الطائفية وهو اختلاف تطول مدّته ويدوم مقامه وتمتدّ جذوره إلى البنى التحتية العقائدية والثقافية ؟!

ولا شك بأنّ هذه الحالة مرفوضة قرآنياً لأنّ الله سبحانه لم ينزل أكثر من شريعة واحدة وكتاب واحد.. ولكن يبدو أنّه من الصعوبة بمكان تحصيل العلاج فيما لو حصلت تلك الحالة المرفوضة..

فلا محيص من الرجوع إلى الثقل الأصغر وعدل القرآن وهم العترة الطاهرة من أجل معرفة ذلك.. فإنّهم عليهم السلام أمان لأهل الأرض كما إنّ النجوم أمان لأهل السماء وإنّهم كسفينة نوح من ركبها نجا..

العترة ومعالجة التعدّدية المذهبية:

إنّ تتبّع منهج الأئمة من أهل البيت عليهم السلام ودراسة نصوصهم وتحليل سيرتهم لَيكشف بوضوح عن وجود نظرية تحدّد كيفية التعامل مع ظاهرة التعدّدية أو قل التفرّق.. وسنركّز على دراسة سيرة الإمام علي عليه السلام كنموذج جليّ باعتباره عاش الأيام الأُولى لنشوء هذه الظاهرة ضمن مراحل وظروف متفاوتة.. وليعلم أنّ من جملة الثوابت أنّ كلّ ما يصدر عن أهل البيت عليهم السلام له بُعد تشريعي ويعبّر عن إلزامات دينية ومقرّرات فقهية.. هذا ويمكن القول بأنّ نظرية أهل البيت عليهم السلام تقوم على ثلاثة أركان لا تخلو من ترابط فيما بينها:

الركن الأول - المسؤولية:

ممّا يتميّز به الرسالي هو الانطلاق في تعامله مع القضايا من

منطلق الشعور بالمسؤولية تجاه الأمة والرسالة.. فالحفاظ على كيان الأمة الإسلامية من الانهيار وبقاؤها قوية قادرة على مواجهة التحدّيات هدف أساسي لأهل البيت عليهم السلام.. كما إنّ حراسة الرسالة وحمايتها من الاندراس وديمومتها حيّة وفاعلة تستطيع أن تكون حلّاً وافياً لمتطلّبات الحياة الإنسانية يعدّ هدفاً مقدّساً لهم عليهم السلام..

وعندما نحلّل موقف الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام تجاه الولادة الأُولى لظاهرة التعدّدية في الكيان الإسلامي نراه مبتنياً على الحرص على الأمة وعلى الدين.. وذلك عندما قدّم أبو سفيان زعيم حزب الطلقاء الانتهازي عرضاً سخيّاً لدعم المعارضة بالخيل والرجال والمال واجهه أمير المؤمنين عليه السلام بردٍّ عنيف لم يكن ينتظره أبو سفيان في مثل تلك الظروف التي كان أمير المؤمنين أحوج ما يكون إلى الدعم العسكري والمادي ليثبّت وجوده على السطح بعد أن همّش دوره بطريقة قاسية يصفها ببيت شعري كان قد أنشده:

شتّان ما يومي على كورها ... ويوم حيّان أخي جابرِ

لقد رفض أمير المؤمنين عليه السلام عرض أبي سفيان حفاظاً على كيان الأمة من التصدّع وآثر الصبر على تفريق الشمل وذهاب الريح..

وأيضاً نراه عليه السلام في الوقت الذي دار التنافس فيه على السلطة يعكف على حماية الهوية الفكرية والثقافية للأمة من خلال حفظه للمصدرين الأساسيين للرسالة، وهما: القرآن والسنّة.. حيث قام بجمع وتدوين كتاب الله خلال الأشهر الأُولى عقيب وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك تدوينه لأحاديث الرسول والسنّة النبوية فيما يُعرف بكتاب علي وكتب العلم الأُخرى التي تركها لأهل البيت..

الركن الثاني ـ التعايش المشترك:

إنّ التفرّق ـ تحت أي عنوان كان ـ يُلقي بظلاله على العلاقات الاجتماعية حيث يبدأ الفئوي بتصنيف المجتمع إلى صنفين: من يرى رأيه ويتفق معه فيه، ومن يخالفه الرأي.. والنفس بطبعها تميل عاطفياً إلى الصنف الأول وتألفه وتستوحش من الصنف الثاني وتنفر منه حتى تتعاظم هذه المشاعر تدريجياً وتتحوّل إلى حبٍّ وبغض وإلى ودٍّ وكراهة، وهذا ما ينسحب قطعاً على السلوك اليومي؛ لأنّه سيكون حينئذٍ أساساً لجميع ما يصدر عن الشخص من ممارسات وتعاملات مع الآخرين سواء في البيع والشراء أو التزاوج أو التزاور أو التعاون والتكافل.. وسوف يصبح الصنف الأول أُمة والصنف الثاني أُمة ثانية.. من هنا نرى أنّ أهل البيت عليهم السلام قد ثبّتوا مبدأ التعايش المشترك نظرياً وعملياً..

فعلى الصعيد النظري نجد الوثائق الكثيرة التي سجَّل فيها أمير المؤمنين عليه السلام رؤيته إلى الأُمة وحدّد فيها مبادئ التعايش بعيداً عن روح الفئوية والتمييز غير الموضوعي.. وإليك عهده الذي كتبه لواليه على مصر مالك الأشتر ولم يثبّت فيه مادّة واحدة لتحقيق امتياز لشيعته ومريديه في وقت كانت زمام الأُمور بيده.. فلم يغتنم تلك الفرصة لتركيز طيفه في الأُمة بل احتضن المجتمع بكلّ أطيافه بروح الأُبوّة وبصدرٍ اتّسع لمناوئيه كاتّساعه لمحبّيه..

الركن الثالث ـ الحوار:

وعلى ضوء الركنين الأول والثاني يولَد الحوار، أي يتحرّك في جوٍّ يسوده الشعور بالمسؤولية وفي فضاء خالٍ من التوتّر وتسوده العلاقات الأخوية.. وبعبارة أُخرى: ينطلق الحوار على أساس الوعي والموضوعية.. فإنّ التعايش إن لم يكن مسبوقاً بدوافع

الحرص على كيان الأمة ولم يكن ملحوقاً بالحوار الهادئ والهادي سيكون صرف سياسة براغماتية تسليماً للواقع واستثماراً له بأقصى ما يمكن تحقيقاً للمصلحة الفئوية.. ومن هنا نلاحظ اعتماد أهل البيت عليهم السلام الظاهرة الحوارية لكي يمارسوا عملية التوجيه والتصحيح مع عدم التراجع عن الثوابت العقدية.. وهذه الظاهرة نلمسها في سيرة أمير المؤمنين عليه السلام وإن برزت بشكل أوضح بعد استلامه الحكم.. ولم يكن لِيستعمل منطق القوة الذي كان متيسّراً لديه.. بل كان ينتهج الحوار المفتوح والنقاش الحرّ دون خوف من استبداد سلطوي ودون ذعر من كابوس الدكتاتورية الحكومية..

وقد حذا علماؤنا حذو أهل البيت عليهم السلام لتجسيد هذا الثلاثي في نظريّتهم (المسؤولية.. التعايش.. الحوار) ويأتي في طليعة هؤلاء العلّامة المجاهد السيد شرف الدين، حيث شخّص المسؤولية ونهض بأعبائها في رحلة التعايش والحوار مع الآخر.. وهو «المجتهد المطلق ومن أهل الذكر الذين ترجع إليه العباد» كما في إجازات بعض الأعاظم له.. فلم يثنه اجتهاده عن ممارسة هذه الأدوار والواجبات التي نستشرف تفاصيلها من خلال الملف الخاص به في هذا العدد والتي حاولنا قراءتها من زاوية فقهية أو قريبة منها..

نسأل المولى القدير أن يوفّقنا للاقتداء بمحمد وأهل بيته امتثالاً لأمره ﴿ يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَأُولِي ٱلأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَٱلْيَومِ ٱلآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾

.. ولا حول ولا قوة إلّا بالله..

رئيس التحرير

بحوث اجتهادية

عمل الأجير لغير المستأجر

❑ آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

إذا آجر شخص نفسه لعمل ثمّ أراد أن يعمل لشخص آخر في نفس زمان الإجارة تبرعاً أو بإجارة أُخرى، فهل يجوز له ذلك تكليفاً أم لا؟ وعلى كلا التقديرين فما هو حكمه الوضعي؟

١ ـ الحكم التكليفي:

لا إشكال ولا خلاف في جواز أن يعمل شخص واحد لشخصين في زمان واحد إذا كان على وجه لا ينافي الوفاء بالإجارة الأُولى [١] أو بإذنه. كما لا خلاف ولا إشكال في حرمته إذا كان منافياً معه [٢]؛ لأنّه تعجيز لنفسه عن الوفاء بالإجارة، وهو واجب، فيكون تركه اختياراً معصية. والحرمة التكليفية بمعنى ترك الواجب مما لا خلاف فيه، وأمّا حرمة نفس العمل الآخر الذي قام به بعنوانه فهي مبتنية على القول بحرمة ضد الواجب وأنّ وجوب شيء يقتضي النهي عن ضده [٣] ـ وهو خلاف المشهور وغير صحيح على ما حقّق في محلّه من علم الأُصول ـ أو القول بتعلق ملك المستأجر أو حقّه بالعمل الآخر بحيث يكون صرفه للغير تصرفاً في حق المستأجر وغصباً أو تفويتاً وإتلافاً لحقّه، وهو محرّم شرعاً [٤]. وهذا قد يتحقق في بعض الأقسام والصور كما سيأتي.

٢ ـ الحكم الوضعي:

لا خلاف في صحة إجارة الأجير نفسه لشخص آخر إذا لم يكن الوفاء بها

منافياً مع الوفاء بالإجارة الأُولى [٥]، وإنّما البحث في صورة التنافي وعدم إذن المستأجر الأوّل، فيقع البحث عن صحتها وفسادها وعمّا يحقّ للمستأجر الأوّل.

وقد اختلفت كلمات الأصحاب في المقام اختلافاً شديداً، والمشهور التفصيل بين الأجير الخاص والأجير المشترك أو العام.

وقد عرّف المحقّق الأجير الخاص بأنّه: الذي يستأجر مدة معينة [٦]. وشرحه آخرون بأخذ قيدين فيه: المباشرة والمدة المعيّنة [٧]. إلّا أنّ صاحب العروة ذكر أقساماً أربعة للأجير الخاص، فقال: «الأجير الخاص ـ وهو من آجر نفسه على وجه يكون جميع منافعه للمستأجر مدة معيّنة، أو على وجه تكون منفعته الخاصة كالخياطة مثلاً له، أو آجر نفسه لعمل مباشرة مدة معيّنة، أو كان اعتبار المباشرة أو كونها في تلك المدة أو كلاهما على وجه الشرطية لا القيدية ـ لا يجوز له أن يعمل في تلك المدة، لنفسه أو لغيره بالإجارة أو الجعالة أو التبرع، عملاً ينافي حق المستأجر إلّا مع إذنه» [٨].

والمستفاد من كلمات الفقهاء أنّه كلّما أُخذت مباشرة الأجير للعمل والمدة المعيّنة في الإجارة بنحو القيدية أو الشرطية فهو أجير خاص أو بحكمه، فلا تصح الإجارة الثانية بلا إذن المستأجر؛ لمنافاتها مع الأُولى. وفي قباله الأجير العام أو المشترك، وهو ما إذا كانت الإجارة غير مشروطة بالمباشرة أو كانت موسعة من حيث المدة، فتجوز الإجارة الثانية للأجير؛ لعدم المنافاة بينهما حينئذٍ على ما سيأتي.

وفيما يلي نذكر أوّلاً الصور الأربع المتقدمة للأجير الخاص وما ذكره الفقهاء في كل منها من الأحكام، ثمّ نتعرض لما إذا كان الأجير مشتركاً أو عاماً في إحدى الإجارتين أو كليهما.

▣ إذا كان الأجير خاصاً:

وفيه صور:

الصورة الأُولى: من آجر نفسه على وجهٍ يكون جميع منافعه وأعماله في

الخارج للمستأجر في مدة معيّنة ثمّ يعمل في تلك المدة لنفسه أو للغير.

وقد يناقش في هذا القسم **تارةً**: بأنّه غير معقول؛ لعدم قابلية المنافع المتضادة لأن تُملك جميعاً في عرض واحد لا في منافع الأموال ولا الأعمال.

إلّا أنّ هذه المناقشة شكلية؛ إذ المقصود أنّ كل ما يكون ثابتاً لمالك العين أو العامل ينتقل بتمامه إلى المستأجر بنحو يكون مخيراً كالمالك في استيفاء أيّ منها، سواء كان من باب إمكان ملكية المنافع المتضادة في عرض واحد؛ لأنّها حكم وضعي لا تكليفي، أو ملكيتها بدلاً، أو ملكية الجامع والقدر المشترك بين أنواعها المتضادة والجامع لمراتبها الطولية ـ كما عبّر بذلك المحقق النائيني ﷺ (٩) ـ فنفس العلقة الوضعية التي كانت للمالك تنتقل بالإجارة إلى المستأجر، وهذا لا إشكال فيه.

وقد يناقش فيه **أُخرى**: بأنّ هذا القسم لا يخلو من شوب إشكال؛ لاستلزام الغرر (١٠). ويندفع: بإمكان تعيين ذلك أو وصفه بحسب قابليات الأجير، فيندفع الغرر.

وقد حكم صاحب العروة بعدم جواز عمل الأجير في هذه الصورة لنفسه ولا لغيره تبرّعاً أو بجعالة أو إجارة؛ لأنّه ليس ملكاً له، بل للمستأجر بحسب الفرض، فيكون محرّماً تكليفاً ووضعاً؛ أي تكون إجارته أو الجعالة عليه باطلة بلا إذن المستأجر. وحَكَم بأنّه إذا خالف فعمل؛ فإن كان لنفسه أو لغيره بنحو التبرّع فللمستأجر أن يفسخ إجارته ويسترجع أُجرة المسمّى، أو يبقيها ويطالب عوض الفائت من المنفعة من الأجير لا المتبرّع، سواء كان جاهلاً بالحال أو عالماً؛ لأنّ المؤجر هو المباشر للإتلاف. وإن كان العمل للغير بنحو الجعالة أو الإجارة فللمستأجر أن يجيز ذلك، ويكون له الأُجرة المسماة في تلك الإجارة أو الجعالة، كما إنّ له الفسخ والرجوع إلى الأُجرة المسماة، وله الإبقاء ومطالبة عوض المقدار الفائت، فيتخيّر بين الأُمور الثلاثة (١١). ووجهه واضح؛ حيث إنّ العمل المتعلّق للإجارة الثانية أو الجعالة ملك للمستأجر في هذه الصورة،

فيكون من العقد الفضولي على ماله، فله إجازته، فيكون المسمّى له لا للأجير. وهذا هو المشهور (١٢) بين المتأخّرين.

وأصل الحكم بعدم صحة الإجارة الثانية عن الأجير بلا إجازة المستأجر ـ لكونها منافية مع الوفاء بالإجارة الأُولى على كل حال ـ مما لم يستشكل فيه مشهور الفقهاء، إلّا أنّه بالنسبة للأحكام الأُخرى المذكورة في هذه الصورة وقع بعض الخلاف، نشير إلى أهمها:

فبالنسبة لحق الفسخ والخيار للمستأجر إذا خالف الأجير، المشهور لدى القدماء انفساخ الإجارة في باب الأعمال لا ثبوت خيار الفسخ كما في إجارة الأعيان، فقد يقال: إنّه بناءً عليه لا يكون للمستأجر إلّا استرداد المسمّى في الإجارة الأُولى؛ لانفساخها، لا التخيير بينه وبين أُجرة مثل الفائت كما لا موضوع لإجازة العقد الثاني من قبل المستأجر؛ نعم يصح ذلك من قبل الأجير؛ لانفساخ الأُولى وارتفاع المانع بذلك عن صحته.

إلّا أنّ هذا غير تام؛ لأنّ الانفساخ إنّما يقال به إذا لم تكن الإجارة الأُولى على جميع منافع الأجير حتى ما يفعله للغير أو لنفسه كما هو الفرض، وإلّا لم يحصل التخلّف بمعنى ترك العمل المستأجر عليه، وإنّما يحصل ذلك لو لم يعمل حتى لنفسه، فخياطته ثوب نفسه أو ثوب غيره تبرّعاً أداءً للعمل المستأجر عليه أيضاً، غاية الأمر خالف المستأجر في أنّه لم يسلّمه إليه واستوفاه وأتلفه عليه بنفسه أو بتسليمه للغير ليستوفيه.

وخالف بعض الفقهاء على العكس، فأنكر حتى الخيار للمستأجر، فقال: «إنّ أخذ عوض المثل أو المسمّى في هذه الفروض نحوُ استيفاء لمنفعة الأجير، فمع تمكّن المستأجر منه بلا عسر ولا ضرر لا يبعد عدم جواز فسخ عقد نفسه» (١٣).

والظاهر أنّ هذا مبني منه على تصوّر أنّ منشأ الخيار وحق الفسخ

للمستأجر إنّما هو قاعدة «لا ضرر»، مع أنّ مبنى هذا الخيار عدم تسليمه العمل للمستأجر وهو موجب للخيار [١٤] في إجارة الأعمال عند المشهور، فلا أثر لإمكان أخذ العوض بلا عسر ولا ضرر في سقوط الخيار.

وبالنسبة لإمكان رجوع المستأجر على الأجير بعوض الفائت من المنفعة ذكر جملة من الفقهاء بأنّ له الأخذ بأكثر الأمرين؛ منه ومن عوض (أُجرة مثل) العمل الذي عمله لنفسه أو لغيره [١٥].

إلّا أنّه لا يبعد أن يكون مقصود صاحب العروة من عوض الفائت من المنفعة ذلك أيضاً؛ لأنّ ما عمله لنفسه أو لغيره إذا كان أكثر قيمةً فحيث إنّه ملك للمستأجر في هذه الصورة فيصدق عليه أنّه فائت عليه باستيفاء الغير له، فيأخذ زيادة قيمته.

وبالنسبة لعدم إمكان رجوعه على المتبرّع له بعوض الفائت من المنفعة ـ لأنّه ليس مباشراً للإتلاف وإنّما المباشر هو المؤجر ـ ذكر جملة من الفقهاء كما في المسالك [١٦] وعن القواعد [١٧]: أنّه يتخيّر بين مطالبة من شاء منهما، أمّا المؤجر فلأنّه المباشر للإتلاف، وأمّا الثاني فلأنّه المستوفي [١٨].

وهذا مبني على القول بأنّ الاستيفاء لمنفعة عملٍ مملوك للغير سببٌ للضمان وإن كان عامله قد جاء به بعنوان التبرّع.

وقد منع عن ذلك بعض الفقهاء مدّعياً أنّ سبب الضمان ينحصر في الإتلاف ولو بالتسبيب أو وضع اليد على مال الغير، وكلاهما منتفٍ في حق المتبرع له [١٩].

وذكر صاحب العروة أنّه إذا كان المتبرّع له آمراً على وجه يتحقق معه صدق الغرور، جاز الرجوع عليه من قبل المستأجر أو المؤجر بعد رجوع المستأجر عليه حسب قاعدة رجوع المغرور على من غرّه [٢٠].

وناقش في ذلك بعض الفقهاء [٢١] مدّعياً عدم تمامية كبرى قاعدة الغرور.

كما إنّه على القول بها لا تصدق على المتبرّع له إذا كان أمره للمؤجر بعنوان التبرّع.

نعم، إذا غرّه الآمر فأخبره كذباً بأنّ المالك ـ وهو المستأجر هنا ـ هو الذي رخّصك في أن تعمل لي هذا العمل تبرعاً، فحينئذٍ لا ينبغي الشك في الضمان؛ إذ بعد انكشاف الحال وتغريم المستأجر للأجير وخروج الأجير عن عهدة الضمان بأداء البدل، يتصف ذاك العمل المتبرّع فيه بكونه ملكاً للأجير ومحسوباً عليه، والمفروض أنّه لم يأتِ به مجاناً وملغياً لاحترامه، بل قد صدر بأمر الغارّ حسب الفرض وقد استوفى هذه المنفعة، فلا جرم يكون ضامناً، لا لأجل قاعدة الغرور بل لأجل استيفائه منفعة بأمره لم يعملها العامل له مجاناً بل بتخيّل الإذن ممن بيده الإذن وضمانه له، فيكون من قبيل ما إذا أمره بالعمل بدعوى أنّ شخصاً آخر قَبِل أن يدفع له العوض فظهر كذبه.

وبالنسبة لإلحاق الجعالة بالإجارة في إمكان إجازة المستأجر لها فيكون له الجعل، ذكر المحقق النائيني ﷺ بأنّ صلاحية الجعالة لإجازة المستأجر لها تختص بما إذا تعلّقت بعمل شخص ذلك الأجير، ولا تطرد فيما لم يتعيّن شخصه في عقد الجعالة (٢٢).

وأجاب عليه السيد الحكيم ﷺ بعدم الفرق بينهما؛ فإنّ الثانية منحلّة أيضاً إلى جعالات متعددة بعدد الأشخاص (٢٣).

ثمّ إنّ عطف الجعالة على الإجارة ليس من حيث الحكم بتنافيها مع الإجارة الأُولى ـ إذ لا التزام في الجعالة بالعمل من قبل العامل، وإنّما الالتزام من قبل الجاعل، وهو لا ينافي التزام الأجير بالإجارة الأُولى ـ بل من جهة أنّه إذا قلنا بأنّ العمل محرّم على العامل بعنوانه وقلنا ببطلان الالتزام بجعل مال بإزاء عمل محرّم كانت الجعالة باطلة بدون إذنه، ومن جهة أنّه إذا كان العمل الخارجي ملكاً للمستأجر كانت الجعالة الواقعة عليه فضولية، فله أن يمضيها لنفسه فيكون له الجعل، أو يردّها فيطالب بعوض العمل الذي استوفاه الجاعل

أو عوض المنفعة الفائتة عليه، فالتشابه بينهما بلحاظ هذه الأحكام المترتبة.

وبالنسبة لصحة الإجارة الثانية بإجازة المستأجر في هذه الصورة لكون العمل مملوكاً له، ذكر بعض الفقهاء أنّ هذا لا يتم مع الاختلاف بين الإجارتين، كما إذا وقعت الإجارة الثانية على ما في الذمة؛ لعدم كونه ملكاً له؛ لأنّ المفروض تعلّق الأُولى بالمنفعة الخارجية، والثانية بما في الذمة بلا تعلّق لها بالخارج. نعم، في الجعالة لا يكون العمل في الذمة موضوعاً لها، بل العمل الخارجي المتحد مع موضوع الإجارة السابقة، فتكون الإجازة كافية في تملّك الجعل (٢٤).

إلّا أنّ الظاهر أنّ نظر صاحب العروة إلى تعلّق الإجارة الثانية أيضاً بما في الخارج لا العمل في الذمة، فإنّه ملحق بالصورة الثالثة في التقسيم الرباعي المتقدم كما سيأتي، فهذا خارج عن هذه الصورة روحاً وملاكاً؛ فإنّ الصورة الثالثة القادمة وإن فرض فيها تعلّق الإجارة الأُولى بما في الذمة، إلّا أنّه لا فرق من هذه الناحية بين ذلك وبين العكس، فالمقصود من الصورة الثالثة ـ على ما يأتي ـ اختلاف متعلّق الإجارتين من هذه الجهة؛ بأن يكون أحدهما العمل الخارجي، والآخر العمل في الذمة، أو كلاهما كذلك.

ثمّ إنّه ذكر بعض الفقهاء (٢٥) في المقام أنّ الأجير لو كان قد آجر تمام منافعه الخارجية للأوّل فلا يصح منه تمليك عمله في الذمة ثانياً للغير، لا من جهة التنافي مع الوفاء بالإجارة الأُولى ليقال بصحته بإجازته، بل من جهة أنّه لم يبقَ له عمل في ذمته بعد أن كان قد ملّك تمام منافعه الخارجية للمستأجر الأوّل، فالعقلاء لا يرون لمثل هذا الشخص مالاً في ذمته لكي يمكنه تمليكه بإجارة ثانية للثاني.

إلّا أنّ هذا الربط لاعتبار المال في ذمة أحدٍ لدى العقلاء بما يملكه صاحب الذمة في الخارج محلُّ تأمل بل منع؛ إذ لازمه ألّا يصح العقد على ما في الذمة للمعدم الفقير الذي لا يملك مالاً في الخارج، وهو مما لا يمكن المساعدة عليه.

فليس المانع هنا أيضاً إلّا التنافي مع حق المستأجر الأوّل، والذي يرتفع بإجازته وإسقاط حقه أو ملكه لذلك العمل، فيمكن أن يقع وفاءً للإجارة الثانية الواقعة على العمل الذمي للأجير. ومنه يظهر أنّ إجازة المستأجر في هذا الفرض لإجارة الأجير للثاني بمعنى أنّها تسمح له بتطبيق عمله الذمي المملوك للمستأجر الثاني على العمل الخارجي المملوك للمستأجر الأوّل، فبإجازته للأجير مجاناً أو في قبال أخذ العوض يتحقق الوفاء بالإجارة الثانية.

ثمّ إنّ من يقول بعدم تملّك أعمال الحر وأنّ غاية ما يثبت في إجارة الأعمال إنّما هو استحقاق العمل في ذمة العامل أو أنّه كالحقوق الشخصية، لابد له من المنع عن إمكان تصحيح الإجارة الثانية للمستأجر مطلقاً؛ لعدم تعلّقها بمملوكه أصلاً.

الصورة الثانية: أن يؤاجر نفسه على أن يكون عمله الخارجي المعيّن ومنفعته الخاصة ـ كالخياطة مثلاً ـ في تلك المدة للمستأجر، فيعمل في تلك المدّة نفس العمل لنفسه أو للغير تبرّعاً أو بإجارة.

وحكم هذه الصورة كالصورة السابقة في التضمين وجريان الفضولية فيه إذا كانت الإجارة الثانية متعلّقة بنفس العمل المتعلّق للإجارة السابقة وكانت الإجارة الثانية واقعة على العمل الخارجي أيضاً لا العمل في ذمة الأجير؛ وإلّا كان من قبيل الصورة القادمة، كما أشرنا إلى ذلك في نفس الشق من الصورة السابقة.

وأمّا إذا كانت متعلّقة بعمل آخر نوعاً ـ كما إذا آجر نفسه ثانياً للكتابة ـ أو مورداً ـ كما إذا كان المستأجر عليه خياطة ثوبه لا ثوبٍ آخر ـ فسوف تفترق هذه الصورة عن السابقة في أنّه ليس للمستأجر هنا إجازة ذلك؛ لأنّ المفروض أنّه غير مالك لهذه المنفعة، فليس للمستأجر الأوّل إلّا الفسخ واسترجاع المسمّى أو الإبقاء والتضمين؛ أي المطالبة بعوض العمل الفائت من الأجير دون المستوفي وهو الثاني؛ لأنّ ما استوفاه لم يكن ملكاً له.

وهذا هو المشهور بين المتأخرين، إلّا أنّه خالف فيه المحقق النائيني ﷺ، حيث تقدم منه أنّ الإجارة في المنافع المتضادة إنّما ترد على القدر المشترك بينها والجامع لمراتبها الذي كان المؤجر مالكاً له، وأنّ تعيين المؤجر لأحدها يوجب سلب حق التصرف في غيرها، فتكون الإجارة الثانية في هذه الصورة واردة ـ كالصورة السابقة ـ على ما ملكه المستأجر الأوّل، فتصلح لإجازته، ولو أجاز فمع تساوي المنفعتين في المالية ومقدار الانتفاع تكون الأُجرة المسماة في الإجارة الثانية حينئذٍ هي تمام ما يستحقه. ولو كان ما عقد عليه في الإجارة الأُولى دون ما عقد عليه في الثانية كان الزائد على ما يستحقه المستأجر الأوّل من مراتب المنفعة للمؤجر. ولو انعكس الفرض ضمن المؤجر مقدار التفاوت على إشكال في ذلك (٢٦).

وقد تقدم المنع من رجوع الإجارة لآحاد المنافع المتضادة إلى تمليك الجامع والقدر المشترك فيما بينها، بل هو تمليك لخصوص تلك المنفعة كالكتابة وهي غير الخياطة، فلم ترد الإجارة الثانية على ما هو مملوك للمستأجر.

ونضيف هنا بأنّ المفروض عند هذا المحقق هو أن تعيين إحدى المنافع في الإجارة يوجب سلب سلطنة المستأجر على ضدها وإن كان مالكاً لنفس القدر المشترك الذي كان يملكه المؤجر، وهذا يكفي لعدم جواز إجازة المستأجر للإجارة الثانية؛ لأنّ المؤجر لا يرضى بحسب الفرض بالكتابة للمستأجر الأوّل، وإنّما أوقع العقد عن نفسه للثاني لا عن المستأجر الأوّل، فبعد العمل المضاد أيضاً يكون المستأجر الأوّل ممنوعاً عن السلطنة والتصرف فيه وإن كان مالكاً للقدر المشترك فيه، فلا تصلح إجازته لتصحيح الإجارة الثانية للمستأجر؛ لكونه مسلوب السلطنة عليه، كيف؟! وإلّا أمكنه ابتداءً إيجار من استأجره للخياطة من أجل الكتابة وأيّ عمل آخر مضاد للغير، مع أنّه واضح البطلان.

كما إنّه لو فرض وحدة متعلّق الإجارتين ـ وهو القدر المشترك ـ وأنّه

المملوك للمستأجر الأوّل، فلماذا يكون فاضل المسمّى في الإجارة الثانية على المسمّى في الأُولى للمؤجر بعد إجازة المستأجر؟ بل لابد وأن يكون كلّه للمستأجر كما في الصورة الأُولى؛ لكونه عوض مملوكه بعد الإجازة للعقد الفضولي، ومجرد كونه قد انتقل إليه بعقد معاوضة سابقة بثمن أقل لا يوجب عدم صحة معاوضته بأكثر؛ لأنّه راجع إليه لا إلى الغير.

نعم، لو قيل بأنّ إقدام الثاني على الإجارة أو الجعالة نحو تسبيب معاملي أيضاً لتفويت العمل والمنفعة التي كانت للمستأجر الأوّل وهو الخياطة، أو للجامع بين المنفعتين المملوك له، فيمكن للأوّل تضمين الثاني أيضاً بمقدار قيمة الخياطة لا الكتابة، وتكون الزيادة ـ لو كانت ـ للأجير، وهذا ما ذهب إليه بعض الفقهاء (٢٧).

ثمّ إنّ هذه الصورة تفترق عن الأُولى أيضاً في إمكان إجازة المستأجر الإجارة الثانية للأجير لا لنفسه، فتكون أُجرة المسمّى فيها للأجير أيضاً ـ وهذا ما ذكره جملة من الفقهاء (٢٨) ـ وتكون إجازة المستأجر هنا كإجازة المرتهن بيع الراهن لا كإجازة المالك؛ أي مسقطاً لحقه في المنفعة التي هي ملك للمؤجر لا المستأجر. وهذا بخلاف الصورة الأُولى؛ حيث يكون العمل المتعلق للإجارة الثانية ملكاً للمستأجر، وتكون إجازته له من إجازة المالك، فلا يمكن تصحيحها للأجير حتى بإجازة المستأجر، إلّا إذا رجع ذلك إلى تمليكه العمل من جديد أو فسخ الإجارة الأُولى، فيكون من قبيل من باع ثمّ ملك، وقد تقدم شرحه.

وخالف في هذه الفتوى بعض الفقهاء، تارةً من ناحية ابتناء ذلك على القول بملك المنفعتين المتضادتين من قِبل المؤجر في عرض واحد، وأمّا إذا قيل بامتناع ذلك فيشكل القول بصحة الإجارة الثانية للأجير حتى مع إجازة المستأجر الأوّل؛ لأنّ تلك المنفعة ليست مملوكة له (٢٩).

وأُخرى بأنّه حتى لو قيل بملك المنفعتين المتضادتين، إلّا أنّ العمل الضد

حيث كان محكوماً بالبطلان في ظرفه لكونه مفوّتاً لحقّ المستأجر ـ لمكان المزاحمة ـ فقد وقعت الإجارة الأُخرى على وجه غير مشروع، والإجازة اللاحقة من صاحب الحق لا يقلب ما وقع عما وقع عليه، فلا يتصف بالمشروعية ليشمله دليل الوفاء بالعقد. نعم لو أذن المستأجر قبل العمل للثاني صحّ (٣٠).

ويمكن أن يدفع الإشكال: الأوّل بأنّ معنى إجازة المستأجر الأوّل هو إسقاط حقه في تضمين الأجير وإبراء ذمته عنه، فلا يلزم ملكية العملين المتضادين في عرض واحد، بل قبل الإبراء وإسقاط الضمان لم يكن يملك إلّا المنفعة الأُولى التي كانت مضمونة عليه للمستأجر الأوّل، وبعد الإجازة وإسقاط الضمان كأنّه أرجع إليه عمله الآخر، فأصبح كما لو لم يكن أجيراً للأوّل مالكاً لكل من العملين بدلاً، فيمكنه أن يملك العمل المضاد للثاني.

نعم، على هذا سوف يدخل المقام في من باع ثمّ ملك؛ لأنّ الملكية تحصل بعد الإجازة وإسقاط الضمان للعمل المضاد من قبل المستأجر الأوّل.

كما يمكن أن يدفع الثاني: بأنّ وجوب الوفاء بالإجارة الأُولى لا يجعل العمل الضد محرّماً؛ لأنّه ليس مملوكاً للمستأجر بحسب الفرض ليقال بأنّه غصبٌ أو تصرف في مال الغير. وإنّما غايته عدم إمكان شمول دليل الوفاء للإجارة الثانية مع فرض شموله للأُولى، فإذا أجاز المستأجر ولو بعد العمل أمكن شمول دليل الوفاء للإجارة الثانية حينئذٍ من الآن ـ لتمامية المقتضي وارتفاع المانع ـ بلا حاجة إلى إجازة أُخرى من الأجير؛ لكون العقد الثاني صادراً منه وفي عمله وماله لا مال المستأجر.

وبحكم إجازة المستأجر للأجير ما إذا فسخ الإجارة الأُولى واستردّ المسمّى أو أمضاها مع تضمين الأجير قيمة المنفعة الفائتة عليه، فإنّه أيضاً سوف يملك الأجير المنفعة الضد بناءً على امتناع ملك المنفعتين معاً، فيكون من قبيل من باع ثمّ ملك، وبناءً على عدم الامتناع وكون المانع التنافي في شمول دليل وجوب الوفاء في عرض واحد فالأمر أوضح؛ لارتفاع هذا المانع بذلك بقاءً،

فيشمله دليل الوفاء.

ثمّ إنّه في هذه الصورة إذا اشتغل الأجير على الخياطة بالكتابة، فبناءً على ما هو المشهور لدى القدماء ـ من انفساخ الإجارة [٣١] بترك العمل إمّا مطلقاً أو إذا كانت الإجارة على العمل الخارجي الذمي ـ لا يتخيّر المستأجر بين الأمور الثلاثة المتقدمة، كما لا موضوع لإجازته للإجارة الثانية؛ لأنّ هذا ترك للعمل المستأجر عليه لا استيفاء الغير له كما كان في الشق السابق من هذه الصورة وفي الصورة السابقة، فيتحقق الانفساخ القهري، ويكون المستأجر أجنبياً بالنسبة للعمل الضد ـ وهو الكتابة في المثال ـ بل تنعكس النتيجة؛ بمعنى أنّه تبطل الأُولى وتنفسخ بمجرد ترك الفعل المستأجر عليه سابقاً، فيمكن أن يقع العقد الثاني صحيحاً عن الأجير؛ لارتفاع المانع بنفس فعل الضد.

الصورة الثالثة: أن يؤاجر نفسه على كلّيّ العمل في ذمته ولكن مباشرةً وفي مدة معيّنة بنحو القيدية ثمّ يعمل لنفسه أو لغيره في تلك المدة. وهنا لا فرق بين أن تكون الإجارة الثانية على العمل الخارجي أو في الذمة، وبالإمكان أن يجعل المقصود من هذه الصورة مطلق اختلاف متعلّق الإجارتين من حيث إنّ متعلّق إحداهما على الأقل يكون هو العمل في الذمة؛ لأنّ هذه الحيثية هي تمام الملاك للفرق بين هذه الصورة والسابقتين.

وقد ألحق الفقهاء هذه الصورة من حيث الأحكام المتقدمة بالشق الثاني من الصورة الثانية؛ أي تعلّق الإجارة الثانية بعمل غير العمل المتعلّق للإجارة الأُولى، وبناءً عليه، فلا يمكن للمستأجر إجازة العقد الثاني لنفسه، وإنّما يمكن إجازته للأجير والتي تكون بمعنى إسقاط حقه، فيصح العقد الثاني من الأجير على التفصيل المتقدم في هذا الشق من تلك الصورة.

هذا، وللمحقق صاحب الجواهر كلام في المقام، ظاهره إمكان تصحيح الإجارة الثانية أو الجعالة للمستأجر الأوّل بإجازته وإن كان ما يملكه هو العمل في الذمة حيث قال: «إنّ المملوك للمستأجر وإن كان كلياً في ذمته إلّا أنّه

باعتبار حصره عليه بالمباشرة والمدة كان كالشخصي، وجرى عليه حكم الفضولية» (٣٢).

ويمكن توجيه ما أفاده: بأنّ العمل المملوك للمستأجر الأوّل وإن كان كلياً في ذمة الأجير، إلّا أنّه حيث كان منحصراً في تلك المدة وبالمباشرة كان تعيينه في العمل المأتي به خارجاً إذا كان من نفس النوع باختيار المستأجر، فله أن يعيّنه في العمل الخارجي الذي وقع متعلّقاً للإجارة الثانية فيملكه، فإذا أجاز العقد الواقع عليه استند إليه العقد ووقع له. ولا يضر بذلك عدم كونه مملوكاً له حين العقد؛ فإنّ المعيار أن يكون مملوكاً له حين الإجازة.

إلّا أنّ هذا إن تمّ فهو يختص بما إذا كان ملك المستأجر كلياً في ذمة الأجير والإجارة الثانية واقعة على العمل الخارجي من نفس النوع ـ كما هو مفروض الجواهر ـ ولا يجري في عكس ذلك، وهو ما إذا كان متعلّق الإجارة الأُولى العمل الخارجي والثانية العمل في الذمة؛ لأنّ عمله للثاني حينئذٍ وإن كان ملكاً للمستأجر الأوّل إلّا أنّه لم يقع عليه العقد الثاني لتجري فيه الفضولية، وإنّما وقع العقد الثاني على العمل الذمي وطبّقه العامل على العمل المملوك للمستأجر الأوّل، فلا تنفع إجازته في صيرورته له. نعم تنفع إجازة المستأجر الأوّل مجاناً أو مع الضمان لعوضه؛ لوقوعه عن الأجير، فتصح منه.

ثمّ إنّه قد يقال في موارد اختلاف الإجارتين في المتعلّق بالخارجية والذمية بأن يكون أحدهما أو كلاهما العمل في الذمة: إنّ المباشرة والمدة المأخوذتين فيهما بنحو التقييد لا يقتضي تخلّفهما إلّا تخلّف القيد والوصف، وهو على حدّ تخلّف الشرط يوجب الخيار وحق الفسخ لا تفويت متعلّق العقد، فترجع الصورة الثالثة إلى الصورة الرابعة القادمة لبّاً وروحاً.

والجواب: أنّ القيود والأوصاف إنّما تكون كالشروط في الأعيان الخارجية المتعلّقة للمعاوضة والتمليك، وأمّا إذا كانت قيوداً راجعة إلى المال الكلي أو العمل فلا محالة تكون مقيِّدة ومقوّمة لذلك المال الكلي أو العمل، فلا يصدق

متعلّق العقد على فاقد القيد؛ ولهذا يكون التنافي والتمانع بين نفس الإجارتين والعقدين في هذه الموارد لا بين دليل الوفاء بالشرط ضمن العقد.

وهذا هو فرق هذه الصور الثلاث عن صورة الاشتراط - وهي الصورة الرابعة القادمة - وعلى أساسه حكم بالبطلان وعدم إمكان صحة العقدين والإجارتين معاً عن الأجير في هذه الصور، بخلاف تلك حيث وقع فيها خلاف على ما سيأتي.

الصورة الرابعة: أن يؤاجر نفسه على كلّ العمل في ذمته ولكن مع فرض أخذ المباشرة أو المدة شرطاً في ضمن عقد الإجارة الأُولى لا قيداً فيه.

وقد ذكر بعض الفقهاء (٣٣) أنّ الاشتراط في الأُمور الكلّية والأعمال الذمية ظاهر في التقييد لا الشرط ضمن العقد وإن كان ذلك أيضاً معقولاً فيها كما لو صرّح به. ولا إشكال في ثبوت الخيار للمستأجر في هذه الصورة مع تخلّف الأجير عن شرطه، فيكون له حق الفسخ واسترداد المسمّى، إلّا أنّه إذا لم يفسخ ليس له المطالبة بعوض الفائت؛ إذ لم تفت عليه المنفعة المملوكة له؛ لأنّها بحسب الفرض كلّي العمل في الذمة في صورة أخذ قيد المباشرة، أو الجامع بين عمله وعمل غيره في صورة أخذ قيد المدة، وهذا قابل للوفاء به حتى بعد العمل للثاني.

كما إنّه لا إشكال في صحة الإجارة الثانية عن الأجير إذا أجاز المستأجر الأوّل ورفع يده عن حق الاشتراط قبل عمل الأجير للثاني؛ لعدم التنافي بين العقدين ذاتيهما وارتفاع المانع.

وإنّما البحث في هذه الصورة في إمكان القول بصحة الإجارة الثانية للأجير بلا حاجة إلى إجازة المستأجر الأوّل وإسقاط حقه في الاشتراط أو عدم صحته حتى مع الإجازة إذا كان بعد العمل، والأقوال في المسألة أربعة:

١ - قول بالصحة بدون الحاجة إلى الإجازة (٣٤)، ويمكن الاستدلال عليه:

بأنّ الاشتراط ضمن العقد لا يوجب إلّا حكماً تكليفياً بوجوب الوفاء مع الإمكان، ويترتب على تخلّفه الخيار للمشروط له، وكلاهما لا ينافي صحة الإجارة الثانية.

٢ ـ قول بالبطلان بدون الإجازة، وهو مختار أكثر الفقهاء المعاصرين (٣٥)، وقد استدلّوا على ذلك: بأنّ الشرط يوجب الحق للمشروط له فلا يجوز تكليفاً ولا وضعاً تفويته، أو يوجب قصور سلطنة الأجير عمّا ينافيه وضعاً، أو يوجب حرمة العمل المنافي له فتبطل الإجارة لاشتراط إباحة العمل فيها، أو أنّ دليل وجوب الوفاء بالشرط المتحقق والنافذ بالنسبة للإجارة السابقة مانع عن شمول دليل الصحة ووجوب الوفاء للإجارة الثانية فتبطل. وقد تقدم شرح هذه الوجوه سابقاً.

٣ ـ التوقّف وعدم اختيار أحد الوجهين، وقد اختاره صاحب العروة (٣٦).

٤ ـ البطلان حتى بالإجازة إذا كانت بعد العمل في الإجارة الثانية والتوقّف على إجازة المستأجر وإسقاط شرطه إذا كان قبل العمل، وقد اختاره بعض الفقهاء المعاصرين (٣٧) مدعياً في وجهه: أنّ إجازة المستأجر إذا كانت بعد عمل الأجير للثاني فقد وقع العمل غير مشروع، والإجازة اللاحقة لا تغيّر ما وقع عمّا وقع عليه ليتصف العقد بالمشروعية، فيشمله دليل وجوب الوفاء. وهذا بخلاف ما إذا كانت إجازته قبل العمل.

وقد تقدم أنّ هذا قد يصح إذا كان وجه المنع اتصاف العمل للثاني بالحرمة بعنوانها لا من جهة ترك العمل للأول، وأمّا إذا كان وجه المنع هو التنافي بين دليل وجوب الوفاء بالشرط النافذ والجاري بالنسبة للإجارة السابقة مع دليل وجوب الوفاء بالإجارة اللاحقة ـ وهو مبنى هذا العَلَم في المنع ـ فهذا لا يقتضي البطلان في فرض كون الإجازة لاحقة للعمل؛ لأنّه من حينها يمكن أن يكون الأجير مشمولاً لدليل وجوب الوفاء بإجارته الثانية بعد أن كان مالكاً لعمله الثاني من أوّل الأمر، وإنّما كان المانع وجوب الوفاء بالشرط وقد ارتفع. وأثر

شمول دليل الصحة والنفوذ للعمل السابق صيرورته من الآن ملكاً للمستأجر الثاني واستحقاق الأجير للمسمّى في الإجارة الثانية.

ثمّ إنّ التنافي بين الإجارتين من ناحية الاشتراط في إحداهما لا ينبغي أن يحكم فيه دائماً ببطلان الإجارة الثانية، بل قد يحكم فيهما معاً بالصحة مع بطلان الشرط وثبوت الخيار لصاحبه، وذلك فيما إذا كانت المباشرة والمدة مأخوذتين في الإجارة الأُولى بنحو القيدية وفي الإجارة الثانية بنحو الشرطية لا القيدية، فإنّه حينئذٍ تقع الأُولى صحيحة ويبطل الشرط في الإجارة المتأخرة؛ لأنّه المنافي مع الإجارة الأُولى، فلا يمكن أن يشمله دليل وجوب الوفاء بالشرط. وأمّا دليل وجوب الوفاء بالعقد فهو شامل للإجارة الثانية مع الأُولى بلا محذور؛ لعدم التنافي بينهما بعد فرض كون متعلّق الثانية كلياً. وبطلان الشرط وفساده لا يسري إلى العقد، بل يوجب الخيار لصاحبه.

▣ إذا كان الأجير مشتركاً:

وقد عرفت أنّ مقصود الفقهاء منه ما يقابل الأجير الخاص؛ أي ما إذا كانت الإجارة على العمل غير المشروط بالمباشرة أو غير المشروط بالمدة المعيّنة؛ أي كانت المدة أوسع من ظرف العمل المستأجر عليه والعمل كلي في الذمة في تلك المدة الموسعة، فيجوز له أن يؤجر نفسه لعمل آخر، سواء كانت الإجارتان على العمل الخارجي أو في الذمة أو مختلفتين، وسواء كان الأجير فيهما معاً مشتركاً أو في إحداهما مشتركاً وفي الأُخرى خاصاً؛ لعدم التنافي حينئذٍ بين الإجارتين.

قال المحقق اليزدي ﷺ في العروة: «إذا آجر نفسه لعمل من غير اعتبار المباشرة ولو مع تعيين المدة أو من غير تعيين المدة ولو مع اعتبار المباشرة، جاز عمله للغير ولو على وجه الإجارة قبل الإتيان بالمستأجر عليه؛ لعدم منافاته له من حيث إمكان تحصيله لا بالمباشرة أو بعد العمل للغير؛ لأنّ المفروض عدم تعيين المدة. ودعوى أنّ إطلاق العقد من حيث الزمان يقتضي

وجوب التعجيل، ممنوعة، مع أنّ لنا أن نفرض الكلام فيما لو كانت قرينة على عدم إرادة التعجيل» (٣٨).

إلّا أنّه ينبغي البحث في نقطتين:

١ ـ إذا فرض وجود التنافي بين متعلّقي الإجارتين ولكن لا من ناحية اشتراط المباشرة أو المدّة بل من ناحية أُخرى، كما إذا كان بين العملين تضاد بلحاظ تمام العمر لا في الزمن الواحد فحسب؛ أي كان الإتيان بكل منهما قبل الآخر معجزاً له عن القيام بالعمل الآخر، فهنا حتى إذا كانت الإجارتان مطلقتين من حيث الزمان والمدّة ولم يكن إطلاق الإجارة مقتضياً للتعجيل أو صرّح بعدم التعجيل، فإنه مع ذلك سوف يقع التنافي بين الإجارتين لا محالة مع كون الأجير فيهما ـ حسب المصطلح المتقدم ـ من الأجير المشترك لا الخاص.

ويمكن أن يفرض أنّ أحد العملين يوجب التعجيز عن الآخر دون العكس، إلّا أنّ الإجارة عليه كانت في زمان معيّن وبنحو التعجيل والمباشرة ـ أي من الأجير الخاص ـ والإجارة الأُخرى بنحو الأجير المشترك، فإنّه أيضاً سوف يقع التنافي بين الإجارتين في وجوب الوفاء.

والفقهاء لم يتعرّضوا لهذا الفرع بالخصوص، إلّا أنّهم تعرّضوا لفرع مشابه له، وهو ما إذا آجر الشخص نفسه بعد الإجارة بنحو الأجير المشترك لآخَر طول حياته فإنّه سوف تقع المنافاة لا محالة بين الإجارتين رغم أنّ إحداهما ـ وهي الأُولى ـ من الأجير المشترك من حيث المدة، وقد حكم بعضهم ببطلان الإجارة الثانية؛ لكون الأجير فيها ـ بحكم التمانع بينهما ـ في معنى الخاص بالإضافة إلى المدة للعمل الأوّل (٣٩).

واحتمل بعضهم الصحة، كما في الجواهر (٤٠).

إلّا أنّ مقتضى المبنى المشهور والمتقدم شرحه ـ من أنّه كلما كان بين الإجارتين تمانع في مقام الوفاء حين انعقاد الإجارة الثانية، فلا تصح؛ لأحد

الوجوه المتقدمة في بطلان إجارة المنافع المتضادة ـ هو الحكم بعدم صحة الإجارة الثانية في الأمثلة المتقدمة للإجارة وإن لم يصدق عليها عنوان الأجير الخاص، بل عرفت أنّه لا خصوصية لعنوان الأجير الخاص، وإنّما المقصود به موارد التمانع بين الإجارتين حين الانعقاد.

إلّا أنّ هذا لا يقتضي بطلان الإجارة الثانية في تمام الأمثلة الثلاثة بل تختلف النتائج فيها.

ففي المثال الأوّل ـ وهو ما إذا كان التنافي والتضاد بين متعلّق الإجارتين بلحاظ تمام العمر بحيث إذا عمل أحدهما امتنع عليه الآخر إلى آخر عمره ـ تبطل الإجارة الثانية لا محالة ما لم تنفسخ الإجارة الأُولى.

وكذلك الحال في المثال الثاني؛ أي إذا كان أحد العملين يعجّز عن الآخر وكانت الإجارة فيه مقيّدة بالتعجيل والزمان الأوّل.

نعم، إذا كان التعجيل والزمان الأوّل فيها مأخوذين بنحو الاشتراط لا القيدية وكان انعقادها متأخراً زماناً عن انعقاد الإجارة على العمل الآخر غير المعجز، صحت الإجارتان وبطل شرط التعجيل وكان للمستأجر الخيار، كما تقدم نظيره في الصورة الرابعة للأجير الخاص.

وأمّا المثال الثالث وهو ما إذا كانت إحدى الإجارتين ما دام العمر ـ بناءً على صحته وعدم كونه غررياً ـ فتارة تكون هذه الإجارة قبل الإجارة المقيّدة بزمان معيّن ـ أي الخاصة ـ وأُخرى بالعكس، ففي الحالة الأُولى تبطل الإجارة الثانية الخاصة لا محالة؛ لأنّ صحتها بعد فرض صحة الأُولى ممتنعة، إلّا إذا كانت الإجارة المحدودة بالمدة بنحو الشرطية لا القيدية، فيبطل الشرط فيها ويكون للمستأجر فيها الخيار كما ذكرنا آنفاً.

وفي الحالة الثانية لا تبطل الإجارة اللاحقة المشتركة وإنّما يبطل منها المقدار من الزمان المنافي مع الإجارة الأُولى الخاصة، سواء كانت خصوصيتها

بلحاظ الزمان من باب القيدية أو الشرطية، وأمّا بلحاظ سائر الأزمنة فلا تنافي بين وجوب الوفاء بها والوفاء بالإجارة السابقة الخاصة، فيكون من قبيل تبعّض الصفقة على المستأجر، فيكون له الخيار.

وهذا التفصيل يمكن إيراده أيضاً في الصور الأربع المتقدمة للأجير الخاص.

كما إنّ الأحكام الأُخرى ـ من الانفساخ، أو ثبوت الخيار وإمكان المطالبة بالمنفعة الفائتة على تقدير عمل الأجير للثاني وجريان الفضولية في الإجارة الثانية للمستأجر الأوّل، أو توقف صحته للأجير على إجازة المستأجر الأوّل مطلقاً أو إذا كانت قبل العمل ـ كل تلك التفاصيل المتقدمة في الأجير الخاص قابلة للجريان في هذه الموارد الثلاثة من الأجير المشترك كل بحسب مورده.

٢ ـ إذا فرض عدم التنافي بين الإجارتين ذاتاً ـ كما في الأجير المشترك في غير الأمثلة المتقدمة ـ إلّا أنّه وقع التنافي بينهما اتفاقاً وصدفةً، كما إذا أخّر الأجير أحد العملين إلى أن ضاق وقته الموسع مع وقت العمل الآخر فامتنع عليه الوفاء بهما معاً، لا ينبغي الإشكال في الصحة وعدم البطلان هنا؛ لوقوعهما معاً صحيحتين ابتداءً، وعروض التزاحم والتخلّف في مقام العمل لا يقتضي البطلان، بل إذا تخلّف عن الوفاء بإحداهما كان للمستأجر في تلك الإجارة حق الفسخ واسترداد المسمى أو الإبقاء والمطالبة بأُجرة مثل العمل الفائت منه. هذا إذا لم نقل بالانفساخ القهري بترك العمل في إجارة الأعمال مطلقاً أو إذا كانت الإجارة على العمل الخارجي، كما هو مشهور القدماء.

وهل يتخيّر الأجير عند حصول التزاحم في مخالفة كل منهما شاء، أم يتعيّن عليه الوفاء بإحداهما بحيث لا يصح منه العكس؟ الصحيح أنّه قد يحصل ذلك، كما إذا كانت إحداهما بنحو الأجير الخاص لتمام المنافع أو لتمام نوع ذلك العمل في مدة معيّنة، والأُخرى بنحو الأجير المشترك لنفس ذلك العمل بحيث إنّ بإمكانه الإتيان بالثانية في غير تلك المدة إلّا أنّه تأخّر حتى ضاق وقته فانحصر بتلك المدة، فإنّه يتعيّن عليه تكليفاً الإتيان بالإجارة

الخاصة؛ لأنّ تمام منافعه أو ذلك النوع من العمل في هذا الزمان مملوك له، فلا يجوز صرفه وإعطاؤه لغير مالكه، بل لا يقع عمله للمستأجر في الإجارة المشتركة إلّا بإجازة المستأجر في الإجارة الخاصة لكونه له، فلا يمكن أن يقع وفاءً من قبل الأجير للإجارة المشتركة التي يكون متعلّقها لا محالة كلّيّ العمل في الذمة بنحو الكلي في المعيّن بلحاظ الزمان؛ لأنّه لا يمكنه تعيينه فيما هو مملوك للغير وليس ملكاً له، فيمكن للمستأجر في الإجارة الخاصة المطالبة بأُجرة مثلها من المستأجر في الإجارة المشتركة، وتنفسخ الإجارة المشتركة، أو يكون لصاحبها الخيار على القولين المتقدمين.

الهوامش

(١) رياض المسائل ٩ : ٢٣٠ . وانظر : الانتصار : ٤٦٦ . المبسوط ٣ : ٢٤٢ . غنية النزوع : ٢٨٨ . السرائر ٢ : ٤٧٠ . شرائع الإسلام ٢ : ١٨٢ . التحرير ٣ : ١٣ . مسالك الأفهام ٥ : ١٩١ ـ ١٩٢ .

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ١٠ : ١٤ . رياض المسائل ٩ : ٢٣٠ . جواهر الكلام ٢٧ : ٢٦٤ .

(٣) التنقيح الرائع ٢ : ٢٧٦ . مجمع الفائدة والبرهان ١٠ : ١٤ .

(٤) جامع المقاصد ٤ : ٤٦ . حاشية مجمع الفائدة والبرهان : ٤٨٦ ـ ٤٨٧ . رياض المسائل ٩ : ٢٣٠ .

(٥) الرياض ٩ : ٢٣٠ ـ ٢٣١ . جواهر الكلام ٢٧ : ٢٦٩ .

(٦) شرائع الإسلام ٢ : ١٨٢ .

(٧) انظر : جامع المقاصد ٧ : ١٥٧ . كفاية الأحكام ١ : ٦٥٥ .

(٨) العروة الوثقى ٥ : ٨١ ، م ٤ .

(٩) العروة الوثقى ٥ : ٨١ ، تعليقة النائيني .

(١٠) العروة الوثقى ٥ : ٨١ ، تعليقة الخونساري .

(١١) العروة الوثقى ٥ : ٨٢ ـ ٨٤ .

(١٢) انظر : قواعد الأحكام ٢ : ٢٩١ . جامع المقاصد ٤ : ٤٦ و ٧ : ١٥٩ . مسالك الأفهام ٥ : ١٩٠ .

(١٣) العروة الوثقى ٥ : ٨٤ ، تعليقة البروجردي .

(١٤) مستمسك العروة الوثقى ١٢ : ٩٩ .

(١٥) العروة الوثقى ٥ : ٨٣ ، تعليقة الگلبايگاني .

(١٦) مسالك الأفهام ٥ : ١٩١ .

(١٧) قواعد الأحكام ٢ : ٢٩١ .

(١٨) العروة الوثقى ٥ : ٨٣ ، تعليقة الخونساري ، البروجردي ، الكلبايكاني .

(١٩) مستند العروة الوثقى (الإجارة) : ٣٠١ .

(٢٠) العروة الوثقى ٥ : ٨٣ .

(٢١) مستند العروة الوثقى (الإجارة) : ٣٠٢ـ٣٠٣ .

(٢٢) العروة الوثقى ٥ : ٨٤ ، تعليقة النائيني .

(٢٣) مستمسك العروة الوثقى ١٢ : ١٠١ .

(٢٤) المصدر السابق .

(٢٥) مستند العروة الوثقى (الإجارة) : ٣٠٥ .

(٢٦) العروة الوثقى ٥ : ٨٥ ، تعليقة النائيني .

(٢٧) منهاج الصالحين (الحكيم) ٢ : ١٢٩ ، تعليقة الشهيد الصدر ، الرقم ٦١ .

(٢٨) العروة الوثقى ٥ : ٨٥ ، تعليقة الكلبايكاني .

(٢٩) مستمسك العروة الوثقى ١٢ : ١٠٣ .

(٣٠) مستند العروة الوثقى (الإجارة) : ٣٠٦ـ٣٠٧ .

(٣١) انظر : مستند العروة الوثقى (الإجارة) : ١٠٠ .

(٣٢) جواهر الكلام ٢٧ : ٢٦٦ .

(٣٣) مستند العروة الوثقى (الإجارة) : ٣٠٠ .

(٣٤) العروة الوثقى ٥ : ٨٦ ، تعليقة الخميني ، الكلبايكاني .

(٣٥) العروة الوثقى ٥ : ٨٦ ، تعليقة النائيني ، الخوئي . مستمسك العروة الوثقى ١٢ : ١٠٤ .

(٣٦) العروة الوثقى ٥ : ٨٦ ، م ٤ .

(٣٧) العروة الوثقى ٥ : ٨٦ ، تعليقة البروجردي . مستند العروة الوثقى (الإجارة) : ٣٠٨ .

(٣٨) العروة الوثقى ٥ : ٨٧ ، م ٥ .

(٣٩) رياض المسائل ٩ : ٢٣١ .

(٤٠) جواهر الكلام ٢٧ : ٢٦٩ .

الاستنساخ البشري (*)

❑ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمد وآله الطيّبين الطاهرين

إنّ الثورة العلميّة التي تُحدِث في كل زمان حديثاً جديداً بعد آخر قد وُفّقت ـ حسب ما يقوله علماء الفنّ الجيني وغيرهم ـ لاستنساخ عضو أو نبات أو حيوان بطرق مختلفة مبيّنة، وقد ينتهي الأمر إلى استنساخ الإنسان، ولذلك فعلى العالِم الديني المسلم أن يبيّن حكم ذلك بالنسبة للإنسان بعد أن يأخذ بعين الاعتبار ما يقوله أُولئك العلماء في بيان ماهيّة الاستنساخ حسب ما أبرزوه في كتبهم، فلابدّ لتبيين المطلب من ذكر مقدّمات:

(*) إنّ هذا البحث كان بحثاً جمعياً فيما بيننا نحن أعضاء المجمع العلمي الفقهي لأهل البيت عليهم السلام، وكانت أبحاث سماحة آية الله الشيخ محمّد المؤمن (حفظه الله) هي الأصل والأساس فيه. وقد صمّمت على أخذ خلاصة منه مع تغييرات عديدة:

فأولاً ـ قد حذفت منه الكثير الكثير من الأبحاث.

وثانياً ـ قد غيّرت الكثير من العبارات ممّا صغته بتعبيري ما عدا النصوص؛ إذ لا سبيل لتغييرها.

وثالثاً ـ في موارد الخلاف كتبت البحث وفق رأيي، وليس وفق رأي الجمع، ولا وفق رأي سماحة الشيخ المؤمن (حفظه الله).

١ ـ المقدّمة الأُولى:

إنّ جسم كلّ شيء مادّي من الإنسان والحيوان يتألّف من أجزاء صغيرة متّصلة، وكل جزء لا يكون أصغر منه يسمّى بالخليّة، والخليّة ذات غشاء خاص لها نواة هي بمنزلة لبّ الخليّة ومادّة سائلة تحيط بالنواة يعبّر عنها بالسائل الخلوي أو السيتوبلازم، وفي داخل النواة شبكة مكوّنة من ستّة وأربعين شريطاً تسمّى بـ «الكروموزومات».

والخلايا الجسديّة كلّها على هذا العدد من الأشرطة باستثناء الخلايا الجنسية ـ أعني خلايا المنيّ الذي تفرزه الخصية في الرجال وخلايا بُييضة النساء التي يفرزها المبيض ـ فإنّ هذه الخلايا الجنسية وإن شاركت خلايا الجسم في اشتمالها على غشاء خاص وعلى السائل الخلوي «السيتوبلازم» والنواة، ولكن نواتها تحتوي على ثلاثة وعشرين كروموزوماً لا على ستّة وأربعين.

٢ ـ المقدّمة الثانية:

إنّ تكوّن الإنسان أو الحيوان الذي تلده أُمّه بطريق الحمل والتوالد الطبيعي يكون باختلاط واندماج خليّة المنيّ من الأب وخليّة البُييضة من الأُمّ في داخل رحم الأُمّ لدى الإنزال، وتتحقّق بالاندماج خليّة جديدة واجدة لستّة وأربعين كروموزوماً هي مجموع كروموزومات خليّة المنيّ والبُييضة، وتتغذّى هذه الخليّة داخل الرحم وتتكثّر، فتنقسم إلى خليّتين ثم أربع خلايا ثم ست عشرة ثم اثنتين وثلاثين. وكلّ هذه الخلايا أمثال سواء من جميع الجهات والخصوصيات، إلّا أنّها إذا بلغت الاثنتين والثلاثين لا تتكاثر مثل السابق بهذه الخصوصيات، بل تصبح كلّ خليّة منها موظّفة بأعمال خاصّة حسب ما قدّره الله تعالى في الانسان والحيوان من الأعضاء المختلفة التي يتكوّن منها، فمنها ما يكوّن الجلد، ومنها ما يكوّن اللحم، ومنها ما يكوّن العظم أو المخّ أو القلب... وما إلى ذلك، فكأنّه ليس في كلّ واحدة منها إلّا مبدأ ذاك العضو الذي جعل باختيارها حتى يصبح الجنين طفلاً كاملاً تلده الأُمّ خلقاً سويّاً.

٣ ـ المقدّمة الثالثة:

إنّ الحمل إذا أصبح تامّ الخلقة فكلّ عضو من أعضائه المتعدّدة يكون متكوّناً من خلايا متماثلة، فالجلد مهما نما وامتدّ وكبر فهو متكوّن من خلايا جلديّة متماثلة مختصّة بصنع الجلد، والكبد مهما امتدّ ونما فهو متكوّن من خلايا متماثلة مختصّة بصنع الكبد، وكذلك القلب والعظم... وما إلى ذلك. وكما أشرنا: إنّ الكروموزومات الستّة والأربعين واجدة لجميع ما بعهدة كلّ كروموزوم، إلّا أنّها في مقام الفاعليّة والتأثير لا تفعل ولا تؤثّر إلّا ما يحتاج إليه الجلد مثلاً أو أيّ عضو آخر.

٤ ـ المقدّمة الرابعة:

إنّ التقدّم العلمي وصل إلى الكشف عن أنّ تلك الكروموزومات هي الدخيلة في كامل الصفات الوراثية والخصوصيات المختصّة بكلّ نوع أو فرد، فهي بمنزلة المخّ للخليّة، وهي الحاملة لجميع خصوصيات الفرد الكامل للإنسان أو الحيوان. ولا فرق في ذلك بين أن يكون التكاثر والتوالد بشكل طبيعي أو بشكل صناعي.

٥ ـ المقدّمة الخامسة:

إنّ الاستنساخ معناه المطابقي الذي أُريد منه هنا هو طلب نسخة ثانية، فكأنّ ما كان أوّلاً تكوّن من جديد كصورة أُخرى له متّحدة الخصوصيات، ويعبّر عنه باللغة اللاتينيّة بـ«كلونينك». ولفظة «كلونينك» مأخوذة من «كلون»، وهي كلمة يونانيّة بمعنى ما يغرس من جذع الشجر ـ مثلاً ـ لينمو ويصبح شجراً كاملاً، فـ «كلونينك» عبارة أُخرى عن العمل بصدد الحصول على أمر جديد هو نماء ونسخة كاملة لما غرسنا جذعه؛ ولذلك كلّه يعبّر عن الاستنساخ بأنّه خلق المشابه وخلق المشابهات؛ لأنّ الحاصل الجديد شبيه للأصل الذي كان، إلّا أنّ هذه المشابهة ربما تكون بلحاظ العضو الذي تكثرت خليّته حتى صارت نسخة ثانية لذلك العضو، وأُخرى تكون بلحاظ الفرد من

الإنسان أو الحيوان الذي أُخذت خليّته وتكثّرت.

٦ ـ المقدّمة السادسة:

يقسّم الاستنساخ إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل ـ استنساخ العضو:

إنّ ثورة العلوم الطبيعيّة الجينيّة انتهت إلى نتيجة إمكان أخذ خليّة واحدة من بعض الأعضاء بوسائل صناعيّة، فتجعل في جهاز خاصّ أبدعته العلوم الحديثة وتغذّى بالوسائل الصناعية فتتكثّر إلى خلايا متماثلة متّصلة إلى أن نحصل على قطعة من الجلد أو العضو الآخر الذي أخذنا خليّته، فنحصل على جديد ـ مثلاً ـ يكون نسخة ثانية للجلد الأصلي.

وربما يستفاد من هذا العضو الجديد في معالجة ذاك العضو أو ذاك الشخص الذي أخذنا خليّته، فيبدّل المعيوب أو المقطوع بذلك وتقبله هذه القطعة الفاقدة؛ لمشابهتها إيّاه تماماً.

ونتجاوز ما فعله بعض من إخراج هذا عن اسم الاستنساخ بسبب أنّ حصيلته ليست إنساناً أو حيواناً.

القسم الثاني ـ الاستتئام:

قد عرفنا أنّ البييضة بعد أن تلقّح في رحم المرأة بمنيّ الرجل فالخليّة الملقّحة تتكاثر فتصبح اثنتين ثم أربعاً ثم ثماني وستّ عشرة. وكلّ خليّة من هذه الخلايا داخلة تحت غشاء واحد يكسوها، ولكلّ منها ما عرفت من غلاف ومادّة سائلة ونواة مشتملة على كروموزومات.

وتقدّم العلم أوجب إمكان خرق ذاك الغشاء الذي كسا الخليّة كلّها وتفريق الخلايا التي تكاثرت وتعدّدت لتغشى كلّ خليّة بغشاء جديد ـ قالوا إنّه يؤخذ من بعض الموادّ في البحار ـ فتكون كلّ خليّة نسخة ثانية للخليّة الأولى، وتشرع في المحيط المناسب ـ أعني الرحم ـ بالتكاثر إلى أن تصل إلى اثنتين وثلاثين

وتـنمو وتـصبح ولداً كـاملاً. وهـؤلاء الأولاد أمـثال فـي جـميع الصـفات والخصوصيات وتكون توائم متشابهة، فيمكن أن يوضع كلّ منها في رحم امرأة كي تصبح ولداً كاملاً، كما يمكن جعل بعض منها في رحم المـرأة ويحفظ بعض آخر بصورة جامدة، وبعد عامين ـ مثلاً ـ يجعل في رحم المرأة فيكون الولدان أو الأولاد متشابهين، وتوائم كلّ منها عين الآخر لا فرق بينها إلّا بأنّ المتقدّم يكون أكبر سنّاً من المتأخّر.

قالوا: إنّه قد أجرى بعض علماء الفنّ هذا العمل إلّا أنّه لم تصل جميع الموارد إلى المطلوب الأقصى، بل نجح من كلّ ثلاثة موارد واحد منها؛ ولعلّه لعدم كمال الأدوات اللازمة، ولعلّه سيتمّ الأمر فيها بلا استثناء في المستقبل.

ثمّ إنّ نسـبة النـواة بـما لهـا مـن الكـروموزومات إلى المـادة السـائلة «السـيتوبلازم» نسـبة النـواة إلى المـاء الذي تـغوص فـيه وتـتغذّى مـنه، فالسيتوبلازم ليس إلّا غذاءً، كما صرّح بذلك الدكتور حتحوت في رسـالته «الاستنساخ البشري» حيث قال:

«يتكوّن الجسم كلّه من خلايا كما يتكوّن البناء من قطع الحجارة أو قوالب الطوب، وبداخل كلّ خليّة نواة هي سرّ النشاط الحياتي للخليّة ـ ويحيط بالنواة غشاء نووي، وتحتوي بداخلها على شبكة مكوّنة من ستّة وأربعين شريطاً تلتقط الصبغة القاتمة؛ ولهذا تسمّى الأجسام الصبغيّة «الكروموزومات». أمّا باقي مساحة الخليّة فيما بين النواة وبين جدار الخليّة فمليء بسائل يعرف بالسائل الخلوي «السيتوبلازم».

والأجسام الصبغيّة «الكروموزومات» الستّة والأربعون هي حوامل الصفات الوراثيّة على هيئة وحدات من حمض النوويات[1] تسمّى الجينات مرتّبة ترتيباً خاصّاً، فكأنّها حروف تؤلّف كلمات، وهذه تـؤلّف رسـالة عـامّة، وكـذلك الصفات الوراثية لفرد بذاته لا يطابقه مثيل بين الناس عـلى مـدى الزمـان والمكان.

وتتكاثر الخليّة بالانقسام الذي بموجبه ينشقّ كلّ شريط من هذه الأجسام الصبغيّة طوليّاً إلى نصفين يتمّم كل منهما نفسه إلى شريط كامل بالتقاط الموادّ اللازمة من السائل المحيط به، وهكذا تتكون صبغيّتان تغلّف كلّ منهما نفسها بغلاف نووي، ليصبح هناك توأمان يقتسمان السائل الخلوي ويحيط بكلّ منهما غشاء خلوي وتصبح الخليّة خليّتين، وهكذا أجيال بعد أجيال من الخلايا المتماثلة »(٢).

ثمّ قال في الخلايا الجنسيّة: « هي المنويّات التي تفرزها الخصية والبييضات التي يفرزها المبيض، وهي كسائر الخلايا لولا أنّ لها خاصيّة ليست لغيرها؛ ذلك أنّها في انقسامها الأخير الذي تتهيّأ به للقدرة على الإخصاب لا ينشطر الشطر الكروموزومي إلى نصفين يكمل كلّ منهما نفسه، لكن تبقى الأجسام الصبغيّة سليمة، ويذهب نصفها ليكون نواة خليّة، والنصف الآخر ليكون نواة خليّة أُخرى، فتكون نواة الخليّة الجديدة - إذاً - مشتملة على ثلاثة وعشرين من الأجسام الصبغيّة لا على ثلاثة وعشرين زوجاً؛ ولهذا يسمّى هذا الانقسام بالانقسام الاختزالي، فكأنّ النواة - فيما يختصّ بالحصيلة الإرثيّة - نصف نواة.

والقصد من ذلك أنّه إذا أخصب منويّ ناضج ببيضة ناضجة باختراق جدارها السميك التحمت نواتهما إلى نواة واحدة ذات ثلاثة وعشرين زوجاً لا فرداً (٤٦) من الأجسام الصبغية كما هي سائر خلايا جسم الإنسان، فكأنّهما جسمان التحما إلى خليّة واحدة هي البييضة الملقّحة، وهي أُولى مراحل الجنين ».

ثمّ أفاد في بيان الفرق في تكاثر الخلايا الجنسيّة وخلايا الجسم: بأنّ البييضة الملقّحة تشرع في الانقسام إلى خلايا مماثلة لعدد محدود من الأجيال، فما تكاد تُفضي إلى كتلة من اثنتين وثلاثين خلية حتى تتفرّع خلايا الأجيال التالية إلى اتجاهات وتخصّصات شتّى ذات وظائف متباينة وتتخلّق إلى خلايا

الجلد والأعصاب والأمعاء وغيرها، أي تنمو إلى تكوين جنين ذي أنسجة وأعضاء مختلفة ومتباينة (٣).

فهو ـ كما ترى ـ قد صرّح في تكاثر خلايا الجسم بأنّ نواتها تنمو وتنشقّ نصفين وتلتقط وتستفيد من المواد اللازمة الموجودة في السائل الخلوي، وعطف على ذلك تكاثر الخلايا الجنسيّة، وذكر أنّ غاية الفرق بينهما أنّ البييضة الملقّحة ذات ثلاثة وعشرين زوجاً من الكروموزومات، وأنّ تكاثرها المشابهي إنّما يصل إلى اثنتين وثلاثين خليّة، ثمّ تتفرّع الأجيال التالية إلى تخصّصات شتّى ذات وظائف متباينة، ففي تكاثر الخلايا المحقّقة للنطفة أيضاً إنّما تنمو النواة المتحقّقة من المنيّ والبويضة، وليس «السيتوبلازم» إلّا غذاءً مناسباً لها.

وبهذا ظهر أنّه لو ابتليت امرأة متزوّجة بمرض في سيتوبلازمها فنقلت نواة بييضتها بعد تلقيحها بمضاجعة الزوج مكان نواة بييضة امرأة أُخرى مسلوبة النواة وجعلت في رحم الثانية كي يستفيد الجنين من سيتوبلازمها السالم، فالأُمّ الحقيقية لهذا الجنين هي تلك الزوجة، وليست صاحبة السيتوبلازم ولا كلّ واحدة منهما ولا مجموعهما؛ لأنّ السيتوبلازم لم يكن إلّا غذاءً، والذي نما إنّما هو نواة الزوجة.

القسم الثالث من الاستنساخ:

أن نأخذ خليّة بييضة امرأة غير ملقّحة فننزع نواتها، هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى نأخذ خليّة بعض أعضاء رجل أو امرأة ـ ولو كانت نفس هذه الامرأة صاحبة البييضة ـ فنأخذ مثلاً خليّة جلده ونجعل هذه الخليّة مكان نواة البييضة المنزوعة النواة، ثمّ نجعل هذه الخلية المتكوّنة بهذا الشكل في داخل رحم امرأة، فتشرع في التكاثر إلى أن تبلغ اثنتين وثلاثين خليّة، ثمّ تصل مراحل نموّ الجنين ويولد طفل يكون من جميع الخصوصيات والجهات نسخة ثانية لصاحب الجلد ـ في المثال المفروض ـ الذي أخذنا منه خليّة جلده.

فخليّة بييضة المرأة كانت تشتمل على ثلاثة وعشرين كروموزوماً ولم تقدر على التكاثر والبلوغ إلى مرحلة جنين كامل، ولكن خليّة العضو الذي أخذنا خليّته مشتملة على ستّة وأربعين كروموزوماً، فإذا وضعت مكان نواة خليّة البييضة فإنّ الخليّة المتحقّقة من الخليّتين تقدر على أن تتكاثر وتصل إلى مرتبة كاملة للجنين ويتولّد الطفل من أُمّه.

والمفهوم من مقالة الدكتور إحسان حتحوت ومن بيان الدكتور «في سيلقر» ـ بنقل الدكتور سليمان السعدي ـ: أنّ بييضة المرأة المنزوعة النواة التي تجعل خليّة الجسم كنواة لها لا تكون ملقّحة بمنيّ الرجل، فقد نقل الدكتور سليمان السعدي في كتابه «الاستنساخ بين العلم والفقه» عن الدكتور «في سيلقر» قائلاً: «كيف يستنسخ البشر؟

ـ تمّ تجديد هذه المعلومات من قبل الدكتور «في سيلقر» من جامعة «برنستون» وهو خبير بارز في الاستنساخ ـ إنّ عمليّة إجراء الاستنساخ ليست عمليّة خياليّة، بل هي شيء حقيقي، وهي مبنيّة على إجراءات استنساخ الشياه، ويبدو أنّ عمليّة استنساخ الفئران يمكن إجراؤها بصورة أفضل. والعمليتان متشابهتان، ولكنّهما ليستا متماثلتين.

لوازم العمل:

١ ـ نسيج بشري: خلايا بشريّة نقيّة لنسيج واحد، وتؤخذ من الشخص المراد استنساخه.

٢ ـ وسائط زرع للنسيج البشري: وهي الوسائط التي سوف تنمو فيها تلك الخلايا البشريّة وتنقسم.

٣ ـ وسائط زرع دنيا للنسيج البشري: وهي الوسائط التي سوف تتوقّف الخلايا المزروعة فيها عن الانقسام وتدخل في حالة من «السُّبات» من غير أن تموت.

٤ ـ تجهيزات مختبرية حاضنة، غطاءٌ واقٍ للرأس والعنق، صحون بتري (صحون صغيرة رقيقة) مختبريّة خاصّة للزرع، مجاهر، أدوات قادرة على نزع وغرس جسيمات الخليّة ـ كالنواة ـ من خلية إلى أُخرى.

٥ ـ خلايا بويضات بشريّة غير ملقّحة.

٦ ـ وسائط إنماء خليّة البويضة البشريّة: وهي وسائط تنمو فيها البويضات المخصّبة وتنقسم.

مناهج العمل:

١ ـ يتمّ إنماء الخلايا البشريّة المراد استنساخها حتى يتمّ الحصول على كميّة كافية منها.

٢ ـ تنقل الخلايا إلى وسائط دنيا (وهنا فإنّ بحث استنساخ الخراف هو مرجع جيّد لمعرفة الفترة المطلوبة بالضبط)، ويسمح ذلك للخلايا بأن تعيش ولكنّها تتوقّف عن الانقسام وتدخل في مرحلة السُّبات. ويحتمل أنّ هذه المرحلة هي المرحلة التي تفقد فيها الخلايا تمايزها (تخصّصها) وتعود إلى حالة كلّية القدرة، أي تصبح قادرة على التخصّص والتمايز إلى نوع من أنواع الخلايا المختلفة.

٣ ـ عندما تصبح الخلايا المغروسة في حالة سبات يتمّ الحصول على خليّة بويضة بشريّة غير مخصّبة، تنزع النواة من هذه البويضة، ثمّ تطرح النواة وبأقلّ ضرر ممكن للبويضة.

٤ ـ تؤخذ واحدة من الخلايا المُسبتة كاملة وتغرس في داخل الغلاف المحيط بالبويضة، ويعرف بـ «الطبقة الشفافة» فيما يلي البويضة مباشرة.

٥ ـ يتمّ توجيه صعقة كهربائية إلى البويضة (وهنا بحث استنساخ الخراف يمكن أن يكون مرجعاً جيّداً لقوّة وطول فترة الصعقة). إنّ الصعقة الكهربائية تستحثّ الخليّتين على الاندماج بحيث يمكن أن نعرف إن كانت الصعقة كافية

من خلال النظر إلى الخلايا وحسب. ويعتقد بأنّ برمجة الجينات الجنينيّة تبتدئ بإحلال الإشارات البروتينية للبويضة، إلّا أنّ الصعقة الكهربائية قد تساعد في تحريك هذه المؤشّرات البروتينيّة عبر غشاء النواة أيضاً. إنّ النفاذيّة الكهربائية طريقة شائعة لتسيير جُزَيْئات «الدنا» عبر جدار الخليّة.

٦ ـ تعاد الخطوات الثلاث الأخيرة حسب الحاجة كلّما دعت الضرورة إلى ذلك حتى يصير لدينا ما يكفي من النُّسوخ، وعلينا أن نتوقّع أنّ الكثير منها لن يبقى على قيد الحياة بسبب الأضرار المتسبّبة للخليّة والحوادث الأُخرى، يُسمح للأجنّة بالنموّ والانقسام مرّات قليلة في وسط زرع خليّة البويضة البشريّة.

٧ ـ تغرس الأجنّة من أُمّهات بشريّات حيث يمكن حملها حتى يحين أجل وضعها الطبيعي». انتهى كلام الدكتور «في سيلقر» حسب نقل الدكتور داود سليمان السعدي.

وهو ـ كما ترى ـ صريح في أنّ من لوازم العمل خلايا بويضات بشريّة غير ملقّحة.

وهذه الأقسام الثلاثة للاستنساخ يسمّى الأوّل والثالث منها بـ «الاستنساخ التقليدي»، والثاني منها بـ«الاستتئام»، وسرّ تسمية الأوّل والثالث منها بالاستنساخ التقليدي هو أنّ ما يحصل منهما من نتاج يكون نسخة ثانية ومقلّدة للنسخة الأُولى؛ إمّا نسخة للعضو أو نسخة للإنسان أو الحيوان، في حين أنّ التوائم في الاستتئام كلّها في عرض واحد، وليس بعضها تقليداً لبعض.

وقد انتهينا إلى هنا من المقدّمات التي توضّح حقيقة الاستنساخ.

حكم الاستنساخ فقهياً:

إنّ البحث عن حكم الاستنساخ تارة يكون عن جواز نفس الاستنساخ في شريعة الإسلام، وأُخرى يكون عمّا يترتّب من الأحكام على الحصيلة المتحصّلة من هذه العملية:

أولاً ـ حكم نفس عملية الاستنساخ :

أمّا البحث عن جواز أصل عمليّة الاستنساخ فلا ريب في أنّه يجب في ذلك الاجتناب عن المحرّمات التي ربما يكون الإقدام على ذلك مصاحباً لها، فيجتنب ـ مثلاً ـ عن مسّ الأجنبي أو الأجنبيّة لبدن إنسان تؤخذ منه الخليّة، وكذا النظر إلى ما يحرم النظر إليه، ونظر غير الزوجين إلى عورة غيرهما وإن كان من المحارم.

إلّا أنّ هذه الأحكام أحكام مستقلّة، وإذا لم تراعَ أمثالها لم يوجب ذلك حرمة نفس الاستنساخ.

نعم، في الاستنساخ التقليدي للإنسان قد يقال بأنّ استنساخه بشكل وافر يخلق الهرج والمرج في المجتمع، كإمكان اشتباه المجرم كثيراً، وتكثّر الإجرام، وإخفاء الجرم دائماً، وما إلى ذلك.

إلّا أنّ هذا أيضاً إن تحقق فهو خاصّ بصورة غير ملازمة، فلا يحرّم الاستنساخ الفردي القليل مثلاً.

وفي الاستئنام قد يقال: إنّه قد دلّت روايات معتبرة على أنّه يحرم إعدام النطفة وإلقاؤها من الرحم في جميع مراحل وجودها، كما دلّت على ذلك روايات معتبرة، من قبيل:

١ ـ موثقة إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: المرأة تخاف الحبل فتشرب دواءً فتلقي ما في بطنها؟ قال: «لا». فقلت: إنّما هو نطفة، فقال: «إنّ أوّل ما يخلق نطفة»(٤).

٢ ـ ونظيرها صحيحة رفاعة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أشتري الجارية، فربّما احتبس طمثها من فساد دم أو ريح في رحم، فتسقى دواءً لذلك فتطمث من يومها، أفيجوز لي ذلك وأنا لا أدري من حبل هو أو غيره؟ فقال لي: «لا تفعل ذلك». فقلت له: إنّه إنّما ارتفع طمثها منها شهراً، ولو كان ذلك من حبل

إنّما كان نطفة كنطفة الرجل الذي يعزل. فقال لي: «إنّ النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقة ثمّ إلى مضغة ثمّ إلى ما شاء الله، وإنّ النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يخلق منها شيء، فلا تسقِها دواءً إذا ارتفع طمثها شهراً وجاز وقتها الذي كانت تطمث فيه»(٥).

فهاتان الروايتان صريحتان في تحريم إسقاط ما يصلح أن يكون منشأ للولد من الرحم ولو كان على مستوى النطفة، فإذا كان الاستئنام موجباً لفقد خليّة منها ـ كما لعلّه الأغلب ـ كان حراماً، فليجتنب عنه.

وقد يقال في جواب ذلك: إنّ الخلايا الواقعة في الرحم ليست كلّها قادرة ـ عادةً ـ على طيّ المسافة إلى حين تكوّن الولد في عرض واحد، وإنّما يتكوّن منها القليل كالواحدة مثلاً، فإذا كان ما أُخذ من الرحم بالطريقة الماضية يموت بعضها وتتكوّن منها واحدة فهذا كافٍ لتلبية ما تتطلّبه حرمة الإسقاط أو الإعدام؛ إذ لا نعلم بقابلية أكثر من الواحدة على سبيل البدل لذلك.

إلّا أنّ هذا الإشكال إن صحّ ولم نقل بكفاية قابلية ما يُعدم لنشوء الولد ـ ولو بدلاً ـ في الحرمة لكن احتمال موت الجميع بالعملية الماضية وعدم تمامية الإنجاب نهائياً يبقى وارداً؛ فإنّ نجاح العملية ليس مضموناً في كلّ قضية قضية، وإنّما أثبت العلم النجاح في بعض العمليات. وهذا تقريب آخر للحرمة، وهو كافٍ لضرورة الاجتناب.

إلّا أنّ هذا العمل المحرّم بكلا تقريبيه يقع في مقدّمة الوصول إلى الاستئنام، ونفس الاستئنام ليس بمحرّم بمقتضى هذه الروايات. هذا حكم نفس الإقدام على هذه العمليات.

ثانياً ـ حكم ما يترتّب على الاستنساخ من الآثار:

وأمّا حكم ما يتحقّق من كلّ واحد من هذه الأقسام، فالبحث فيها ما يلي:

القسم الأوّل من الاستنساخ:

وهو الاستنساخ التقليدي المؤدّي إلى حصول عضو جديد كالجلد مثلاً، ولا

ريب في جواز الانتفاع به في علاج صاحب الخليّة ـ أي الذي أُخذت منه الخليّة ـ إذا كان صاحبها إنساناً. ولا مجال لتوهّم حرمة هذا الانتفاع به لشبهة اعتبار رضا صاحب العضو في الانتفاع بعضوه. ولو احتملت حرمة العلاج بنفسه يرفع الاحتمال بأصالة البراءة.

ولا ريب أيضاً في جواز الانتفاع به في علاج أرحام صاحب تلك الخليّة وللأجانب برضا المالك أو بالشراء منه.

ولو قلنا: إنّ المالك أو صاحب الاختصاص هو صاحب الخليّة اشترط في الحِلّ رضاه بمال أو مجّاناً.

نعم، قد يقال بنجاسة العضو الجديد إذا كان مشملاً على اللحم والدم مثلاً بسبب أنّه كالأعضاء المقطوعة من الحيّ.

ولكن لا ينبغي الإشكال في عدم شمول روايات نجاسة الأعضاء المبانة من الحيّ لذلك (٦)، فإذا شككنا في الطهارة والنجاسة، فإن قلنا بجريان أصالة الطهارة لدى الشك في نجاسة شيء من أوّل أمره انتهى الإشكال، وإن لم نقل بذلك بناءً على الإشكال الموروث من أُستاذنا الشهيد الصدر ﷺ الناتج من التشكيك في كيفية قراءة «قذر» في جملة: «حتى تعلم أنّه قذر» قلنا: إنّ الشك في الطهارة والنجاسة يكفي في إجراء الأُصول المؤمّنة عن أحكام النجاسة، فينتهي الإشكال بذلك أيضاً.

القسم الثاني من الاستنساخ:

وهو الاستتئام، ولا شك في أنّ ما يتحقّق منه يكون توأمين أو توائم متعدّدة أباً وأُمّاً، وحالها حال باقي الإخوة والأخوات في التوالد الطبيعي العادي، وكذلك النسبة بينهم وبين سائر الأقرباء.

نعم، يبقى الحديث عن النسبة بين الطفل وبين المرأة التي غذّته في رحمها ولم تكن صاحبة البييضة، وهي المسمّاة بالأُمّ الحاضن:

فقد يقال: إنها هي الأمّ شرعاً دون صاحبة البويضة التي قلنا إنها هي الأمّ الحقيقية؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا ٱللَّائِي وَلَدْنَهُمْ ﴾ (٧).

وعلى هذا الأساس، يقال في الأمّ الحاضن ـ سواء كان في مورد الاستئنام أو غيره ـ: إنها هي الأمّ الحقيقية شرعاً، كما صرّح بذلك السيّد الخوئي ﷺ على ما ورد في كتاب مسائل وردود مجيباً على سؤال موجّه إليه ﷺ ما نصّه:

« مسألة (٢٨٤): (أ) ـ رجل زرع نطفته في رحم امرأة أجنبيّة بواسطة الوسائل الطبيّة متّفقاً معها على حمل الجنين مقابل مبلغ معيّن من المال؛ لأنّ رحم زوجته لا يتحمّل حمل الجنين، والنطفة مكوّنة من مائه هو وماء زوجته الشرعية، وإنّما المرأة الأجنبيّة وعاء حامل فقط، فمع العلم بحرمة ذلك لاختلاط المياه، لكن المشكلة التي حدثت بعدئذٍ هي أنّ المرأة المستأجرة للحمل طالبت بالولد الذي نما وترعرع في أحشائها، فما قولكم؟

باسمه تعالى: المرأة المذكورة التي زرع المنيّ في رحمها أُمّ للولد شرعاً؛ فإنّ الأمّ هي المرأة التي تلد الولد، كما هو مقتضى قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِن نِسَائِهِم مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا ٱللَّائِي وَلَدْنَهُمْ ﴾ وصاحب النطفة أب له، وأمّا زوجته فليست أمّاً له. وعلى هذا فالمرأة المزبورة من حقّها أن تأخذ الولد إلى سنتين من جهة حقّ الحضانة لها، والله العالم.

(ب) ـ وما حكم هذا الولد من حيث التوارث والنسب؟

باسمه تعالى: يترتّب عليه تمام أحكام الولد من السببيّة والنسبيّة بالنسبة إلى أبيه وأُمّه، والله العالم » (٨).

إلّا أنّ هذا الكلام غير تامّ؛ إذ لا شكّ أنّ الأمّ الحقيقية العرفية إنّما هي صاحبة البويضة، وأنّ الملاك للأُمومة واضح عند العقلاء؛ وهو كون النطفة حاصلة من بييضتها على حدّ أنّ والدية الأب تكون بسبب أنّ خلايا الولد ولدت منه.

وأمّا الآية المشار إليها فلا دلالة لها على خلاف ذلك في المقام؛ فإنّها ـ على ما يظهر من سياقها ـ ليست بصدد بيان تعريف للأُمّ ولو تعبّداً، وإنّما هي بصدد بيان أنّ الأُمّ الحقيقية للّذي يُظاهر من امرأته هي التي ولدته وليست المرأة التي ظاهر منها وزعم أنّها كأُمّه، قال الله تعالى: ﴿ **ٱلَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِن نِسَائِهِم مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا ٱللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَراً مِنَ ٱلْقَوْلِ وَزُوراً...** ﴾ (٩).

وقد يقال: إنّ الأُمّ الحاضن هي بمنزلة الأُمّ الرضاعية؛ وذلك على أساس مقدّمتين:

الأُولى ـ أصل فكرة الأُمّ الرضاعية، فلو أنّها كانت ترضع ولداً من دون حضانة في الرحم ولا ولادة فلا شك في أنّ ذلك كان يخلق قرابة رضاعية تحلّ محلّ قرابة النسب.

والثانية ـ إنّ تأثير الأُمّ الحاضن في اشتداد اللحم والدم والعظم للطفل أشدّ بكثير من اشتدادها بالرضاع، فتدّعى الأولوية العرفية في نفس التأثير.

والجواب: أنّه لم يكن تمام الملاك في خلق القرابة الرضاعية ـ الحالّة محلّ القرابة النسبيّة ـ هو اشتداد لحم الطفل وبدنه بها، بل لذلك شروط تعبّدية.

فمثلاً: قد دلّ النص التامّ السند على أنّه لو درّ اللبن من المرأة من غير ولادة وأرضعت طفلاً لم ينشر الحرمة، كما هو صريح صحيحة يونس بن يعقوب ورواية موسى بن عمر البصري غير التامّة سنداً (١٠).

وأيضاً أفتى الأصحاب بعدم انتشار الحرمة بالإرضاع من الزنا.

وأيضاً دلّت النصوص التامّة على أنّ مقياس نشر الحرمة هو لبن الفحل، وليس بطن المرأة (١١).

وأنا أقتصر هنا على ذكر الرواية الأُولى من الباب، وهي صحيحة بريد العجلي قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يحرم من

الرضاع ما يحرم من النسب». فسِّر لي ذلك. فقال: «كلّ امرأة أرضعت من لبن فحلها ولد امرأة أُخرى من جارية أو غلام فذلك الذي قال رسول الله ﷺ، وكلّ امرأة أرضعت من لبن فحلين كانا لها واحداً بعد واحد من جارية أو غلام فإنّ ذلك رضاع ليس بالرضاع الذي قال رسول الله ﷺ: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، وإنّما هو نسب ناحية الصهر رضاع ولا يحرّم شيئاً، وليس هو سبب رضاع من ناحية لبن الفحولة فيحرم»(١٢).

نعم، وجدنا روايتين تدلّان على أنّ وحدة البطن كوحدة الفحل في نشر الحرمة.

الأُولى: رواية محمد بن عبيدة الهمداني ـ وهو رجل مجهول ـ قال: قال الرضا عليه السلام: «ما يقول أصحابك في الرضاع؟». قال: قلت: كانوا يقولون: اللبن للفحل حتى جاءتهم الرواية عنك أنّك تحرّم من الرضاع ما يحرم من النسب، فرجعوا إلى قولك. قال: فقال: «وذلك أنّ أمير المؤمنين [يعني المأمون] سألني عنها البارحة فقال لي: اشرح لي (اللّبن للفحل) وأنا أكره الكلام، فقال لي: كما أنت حتى أسألك عنها، ما قلت في رجل كانت له أُمّهات أولاد شتّى، فأرضعت واحدة منهنّ بلبنها غلاماً غريباً، أليس كلّ شيء من ولد ذلك الرجل من أُمّهات الأولاد الشتّى محرّماً على ذلك الغلام؟! ـ قال: ـ قلت بلى». قال: فقال أبو الحسن عليه السلام: «فما بال الرضاع يحرّم من قبل الفحل ولا يحرّم من قبل الأُمّهات؟! وإنّما الرضاع من قبل الأُمّهات وإن كان لبن الفحل أيضاً يحرّم»(١٣).

وهذه الرواية مع سقوطها سنداً يشم منها رائحة التقيّة.

والثانية: موثّقة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا رضع الرجل من لبن امرأة حرم عليه كلّ شيء من ولدها وإن كان من غير الرجل الذي كانت أرضعته بلبنه، وإذا رضع من لبن رجل حرم عليه كلّ شيء من ولده وإن كان من غير المرأة التي أرضعته»(١٤).

إلّا أنّ الظاهر أنّ المعمول به لدى معروف الأصحاب هو الأول دون الثاني، فوحدة البطن في باب الرضاع لا تنشر الحرمة حتى يحمل المقام عليه بالأولوية.

القسم الثالث من الاستنساخ:

وهو الاستنساخ التقليدي للبشر لو نجح العلم في ذلك ولو مستقبلاً. والصحيح في ذلك أنّ هذا الطفل إمّا أنّ له أباً ولا أُمّ له أو أنّ له، أُماً ولا أب له؛ وذلك لأنّه اتّضح ممّا تقدّم أنّ بييضة المرأة التي أُفرغت من نواتها ليست هي المكوّنة للطفل بأكثر من أنّ سيتوبلازمها يعمل كغذاء مناسب لنموّ النطفة، فالنطفة الحقيقية إنّما هي نواة خليّةٍ جزءٍ من عضو رجل أو امرأة ـ ولو كانت نفس تلك المرأة ـ والذي أُريد استنساخ فرد مثله، فإن كان ذاك رجلاً فهو أبوه وإن كان امرأة فهي أُمّه.

ولا يشترط في شرعيّة هذا الأب أو الأُمّ عقد شرعي؛ فإنّ العقد الشرعيّ إنّما ورد في تلاقح الخلايا الجنسية، وبذلك يتعيّن نسب هذا الطفل من جميع النواحي، وتثبت جميع أحكام النسب بإطلاق أدلّتها.

وفرض انصرافها إلى باب التزاوج الطبيعي ليس إلّا انصرافاً بدويّاً ناتجاً من انحصار الفرد المتعارف في عصر النصّ بذلك.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الهوامش

(١) نسبة إلى النواة .

(٢) نقلناه عن صورة فوتوغرافيّة من الرسالة : ٢ .

(٣) نقلناه عن صورة فوتوغرافيّة من الرسالة : ٣ .

(٤) وسائل الشيعة ١٩ : ١٥ ، ب٧ من القصاص في النفس ، ح١ .

(٥) المصدر السابق ٢ : ٥٨٢ ، ب٣٣ من أبواب الحيض ، ح١ .

(٦) انظر : المصدر السابق ١٦ : ب٢٤ من الصيد ، وب٣٠ من الذبائح .

(٧) المجادلة : ٢ .

(٨) مسائل وردود : ٩٩ ـ ١٠٠ ، جمع وإعداد محمد جواد الشهابي ، وكَتْب وتبويب عبد الوهاب النجار .

(٩) المجادلة : ٢ .

(١٠) وسائل الشيعة ١٤ : ٣٠٢ ، ب٩ مما يحرم بالرضاع ، ح١و٢ .

(١١) انظر : المصدر السابق : ب٦ مما يحرم بالرضاع .

(١٢) المصدر السابق : ٢٩٣ ، ب٦ مما يحرم بالرضاع ، ح١ .

(١٣) المصدر السابق : ٢٩٦ ، ب٦ مما يحرم بالرضاع ، ح٩ .

(١٤) المصدر السابق : ٣٠٦ ، ب١٥ مما يحرم بالرضاع ، ح٣ .

ملف العدد

- العلّامة عبد الحسين شرف الدين ـ السيرة الذاتية
- لماذا فقه أهل البيت عليهم السلام ؟
- العلّامة شرف الدين والمباني الفقهية للوحدة
- فقه الخلاف عند العلّامة شرف الدين ـ إرث النبي صلى الله عليه وآله وسلم نموذجاً
- منهج السيد شرف الدين قدس سره في نقد الفقه السنّي
- فقه الوفاق في تراث الإمام شرف الدين
- فقه الخلاف عند العلّامة شرف الدين ـ فدك نموذجاً
- الإمام شرف الدين قدس سره وعلما الدراية والرجال
- حوار مع آية الله الگرامي

العلّامة عبد الحسين شرف الدين

السيرة الذاتيّة

□ الشيخ أحمد عبد اللّه أبو زيد

إذا كان واجباً على الشعوب تكريم عظمائها والاحتفاء بهم، فإنّ من الواجب عليها أيضاً استرجاع ماضي السلف بما يخدم مستقبل الخلف، متحرّرةً من أيّ شعورٍ قد يلجئها إلى التقيّد الحرفي بمناهج الماضين ومشاربهم، فإنّ لكلّ زمنٍ أخلاقاً ومقتضيات، والأُمم الصاعدة هي الأُمم التي تقرأ ماضي أسلافها وتزيد عليه درجة، مستفيدةً في ذلك من مغانمه متجنّبةً هفواته.

وقد أردنا من خلال هذه السطور المعدودة إلقاء نظرة تأريخيّة مستعجلة على تاريخ العالِم العامل المجاهد السيد عبد الحسين شرف الدين رحمه الله محاولين التعريف به ولو بشكلٍ لا يوفّيه حقّه ضمن سبعة مفاصل رئيسيّة، تاركين الوقوف على تفاصيل حياته إلى أُمّهات الكتب التي دوّنت في هذا المجال.

حلقة من السلسلة الذهبيّة

يرجع السيّد عبد الحسين شرف الدين في نسبه إلى الإمام الكاظم عليه السلام، يتوسّطهما اثنان وثلاثون رجلاً اشتهر أكثرهم على مرّ العصور بالعلم والنبوغ

والتقوى والورع، حتّى اتّفق جماعةٌ على توصيف سلسلة النسب التي تصل آل الصدر وشرف الدين بالإمام الكاظم عليه السلام بالسلسلة الذهبيّة، وذلك لعظيم ما اتصفوا به من ناحية وما قدّموه لأُمّتهم من ناحيةٍ أُخرى. وقد توزّع فحول هذه الأُسرة على عواصم العالم الإسلامي، فلم يخلُ منهم جبل عامل ومكّة المعظّمة والمشهد الرضوي وأصفهان وكربلاء والكاظميّة.

أمّا السيّد شرف الدين فهو: عبد الحسين بن يوسف بن جواد بن إسماعيل ابن محمّد (الثاني) بن محمّد بن إبراهيم شرف الدين بن زين العابدين إبراهيم ابن نور الدين علي بن علي نور الدين بن الحسين عزّ الدين بن محمّد بن الحسين بن علي بن محمّد بن عبّاس تاج الدين أبي الحسن بن محمّد شمس الدين بن عبد اللّه جلال الدين بن أحمد بن حمزة أبي الفوارس بن سعد اللّه أبي محمّد بن حمزة (القصير) أبي أحمد بن محمّد أبي السعادات بن عبد اللّه أبي محمّد بن محمّد الحارث أبي الحرث بن علي (ابن الديلميّة) أبي الحسن بن عبد اللّه أبي طاهر بن محمّد (المحدّث) أبي الحسن بن طاهر أبي الطيّب بن الحسين (القطعي) بن موسى (أبي سبحة) بن إبراهيم المرتضى الأصغر ابن الإمام موسى الكاظم عليه السلام ابن الإمام جعفر الصادق عليه السلام ابن الإمام محمّد الباقر عليه السلام ابن الإمام علي زين العابدين عليه السلام ابن الإمام الحسين الشهيد عليه السلام ابن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام [1].

وفيما يلي ترجمة مقتضبة لأهمّ شخصيّات الأُسرة، وهي ـ مع ذلك ـ تؤكّد صحّة ما قدّمناه حول تميّز شخصيّات هذه الأُسرة عبر العصور المختلفة [2]:

إبراهيم المرتضى: وهو ابن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، أُمّه أُم ولد نوبيّة اسمها نجيّة. والتحقيق أنّه إبراهيم الأصغر، وهو ممّن أعقب من أولاد الإمام الكاظم عليه السلام بلا خلاف.

موسى بن إبراهيم (أبو سبحة): ويقال له: موسى الثاني، ويكنّى أبا الحسن، كان من الزهّاد والعبّاد وكان كثير الذكر، وقد اتّخذ سبحةً للذكر فقيل له «أبو سبحة» لذلك.

الحسين القطعي: وكان الحسين القطعي يحفظ القرآن، وقد رشّح للخلافة ببغداد سنة (٣٣٤ هـ).

طاهر (أبو الطيّب): يبدو أنّه يُعرف بأبي الحسن وبأبي الطيّب، كان نقيباً في بغداد، وهو جدّ بني أبي الطيّب ببغداد. يبدو أنّ خلافاً وقع بينه وبين أبي الطيّب المتنبّي، فهجا الأخيرُ نسلَه المنتسب إليه بشعرٍ لاذع.

عبد اللّه بن محمّد بن طاهر: كان شيخ الطالبيّين، نسب إليه بنو عبد اللّه، كان مقدّماً ببغداد، وكان أزرق العين يقال لولده «بنو أزرق العين».

علي (ابن الديلميّة): أُمّه من سلاطين البويهيّين، يلقّب «علاء الدين». أعقب من ثلاثة رجال وهم: أبو الحرث محمّد والحسين الأشقر والحسن المدعو (بركة).

محمّد (أبو الحرث): وقيل: «أبو الحارث».. أعقب من رجلين هما: أبو طاهر عبيد اللّه وأبو محمّد عبد اللّه.

عبد اللّه (أبو محمّد): انتقل أبو محمّد عبد اللّه إلى الحائر واستوطن فيه، وله عقب هناك يقال لهم: «بنو عبد اللّه». وقد أعقب أبو محمّد من أربعة رجال.

محمّد (أبو السعادات): له عقب بالحائر الشريف يقال لهم: «آل أبي السعادات»، وهم بطنٌ من بني عبد اللّه. خلّف أربعة بنين.

حمزة: يكنّى أبا أحمد، ويميّز عن حفيده بـ«حمزة الأكبر».

حمزة: يكنّى أبا الفوارس، ويميّز عن جدّه بـ«حمزة الأصغر». ويُحتمل أنّ

حمزة هذا كان المحطّة الأُولى في لبنان هو وابنه أحمد، حيث يُقدَّر أنّهما انتقلا إلى منطقة كسروان بين أواخر القرن الخامس الهجري وبين أوائل القرن السادس.

عبد اللّه: يكنّى جلال الدين، وقيل: إنّ جلال الدين اسم أخيه، وله أخٌ اسمه محمّد ولقبه «الصايغ»، وذريّته في النبطيّة الفوقا اشتهروا بآل نور الدين.

عبّاس (تاج الدين): يكنّى أبا الحسن. نسبت إليه العائلة إلى فترةٍ لا بأس بها، فكان يقال للحفيد ولو البعيد: فلان بن أبي الحسن. ويُحتمل أنّه انتقل إلى جبع سنة (١٣٠٥م) (= ٧٠٤ ـ ٧٠٥هـ)، وكان رأس الطائفة في المئة السادسة.

محمّد: ولد في جبع، يروي بلا واسطة عن القطب الراوندي، ويروي عنه السيّد محيي الدين، ذكره الشهيد الأوّل ﷺ في سند الحديث السابع والثلاثين من أربعينه.

عزّ الدين (الحسين): ولد في جبع في جبل عامل سنة (٩٠٦ هـ). قرأ على والد الشهيد الثاني ﷺ، وكان شريكاً للشهيد ﷺ في درسه لدى كثيرٍ من مشايخه. انتقل سنة (٩٢٥ هـ) إلى ميس وقرأ على الشيخ شمس الدين محمّد ابن علي الشامي «ابن مكّي»، وكان السيّد قد تزوّج إحدى بناته فولد له منها السيّد نور الدين علي، وابنة تزوّجها الشهيد الثاني وكانت أحظى زوجاته به. استشهد مسموماً مظلوماً في صيدا في (٩ / رجب / ٩٦٣هـ) (= ١٥٥٦/٥/١٩م)، ودفن في جبع، وصلّى عليه الشهيد الثاني ﷺ في جمٍّ غفيرٍ من المؤمنين، وكان يوماً مشهوداً.

علي (نور الدين): اسمه علي، ولقبه «نور الدين»، وقد غلب لقبه على اسمه فصار يُعرف بـ«نور الدين علي». ولد في جبع في جبل عامل سنة (٩٣١ هـ). قرأ على أبيه ولازم الشهيد الثاني ﷺ الذي علّمه واصطفاه. زوّج

الشهيدُ الثاني ﷺ السيدَ نور الدين كريمته من زوجته الأُولى فوُلد للسيّد منها صاحب «المدارك». وتزوج الشهيد الثاني أُخت السيّد نور الدين. ثمّ بعد شهادة الشهيد الثاني ﷺ تزوّج السيّد نور الدين زوجة الشهيد الثالثة وهي أُمّ صاحب «المعالم»، فولد له منها علي نور الدين. ومن هنا يكون السيّد علي نور الدين بن نور الدين علي أخا السيّد محمّد صاحب «المدارك» لأبيه، وأخا الشيخ حسن صاحب «المعالم» لأُمّه. ويكون صاحب «المعالم» خالاً لصاحب «المدارك».

ولم يعلم تاريخ وفاته، ولكن من المعلوم أنّه بقي حيّاً إلى سنة (٩٩٩ هـ).

نور الدين (علي): اسمه كاسم أبيه، والتمييز بينهما بتقديم اللقب وتأخيره.

ولد في جبع في جبل عامل سنة (٩٧٠ هـ). قرأ على أبيه وعلى السيّد صاحب «المدارك»، والشيخ صاحب «المعالم». وحضر الشيخ الحرّ العاملي ﷺ درسه في الشام لأيّام قليلة وكان الشيخ لا زال صغير السنّ.

انتقل إلى دمشق لنشر مذهب التشيّع، ثمّ ارتحل سنة (١٠٤٠ هـ) إلى مكّة المعظّمة وبقي فيها داعياً إلى اللّه تعالى حتّى وفاته لثلاث عشرة بقين من ذي الحجّة سنة (١٠٦٨هـ) (=١٦٥٨/٩/١٦م)، وصلّى عليه ولده ودفنه بالمعلّى.

إبراهيم (زين العابدين): اسمه إبراهيم، وقد اشتهر لقبه وهجر اسمه. ولد في جبع في جبل عامل مستهلّ شهر محرّم الحرام سنة (١٠٠٦ هـ). أخذ عن عدّة من شيوخ الإسلام. حجّ بيت اللّه الحرام سنة (١٠٦٤ هـ)، وكان أبوه قد استوطن مكّة المعظّمة فجدّد به عهداً. زار مراقد النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام في المدينة وخراسان ثمّ رجع إلى مكّة قبيل وفاة والده في تلك السنة.

عاش بعد أبيه خمس حجج حتّى قضى نحبه في منى في (١١/ذي الحجّة/١٠٧٣هـ) (=١٦٦٣/٧/١٧م) فدفنه ولده الحسين خلف ضريح أبيه شمالي

مقام جدّتهما أُم المؤمنين السيّدة خديجة عليها السلام.

إبراهيم (شرف الدين): يكنّى أبا محمّد. ولد سنة (١٠٣٠ هـ) في قرية جبع في جبل عامل. قرأ على أبيه وبعض أعمامه وجماعة من أعلام عصره حتّى صار وهو في ريعان شبابه من الأعيان وبرع في شتّى العلوم. انتقل سنة (١٠٧٨ هـ) إلى بلدة شحور وحجّ في تلك السنة بيت اللّه الحرام، وتشرّف بأعتاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المدينة الطيّبة وأعتاب الأئمة عليهم السلام وقفل منها مريضاً، ولم يزل كذلك حتّى لبّى نداء ربّه في شحور مستهلّ صفر سنة (١٠٨٠ هـ).

محمّد: ويكنّى أبا صالح. ولد في جبع في جبل عامل في رجب من سنة (١٠٤٩ هـ). هاجر إلى العراق سنة (١٠٨٠ هـ) بعد وفاة أبيه طالباً للعلم، ثمّ انتقل إلى أصفهان للأخذ عن أعلامها ملازماً الشيخ محمّد باقر السبزواري رحمه الله صاحب «الذخيرة» الذي قرّبه وزوّجه كريمته رغبةً فيه والتي ما لبثت أن قضت بالمرض.

تشرّف سنة (١٠٩٩ هـ) بزيارة الإمام الرضا عليه السلام، فأنزله الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله في داره وأكرمه وأجازه إجازةً مفصّلة وعقد له على كريمته في الرواق الرضوي، وكانت صغيرةً فلم يبنِ بها حتّى أتيا عاملة.

بعد العقد على زوجته بأيّام حجّ بها بيت اللّه الحرام في ثلّةٍ من أعيان خراسان، ورجع من هناك مع الحجّ الشامي نحو عاملة، فدخل شحور في ربيع الثاني سنة (١١٠١هـ) (=كانون الثاني/١٦٩٠م) وله يومئذٍ اثنان وخمسون عاماً، وقد أقام في شحور ثمانية وثلاثين عاماً حتّى توفّي فيها سنة (١١٣٩هـ).

محمّد (الثاني): هو شقيق السيّد صالح من أُمّهما ابنة الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي. ولد في شحور صبح (٢٥/محرّم/١١٢٥هـ) ولأبيه ست وسبعون سنة. وفي فتنة الجزّار سنة (١١٩٩هـ) هاجر السيّد صالح إلى العراق

وبقي السيّد محمّد في شحور معتزلاً في بيته حتّى وافته المنيّة يوم عرفات سنة (١٢١٥هـ).

إسماعيل: أخذ عن أبيه علوم العربيّة والفقه، وأجازه إجازةً مفصّلةً بطرقه كلّها. كان نهّاضاً بأُمور معاشه طالباً للرزق، وما ملكه آل شرف الدين في شحور هو من كدّ ساعده وعرق جبينه. توفّي في شحور سنة (١٢٦٦هـ) عن نحو ثمانين سنة.

جواد: ولد سنة (١٢٢٢هـ)، وتوفّي أوائل جمادى الأُولى سنة (١٢٩٧هـ)، وكان آخر كلامه: ﴿ رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴾.

يوسف: ولد في شحور سنة (١٢٦٢) أو (١٢٦٣هـ) حيث تعلّم القراءة والكتابة ومبادئ الحساب والنحو والصرف.

ارتحل إلى جباع سنة (١٢٧٥هـ) طالباً، ثمّ هاجر إلى العراق سنة (١٣٨٥هـ) حيث أنزله السيّد أبو الحسن الهادي الصدر في الكاظميّة خير منزل، وزوّجه ابنته الزهراء، فزفّها ليلة (١٥/شعبان/١٢٨٧هـ) في الليلة نفسها التي زفّ فيها السيّد إسماعيل الصدر شقيقتها.

انتقل إلى النجف سنة (١٢٩٠هـ)، ودرس الفقه على أعلامها، إلى أن ألحّ عليه والده السيّد جواد بالرجوع إلى جبل عامل، فأتاها سنة (١٢٩٧هـ) وحيداً، ولكنّه لم يدرك والده، فرجع إلى العراق مع أخيه السيّد إسماعيل، وحمل زوجته وولده السيّد عبد الحسين، وورد بهما عاملة منتصف شوّال سنة (١٢٩٨هـ).

انتقل إلى طورة سنة (١٣٠٥هـ) لتولّي التدريس، إلى حين انتقال تلامذته إلى النجف الأشرف.

توفّي ليلة الأحد (٢٤/ذي الحجّة/١٣٣٤هـ)، وصلّى عليه نجله السيّد عبد الحسين، ودفن في شحور.

السيّد عبد الحسين شرف الدين..

النشأة العلميّة (٣)

ولد السيّد عبد الحسين شرف الدين مستهلّ جمادى الثانية سنة (١٢٩٠هـ) في الكاظميّة من أبوين يلتقيان في النسب، فوالده السيّد يوسف بن جواد بن إسماعيل بن محمّد الثاني بن محمّد، ووالدته السيّدة زهراء الصدر كريمة السيّد هادي بن محمّد علي بن صالح ـ أخي محمّد الثاني ـ بن محمّد.

بعد وفاة السيّد جواد شرف الدين انتقل السيّد يوسف بزوجته السيّدة زهراء وولدهما عبد الحسين إلى جبل عامل للاستقرار هناك، وذلك بعد عدوله عمّا كان قد عزم عليه من التوطّن في العراق، وقد وردوا عاملة منتصف شوّال سنة (١٢٩٨هـ) ونزلوا في شحور موطن أجدادهم.

في فترة الطفولة أخذ السيّد عبد الحسين أُصول الدين وعقائده عن والديه، وطبعاه وهو طفلٌ على إقامة الصلاة بشروط صحّتها. وقد جوّد السيّد عبد الحسين القرآن الكريم في هذه الفترة على عمّه السيّد محمود ـ وكان حافظاً وقارئاً ـ بعد أن كان قد قرأه في النجف الأشرف على معلّمٍ من الصالحين.

ثمّ أخذ السيّد يوسف يعلّم ولده بنفسه، فأخذ عنه السيّد عبد الحسين علوم العربيّة: الصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع والأدب العربي، كما أخذ عنه علم المنطق، إضافةً إلى رسالة «نجاة العباد» للعمل على مقتضاها؛ إذ كانت مع حواشيها يومئذٍ مرجعاً للمقلّدين.

وإلى جانب ذلك أخذ السيّد عبد الحسين عن والده كتابي «فقه الإماميّة» و«شرائع الإسلام»، وكان والده يأمره بكتابة دروسه وعرضها عليه، حتّى لم يفت التلميذ الصغير كتابة شيءٍ ممّا قرأه عليه من الدروس العربيّة والمنطقيّة إلّا القليل.

وكان السيّد يوسف قد ألزم نجله حينما كان يدرّسه النحو بقراءة العبارة على العربيّة ثمّ إعرابها ثمّ تفسيرها قبل الدرس في كلّ يوم، وكان يحفظ في كلّ يومٍ بيتين من ديوان الحماسة أو غيره من شعر العرب، فيتلوهما ويفسّرهما بين يديه بعد مراجعة القاموس في حلّ الغريب من مفرداتهما، ولم يكن السيّد يوسف ليعفي ابنه من هذا الأمر أبداً.

وعندما قرأ على والده «شرح ألفيّة ابن مالك» ألزمه بحفظ أبيات الألفيّة، وكان في شهر رمضان المبارك يلزمه بمتابعته في قراءة القرآن الكريم.

ظمأ لا يرويه إلّا العراق

عندما أصبح السيّد عبد الحسين في آخر عقده الثاني، كان قد صار على استعداد للبدء في مشواره العلمي الذي ينتظره في العراق، ومقدّمة لذلك زوّجه والده كريمة أخيه الأكبر السيّد محمّد، وهي أُم أولاده الستّة.

شدّ السيّد شرف الدين رحاله إلى العراق في (٩/ربيع الأوّل/١٣١٠هـ) وبصحبته أخوه السيّد شريف ووالدته وزوجته ووليدته ووصيفة لهم. وقد أبحروا من بيروت إلى إسكندرونة، ومنها مع القافلة إلى حلب فدير الزور فالكاظميّة، وقد استغرقت الرحلة اثنين وخمسين يوماً، فوصلوا إلى الكاظميّة قبيل الفجر يوم (٢/جمادى الأُولى/١٣١٠هـ)، ونزلوا في دار السيّد محمّد هادي الصدر ـ جدّه لأُمّه ـ الذي استقبلهم مع زوجته ونجليه السيّد حسن والسيّد محمّد حسين وكريماته الأربع.

في ظلال حوزة المجدّد الشيرازي في سامرّاء

في تلك الفترة كان السيّد حسن الصدر والسيّد إسماعيل الصدر في سامرّاء ينعمان في ظلال حوزة السيّد المجدّد الشيرازي ﷺ الذي انتقل إلى سامرّاء عام (١٢٩١هـ) لأسباب لم يحسمها المؤرّخون بعد، وقد فضّل هذان السيّدان للسيّد

عبد الحسين الانتقال إليها على الانتقال إلى النجف الأشرف. ولمّا أمضى ذلك جدّه السيّد محمّد هادي الصدر انتقل السيّد إلى سامرّاء حيث أقام سنة واحدة قرأ فيها «شرح اللمعة» على الشيخ باقر حيدر الذي كان يطوي معه في اليوم الواحد ما لا يُطوى في أُسبوع، كما قرأ مباحث الألفاظ من «الفصول» على الشيخ حسن الكربلائي بعد أن رأى السادة أنّه غير محتاجٍ إلى دراسة كتاب «المعالم»، وكان الشيخ الكربلائي شديد الاهتمام بالسيّد شرف الدين، يحضّه على المناقشة ونقض ما يبرمه وإبرام ما ينقضه، وكان السيّد مهدي ابن السيّد محمّد بحر العلوم زميله في درس «الفصول»، وكلّما أتمّا فصلاً من «الفصول» راجعا قانونه في «القوانين» حتّى فرغا من مباحث الألفاظ، وفي عرض ذلك كانا قد أتمّا «شرح التلخيص» ـ «المطوّل» ـ للتفتازاني.

وأثناء إقامته في سامرّاء، كان السيّد شرف الدين يصحب خاله السيّد حسن الصدر صبحَ كلّ يوم جمعة إلى مجلس الشيخ ملّا فتح علي السلطان آبادي، وكان يقصده مجموعة من الأعلام ليستفيدوا من حكمته، منهم: السيّد إسماعيل الصدر، الشيخ الميرزا حسين النوري، الشيخ محمّد تقي الشيرازي، السيّد محمّد الأصفهاني، الشيخ حسن علي الطهراني، السيّد إبراهيم الخراساني، الشيخ حسن الكربلائي، الشيخ الميرزا حسين النائيني ﷺ.

وفي هذه الفترة تتلمذ عليه أخوه السيّد شريف الذي أخذ عنه دروس النحو والصرف في «شرح ألفيّة ابن مالك».

شدُّ الرحال إلى النجف الأشرف

سنة (١٣١١هـ) اندلعت الفتنة في سامرّاء حين تألّبت بعض العشائر فيها على السيّد محمّد حسن الشيرازي ﷺ بتحريكٍ من الوالي حسن باشا العثماني الذي لم يلقَ من السيّد الشيرازي اعتناءً يُذكر أثناء زيارته إيّاه. وقد اتّسعت الفتنة حتّى وصلت إلى بغداد، وتثاقل الوالي عن سماع الشكاوى، بل منع من

إعلام السلطان عبد الحميد بذلك، الأمر الذي دفع بالسيّد الشيرازي إلى إرسال من يمثّله إلى إيران لإعلام السلطان من هناك، وقام بإطلاع الشاه ناصر الدين على الوضع المأساوي الذي حلّ بطلبة العلوم الدينيّة المهاجرين وبسكّان سامرّاء من الشيعة.

وفي هذه الأجواء حاول القنصل الإنجليزي في بغداد استغلال الموقف لصالح دولته ضدّ الحكم العثماني، فعرض خدماته على السيّد الشيرازي الذي طلب منه عدم تدخّل بريطانيا في أمرٍ لا يعنيها؛ لأنّه والحكومة العثمانيّة على دينٍ واحد وقبلة واحدة وقرآن واحد(٤).

وفي خضمّ هذه الفتنة انتقل السيّد عبد الحسين إلى النجف الأشرف ليقضي اثنتي عشرة سنة لم يشتغل فيها بغير العلم، ولم يتعرّف خلالها على أحدٍ سوى طلبة العلم وأهله، ولم يرَ من حواضر العراق وبواديها غير المشاهد الأربعة والكوفة وبغداد وما كان في طريقه إلى هذه البلاد.

وقد مرّ السيّد شرف الدين أثناء ذهابه إلى النجف الأشرف بالكاظميّة لزيارة الإمامين الجوادين عليهما السلام وتجديد العهد بجدّه السيّد هادي الصدر.

وعندما وصل إلى النجف الأشرف وجد أنّ أُستاذه الشيخ باقر حيدر قد سبقه إليها، فدرس عليه «المكاسب» للشيخ الأنصاري على طريقة دراسته «شرح اللمعة» الذي سبق أن أخذه عنه، كما وقف على الشيخ علي باقر، وهو الشيخ علي ابن الشيخ باقر ابن صاحب «الجواهر»، وكان قبلُ قد قرأ عليه العبادات من كتاب «الرياض».

كما قرأ السيّد شرف الدين «فرائد الأُصول» ـ «الرسائل» ـ على السيّد محمّد صادق الأصفهاني أحد تلامذة الشيخ محمّد كاظم الخراساني المبرزين.

وما إن فرغ السيّد شرف الدين من دراسة «الرسائل» عليه حتّى التحق بدرس الشيخ محمّد كاظم الخراساني في الفقه والأُصول، وكان حينها شارعاً

في تأليف كتابه «كفاية الأُصول»، فكان كلّما كتب منها درساً ألقاه على تلامذته، وكان عددهم يربو على ثلاثمئة. ولم يفوّت السيّد شرف الدين حتّى رجوعه إلى عاملة درساً للشيخ الآخوند في الفقه والأُصول، وكان إذا التبس عليه شيء راجع أُستاذه السيّد محمّد صادق الأصفهاني، وربّما راجع الآخوند نفسه.

أمّا في الفقه، فقد حضر عند الشيخ محمّد طه نجف والشيخ أغا رضا الهمداني الذي كان يحضر عنده أُستاذاه الشيخ باقر حيدر والشيخ علي باقر، وكان الشيخ الهمداني منشغلاً بتأليف كتابه الشهير «مصباح الفقيه»، فكان يلقي عليهم صباحاً ما يكتبه ليلاً، وكان السيّد شرف الدين أثناء ذلك كلّه يبحث ما يغمض عليه مع الشيخ علي باقر، وكان ملتزماً بحضور صلاة الجماعة التي كان يقيمها صاحب «مصباح الفقيه»، حيث كان جاره وجار مسجده.

كما حضر السيّد شرف الدين درس شيخ الشريعة الأصفهاني الذي كانت حوزته تربو على المئتين، وقد اهتمّ به شيخ الشريعة وخصّه ببعض المسائل طالباً منه استنباط حكمها، وقد وقف على ما كتبه فيها ونال إعجابه.

وفي أواخر أيّامه حضر السيّد شرف الدين عند الشيخ عبد اللّه المازندراني، ولمّا علم الأخير بأنّ السيّد مشغولٌ بشرح كتاب «التبصرة» طلب منه أن يرفع إليه ما يكتبه في ذلك، وعيّن له وقتاً من كلّ يوم يقرأ عليه شيئاً من شرحه، فيسأله عن دقائقه ويبحث معه في ذلك.

أمّا فيما يرجع إلى السنن وأسانيدها كعلم الدراية وغيره، فقد أخذه السيّد شرف الدين عن الشيخ حسين النوري صاحب «مستدرك الوسائل» الذي بالغ في تربيته والاهتمام به، وقد أجازه إجازة مفصّلة مستهلّ شهر رمضان سنة (١٣١٩هـ).

وكان السيّد أثناء دراسته يرجع في معضلات المسائل إلى جدّه السيّد محمّد هادي وخاله السيّد حسن والسيّد إسماعيل الصدر.

الثمار الوارفة

لقد أسفر تفرّغ السيّد شرف الدين لطلب العلم عن نتائج علميّة مذهلة حدت بكبار حوزة النجف الأشرف إلى الاعتراف له ببلوغ درجة الاجتهاد وهو في مقتبل العمر.

وكانت الإجازة الأُولى الذي حاز عليها ممهورةً بختم أُستاذه الشيخ أغا رضا الهمداني الذي أجازه بإجازة عامّة بتاريخ (١٨/ذي الحجّة/١٣٢٠هـ) جاء فيها: «...فهو ذو ملكة راسخة قدسيّة في استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة، يباح للعوام أن يرجعوا إليه في تلك الأحكام...».

ثمّ تلتها إجازة شيخ الشريعة الأصفهاني بتاريخ (٤/محرم/١٣٢١هـ) التي أكّد فيها على المعنى المتقدّم ناصّاً على أنّه: «... ترقّى من حضيض التقليد إلى أوج الاجتهاد...».

وقد أعقب أُستاذه الشيخ محمّد كاظم الخراساني صاحب «الكفاية» هاتين الإجازتين بإجازة ثالثة بتاريخ (٩/ربيع الأوّل/١٣٢١هـ)، زاد فيها التأكيد على هذا المعنى مؤكّداً على أنّه: «... مجتهدٌ مطلق، وعدلٌ موثّق، قد أصبح من أهل الذكر الذين ترجع إليه العباد، وترقّى من حضيض التقليد إلى أوج الاجتهاد» والذي يعرف منزلة الآخوند الخراساني العلميّة يدرك عظيم الحظّ الذي ناله السيّد شرف الدين رحمه الله من العلم.

ولم يتردّد بقيّة أساتذته في تأكيد اجتهاده المطلق في طيّات إجازاتهم له، فأجازه الشيخ محمّد طه آل نجف مستهلّ المحرّم الحرام سنة (١٣٢٢هـ) بإجازةٍ جاء فيها: «بلوته فوجدته ذا ملكة قدسيّة في استنباط الأحكام

الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة..».

ثمّ أعقبها الشيخ عبد اللّه المازندراني بإجازة عامّة أخيرة ذكر فيها أنّه: «... مجتهد مطلق في الأحكام الشرعيّة، جامع لشرائط الإفتاء والقضاء من الاجتهاد والعدالة وغيرها...».

الانضمام إلى سلسلة المجيزين

لقد عرف السيّد شرف الدين ﷺ باهتمامه الشديد بالحديث والدراية عند كلا الفريقين حتّى انضمّ إلى سلسلة المجيزين. ويبدو أنّه كان ذائع الصيت في هذا المجال، الأمر الذي دفع بالكثير من العلماء إلى عدم تفويت فرصة الاتّصال عبره بسلسلة الرواة، فاستجازوه بالرواية فأجازهم، وكان منهم:

السيّد صدر الدين الصدر ونجله السيّد رضا، السيّد حيدر الصدر ونجله السيّد إسماعيل، أخوه السيّد شريف، السيّد علي الصدر ونجله السيّد مهدي، الشيخ مرتضى آل ياسين، الشيخ راضي آل ياسين، الشيخ عبد الكريم ابن الشيخ موسى شرارة، الشيخ محمّد تقي ابن الشيخ عبد الحسين صادق، السيّد محمّد هادي الميلاني ونجله السيّد نور الدين، الميرزا محمّد الطهراني نزيل سامرّاء، السيّد أحمد الشبيري الزنجاني ونجله السيّد موسى، الشيخ محمّد علي الأُوردبادي، الميرزا علي الزنجاني، الشيخ محمّد حسين المظفّر، الشيخ نور الدين الرشتي، السيّد محمّد سعيد آل صاحب «العبقات»، السيّد محسن النوّاب الهندي، السيّد علي آل السيّد محمّد باقر الهندي، السيّد محمّد حسين الرضوي اللكنهوئي، الشيخ سعادة حسين الهندي، الشيخ عبد اللّه السبيتي، ابنُ أخيه السيّد نور الدين، السيّد محمّد صادق بحر العلوم، الشيخ محمّد رضا الطبسي، السيّد شهاب الدين المرعشي النجفي، السيّد علي اللكنهوئي، الشيخ عبّاس قلي الجرنداني الواعظ التبريزي، السيّد محمّد علي القاضي الطباطبائي، الشيخ محيي الدين المامقاني، السيّد محمّد علي

الروضاتي، الشيخ حسين آل واعظ الخراساني، السيّد مصطفى الخونساري، السيّد عبّاس الميلاني، السيّد أبو الحسن التبريزي، الشيخ جعفر الإشراقي التبريزي.

كما استجازه من أهل السنّة: أبو الفيض أحمد بن محمّد الصدّيق الغماري الحسني الإدريسي، وأخواه المجد عبد اللّه وأبو اليسر عبد العزيز محمّد سعيد دحدوح.

ومن العلويّين: الشيخ سليمان أحمد والشيخ عبد اللطيف إبراهيم مرهج.

وهذا إن دلَّ على شيء فهو يدلُّ على مقامه المرموق في هذا الفنّ حتّى عند المذاهب الأُخرى.

نشاطه الاجتماعي في جبل عامل

العودة إلى الوطن

عندما تحقّقت آمال السيّد يوسف شرف الدين في ولده السيّد عبد الحسين أجمع على إرجاعه إلى عاملة، ولم يكن بدٌّ من تنفيذ عزيمته، فشدّ السيّد عبد الحسين رحاله إلى عاملة في (٩/ربيع الأوّل/١٣٢٢هـ) بعد أن أمضى في العراق اثنتي عشرة سنة بالتمام لم تزد يوماً أو تنقص يوماً، وكان معه في سفره أخوه السيّد شريف ووالدته السيّدة زهراء إضافةً إلى أولاد أبيه، وقد قاموا بتوديع أهليهم في الحائر الحسيني والكاظميّة.

وما إن قارب الموكب دمشق حتّى كان في استقباله السيّد يوسف شرف الدين ومعه أخوه السيّد إسماعيل مع ولده السيّد عبد اللّه، وأخوه الثاني السيّد حسين مع ولده السيّد محمّد. هذا إلى جانب السيّد محسن الأمين والشيخ محمود مغنية.

وقد أنزله السيّد محسن الأمين عنده، حيث زاره أرحامه من آل مرتضى في الشام. ولمّا زاره أهل شحور قادمين من لبنان رجع معهم إلى عاملة، وخرج معه السيّد محسن الأمين ووجوه المؤمنين إلى خارج دمشق.

وفي بانياس كان في انتظارهم جموعٌ من المستقبلين قام بحشدهم الشهم «بن العرقاوي» رئيس البلدة، ثمّ سار معه في الجمع حتّى أتوا عديسة حيث كان في استقبالهم السيّد علي محمود الأمين والسيّد نجيب فضل اللّه والسيّد حيدر مرتضى وصنوه السيّد جواد والشيخ حسين مغنية، وكان معهم كامل بك أسعد الذي أنزلهم على مائدته. ومن بعد ذلك توجّهوا إلى شحور حتّى نزلوا بها مستهلّ جمادى الثانية سنة (١٣٢٢هـ) في جموع المستقبلين. وقد ألحّوا على السيّد شرف الدين بالائتمام به، فلم يجد عن ذلك مندوحة. وقد اكتظّت شحور في تلك الليلة بالوفود المهنّئة بالعودة سالماً، وأُلقي فيها العديد من القصائد.

صور.. منطلق النشاط الاجتماعي

في شحور تثاقل السيّد عبد الحسين عن التصدّي للأُمور العامّة فيها رغم الإلحاح الشديد الذي كان يبديه والده، وكان ذلك احتراماً منه لوالده وتعظيماً لمقامه، إلى أن أتى أهل صور يلتمسون من السيّد عبد الحسين أن ينزل في ظهرانيهم، فرحّب والده السيّد يوسف بذلك ولبّى طلبهم.

وفي منتصف ذي الحجّة (١٣٢٥هـ) انتقل السيّد عبد الحسين إلى صور، حيث أنزله الحاج محمّد بحسون في داره وأخلاها له، إلى أن تيسّر انتقاله إلى دارٍ أُخرى في (١٨/ذي الحجّة/١٣٣٢هـ).

وحيث لم يكن يومئذٍ في صور مسجدٌ تقام فيه صلاة الجماعة وتلقى فيه الدروس، فقد كان السيّد شرف الدين يستفيد من بيوت المؤمنين تباعاً، وظلّ يستصرخ أهل صور ويحرّكهم من أجل سدّ هذا الفراغ إلى أن تبرّع الحاج سليمان الرزّ بداره، ولكنّ السيّد ألزمه بقبض ثمنها (٢٠٠) ليرة عثمانيّة

ذهباً، ووقفها حسينيّةً وشرع في العبادة فيها يوم الغدير سنة (١٣٢٦هـ).

بيوتٌ أذن اللّه أن ترفع..

كان السيّد شرف الدين يخطّط لبناء مسجدٍ في مدينة صور، فكتب إلى السلطان العثماني محمّد رشاد حول قطعة أرض تحت يد العثمانيّين تقع خارج صور في ثلاثة عشر دونماً، فلمّا أجابه بنى فيها مسجداً على نسق مسجد الجزّار في عكا. وما إن قامت قواعده حتّى نشبت الحرب العالميّة الأُولى سنة (١٣٣٢هـ) فانشغلوا بويلاتها عن كلّ شيء.

وبعد أن وضعت الحرب أوزارها سنة (١٣٣٦هـ) وتسنّم الفرنسيّون الأمر، استولوا على أرض المسجد إثر تحريض المحرّضين وبحجّة أنّ حكمها حكم ما ورثته الحكومة الفرنسيّة عن الدولة العثمانيّة بعد انجلائها، ولم يأبهوا لرسالة السلطان محمّد رشاد وغيرها، وأصرّوا على مصادرتها فصُرف النظر عنها موقّتاً.

بعد هذه الحادثة تبرّع الحاج حسين بن جعفر وحيد بداره في الصدر من ساحة صور ووقفها مسجداً بمياهها الغزيرة، فاشتروا داراً إلى جانبها وهدّوا الدارين وبنوا مسجداً فرغوا منه سنة (١٣٤٧هـ)، ثمّ تبرّع ببناء المنارة علي أفندي فرحات، فأُلحقت ببناء المسجد بعد سنتين.

في فاجعة الحرب العالميّة الأُولى

عندما نشبت الحرب العالميّة الأُولى عام (١٩١٤م) (١٣٣٢هـ) أصدرت السلطات العثمانيّة أمراً بسوق رجال البلاد إلى الحرب، ولم يعفَ من ذلك سوى رجال الدين من المذاهب الإسلاميّة الأربعة ورجال الدين المسيحيّين، وكانت أسماؤهم مدرجة عند الدولة لأنّهم يتقاضون رواتبهم منها. أمّا رجال الدين الشيعة فلم يكن أمر تعيينهم بيد الدولة، فلم يكونوا مشمولين لقرار

الإعفاء.

هنا عمل السيّد عبد الحسين شرف الدين مع علماء الطائفة من قبيل السيّد نجيب فضل اللّه والشيخين حسين ومحمود مغنيّة على استصدار إعفاءٍ لرجال الدين الشيعة، فطُيّرت الكتب والبرقيّات إلى السدّة السلطانيّة ورئاسة الوزراء العثمانيّة ووزير الحربيّة أنور باشا وجمال باشا الجزّار، إلى أن أرسلت وزارة الحربيّة برقيّةً تقرّ فيها إعفاء أئمّة مساجد الشيعة من التجنيد بمجرّد قرار إداري في تصديق إمامتهم وإن كان متأخّراً عن إعلان الحرب.

أمّا فيما يتعلّق بكارثة الجوع التي حلّت بالبلاد يومذاك، فقد دأب السيّد شرف الدين على استنهاض همم الموسرين بما أُوتي من طاقة، حتّى لبّى دعوته طائفة من المؤمنين، فراحت تتوالى عليه الأخماس والزكوات والأثلاث التي كان يخلّفها الموتى بحسب العرف السائد في ذلك الحين، وقد انتدب السيّد شرف الدين من يمثّله في توزيع هذه الغلّات بالعدل إلى جانب الباذل أو من ينوب عنه، وقد ترك ذلك أثراً حسناً وساعد في صمود الأهالي.

وإلى جانب ذلك عمل السيّد شرف الدين على إطلاق سراح مجموعة من المؤمنين كان رئيس مصلحة التجنيد في صور «زكي جماعة» قد نصب المشانق لإعدامهم، من قبيل: الشيخ عبد اللّه مروّة وفيّاض حسن طالب وعلي ماضي وغيرهم. وقد سعى السيّد يوسف شرف الدين لاحقاً من أجل عزل زكي جماعة ونجح في ذلك.

كما إنّ السيّد شرف الدين تشفّع من أجل إطلاق سراح نيّفٍ وثلاثين شخصاً كانوا معتقلين في «بيت الدين» بأحكام مختلفة أقلّها عشرون سنة، فأطلق سراحهم.

مشاريع شاخصة.. المدرسة الجعفريّة ومدرسة الزهراء عليها السلام:

كان السيّد شرف الدين يرى حال المتخرّجين من المدارس العصريّة آنذاك، وكان يأسف على افتقاد المؤمنين لهذه الصروح التربويّة، فصمّم بعزم على إيجاد البديل الذي يحقّق هدفين في آن، أوّلهما: تربية الناشئة على العلوم العصريّة وعدم حرمانهم منها، والثاني: الحفاظ على دينهم بل وتنمية الحسّ الديني لديهم من خلال مؤسّسات تواكب نموّهم بشكل مدروس.

ومن هنا انقدحت في ذهن السيّد شرف الدين فكرة تأسيس المدرسة الجعفريّة، وكان ذلك سنة (١٣٥٧هـ) (=١٩٣٨م)، ولكنّ الميزانيّة الماليّة كانت ضعيفة، فبدأ المشروع في غرفتين في منزل السيّد شرف الدين نفسه، ثمّ أُلحقت بهما ثالثة، إلى أن انتقلت قبيل الحرب العالميّة الثانية إلى بناءٍ كان قد شيّده خصّيصاً لذلك على بوّابة صور مكان التلال الرمليّة الكثيفة، وكم شوهد السيّد شرف الدين يحمل الرمال بنفسه على منكبيه ليثير حميّة الناس، إلى أن ولدت الجعفريّة لبنةً لبنة، وغرفةً غرفة، وقد رعى أُمورها السيّد جعفر نجل السيّد شرف الدين بتكليفٍ من والده.

ثمّ حلّت الحرب العالميّة الثانية التي صرفت الناس كلّاً إلى همومه عن هموم إخوانه، الأمر الذي انعكس سلباً على بناء الجعفريّة.

وما إن وضعت الحرب أوزارها حتّى تجدّد العمل على تطوير الجعفريّة، وقد تزامن ذلك مع العمل على بناء نادي الإمام الصادق عليه السلام الذي خصّص لإقامة الشعائر الدينيّة والاجتماعيّة المختلفة، وقد قامت فوقه صفوف أُلحقت بالجعفريّة حتّى بلغت الشهادة المتوسّطة «البريفيه».

وإلى جانب الجعفريّة، أسّس السيّد شرف الدين مدرسة الزهراء عليها السلام لتربية الناشئة من الفتيات، وقد أقام المدرسة في بيته، ولكنّ المشروع لم يستمرّ طويلاً حيث تمّ إقفالها في (١٩٤٢/١٠/١٢م) بأمرٍ من رئيس الوزراء اللبنانيّ

سامي الصلح، وقد احتجّ السيّد شرف الدين على هذا الإجراء القمعي الذي لا يجوّزه شرعٌ ولا قانون، ولكن لا حياة لمن تنادي.

وبعد أن ضاقت الجعفريّة بأهل صور الذين تقاطروا عليها، أرسل السيّد شرف الدين نجليه صدر الدين وجعفراً مطلع العام (١٩٥٠م) إلى بلاد المهجر في إفريقيا من أجل جمع التبرّعات اللازمة لبناء صرح الكليّة الجعفريّة التي تبرّع بتصاميمها الفنيّة المهندس سعيد حجّال، كما قام السيّد شرف الدين بنفسه بزيارة إلى أغنياء بيروت لحثّهم على المشاركة في هذا المشروع.

وسرعان ما بدأت معالم الكليّة تظهر للعيان، وما انقضى عامها الأوّل حتّى كان بناء الصرح الكبير يكتمل بطوابقه الثلاثة وجناحيه الاثنين وبرجه الشامخ، وقد أسمى السيّد شرف الدين المبنى الجديد «بناية المهجر» اعترافاً بجهود ومساعي أبناء المهجر الذي كان لهم الفضل الكبير في إنجاز هذا المشروع.

وما إن أطلّ عام (١٩٥١ ـ ١٩٥٢م) حتّى فتحت أبواب الكليّة لتستقبل طلّابها من أبناء المقيمين والمهاجرين.

وقد عمد السيّد شرف الدين لاحقاً إلى إرسال ولده جعفر إلى إفريقيا مرّتين عام (١٩٥٤) وعام (١٩٥٦م) لأجل جمع التبرّعات وسدّ ديون الكليّة، حتّى اطمأنّ إلى مستقبلها، وكانت بالفعل تحصد أفضل النتائج عند وزارة التربية اللبنانيّة.

جهاده السياسي

حطّ السيّد شرف الدين رحاله في جبل عامل والدولة العثمانيّة تلفظ أنفاسها الأخيرة في المنطقة، وكان منشغلاً في أيّامها الأخيرة بتثبيت قدميه في منطقته تمهيداً لانطلاقة نشاطه السياسي والاجتماعي.

وما إن عصفت بهذه الدولة رياح الحرب العالميّة الأُولى حتّى ألجأها وضعها في المنطقة إلى ممارسة المزيد من الاستبداد الذي راحت تمعن فيه يوماً بعد آخر.

وكم كان السيّد شرف الدين ﷺ يرجو زوال هذا الكابوس عن المنطقة، وقد قابل إجراءات هذه الدولة بصبر وثبات، وبذل قصارى جهده في إخفاق ما بيده إخفاقه من مخطّطات، فأعتق من حبال المشنقة من أعتق ووقف في وجه الإجراءات التعسّفيّة التي لوّنت البلاد بلون الدم.

في بداية عهد الفرنسيّين

وبعد نهاية العهد العثماني وانتهاء فلسطين إلى أيدي الإنجليز ودمشق إلى أيدي الملك فيصل، كان الاتّجاه في جبل عامل هو أن يكون الجبل تحت حكم الأمير فيصل كذلك، وقد تمّ التمهيد لذلك عبر إنشاء حكومات محليّة في المناطق باسم الملك حسين الهاشمي، فكان الحاكم في بيروت شكري الأيّوبي وفي صيدا رياض الصلح، وأُنشئت ثالثة في مدينة صور.

لقد رفض العامليّون الاحتلال الفرنسي وأعلنوا عن رفضهم هذا مطيّرين البرقيّات إلى مختلف المناطق يعبّرون فيها عن آمالهم في جلاء فرنسا عن بلادهم، إلى جانب ما كانت تكتبه الصحف في بيروت ثمّ دمشق بعد أن سيطر عليها الفرنسيّون وكمّوا صوتها، هذا إضافةً إلى الرفض الواضح الذي قوبل به رجال السياسة الفرنسيّون كما حدث في صور وشحور عدّة مرّات أثناء إقامة السيّد شرف الدين فيهما شتاءً وصيفاً. وكان الملك فيصل يومئذٍ في جنيف وباريس يسعى إلى إقامة الحكومة العربيّة المستقلّة.

مع لجنة كينج ـ كراين

ولمّا جاءت اللجنة الأمريكيّة كينج ـ كراين إلى سوريا ولبنان لاستطلاع

الآراء حول حكم البلاد زارت مدينة صور فيما زارت من المدن والتقت بالسيّد شرف الدين والشيخ حسين مغنيّة بتاريخ (٥/شوّال/١٣٣٧هـ) (= ١٩١٩/٧/٤م) بتفويضٍ حظيا به من عيون البلاد، وقد بادر الشيخ مغنيّة إلى تفويض السيّد شرف الدين بالحديث وذكر للّجنة أنّ ما يراه هو رأيه.

ولمّا تسلّم السيّد شرف الدين زمام الحديث عبّر للّجنة عن عدم رضا الأمّة بغير استقلال سوريا التام الناجز بحدودها الطبيعيّة التي تضمّ قسميها الجنوبي «فلسطين» والشمالي «لبنان» وكلّ ما يعرف ببرّ الشام دون حماية أو وصاية، وذلك على أن تكون الدولة مَلَكيّة ذات عدالة ومساواة يستوي فيها جميع الناس في الحقوق والواجبات، وعلى أن يكون الأمير فيصل بن الحسين مرشّح العرب الطبيعي لملك سوريا، وفنّد ما تدّعيه فرنسا من حقٍّ في بقاع سوريا. ولم يمانع السيّد شرف الدين من الأخذ بالطريق الذي كان الرئيس الأمريكي ولسون قد فتحه.

وكان من نتائج هذا الاجتماع تصعيد الموقف مع الفرنسيّين.

ردّة فعل الفرنسيّين

وفي ضحى يوم الثلاثاء (١٢/ربيع الثاني/١٣٣٧هـ) (= ١٩١٩/١/١٤م) اقتحم ابن الحلّاج ـ وهو رجلٌ من رجال الأمن العام يدعى جبران ـ بيت السيّد شرف الدين مع جنديّين فرنسيّين وكانوا جميعاً مسلّحين، وذلك بهدف الحصول على وثيقة التفويض العام التي حصل عليها السيّد من وجوه البلاد ووثائق تخويل الملك فيصل بالتكلّم باسم العامليّين في عصبة الأمم.

ولمّا دنا ابن الحلّاج من السيّد شرف الدين وصار منه على بعد خطوة ـ وكان مسلّحاً شاهراً مسدّسه ـ ركله السيّد برجله ركلةً ألقته على ظهره، فسقط المسدّس من يده، ثمّ أوسعه ضرباً بالحذاء على وجهه ورأسه، وعلت صيحات النسوة في الدار والتمّ الناس حول البيت وفرّ الجند مهزومين.

لم تمرّ الحادثة دون ردّة فعل، فما إن شاع الخبر في البلاد حتّى تقاطرت الوفود من الساحل والجبل مستنكرةً ما حدث، وجاء حاكم صور متنصّلاً ممّا وقع، ولمّا انصرف أشرف السيّد شرف الدين على الجماهير وتحدّث فيهم شاكراً مشاعرهم ومواقفهم طالباً منهم الانصراف حتّى حين.

وبعد انعقاد مؤتمر الصلح في لندن بتاريخ (١٩٢٠/٤/٢٤م)، رجع الأمير فيصل مارّاً ببيروت، فألقى السيّد شرف الدين كلمةً في ترحابه عبّر فيها عن منزلة فيصل في نفسه ولياقته للأمارة في نظره.

مؤتمر وادي الحجير

تحرّك الثوّار في أنحاء البلاد متمرّدين على الحكم الفرنسي الذي راح يغذّي نار الفتنة بين المسلمين وبين النصارى ممدّاً الطرفين بالسلاح كي تسوء الأوضاع في البلاد وتتّضح حاجتها إلى انتدابٍ يعينها في إرساء أمنها، وكان السيّد شرف الدين منصرفاً إلى جهاده المبني على الخطّة السلميّة التي رأى فيها نجاح قضيّته.

وجاءت رسل العشائر في المناطق الشرقيّة إلى كامل بك الأسعد يخيّرونه بين الوقوف إلى صفّهم في وجه الفرنسيّين وبين الوقوف جانباً، الأمر الذي سيجعله هدفاً لهم قبل أن يكون الفرنسيّون كذلك، فاستمهلهم ليستطلع آراء أعيان البلاد ورجال الدين، الأمر الذي أفضى إلى انعقاد مؤتمر وادي الحجير التاريخي يوم السبت (٥/شعبان/١٣٣٨هـ) (= ١٩٢٠/٤/٢٤م)، وكان الوادي متوسّطاً بين بلاد بشارة وبين الشقيف من عاملة، وفير الماء والكلأ.

احتشد أعيان البلاد في الوادي الذي ضاق بضيوفه، وما إن أطلّ السيّد شرف الدين حتّى علت الأصوات في استقباله إلى أن انحاز إلى صفّ العلماء، وكانت له كلمةٌ في المجتمعين دعاهم في ذيلها إلى الالتفاف حول كامل بك الأسعد.

وقد انتهى الاجتماع في وادي الحجير إلى تأييد مقرّرات المؤتمر السوري في رفض تقسيم سوريا والانتداب الفرنسي وإلى إعلان الدولة العربيّة في سوريا وتتويج فيصل ملكاً عليها.

كما خلص المجتمعون إلى انضمام جبل عامل إلى الدولة العربيّة (الوحدة السوريّة) ومبايعة الملك فيصل على تطهير البلاد من الاحتلال الفرنسي.

هذا إلى جانب المحافظة على النصارى وحقوقهم وحلف اليمين على ذلك.

وانتهى المجتمعون كذلك إلى تفويض كلٍّ من السيّد شرف الدين والسيّد محسن الأمين والسيّد عبد الحسين نور الدين في الحديث مع الملك فيصل في الشام، ودعا السيّد شرف الدين أقطاب الثورة وعلى رأسهم صادق حمزة وأدهم خنجر ومحمود الأحمد إلى تهدئة الأوضاع في البلاد وتأمين النصارى.

الاجتماع بالملك فيصل

ركب الوفد المنتدب القنيطرة إلى دمشق، وقبل وصولهم إلى واسط كان في استقبالهم أميرها محمود بن الأمير محمّد الفاعور الذي جمع رؤساء العشائر وأعلام النهضة العربيّة، ودارت في دار الأمير مباحثات حول حلولٍ للأزمة تباينت فيها القناعات، ففي حين كانت روح الثورة قد أخذت مأخذها من رؤساء العشائر، حاول السيّد شرف الدين إقناعهم بسبيل السلم التي يراها حلّاً للمسألة، الأمر الذي دفع بالثوّار إلى تعليق خطّتهم على مقابلة الوفد مع الملك فيصل.

ولمّا وصل الوفد إلى دمشق ونزل عند الملك فيصل بادره إلى تقديم التهنئة بتنصيبه ملكاً، ثمّ عقدت مجموعة من الاجتماعات حول وضع جبل عامل خاصّةً والقضيّة السوريّة عامّة، وقد تفرّد السيّد شرف الدين في بعضها وشاركها في بعضها الآخر السيّدان محسن الأمين وعبد الحسين نور الدين.

وكان السيّد شرف الدين قد ألقى كلمةً بتاريخ (١٧/شعبان/١٣٣٨هـ) (=٨/أيّار/١٩٢٠م) أمام الملك فيصل في دمشق في حشدٍ من رجالات الثورة وزعمائها باسم الوفد المفوّض من وادي الحجير، وذلك لتقديم مقرّرات المؤتمر للملك فيصل ومبايعته عليها.

وقد تمخّضت الاجتماعات التي عقت مع الملك فيصل عن تقديم المعونة اللازمة إلى الوفد من عتادٍ وجندٍ وأطبّاء، ولكنّ الرأي كان الاحتفاظ بها إلى حين اشتداد الأمر ومناسبة الفرصة.

وكان فيصل قد قدّم إلى السيّد شرف الدين خمسة آلاف دينار مصري، إلّا أنّ إباءه ﷺ منعه عن قبولها، فقام بإرجاعها.

الفرنسيّون يحاولون وضع حلٍّ للمسألة

وفي هذه الأثناء كانت المحنة تشتدّ في جبل عامل، وإثر إثارة الفرنسيّين للنعرات الطائفيّة، وقعت فتنة في عين إبل في (١٦/شعبان/١٣٣٨هـ) (=٨/٥/١٩٢٠م) راح ضحيّتها مئة قتيل ونيّف من أهل تلك البلدة، الأمر الذي انعكس سلباً على مقرّرات دمشق، كما نسب البعض زوراً إلى السيّد شرف الدين فتوى مجاهدة النصارى التي كانت ـ بحسب الشائعة الكاذبة ـ إحدى ثمرات وادي الحجير.

رجع السيّد شرف الدين إلى شحور، وكان قد أوصى أهله بالانتقال إليها قبل مغادرته إلى دمشق، فسيّر الفرنسيّون إليها جيشاً فجر مستهلّ رمضان سنة (١٣٣٨هـ) (=٥/٦/١٩٢٠م)، وقد أحسّت سعيدة ـ وصيفة السيّد ـ بقدوم الجند فأعلمته بذلك، فلاذ بالفرار إلى غار على شاطئ الليطاني كان قد لجأ إليه جدّه السيّد صالح، فرجع الجيش صفر اليدين. وبعد أن لحقه ثلّة من المؤمنين انتقل السيّد شرف الدين إلى دمشق، وكان الفرنسيّون قد أصدروا في حقّه حكماً بالنفي المؤبّد مع مصادرة ما يملك، وقاموا بإحراق مكتبته في

صور والتي تضمّ ما قد لا يوجد في غيرها، إضافة إلى جملة من المؤلّفات التي قضى في تأليفها زهرة حياته.

وبقي السيّد في دمشق بعد أن التحق به أهله حتّى أتتها الجيوش الفرنسيّة واحتلّتها في (٢٦/٧/١٩٢٠م)، وكان قد غادرها الملك فيصل مع حاشيته. وعلى إثر ذلك انتقل السيد شرف الدين إلى حيفا عن طريق درعا. وفي حيفا زار الملكَ فيصل الذي اقترح عليه الانتقال إلى الحجاز ريثما تنجلي الأُمور، وكتب في ذلك إلى والده الشريف حسين، ولكنّ مرض السيّد محمّد جواد نجل السيّد شرف الدين صرفه عن ذلك، ففرّق أهله في البلاد وانتقل إلى مصر متنكّراً، وقد حدّثه بعضهم بالانتقال إلى الولايات المتّحدة، وجهّز له المارشال اللنبي ما يسهّل عبوره، ولكنّه انصرف عن ذلك ولبث في مصر شهرين، ثمّ انتقل إلى «علما» في فلسطين ليكون قريباً من جبل عامل وأخبارها، ومن هناك عمل على إنقاذ الجبل من كوارث فرنسا، وكان من نتائجه الإفراج عن كامل بك الأسعد وبقيّة الوجوه.

وعندما علم الجنرال غورو بهجران السيّد بلاد عاملة بهذا النحو وعزمه على السفر إلى العراق كره أن يُنسب ذلك إلى عهده، فبعث إليه رسولاً يحمل له الأمان، فكان أن رجع السيّد شرف الدين إلى بلاد عاملة بعد بُعده عنها ثلاثة عشر شهراً وثمانية عشر يوماً.

وصل السيّد شرف الدين إلى بيروت يوم الجمعة (١٨/شوّال/١٣٣٩هـ) (= ٢٤/٦/١٩٢١م) حيث اجتمع بالجنرال غورو وترابو حاكم لبنان الإداري العام، وكان له معهما حديثٌ صريحٌ دفعهما فيه إلى الاعتذار عمّا بدا من الفرنسيّين، كما طلب منهما الإفراج عن المعتقلين في هذه الفتنة، إضافةً إلى العفو عن صادق حمزة والثائرين معه، وقد أوفيا بإخراج المعتقلين ونكثا بإخراج صادق حمزة وصحبه.

وفي صيدا كان في استقباله آل الزين وآل عسيران وآل حلاوي وآل عزّ الدين الذين غصّت بهم دار يوسف بك الزين، ثمّ انطلق إلى صور التي استقبلته وفودها عند أبي الأسود والقاسميّة، وقد دامت مراسم الاستقبال والتهنئة بالعودة ما يقرب من شهرين.

نشاطاته المتفرّقة أعقاب الحرب العالميّة الثانية

في (٢٠/رمضان/١٣٦٠هـ) (= ١٩٤١/١٠/١١م) وجّه السيّد شرف الدين نداءً إلى الدول المتحالفة يطلب فيه أن يكون حلفاء اليوم غير حلفاء الأمس، وجدّد على ضوء ذلك الإصرار على استقلال سوريا بحدودها الطبيعيّة، داعياً إلى إعادة ما اقتطع منها.

ويوم الإعلان عن استقلال لبنان في (١٩٤٦/١١/٢٦م) (= ٧/ذي القعدة/١٣٦٠هـ) أرسل السيّد شرف الدين مذكّرةً إلى ملك بريطانيا عن طريق سفارة بريطانيا في القدس وصف فيها استقلال لبنان الذي أعلنته فرنسا مهزلةً من المهازل التي كانت تمثّلها الحكومة الفرنسيّة، وعبّر كذلك عن رغبته وأُمنيته في توحيد العراق وسوريا بحدودها الطبيعيّة، وإلّا فلا أقلّ من استقلال برّ الشام وعدم تجزئته.

وفي (١٩٤٧/١٢/١٥م) (= ١/محرّم/١٣٦٧هـ) وجّه السيّد شرف الدين نداءً إلى المسلمين والعرب دعاهم فيها إلى الاقتداء بالإمام الحسين عليه السلام في تحمّل المسؤوليّة إزاء القضيّة الفلسطينيّة.

وفي نيسان سنة (١٩٤٨م) (= جمادى الأُولى/١٣٦٧هـ) وجّه نداءً إلى الملك عبد اللّه بن الحسين أكّد له فيه على أنّ ذهاب فلسطين ذهابٌ لريح العرب وعزّ الإسلام.

ولدى انعقاد مؤتمر عمّان من أجل إنقاذ فلسطين في (١٩٤٨/٥/١٥م)

(= ٥/رجب/١٣٦٧هـ) أرسل برقيّة إلى الملك عبد اللّه يحثّ فيها المؤتمر على اتّخاذ إجراءات من شأنها إنقاذ فلسطين.

وعشيّة العدوان الثلاثي على مصر وجّه السيّد شرف الدين نداءً إلى علماء الدين في العالم بتاريخ (٣٠/١٠/١٩٥٦م) (= ٢٥/ربيع الأوّل/١٣٧٦هـ) دعا فيه جميع أبناء الأُمّة إلى المشاركة في دحر هذا العدوان مؤكّداً على أنّ من مات دون حفنةٍ من تراب وطنه فقد مات شهيداً.

نشاطه العلمي والتقريبي

افتتح السيّد عبد الحسين شرف الدين ﷺ مشواره العلمي بكتاب «الفصول المهمّة في تأليف الأُمّة» الذي فرغ من تأليفه سنة (١٣٢٧هـ)، وقد ظلّت مادة الكتاب وموضوعه محلّ اهتمام السيّد شرف الدين ﷺ إلى آخر حياته. وأدنى إطلالة على آثاره العلميّة كفيلة بتعزيز هذه النتيجة، حتّى أمكن أن يقال: إنّ السيّد شرف الدين قد كرّس حياته العلميّة والسياسيّة في هذا الاتّجاه، حيث كان من ناحية مصرّاً على فتح باب النقاش في المسائل الخلافيّة العقديّة على مصراعيه وعدم التحرّز عن تداول أكثر المواضيع حساسيّةً، ساعياً في ذلك كلّه إلى التعريف بعقائد الشيعة كما هم عليها.

ومن ناحية أُخرى يظهر واضحاً أنّ السيّد شرف الدين كان يؤمن بمجموعة من الضوابط التي ينبغي أن تحكم ثنائية النقاش بين الطرفين، فلم ينجرّ إلى الأساليب الرخيصة في أدوات العرض ولغته وأُسلوبه.

ومن هذا المنطلق افتتح السيّد شرف الدين باكورة أعماله هذه بالنصوص الداعية إلى الاجتماع ولمّ الشمل، ليؤكّد بعد ذلك من خلال روايات أهل السنّة على أنّ من نطق بالشهادتين فدمُه وماله حرام، ثمّ يعرض بعد ذلك ما يؤكّد

هذا المعنى من روايات أهل البيت عليهم السلام.

وهذا الاتّجاه يتجلّى واضحاً في كتاب «المراجعات» الذي حافظ هو الآخر على هذا التوازن بين المبدأين السابقين اللذين حكما تجارب شرف الدين، ولذلك تراه يزاوج بشكل لافتٍ للنظر بين جرأة الطرح وشفافيّته وبين احترام الطرف الآخر وعدم إخراجه عن حريم الإسلام، مسجّلاً في ذلك تجاوزاً واضحاً للآليات التي حكمت ـ وتحكم ـ كثيراً من تجارب الحوار أو النقاش.

أمّا أصل موضوع التقريب فيحسم السيّد شرف الدين الموقف منه لصالح التقارب السياسي دون التعدّي إلى ما قد يسمّى بالتنازل العقدي، منطلقاً في ذلك من مبدأ نصّ عليه ومفاده أنّ السياسة هي التي فرّقت، فلابدّ أن تكون هي طريق التآلف وجمع الشمل.

إنّ هذه المبادئ أعلاه تتجلّى واضحةً في مجمل ما كتبه السيّد شرف الدين، وفيما يلي عرضٌ لعناوين ما جادت به أنامله (٥):

١ ـ **أبو هريرة** (ط ١٩٤٧م): ترجمة لأبي هريرة من زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتّى زمن معاوية، مع البحث في أربعين حديثاً نقلت عن أبي هريرة من أصل (٥٣٧٤) حديثاً.

٢ ـ **أجوبة مسائل جار الله** (ط ١٩٣٦م): وهو شيخ الإسلام في بلاد روسية (ت ١٣٦٨هـ). وكان جار الله قد حرّر عشرين سؤالاً في نقض الشيعة وأرسلها إلى علماء الإماميّة في الهند وإيران والعراق.

٣ ـ **الاحتجاج على قانون الأحوال الشخصيّة في لبنان** (١٩٣٧م): رسالة حرّرها رحمه الله حول قانون الأحوال الشخصيّة في لبنان أيّام الاستعمار الفرنسي، وأرسلها إلى الحكومة اللبنانيّة. وقد أورد في هذه الرسالة اثنتي عشرة مادّةً من مواد القانون وقام بإصلاحها على ضوء الموازين الشرعيّة.

٤ ـ **الأساليب البديعة في رجحان مآتم الشيعة**: شبيهٌ بكتاب «المجالس الفاخرة» ولكنّ الأخير قد لا يُغني عنه.

٥ ـ **الأسئلة والأجوبة (مخطوط)**: وهذه الرسالة عبارة عن جواب عن سؤالين: أحدهما حول أفضليّة السيّدة الزهراء عليها السلام على عائشة، والآخر حول أفضليّتها عليها السلام على سائر النساء.

٦ ـ **اقتراح المناظرة في الخلاف بين أهل السنّة والشيعة (ط ١٩٣١م)**: وهي رسالة أرسلها السيّد رحمه الله إلى الشيخ محمّد رشيد رضا صاحب «المنار»، وفي هذه الرسالة تقدّم السيّد رحمه الله من رضا بطلب تخصيص مجالٍ في مجلّة «المنار» لينشر فيها بعض مقالاته حول المسائل الخلافيّة. وقد استجاب رضا لهذا الطلب.

٧ ـ **إلى المجمع العلمي العربي بدمشق (ط ١٩٥٠م)**: وقد حرّر رحمه الله هذا النصّ في الردّ على اتّهامات رئيس المجمع العلمي العربي بدمشق علي محمّد كُرد الذي اتّهم بها الشيعة.

٨ ـ **إمارة الحج / نبذ العهد سنة تسع**: حيث يثبت السيّد شرف الدين إسناد الأمرين إلى أمير المؤمنين عليه السلام وأنّ أبا بكر لم يحضر الموسم في تلك السنة.

٩ ـ **بغية الراغبين في أحوال آل شرف الدين (ط ١٩٩١م)**: وقد حرّر رحمه الله هذا الكتاب في ترجمة أعلام أُسرته وفروعها المختلفة، من قبيل آل الصدر ونور الدين..

١٠ ـ **بغية السائل عن تقبيل الأيدي ولثم الأنامل**: في الردّ على مدّعي حرمة ذلك.

١١ ـ **بغية الفائز في جواز نقل الجنائز / الشهرستاني ونقل الأموات (ط**

١٩١١م): وهو ردٌّ حرّره ﷺ في الردّ على القائلين بعدم جواز نقل الجنائز إلى المشاهد المشرّفة، وعلى وجه الخصوص السيّد هبة الدين الشهرستاني ﷺ الذي نشر حول هذا الأمر مقالاً في مجلّة «العلم».

١٢ ـ **بيّنة الوحي وشهادتها بأنّ عليّاً وشيعته خير البريّة (ط ١٩١٤م)**: وهو بحثٌ حول الآية السابعة من سورة البيّنة، وقد أثبت فيه أنّ عليّاً عليه السلام وشيعته خير البريّة.

١٣ ـ **تحفة الأصحاب**: وهو بحثٌ في حكم أهل الكتاب.

١٤ ـ **تحفة المحدّثين فيما أخرج عنه الستّة من المضعّفين (مخطوط)**: وهو كتابٌ يشتمل على أسماء وأحوال المضعّفين الواردين في الصحاح الستّة مرتّباً بحسب الأحرف الأبجديّة.

١٥ ـ **تعليقة على استصحاب رسائل الشيخ**: وهي تعليقة على بحث الاستصحاب من كتاب «فرائد الأُصول» للشيخ مرتضى الأنصاري ﷺ.

١٦ ـ **تعليقة على صحيح البخاري**.

١٧ ـ **تعليقة على صحيح مسلم**: وهاتان التعليقتان من أنفس ما أخرجه قلم السيّد شرف الدين.

١٨ ـ **تقصير المسافر وإفطاره (ط ١٩٤٩م)**: تعرّض في هذه المقالة إلى البحث عن حكم تقصير المسافر صلاته مبيّناً الاختلاف الحاصل بين الفقهاء حول المسألة.

١٩ ـ **ثبوت الإمامة لعليٍّ بنصّ الكتاب / تفسير آية ﴿إنّما وليّكم الله﴾ (ط ١٩١٤م)**: عنوان المقالة التي أثبت فيها السيّد ﷺ إمامة الإمام علي عليه السلام من خلال الآية المذكورة.

٢٠ ـ **تفسير آية المودّة / مودّة أهل البيت فريضة**: عبارة عن تفسير الآية (٢٢) من سورة الشورى.

٢١ ـ **تنزيل الآيات الباهرة في فضل العترة الطاهرة**: مجلّدٌ يشتمل على مئة آية من الآيات النازلة فيهم عليهم السلام تحقيقاً وتدقيقاً.

٢٢ ـ **ثبت الأثبات في سلسلة الرواة (ط ١٩٣٦م)**: عبارة عن رسالة أورد فيها السيّد شرف الدين رحمه الله شيوخه في الإجازة.

٢٣ ـ **الجمع بين الصلاتين (ط ١٩٤٩م)**: حيث بحث السيّد شرف الدين حكم الجمع بين الصلاتين عند مختلف المذاهب الإسلاميّة.

٢٤ ـ **حول أخذ الفداء من الأسرى يوم بدر**.

٢٥ ـ **خرافة الغرانقة / سخافة الزنادقة**: رسالة أثبت فيها بطلان حديث الغرانقة.

٢٦ ـ **الذريعة في نقض البديعة**: بديعة الشيخ يوسف النبهاني البيروتي التي كتبها حول معاوية وفئته الباغية.

٢٧ ـ **زكاة الأخلاق (ط ١٩٠٩ـ١٩١٠م)**: وهي مجموعة مقالات كتبها السيّد شرف الدين رحمه الله في مجلّة «العرفان» تناول فيها مجموعة من المفردات الأخلاقيّة، من قبيل: النفاق، الكذب، العدل، الظلم.

٢٨ ـ **سبيل المؤمنين في إمامة أئمّة الدين**: كتابٌ في ثلاثة مجلّدات يبحث عن الإمامة العامّة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واختصاصها بالأئمّة المعصومين عليهم السلام من خلال الأدلّة العقليّة والنقليّة. وقد نشرت مجلّة «العرفان» بعض فصوله، إلّا أنّ الباقي حرق مع ما حُرق من كتبه.

٢٩ ـ **سهم المؤلّفة قلوبهم (ط ١٩٥٤م)**: حيث يبحث السيّد شرف الدين في

الآية (٦١) من سورة التوبة عن المراد من المؤلّفة قلوبهم وهل لهم سهمٌ في الزكاة أم لا؟

٣٠ ـ **شرح التبصرة**: وهو شرح مزجي على سبيل الاستدلال خرج منه كتاب الطهارة والقضاء والشهادات والمواريث في ثلاثة مجلّدات.

٣١ ـ **الصلاة على أهل البيت فريضة (ط ١٩١٤م)**: يبحث السيّد شرف الدين في هذه المقالة حول آية ﴿ **إنّ اللّه وملائكته يصلّون على النبي...** ﴾.

٣٢ ـ **طبقات الرواة**: رسالة مفصّلة في مشايخ الإجازة أوسع من «ثبت الأثبات».

٣٣ ـ عصمة أهل البيت بنصّ الكتاب: يبحث السيّد رحمه الله في هذه المقالة عن الآية (٣٣) من سورة الأحزاب لإثبات عصمة أهل البيت عليهم السلام.

٣٤ ـ **عقيلة الوحي**: وقد أصدر رحمه الله هذا البحث بمناسبة بناء مرقد السيّدة زينب عليها السلام في الشام بجهود الإيرانيّين.

٣٥ ـ **فريضة ما أدّاها إلّا علي ولم يعمل بها غيره (ط ١٩١٤م)**: يبيّن السيّد ما عليه المسلمون من أنّ في كتاب اللّه تعالى آية لم يعمل بها إلّا علي عليه السلام، وهي آية النجوى.

٣٦ ـ **الفصول المهمّة (ط ١٩١١م)**: وهو كتابٌ مخصّصٌ للبحث في بعض المسائل الخلافيّة بين السنّة والشيعة في مختلف المجالات، وهو أوّل كتاب خطّه رحمه الله.

٣٧ ـ **الفضائل الملفّقة والأحاديث المختلقة (مخطوط)**: وهو كتابٌ يبحث عن الروايات الموضوعة في فضائل أبي بكر.

٣٨ ـ **فلسفة الميثاق والولاية (ط ١٩٣٧م)**: وهو عبارة عن أجوبة

حرّرها ﷺ عن الأسئلة الواردة عليه حول آيات الولاية.

٣٩ ـ **الفوائد والفرائد**: وهو مجلّدٌ يحوي مسائل في الفقه وأُخرى في الأُصول ويكشف غوامضها.

٤٠ ـ **القارعة ما القارعة**: وهو عبارة عن البيان التاريخي الذي أصدره السيد شرف الدين بمناسبة هدم قبور أئمّة البقيع عليهم السلام.

٤١ ـ **القراءة في الصلاة (ط ١٩٤٩م)**: وقد بحث ﷺ في هذا المقال عن حكم قراءة سورة الفاتحة في الصلاة.

٤٢ ـ **الكلمة الغرّاء في تفضيل الزهراء عليها السلام (ط ١٩٢٨م)**: وهو في إثبات أفضليّة السيّدة الزهراء عليها السلام على سائر النساء.

٤٣ ـ **كلمة حول الرؤية (ط ١٩٤١م)**: مقالةٌ يبحث فيها السيّد شرف الدين حول إمكانيّة رؤية اللّه تبارك وتعالى.

٤٤ ـ **مختصر الكلام في مؤلّفي الشيعة من صدر الإسلام / مؤلّفو الشيعة في صدر الإسلام (ط ١٩٠٩ ـ ١٩١٠م)**: وهو كتابٌ يورد فيه السيّد شرف الدين ﷺ أسماء مصنّفي الشيعة منذ وفاة رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم حتّى زمان الإمام الهادي عليه السلام، نشر على مراحل في مجلّة «العرفان»، ثمّ طبع مجموعاً عدّة طبعات.

٤٥ ـ **المجالس الفاخرة في مآتم العترة الطاهرة (ط ١٩١٤م)**: كتابٌ في أربعة مجلّدات، يتناول الأوّل منها سيرة رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم، والثاني سيرة أمير المؤمنين والسيّدة الزهراء والإمام الحسن عليهما السلام، والثالث سيرة الإمام الحسين عليه السلام، والرابع سيرة سائر الأئمّة عليهم السلام. وقد فقد الكتاب في فتنة سنة (١٣٢٩هـ) ضمن ما فقد من كتبه، وبقي منه المقدّمة التي كتبها حول فضيلة البكاء على الإمام الحسين عليه السلام، وفلسفة الشهادة. طبع طبعات عديدة.

٤٦ ـ **المراجعات / المناظرات الأزهريّة والمباحثات المصريّة (ط ١٩٣٦م)**:

عبارة عن مجموعة مكاتبات (١١٢ رسالة) دوّنها السيّد شرف الدين، وكانت قد وقعت بينه وبين شيخ الأزهر في حينها الشيخ سليم البشري. جمعت وطبعت باسم كتاب «المراجعات»، وقد طبع طبعات كثيرة جدّاً.

٤٧ ـ **المسائل الخلافيّة / المسائل الفقهيّة (ط ١٩٥١م)**: وهو عبارة عن مجموعة من المقالات والرسائل التي كتبها السيّد شرف الدين حول بعض المسائل المختلف عليها بين السنّة وبين الشيعة منتصراً للمذهب الاثني عشري.

٤٨ ـ **منجّزات المريض**: وهي عبارة كتبها في الموضوع المشار إليه.

٤٩ ـ **النص والاجتهاد (ط ١٩٥٦م)**: وهو كتابٌ يتعرّض فيه السيّد شرف الدين إلى بيان مئة موردٍ من الموارد التي اجتهد فيها الخلفاء والصحابة مقابل النصّ.

٥٠ ـ **النصوص الجليّة في إمامة العترة الزكيّة**: وهو كتابٌ يجمع فيه السيّد شرف الدين ثمانين حديثاً حول إمامة المعصومين عليهم السلام، ويورد أربعين منها من طرق السنّة، وأربعين أُخرى من طرق الشيعة.

أسفاره ورحلاته

إلى المدينة المنوّرة

في شهر رمضان (١٣٢٨هـ) تشرّف السيّد مع والدته وجملة من أعيان البلاد بزيارة العتبات المقدّسة في المدينة، وقد انتقلوا إليها من دمشق بواسطة القطار الذي أنشأه السلطان عبد الحميد العثماني، ووصلوا إليه بعد انطلاقهم من الشام بليلتين وثلاثة أيّام، ثمّ رجعوا من تلك الزيارة قبل عيد الفطر من تلك السنة، وكان البناء أن يبقوا إلى موسم الحجّ ولكنّ الظروف حالت دون ذلك.

إلى مصر

وفي أواخر سنة (١٣٢٩هـ) كان السيّد محمّد حسين الصدر ـ خال السيّد شرف الدين ـ في زيارة إلى عاملة، فقرّر وابن أُخته القيام برحلة إلى مصر، فكان أن ركبا الباخرة التي ألقت مراسيها في بور سعيد.

وقد سعى السيّد شرف الدين في زيارته هذه إلى التوغّل في الحياة العلميّة في جامعة الأزهر الدينيّة، فكانت بينه وبين علماء البلاد زيارات ومناظرات. وقد بدأ السيّد شرف الدين جولته هذه بالحضور في دورة الشيخ سليم البشري المالكي شيخ الأزهر يومئذٍ والذي كان يلقي درساً في مسند الشافعي، وكانت تدور بينهما مناقشات حول ما يلقيه الشيخ، الأمر الذي أدّى إلى ترسّخ العلاقة بينهما، وخرجا عمّا كانا فيه إلى المناظرة في أُمور العقيدة، فكانت مناقشةٌ تتلوها مناقشة حتّى انتهى الأمر إلى ما دوّنه السيّد شرف الدين لاحقاً في كتاب «المراجعات» اعتماداً على ذاكرته، بعد أن كانت الرسائل المجموعة قد أُحرقت فيما أُحرق من كتبه. ولم يلبث السيّد طويلاً حتّى رجع إلى عاملة في جمادى الأُولى (١٣٣٠هـ) (=أيّار/١٩١٢م) بعد أن أجازه علماؤها الثلاثة البشري ومحمّد بخيت ومحمّد السملوطي بإجازات عامّة مفصّلة.

إلى حجّ بيت اللّه الحرام

سنة (١٣٤٠هـ) حجّ السيّد مع ابن عمّه السيّد علي منطلقاً من صور بالباخرة (باركشير) يوم السبت (١٢/ذي القعدة/١٣٤٠هـ) (=١٩٢٢/٧/٨م)، وكان مستأجرها راشد بك عسيران قد أعدّ لهما المحلّ الأوّل منها ذهاباً وإياباً مجاناً. ولم يفوّت السيّد شرف الدين وهو على متن الباخرة القيام بمسؤوليّاته الدينيّة من تفقّد المسافرين الذين كان فيهم نحوٌ من ثلاثمئة من الحجّاج العامليّين، إضافةً إلى إعطائهم دروساً في مناسك الحجّ.

وفي جدّة زاره رئيس حكومتها القائمقام الشيخ عبد اللّه زينل في ثلّة من الوجوه فيهم رئيس البلديّة وناظر الجمرك، وأرسل إليه الملك حسين موفداً

يصحبه إلى أُم القرى مكّة.

وفي مكّة زاره باسم الملك حسين أيضاً وزير الخارجيّة الشيخ فؤاد الخطيب وقاضي القضاة في جماعةٍ من حاشية الملك. ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل كان في خدمته رئيس الشرطة وسدنة الحرم الذين كانوا يمهّدون له الطريق. ثمّ خصّه الملك حسين بالمشاركة في غسل البيت الحرام في تلك السنة، إضافةً إلى الموائد التي أقامها على شرفه ودعاه إليها، وكان السيّد شرف الدين خاصّة والشيعة عموماً في سعة من أمرهم بالنسبة إلى نسكهم التي أدّوها وفق مذهبهم دون تضييق أو حرج، وقد جرت بين السيّد شرف الدين وبين بعض العلماء وغيرهم مناظراتٌ في بعض الأُمور الفقهيّة والعقديّة، وقد أمّ السيد شرف الدين جموع المصلّين في الحرم الشريف، وقد عُدّ ذلك من توفيقاته رحمه الله.

قبيل المغرب من يوم (١٧/ذي الحجّة/١٣٤٠هـ) غادر السيّد شرف الدين مكّة نحو جدّة في طريقه إلى بيروت، وكان الإبحار منها يوم (٢٤/ذي الحجّة) باتّجاه بيروت التي وصلوها صباح الثلاثاء (٥/محرّم/١٣٤١هـ) حيث أمضوا ثلاثة أيّام في الحجر الصحّي ـ الكرنتينا ـ الذي كان معمولاً به في تلك الأيّام.

وفي صور كانت في استقباله الحشود المهنّئة بالعودة سالماً.

إلى العراق

سنة (١٣٥٥هـ) عزم السيّد شرف الدين على زيارة العراق ليجدّد بها عهداً. وما بلغ هذا الخبر مسامع ابن خاله السيّد محمّد الصدر ـ وكان رئيس مجلس الأعيان يومذاك ـ حتّى أوعز إلى الصحف العراقيّة لزفّ الخبر.

خرج السيّد شرف الدين من صور يوم السبت (٢٦/ذي القعدة/١٣٥٥هـ) (= ١٩٣٧/٢/٦م)، وقد زاره في طريقه السيّدة زينب عليها السلام في الراوية والسيّدة رقيّة عليها السلام في الشام ومشاهد أهل البيت عليهم السلام في مقبرة باب الصغير من الشام والمقام الحسيني قرب الجامع الأُموي.

وصباح يوم الثلاثاء انطلق الوفد نحو العراق، ولمّا وصلوا الرطبة استراحوا نحواً من ساعتين حيث كان في استقباله مفوّض الشرطة محمّد الياسين مهيّئاً أسباب الراحة، ثمّ تابعوا المسير نحو الرمادي حيث كان في استقباله مجموعة من الأعيان والوجوه، ومنهم وفدٌ من بغداد خفّ لاستقبالهم كان منهم: الشيخ محمّد حسن حيدر نائب المنتفك والسيّد محمّد صادق الصدر عضو التمييز الشرعي والسيّد محمّد هادي الصدر والسيّدان محمّد رضا وصدر الدين نجلا السيّد شرف الدين، وكان هؤلاء ضيوفاً على الشيخ علي سليمان.

ثمّ خرج وفدٌ من بغداد لاستقبال السيّد شرف الدين في الفلّوجة، يتقدّمهم السيّد محمّد الصدر رئيس مجلس الأعيان، السيّدان محمّد مهدي الصدر ومحمّد جواد الصدر نجلا السيّد إسماعيل الصدر الكبير، السيّد علي الصدر، الشيخ راضي آل ياسين، إضافةً إلى شيوخ العشائر.

وبعد استقبال السيّد شرف الدين، رجع به الوفد إلى دار السيّد محمّد الصدر في بغداد حيث استراحوا من عناء السفر وتناولوا طعام الغداء، ثمّ توجّهوا إلى الكاظميّة حيث كان أهلها في استقبالهم عند جسر الأعظميّة. وبعد زيارة الإمام الكاظمين عليهما السلام ومقبرة السيّد حسن الصدر قفلوا راجعين إلى منزل السيّد محمّد الصدر في بغداد حيث اختلفت عليهم الوفود المهنّئة، منها موفد الملك غازي وموفد السيّد أبو الحسن الأصفهاني.

ثمّ من بغداد اتّجه السيّد شرف الدين إلى كربلاء في موسم عرفة، وكان في استقباله هناك وجوه العلماء يتقدّمهم السيّد عبد الحسين ابن السيّد علي آل صاحب الرياض والسيّد حسن الحجّة والشيخ محمّد رضا الشيرازي، إضافةً إلى أعيان كربلاء. كما كان في استقباله أيضاً ابنا خالته الشيخان محمّد رضا ومرتضى آل ياسين والسيّد حسين الطباطبائي القمّي.

وبعد انقضاء الموسم في كربلاء انتقل السيّد شرف الدين إلى النجف الأشرف، حيث نزل في دار الشيخ محمّد رضا آل ياسين تؤمّها جماهير

المهنّئين لثلاثة أيّام متوالية، وقد أقامت الرابطة الأدبيّة في عيد يوم الغدير حفلاً أُلقيت فيه القصائد، منها قصائد في استقبال السيّد شرف الدين للشيخ محمّد علي اليعقوبي والسيّد محمود بن الحسين الحبّوبي والسيّد محمّد بن رضا الهندي.

إلى إيران

وعشيّة يوم السبت (٢١/محرّم/١٣٥٦هـ) (=١٩٣٧/٤/٣م) تحرّك السيّد ورفاق سفره نحو مدينة خانقين الحدوديّة متّجهين إلى مشهد الإمام الرضا عليه السلام في خراسان، فعبروا الحدود عند قصر شيرين ثمّ مرّوا بكرند فكرمانشاه التي ساءهم فيها سفور أهلها، وصولاً إلى أراك التي تركوها صباح الثلاثاء متّجهين نحو قم حيث كان في استقباله ابن خالته السيّد محمّد علي الصدر المعروف بصدر الدين الصدر ـ وهو والد السيّد موسى الصدر ـ ومن قمّ انطلق نحو الري حيث مشهد الشاه عبد العظيم الحسني، وقد استمرّ في سيره حتّى حلّ في خراسان ليلة الأربعاء (٣/صفر/١٣٥٦هـ)، وكان في استقباله حشدٌ من علمائها.

العودة إلى صور

وبعد زيارة الإمام الرضا عليه السلام عاد السيّد شرف الدين إلى طهران التي احتفى به علماؤها، ولكنّه لم يمكث فيها طويلاً بسبب اضطراب أوضاع البلاد، فتحرّك نحو بغداد التي وصلها مساء الخميس (١٨/صفر/١٣٥٦هـ)، وتحرّك منها نحو صور يوم الإثنين (٧/ربيع الأوّل/١٣٥٦هـ).

غروب الشمس

يوم الإثنين (٨/جمادى الثانية/١٣٧٧هـ) (=١٩٥٧/١٢/٣١م)، توفّي السيّد عبد الحسين شرف الدين رحمه الله في مستشفى «أُوتيل ديو» في بيروت عند الساعة الخامسة والنصف صباحاً.

وصباح يوم الثلاثاء تمّ تشييع جثمانه من المستشفى إلى المطار ـ والمسافة بينهما نحو (٧) كلم ـ بهدف نقله إلى العراق ليوارى الثرى في النجف الأشرف، وقد وصل الجثمان إلى المطار عند الساعة الحادية عشرة.

وعند الساعة الحادية عشرة والثلث، أقلعت الطائرة الخاصّة التي تقلّ الجثمان إلى مطار بغداد حيث وصلت عند الساعة الثانية ظهراً. وقد شيّع الجثمان في بغداد والكاظميّة ووصل إلى كربلاء عند الساعة الثانية ليلاً.

ويوم الأربعاء أقفلت كربلاء محلّاتها لتشيّع جثمان الفقيد إلى النجف الأشرف. وعند خان النصف استقبل النجفيّون الجثمان، يتقدّمهم السيّد محسن الحكيم والسيّد الخوئي والشيخ مرتضى آل ياسين والسيّد حسين الحمامي ﷺ، وقد وصلوا إلى النجف الأشرف قبل المغرب وتمّ تشييعه بموكب مهيب لم تشهده النجف سابقاً.

ثمّ دفن السيّد شرف الدين ﷺ في إحدى غرف الصحن العلوي يوم الأربعاء في (١٠/جمادى الثانية/١٣٧٧هـ) (= ١٩٥٨/١/١م) بعد أن صلّى عليه السيّد محسن الحكيم.

وفي اليوم الثالث أقام كلٌّ من السيّد محسن الحكيم ﷺ الفاتحة في مسجد «عمران»، والسيّد عبد الهادي الشيرازي ﷺ في مسجد الشيخ الأنصاري إضافةً إلى مجلسي السيّد حسين الحمامي والسيّد الخوئي ﷺ. وفي الكاظميّة أقام آل الصدر مجلس الفاتحة لمدّة ثلاثة أيّام، وقد استقبل التعازي كلٌّ من السيّد علي الصدر والسيّد محمّد صادق الصدر ﷺ.

وبعد ذلك كتب السيّد جعفر شرف الدين إلى السيّد موسى الصدر ـ وكان في قم بعد عودته من النجف الأشرف ـ رسالةً يدعوه فيها إلى الحلول في لبنان مكان والده ﷺ. فاستجاب السيّد موسى وقدم في أواخر سنة (١٩٥٩م)، ثمّ أقام فيها سنة (١٩٦٠م)[٦].

الهوامش

(١) انظر نسبه عموماً في : أمل الآمل ١ : ٧٩ . تكملة أمل الآمل : ١٠٤ ، ١٠٦ ، ٢٢٤ . خاتمة مستدرك وسائل الشيعة ٢ : ١١١ . تنقيح المقال ٤ : ٤١٤ . بغية الراغبين ١ : ١٢ ـ ١٣ . أعيان الشيعة ١٠ : ١٧ . طبقات أعلام الشيعة ٢ : ٢٨٣ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ . المشجّر الوافي ٣ : ١٥١ ، ١٦٤ ، ١٩٣ ، ١٩٦ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ .

(٢) اختصاراً من كتاب : محمّد باقر الصدر السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق للمؤلّف ، مخطوط . وللوقوف على المعلومات التفصيليّة حول شخصيّات الأُسرة ، يُرجع إلى : الإرشاد ٢ : ٢٤٣ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ . الأصيلي : ١٦٢ ، ١٦٣ . إعلام الورى ٢ : ٣٦ . أعيان الشيعة ١٠ : ١٧ ؛ ١٢ : ٢٣٣ ، ١٢ : ٣٨٧ ـ ٣٨٩ . الإمام الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر . . دراسة في سيرته ومنهجه : ٢١ ـ ٢٣ . أمل الآمل ١ : ٦٨ ، ٧٩ ، ١٠٠ ، ١١٧ ـ ١١٨ ، ١٢٤ ـ ١٢٦ ، ١٩٢ . بحار الأنوار ٤٨ : ٢٢٧ . البداية والنهاية ١٠ : ٢٦٤ . بغية الراغبين ١ : ١٢ ـ ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٩ ، ٣٥ ، ١٠١ ـ ١١١ ، ١١٣ ـ ١١٦ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ـ ١٢٧ ، ٤٤٥ ـ ٤٧٠ . تاريخ الطبري ٧ : ٤٤٣ ، ٤٤٧ ، ٤٦٩ . تاريخ اليعقوبي ٢ : ٤٠١ ـ ٤٠٣ . تعليقة أمل الآمل : ٤٣ ، ٦١ . تكملة أمل الآمل : ٧٢ ، ٧٣ ، ١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٣٨ ، ١٧٣ ـ ١٧٤ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٣٠٤ ـ ٣٠٦ ، ٣٣٥ ـ ٣٣٧ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٤١٩ . تنقيح المقال ٤ : ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤١٦ . تهذيب الأنساب : ١٥٠ ، ١٥٤ . خاتمة مستدرك وسائل الشيعة ٢ : ١١١ . رجال الطوسي : ٣٥٢ ، رقم (٥٢١٨) . رياض العلماء ٢ : ٣٩٨ ، ٤ : ١٥٥ ـ ١٥٨ ، ٥ : ٢٥٨ . سفينة البحار ٨ : ٣٤٦ ـ ٣٤٧ . شجره طيبه خاندان شهيد صدر (فارسي) : ٧ . الشجرة المباركة : ٩٦ ، ١٠٠ . شرح ديوان المتنبّي ٣ : ٣٧٨ ـ ٣٧٩ . شهداء الفضيلة : ١٦٥ ـ ١٦٦ . طبقات أعلام الشيعة ٢ : ٢٨٣ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ . القرن العاشر : ١٤٧ ـ ١٤٨ . القرن الحادي عشر : ٢٣٧ ، ٣٨٦ . القرن الثاني عشر : ٦ ، ٣٥١ ، ٦٥٢ . عمدة الطالب : ٢٠١ ـ ٢٠٢ ، ٢١٥ . الفخري : ٩ ـ ١٠ . قاموس الرجال ١ :

٣٠٧. قصص العلماء : ٢٩٩ ـ ٣٠٠. لؤلؤة البحرين : ٤٠ ـ ٤٢. المجدي في الأنساب : ٣١٦. مخطوطة كتاب يعدّه السيّد حسين شرف الدين. مدارك الأحكام ١ : ٢٨. المشجّر الوافي ٣ : ١٥١، ١٦٤، ١٩٣، ١٩٦، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٤٣٩ ـ ٤٤٢، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٧١، ٤٧٥، ٤٧٧، ٤٧٨. معجم البلدان ١ : ٢٤٥. مناهل الضرب : ٣٩٣، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٧١، ٤٧٢. منتهى الآمال ٢ : ٢٩٣. النفحة العنبريّة : ٦٤، ٧٥.

(٣) أوردنا سيرة السيّد شرف الدين اختصاراً من كتاب : بغية الراغبين ٢ : ٦٣ ـ ٣٤٤، وهناك العديد من المصادر التي تناولت سيرته الذاتيّة، وهي تعتمد بشكل رئيس على كتاب «البغية» فآثرنا الاكتفاء بالمصدر الأصل. وانظر مثلاً : مقدّمة كتاب النص والاجتهاد بقلم السيّد محمّد صادق الصدر عضو التمييز الجعفري. مقدّمة المراجعات بقلم الشيخ مرتضى آل ياسين. حياة الإمام شرف الدين في سطور، الشيخ أحمد قبيسي، دار التوجيه الإسلامي، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

(٤) تقريرات آية اللّه المجدّد الشيرازي : ٣٦ ـ ٣٧.

(٥) انظر : كتاب شناسى اجمالى علامه شرف الدين (فارسي)، سيّد مهدى طباطبايى، مجيد غلامى جليسه، ويژه نامه كنگره بين المللى علامه شرف الدين، شماره اول، زمستان ١٣٨٣هـ.ش : ٢٢ ـ ٢٧. بغية الراغبين ٢ : ٩٣ ـ ١٠٣.

(٦) الإمام السيّد موسى الصدر.. محطّات تاريخيّة : ١٢٧.

لماذا فقه أهل البيت عليهم السلام ؟

دراسة تحليلية لمطارحات شرف الدين قدس سره

□ الشيخ خالد الغفوري

إنّ هذا البحث إذا طُرح بهدف إثبات إمامة أهل البيت عليهم السلام فسيكون بحثاً كلامياً.. لكن إذا طُرح بهدف إثبات حجّية ما صدر عنهم عليهم السلام فسيكون بحثاً أُصولياً حينئذٍ.. وعلى الرغم من وجود أدلّة مشتركة لكلا البحثين إلاّ أنّ هناك أدلّة خاصة كالقسم الأخير من الأدلّة التي أوردناها..

مُقَدِّمَة :

إنّ أول تساؤل يطرحه العقل تجاه كلّ قضية يريد تحديد موقف منها هو حول مدى مشروعية تلك القضية أو عدمها، فإن حصل على جواب بالإيجاب استقبلها، وإن كان الجواب بالسلب رفضها، وإن لم يحصل على جواب أهملها كأن لم تكن.

وكلّما ازدادت القضية أهمية كان السؤال آكد، ولا نعلم ثمّة قضية أهمّ من الدين وكيفية تحصيل الطاعة لله سبحانه. من هنا يتحتّم على كلّ منّا أن يطرح السؤال عن مدى مشروعية الطريق الذي يريد أن يسلكه للنجاة في الدنيا والآخرة سيما نحن المسلمين الذين تربّينا على لغة الدليل التي استلهمناها من القرآن الكريم في تعاليمه السامية، نظير قوله سبحانه: ﴿ **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ**

لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ والفؤاد كُلُّ أُوْلَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً ﴾ (١)، فينبغي لنا قبل أن نعتنق مذهباً ما أن نتيقّن من مشروعيته وحجّيته، وهذا الأمر لا يختصّ بمذهب دون آخر، فالكلّ مطالبون من قِبل العقل ومن قِبل واهب العقل أن يقدّموا الحجّة على حقّانية ما يدينون الله به.

وقد أولى علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام هذا الأمر عناية فائقة، فشحنوا الكتب والأسفار بالحجج والأدلّة المثبتة لصحة مذهبهم، في حين أنّنا نرى أبناء المذاهب الإسلامية الأُخرى قد أخلدوا إلى الراحة وأعفوا أنفسهم مؤونة البحث في هذا الموضوع.

أ ـ وقد واجه المصلحون من مدرسة أهل البيت عليهم السلام هذه الحالة، فقد كانوا يتعرّضون دون غيرهم إلى التساؤل عن الأدلّة التي تثبت حجّية مذهبهم، وقد عالجوا هذه الظاهرة بحسب ما يمليه المنطق العلمي من برهنة واستدلال، وما تقتضيه المثل والأخلاق من ردٍّ جميل وبيان وافٍ.

ب ـ وهناك شرذمة لم تسلك سبيل الحوار ولم تطرح التساؤل بصيغة الاستفسار، بل كالوا سيل التهم والادّعاءات على هذه المدرسة المباركة دون حساب، وأيضاً تصدّى علماؤنا لهذه الفئة المتطرّفة بالأجوبة الرادعة والبيانات المسكتة.

ومن الغريب أن يُرمى مذهب أهل البيت عليهم السلام بالبدعة والضلال وعدم المشروعية ويكلّف بالدفاع عن نفسه، في حين أنّ المنطق العلمي والعرفي والأخلاقي يقتضي العكس، أي يتوجّب على المدّعي والمتّهِم إقامة الدليل لإثبات ما يقذف به الآخرين وإلّا كان مفترياً كذّاباً.

ونحن نلمس في التراث العلمي للسيد شرف الدين هذين النموذجين:

النموذج الأول: يتمثّل في معالجاته العلمية للتساؤلات المتوالية التي كان

يطرحها عليه الشيخ سليم البشري شيخ الأزهر، والتي جمعها تحت عنوان «المراجعات».

ففي المراجعة رقم (٣) يثير الشيخ البشري عدّة تساؤلات على السيد شرف الدين فيقول: «إنّما أسألك الآن عن السبب في عدم أخذكم بمذاهب الجمهور من المسلمين، أعني مذهب الأشعري في أُصول الدين، والمذاهب الأربعة في الفروع، وقد دان بها السلف الصالح، ورأوها أعدل المذاهب وأفضلها، واتفقوا على التعبّد بها في كلّ عصر ومصر، وأجمعوا على عدالة أربابها، واجتهادهم، وأمانتهم، وورعهم، وزهدهم، ونزاهة أعراضهم، وعفّة نفوسهم، وحسن سيرتهم، وعلوّ قدرهم علماً وعملاً» (٢). وقد أجابه السيد شرف الدين إجابة مجملة لم تشفِ غليل الشيخ البشري، لذا كرّر عليه القول طالباً منه المزيد من التفصيل، فذكر في المراجعة رقم (٥): «وإنّما سألناك عن السبب في إعراضكم عن تلك المذاهب التي أخذ بها جمهور المسلمين، فأجبت بأنّ السبب في ذلك إنّما هو الأدلّة الشرعية وكان عليك بيانها مفصّلاً، فهل لك أن تصدع الآن بتفصيلها من الكتاب أو السنّة أدلّة قطعية تقطع ـ كما ذكرت ـ على المؤمن وجهته، تحول بينه وبين ما يروم، ولك الشكر والسلام» (٣).

وهنا يشمّر السيد شرف الدين عن ساعد الجدّ ويبدأ ببيان الأدلّة مفصّلاً ومزيلاً لكلّ شبهة.

النموذج الثاني: يتمثّل في تصدّيه للاتّهامات السافرة مِن قِبل البعض تجاه مذهب أهل البيت عليهم السلام، حيث خصّص بعض البحوث في كتابه «الفصول المهمّة» للردّ على هؤلاء وردعهم، فقد خصّص الفصل التاسع «فيمن أفتى بكفر الشيعة وتفصيل ما استدلّ به على ذلك» وأوضح أنّ: «الغرض استئصال بذور الشقاق، بإيضاح خطئه واجتثاث أرومة الافتراق ببيان

اشتباهه؛ حرصاً على ألّا يُكال بصاعه، واتّقاءً من تصديقه واتّباعه...»[٤].

وجعل الفصل العاشر «في الاشارة إلى يسيرٍ ممّا نسبه الكذّابون إلى الشيعة وبيان براءتهم منه» وأوضح أيضاً أنّ: «الغرض من ذلك استئصال شأفة التنافر، واقتلاع بذرة التدابر، وإزالة كلّ عثرة في طريق الاجتماع، ودكّ كلّ عقبة في سبيل الوئام».

وأضاف: «وقبل الشروع في المقصود نقدّم جملة لا تتمّ بدونها الفائدة، حاصلها: أنّ في أهل السنّة من رمى الإمامية بدواهي وفواقر قد عُلم اليوم - بفضل المطابع وبركة انتشار الكتب وتقلّص العصبيات وبزوغ الحقائق - أنّهم في غاية البعد عنها وتمام التقدّس منها». ثم بيّن دواعي هذه الأكاذيب على التشيّع[٥].

وجعل الفصل الحادي عشر لردّ تُهم المتطرّفين ممّن نصب العداء لآل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم[٦].

وجعل الفصل الثاني عشر لتوضيح سبب التباعد بين الطائفتين والكشف عن مكنون السرّ في تنافرهما.

وهنا يبدي السيد شرف الدين انزعاجه من صلافة البعض وتجرّئهم على مذهب أهل البيت عليهم السلام حيث قال: «أما وربّ الكعبة وباعث النبيين، لقد وقفت هنا وقفة المدهوش وقمت مقام المذعور، وما كنت أحسب أنّ الأمر يبلغ هذه الغاية، وقد باح العلّامة ابن خلدون بسرّها المكنون، حيث قال في الفصل الذي عقده لعلم الفقه وما يتبعه من مقدّمته الشهيرة بعد ذكر مذاهب أهل السنّة ما هذا لفظه: «وشذّ أهل البيت بمذاهب ابتدعوها وفقه انفردوا به، وبنوه على مذهبهم في تناول بعض الصحابة بالقدح وعلى قولهم بعصمة الأئمة، ورفع الخلاف عن أقوالهم، وهي كلّها أُصول واهية»... وقال ابن خلدون

وأمثاله: إنّهم على الهدى والسنّة، وإنّ أهل البيت شذّاذ مبتدعة وضلّال رافضة.

فيا موت زر إنّ الحياة ذميمةٌ ويا نفس جدّي إنّ سيفك هازلُ

ولا غرو إن قام المسلم عند سماع هذه الكلمة وقعد، بل لا عجب إن مات أسفاً على الإسلام وأهله، إذ بلغ الأمر هذه الغاية، فلا حول ولا قوة إلّا بالله العليّ العظيم.

أيقول ابن خلدون: إنّ أهل البيت شذّاذ ضلّال مبتدعون وهم الذين أذهب الله عنهم الرجس بنصّ التنزيل؟!...» (٧).

ونحن نهدف في هذا البحث إلى تحليل وتبويب بعض ما أورده من أدلّة دامغة لإثبات حقّانية مذهب أهل البيت عليهم السلام ومشروعية اتّباعه، ومكمّلين لبعض ما أورده قدس سره.

وقد اعتمد قدس سره المنهجية النصوصية في بحوثه هذه، فراح يستقصي الأدلّة ويوظّفها لإثبات حجّية مذهب أهل البيت عليهم السلام، ونحن نقفو أثره في ذلك، فلم نتجاوز الدائرة النصوصية إلى الدائرة العقلية.

ومن الملاحظ أنّ السيد شرف الدين حين استدلاله بالآيات الكريمة ركّز على الروايات المأثورة في بيان تفسيرها وأسباب نزولها، ولم يتوسّع في بحث دلالة هذه الآيات في نفسها، بل كان محور بحوثه الروايات، وسنحاول تسليط الأضواء على دلالة الآيات في نفسها.

أدلّة حجية مذهب أهل البيت عليهم السلام:

ونقسّم هذه الحشود الهائلة من الأدلّة التي أوردها إلى أقسام، وسنورد لكلّ قسم بعض النماذج، وربّما نقتصر على نموذج واحد خوف الإطالة:

القسم الأول: النصوص الدالّة على علوّ مقام أهل البيت عليهم السلام:

وهذه النصوص تدلّ على حجّية مذهب أهل البيت عليهم السلام بأحد تقريبين:

التقريب الأول: إنّ ما دلّ على ثبوت بعض الفضائل لهم يدلّ على أنّهم ليسوا أُناساً عديمي الكفاءة ولا مجهولي الحال، بل لهم قيمة ذاتية ولهم امتيازات تؤهّلهم لتبوّء موقع الصدارة والمرجعية في أُمور الشريعة؛ لأنّ الشارع عندما يمدح شخصاً أو جهة أو يذمّ لابدّ وأن يكون منطلقاً من ملاكات ترتبط بأغراضه وأهدافه من حيث هو مشرِّع، وإلّا فالشارع ليس مؤرِّخاً ولا مترجماً لسِيَر الناس حتى يكون غرضه مجرّد الإخبار وعرض الوقائع، بل إنّ إخباراته ترتبط بغرض إنشائي له في النتيجة، سيما إذا تكاثرت هذه المدائح وثبت تعدّد تلك الفضائل لا أنّها فضيلة واحدة، فليس هناك غير تفسير واحد لهذا الزخم النصوصي، ألا وهو تثبيت مرجعية مَن وردت فيه تلك النصوص.

التقريب الثاني: إنّ بعض الأدلّة يثبت أنّ لهم مقامات معنوية اختصّهم الله بها دون سائر الناس قطعاً، بحيث لا يُحتمل أن يشاركهم فيها أحد ولو في واحد منها، وهذا النمط من النصوص يمتاز عن سابقه، بأنّه أولاً: أصرح دلالة وأوضح، وثانياً: يحصر المرجعية فيهم، وثالثاً: يعطي أنّ مرجعيتهم ذات بُعد إلهي وغيبي.

وقد يعترض على ذلك باعتراضين:

الاعتراض الأول: إنّ القرآن تضمّن مدحاً لآخرين من غير أهل البيت عليهم السلام كبعض الصحابة، فلِم لا يكون ذلك دالّاً على مرجعية الممدوح؟!

الاعتراض الثاني: إنّ غرض الشارع قد يتحقّق من خلال حثّ الناس على محاكاة فعل الممدوح فقط دون أن يجعل للممدوح مقاماً دينياً خاصّاً، فلا ملازمة بين الأمرين.

والجواب: إنّنا لم نتمسّك بمجرّد المدح لإثبات المدّعى، بل تمسّكنا بالمدح الخاص والمتميّز ببعض الخصائص، منها:

١ ـ لحاظ بعض الحيثيات في الفعل الممدوح ممّا يدلّ على التفرّد، نظير كونه في أعلى درجات الإخلاص بحيث لا إخلاص أعلى منه.

٢ ـ الإسهاب في بيان الفعل وتقديمه نموذجاً فذّاً.

٣ ـ تعدّد الفضائل وتعدّد المدائح.

٤ ـ تكرار المدح.

٥ ـ ثمّة قرائن إضافية ستوضّح عند دراستنا للنموذج المقدّم.

نموذج من النمط الأول من النصوص:

قوله تعالى: ﴿ **وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُوراً * إِنَّا نَخَافُ مِن رَبِّنَا يَوْماً عَبُوساً قَمْطَرِيراً** ﴾ (٨).

ونحن هنا لا نريد أن نخوض في تفاصيل البحث التفسيري في هذه الآية وإن كان شائقاً جدّاً، بل نقتصر على بيان دلالة الآية على مدح هؤلاء الذين أقدموا على هذا العمل الصالح، وهو إطعام الأصناف الثلاثة من المحتاجين ـ وهم: المسكين واليتيم والأسير ـ وهذه القضية تتميّز بعدّة ميزات:

الأُولى: إنّه كان في ظرف صعب لوجود الحاجة الماسّة إليه من قِبل المطعم، بدلالة قوله تعالى: ﴿ **عَلَىٰ حُبِّهِ** ﴾.

الثانية: إنّ هذا الإطعام إنّما كان لوجه الله، وكان عملاً خالصاً بأعلى درجات الإخلاص، لأنّهم لم يكونوا يطلبون غير الله، وليس لهم طمع ولا أيّ اهتمام لأن يقابلوا بالإحسان أو بالمدح من قبل المطعَمين، وهذه الممارسة

العملية تعبّر عن أعلى مراتب الإخلاص، الذي لا يتصوّر فوقه مرتبة.

الثالثة: وهذا الأمر استحسنه القرآن، وأولاه عناية إلى درجة بحيث واصل البيان لما أعدّ الله لهؤلاء من نِعم، مفصّلاً ذلك ضمن إحدى عشرة آية ختمها بقوله: ﴿ إِنَّ هٰذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُم مَشْكُوراً ﴾ (٩)، وسبقتها ثلاث آيات (١٠).

وهذا يدلّ على شدّة الاهتمام بأمر هؤلاء بحيث يستحقون هذا الإسهاب في بيان موقفهم النموذجي وما ترتّب عليه من ثواب أُخروي. ومن اللافت للنظر أنّه رغم هذا البيان المفصّل عن مقامهم الأُخروي ونوعية الجزاء الإلهي لهم إلّا أنّ هناك سكوتاً متعمّداً وإهمالاً مقصوداً لقضية الحور العين ممّا يشعر بأنّ هناك من يحتشم ضمن هؤلاء النفر، ولا داعي للاحتشام إلّا إذا كان فيهم من النساء ذوات شأن وجلالة عند الله.

الرابعة: إنّ هذا المستوى من الاخلاص والنقاء لم يأتِ صدفةً، وإنّما ينمّ عن سموّ في الذات، حيث إنّ القرآن أطنب في بيان خصائصهم: من الوفاء بالنذر، وخوفهم يوم اللقاء، وقد شكرهم الله على فعالهم ووقاهم شرّ ما يخافون، وأغدق عليهم أنواع الثواب. وهنا ـ في الحقيقة ـ عدّة شهادات ربانية دالّة على تزكيتهم وكلّ شهادة أكبر من سابقتها، وأيضاً اشتملت هذه الآيات على عدّة بشارات كل منها أعظم من سابقتها، كقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيماً وَمُلْكاً كَبِيراً ﴾ (١١)، وقوله: ﴿ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً ﴾ (١٢).

الخامسة: إنّ الفعل الممدوح قد يلحقه ما لا ينبغي من الأفعال القبيحة، ولكن القرآن هنا أكّد على أنّ سيرة المذكورين في الآية هي سيرة نقيّة إلى آخر الخطّ، وبيّن مقاماتهم الخاصّة بهم في الجنّة.

السادسة: تدلّ بعض التعابير على أنّ ما لديهم من الخصال يكشف عن

سجيّة ثابتة فيهم ـ مثال ذلك: تكرّر الإطعام مع شدّة الحاجة إليه ثلاث مرّات، ووفاؤهم بالنذر، ورهبتهم من الله... إلخ ـ لا أنّه مجرّد فعل صالح صدر منهم في حالة من يقظة الضمير.

ولابدّ أنّ للقصة واقعاً خارجياً؛ فإنّها ليست مساقة على نحو القضية الحقيقية، أترى أنّ المسلمين لم يكونوا يعرفون من هؤلاء؟! أو لم يحبّوا أن يعرفوا! خصوصاً أنّ هؤلاء طرحهم القرآن بعنوان قدوة للإنسان الذي صنّفته السورة إلى صنفين: ﴿ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً ﴾ (١٣)، ونحن لا سبيل لنا إلى تشخيص مصداق الآية من خلال القرآن وحده، نعم يسعفنا القرآن في تحديد الخصائص الكليّة لهؤلاء.

فلابدّ من الرجوع إلى الجوّ الاجتماعي وعرف ذلك الزمان، وأيضاً لا محيص من الاسترشاد بالروايات والأحاديث التي سجّلت أسباب النزول. وهنا يذكرون قصة تبيّن أجواء نزول هذه الآيات، وحاصلها ـ كما في الكشّاف (١٤) ـ: عن ابن عباس أنّ الحسن والحسين عليهما السلام مرضا، فعادهما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في ناسٍ معه، فقالوا: يا أبا الحسن لو نذرت على ولدك ـ ولديك ـ فنذر علي وفاطمة وفضة ـ جارية لهما ـ إن برئا ممّا بهما أن يصوموا ثلاثة أيام، فشفيا وما معهم شيء.

فاستقرض علي من شمعون الخيبري اليهودي ثلاث أصوع من شعير، فطحنت فاطمة صاعاً، واختبزت خمسة أقراص على عددهم، فوضعوها بين أيديهم ليفطروا، فوقف عليهم سائل وقال: السلام عليكم أهل بيت محمد، مسكين من مساكين المسلمين، أطعموني أطعمكم الله من موائد الجنة، فآثروه وباتوا لم يذوقوا إلّا الماء وأصبحوا صيّاماً، فلمّا أمسوا ووضعوا الطعام بين أيديهم وقف عليهم يتيم فآثروه، ووقف عليهم أسير في الثالثة ففعلوا مثل ذلك.

فلمّا أصبحوا أخذ علي بيد الحسن والحسين وأقبلوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فلمّا أبصرهم وهم يرتعشون كالفراخ من شدّة الجوع قال: «ما أشدّ ما يسوؤني ما أرى بكم!». فانطلق معهم فرأى فاطمة في محرابها قد التصق ظهرها ببطنها وغارت عيناها، فساءه ذلك، فنزل جبرئيل وقال: خذها يا محمد هنّاك الله في أهل بيتك، فأقرأه السورة.

وهذه الرواية مرويّة بعدّة طرق عن عطاء عن ابن عباس، ونقلها البحراني في غاية المرام عن أبي المؤيّد الموفّق بن أحمد في كتاب فضائل أمير المؤمنين عليه السلام بإسناده عن مجاهد عن ابن عباس، وعنه بإسناد آخر عن الضحّاك عن ابن عباس، وعن الحمويني في كتاب فرائد السمطين بإسناده عن مجاهد عن ابن عباس، وعن الثعلبي بإسناده عن أبي صالح عن ابن عباس، ورواه في المجمع عن الواحدي في تفسيره (١٥).

وفي الدر المنثور (١٦): أخرج ابن مردويه عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ ﴾ الآية قال: نزلت هذه الآية في علي بن أبي طالب وفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

ورواها المفيد في الاختصاص، وابن بابويه في الأمالي بإسناده عن مجاهد عن ابن عباس، وبإسناده عن سلمة بن خالد عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام، وعن محمد بن العباس بن ماهيار في تفسيره بإسناده عن أبي كثير الزبيري عن عبد الله بن عباس، وفي المناقب أنّه مرويّ عن الأصبغ بن نباتة (١٧).

وفي المجمع عن أبي حمزة الثمالي في تفسيره قال: حدّثني الحسن بن الحسن أبو عبد الله بن الحسن أنّها مدنية نزلت في علي وفاطمة السورة كلّها (١٨).

وقد روي احتجاج علي بهذه السورة على أبي بكر (١٩)، ومرّة أُخرى بعد موت عمر (٢٠).

ومن الغريب أنّه لا توجد هنا روايات أُخرى معارضة لهذه الروايات، أجل، روي أنّ النبي ﷺ تلا هذه السورة على رجل فلمّا بلغ صفة الجنان زفر زفرة فخرجت نفسه... إلخ.

وهي لا تنافي ما نقل؛ لأنّها ليست بصدد بيان سبب النزول.

ولكون ذلك من الواضحات قال السيد شرف الدين: «ونحن لا حاجة لنا إلى تضييع الوقت في إخراج أسانيد هذا الحديث وطرقه إلى ابن عباس ومجاهد وأبي صالح وعطاء وغيرهم، ولا إلى ذكر من أخرجه من حفّاظ الحديث وأئمة التفسير بعد تواتره عن الأئمة الأبرار وكونه ممّا لا ريب فيه» (٢١).

والحاصل:

١ ـ إنّ الروايات نصّت على نزولها في علي وفاطمة والحسنين عليهم السلام.

٢ ـ لا معارض لهذه الروايات.

٣ ـ لا يوجد من ادّعى نزول هذه الآيات فيه.

٤ ـ كون المورد مهمّاً ويقتضي الاهتمام به من قبل المسلمين؛ لأنّ القرآن قد اهتمّ بأمر هؤلاء النفر (٢٢).

كلّ ذلك يدلّ دلالة قاطعة على أنّها نازلة في البيت العلوي، وأنّه قد بلغ الذروة في معرفة الله وحبّه ونكران الذات ونبذ الدنيا وما فيها، ونصبه قدوة من قِبل الله ونموذجاً راقياً للإنسان الكامل. وهذا يعني أنّهم مؤهّلون لاحتلال موقع الصدارة في الأُمة ومنصب المرجعية الدينية للمسلمين؛ لاستقامتهم النموذجية.

زيادة إيضاح:

إنّ حقيقة هذا الاستدلال هي اعتماد الدليل الاستقرائي الذي يفيد القطع واليقين العلمي؛ وذلك من خلال تجميع القرائن الجمّة، وهي:

١ ـ اعتناء الآيات الكريمة بشأن هؤلاء النفر بهذا التفصيل الذي ليس له نظير في القرآن البتة.

٢ ـ تضمّنها للتزكية الإلهية، وأنّهم على الصراط حتى يرحلوا من الدنيا؛ لأن منازلهم في الجنّة مضمونة، ففيها مدح للفعل والفاعل.

٣ ـ وجود آيات أُخرى كثيرة تضمّنت الإثناء الكبير عليهم، من قبيل:

أ ـ ﴿ يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَٱللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ (٢٣).

٢ ـ ﴿ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِمَا جَاءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَاذِبِينَ ﴾ (٢٤).

٣ ـ ﴿ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا ٱللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلاً ﴾ (٢٥).

٤ ـ ﴿ وَكُونُوا مَعَ ٱلصَّادِقِينَ ﴾ (٢٦).

٥ ـ ﴿ فَسْأَلُوا أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (٢٧).

٦ ـ ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُ وَٱلَّذِينَ آمَنُوا ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾ (٢٨).

٧ ـ ﴿ وَٱلسَّابِقُونَ ٱلسَّابِقُونَ أُولَٰئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾ (٢٩).

٨ ـ ﴿ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَاجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِندَ ٱللَّهِ ﴾ (٣٠).

٩ ـ ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُم بِاللَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرّاً وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (٣١).

١٠ ـ ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ٱبْتِغَاءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ ﴾ (٣٢).

وغيرها من الآيات الكريمة الدالّة على مدح أهل البيت حصراً أو لكونهم المصداق الأكمل كما بيّنته الروايات.

فجمع هذه القرائن كلّها لا يدلّ إلّا على شيء واحد، وهو كون أهل البيت عليهم السلام قطعاً مقدّمين عند الله، فعلينا ألّا نؤخّر من قدّم الله، سيما إذا أُضيف إلى ذلك الروايات الواردة من طرق صحيحة لدى الفريقين.

ولو غضضنا النظر عن ذلك كلّه، فعلى أقلّ التقادير فإنّ الآية تدلّ على تزكية الله لهم وتبشيرهم بالمقام الخاص في الجنّة، وقد أكّد القرآن على أنّ الله يزكّي الأنفس، قال سبحانه: ﴿ فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰ ﴾ (٣٣)، ولا يوجد مَن مَدحه القرآن بهذا الشكل، ممّا يجعل احتمال المرجعية الدينية فيهم أكثر من غيرهم؛ لعدم المساوي لهم فضلاً عن وجود الأفضل منهم.

نموذج من النمط الثاني من النصوص:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴾ (٣٤).

والآية مشتملة على بيان خصوصية ثابتة لأهل البيت عليهم السلام حصراً؛ وذلك

لوجود عدّة دوالّ لغوية، هي:

١ً ـ لفظ «إنّما» الذي يفيد الحصر؛ أي حصر الإرادة في إذهاب الرجس والتطهير.

٢ً ـ لام التوكيد.

٣ً ـ استعمال الضمير «كُم» في قوله: ﴿ عنكم ﴾ وإردافه بالاسم الظاهر ﴿ أهل البيت ﴾ في حين كان يمكن الاكتفاء بذكر أحدهما خاصة، وهذا اللفظ سواء أُريد به مجرّد الاختصاص أو كان مدحاً أو نداءً فهو يدلّ على اختصاص إذهاب الرجس والتطهير بالمخاطَبين بقوله: ﴿ عنكم ﴾. وبعبارة أُخرى: إنّ في الآية قصرين: قصر الإرادة في إذهاب الرجس والتطهير، وقصر إذهاب الرجس والتطهير في أهل البيت.

٤ً ـ نسبة إذهاب الرجس إلى الله وأنّه الفاعل لذلك التنزيه يدلّ على عناية ربّانية فائقة لكي يصنع أهل البيت بعينه، وإلّا فبالإمكان التعبير بذهاب الرجس أي بالفعل الثلاثي «يَذهب» لا الفعل الرباعي «يُذهب» أو استعمال الرباعي مطلقاً دون نسبة إلى فاعل مصرّح به.

٥ً ـ الرِّجْس: صفة من الرجاسة، وهي القذارة، وهي هيئة في الشيء توجب التجنّب والتنفّر، وقد تكون ظاهرية كرجاسة الخنزير، وقد تكون معنوية كرجاسة الكفر والشرك. واللام في «الرجس» لام الجنس التي تفيد الإطلاق، والمراد إزالة كلّ هيئة خبيثة في النفس.

٦ً ـ الاسترسال في بيان بُعد ذلك التنزيه بتعقيبه بالتطهير الذي أُتبع بالتوكيد بالمفعول المطلق، والملاحظ في هذا التطهير الإطلاق؛ أي النزاهة من كلّ نقص وعيب ديني، فلا يقاس بتطهير الصدقة لدافعها من حبّ المال والدنيا كما في قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ... ﴾ [٣٥]،

فإنّه تنزيه من جهة واحدة، مضافاً إلى أنّ التطهير والتزكية قضية مرجوّة الحصول، لا أنّها متحقّقة فعلاً.

ولماذا أُتي بالعبارتين «إذهاب الرجس» و «التطهير»؟ في ذلك احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد بإذهاب الرجس مجرّد الحيلولة بينهم وبين الرجس، والمراد بالتطهير هو المساهمة والتدخّل الإلهي في عملية التنزيه؛ أي يكون هنا دفع ورفع للنقص والرجس.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد بإذهاب الرجس هو نفي النقص ـ سواء بالدفع أو الرفع ـ وبالتطهير هو إثبات الكمال؛ أي هنا إمساك وإرسال، فإن الله يمسك عنهم الشرّ ويرسل عليهم الخير.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من إذهاب الرجس والتطهير معنى واحداً، ولكن تكرّر اللفظ زيادة في التأكيد وأنّه ليس تنزيهاً عاديّاً، بل هو تنزيه استثنائي.

٧ ـ جعل التنزيه متعلّقاً للإرادة الإلهية؛ فإنّ هذا يضيف إلى تلك التأكيدات تأكيداً آخر؛ أي أنّ تنزيهكم أمر مطلوب لله وتعلّقت به إرادته الجدّية؛ ونظراً لوجود قرائن تدلّ على إثبات خصوصية لهم دون غيرهم، فإذاً الإرادة هنا تكون إرادة خاصّة بتبع ذلك.

وهل المقصود الإرادة التشريعية أو لا؟ في ذلك احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون المقصود الإرادة التشريعية، وهو وإن كان محتملاً بدواً ولكنّه ما دامت هذه الإرادة خاصة بأهل البيت عليهم السلام فهذا يستلزم عدّة فرضيات لم نفصّلها خوف التطويل الموجب للملل، والمعقول من تلك الفرضيات ينتهي إلى وجود ملاك واقعي فيهم ـ سيما بملاحظة الإتيان بالاسم

الظاهر مع الضمير ـ اقتضى مثل تلك الإرادة الإلهية الخاصّة، وإلّا كان الاختصاص عبثاً ومن دون مبرّر.

فنحن إمّا أن نقبل بهذا اللازم وإمّا أن نُلغي هذا الاحتمال من الأساس، ويتعيّن حينئذٍ الاحتمال الثاني.

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود غير الإرادة التشريعية، والمراد هو إثبات امتياز متحقّق خارجاً لهم لا على مستوى التشريع والاعتبار المرجوّ الحصول، بل على مستوى الواقع المتحصّل، فإذاً هو امتياز متحقّق.

وهذا الامتياز قد يحصل اختيارياً؛ إمّا بمطابقة اختيارهم وإرادتهم مع الإرادة الإلهية، وإمّا أن يكون لاختيارهم مدخلية في حلقة من حلقات صيرورة هذا الامتياز وكينونته.

وإمّا أن يفترض حصوله قهراً من قِبل الله تعالى، وهذا لا يُعقل إلّا إذا كانت هناك مقدّمات اختيارية، أو لعلمه ـ سبحانه ـ الأزلي بأنّهم لا يزيغون عن صراطه، نظير ما يقال بالنسبة لبعث الأنبياء، فإنّ البعث هو فعل الله وإرادته، وليس من اختيار البشر حتى لو كان نبياً، ولكنّ هذا الفعل الإلهي مبتنٍ على الاصطفاء للنبي أولاً على أساس الأهلية والكفاءة، وهذه الأهلية أو الكفاءة لابدّ وأن تكون اختيارية ناشئة من مساورة الخيرات والتعالي عن الرذائل، كما يحدّثنا التاريخ عن أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان هو الصادق الأمين قبل البعثة، وكان يتعبّد في غار حراء قبل البعثة أيضاً، وهذه كلّها اختيارية. وإمّا أن يكون المولى سبحانه عالماً بأنّ هذا النبي الذي يريد أن يبعثه للناس لا يعصي اختياراً لعلوّ في همّته وسموّ في نفسه، كما هو الحال بالنسبة لعيسى بن مريم فقد جعله الله نبياً قبل أن يصدر منه أي فعل إرادي يستحق المدح؛ لعلمه الأزلي سبحانه باستقامة عيسى في المستقبل.

وإلّا فلو لم تكن هناك أهلية ذاتية فلا يكون هناك اصطفاء، ولما فضّل الأنبياء على غيرهم حينئذٍ.

إذاً، فالآية دالّة حتماً على وجود مقام رفيع لأهل البيت عليهم السلام عند الله.

مضافاً إلى دوالّ أُخرى اكتنفت الآية تزيد من إبراز هذا المدلول وتسلّط الأضواء عليه أكثر، من قبيل:

١ ـ ما روي من سبب نزول الآية عندما جمع النبي أهل بيته تحت الكساء، حيث صرّح النبي بأنّ هؤلاء أهل بيته وأكّد مضمون الآية بالدعاء لهم «اللهم هؤلاء أهل بيتي، فأذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً»، فهذا يدلّ على أنّ هذه مرتبة إلهية أدخلت السرور والفرح على قلب النبي، ونفى دخول غيرهم تحت الكساء حينما جذب الكساء من يد أُم سلمة.

٢ ـ لو لم تكن هذه فضيلة خاصّة فلماذا طمعت بعض زوجات النبي بالدخول تحت الكساء؟!

٣ ـ وإذا لم تكن هناك خصوصية فلماذا يصرّ بعض المفسِّرين على توسعة مفهوم «أهل البيت» لكي يدخل معهم غيرهم، وإلّا لادّعى أنّ هذا الأمر عادي وأغلق البحث من أول وهلة، وما ذلك إلّا للتسليم بدلالة الآية على إثبات فضيلة في غاية الخطورة أرادها الله لأهل البيت وتمنّاها بعض الناس لغيرهم.

٤ ـ لماذا يكرّر النبي صلى الله عليه وآله وسلم التصريح بأهل البيت مع تلاوته للآية كثيراً، فلو لم يكن ثمّة فضيلة فلِمَ هذا التأكيد كلّه؟!

المراد بأهل البيت:

نعم، يبقى البحث في بيان المراد بأهل البيت مفهوماً ومصداقاً.

أ ـ على الصعيد اللغوي:

أهل البيت لغةً: هو لفظ مركّب من «أهل» و «البيت».

والبيت: المأوى والمآب ومجمع الشمل (٣٦)، وإن كان أصله مأوى الإنسان بالليل؛ لأنّه يقال: بات، أي أقام بالليل (٣٧).

والعرب تسمّي ما يُلتجأ إليه بيتاً، ولهذا سمّوا الأنساب بيوتاً، وقالوا بيوتات العرب، يريدون النسب، قال الشاعر:

ألا يا بيتُ بالعلياء بيتُ ... ولولا حبُّ أهلك ما أتيتُ

ألا يا بيتُ أهلُكَ أوعدوني ... كأنّي كلّ ذنبهم جنيتُ

يريد بيت النسب. وقال الفرزدق:

بيتُ زرارةُ محتبٍ بفِنائه ... ومجاشعٌ وأبو الفوارس نهشلُ

لا يحتبي بفِناء بيتك مثلُهم ... أبداً إذا عُدَّ الفعالُ الأكملُ

وبيت النبوة والرسالة كبيت النسب (٣٨).

وعليه، فليس المراد بهذا التركيب «أهل البيت» لغةً هو من يسكن في البيت، بل المراد من يرتبط ويتعلّق بذي البيت بجهة من التعلّق الشديد.

والأهل مرادف للآل عند بعض اللغويين، فآل الرجل أهله وعياله (٣٩).

وذهب بعض اللغويين إلى أنّ «آل» أخصّ من «أهل»؛ فإنّه يستعمل فيمن يختصّ بالإنسان اختصاصاً ذاتياً إمّا بقرابة قريبة أو موالاة (٤٠).

□ وهل تدخل فيه الزوجة أو لا؟

الظاهر أنّ دخولها وعدم دخولها يدور مدار شدّة التعلّق والاختصاص من جهة، ومن جهة أُخرى يدور مدار نوع التعلّق.

فقد تخرج عن الأهل والآل، كما في قوله تعالى: ﴿ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾ (٤١)، وواضح أنّ امرأة فرعون غير داخلة معهم، وكما في قوله تعالى: ﴿ إِلَّا آلَ لُوطٍ نَجَّيْنَاهُم بِسَحَرٍ ﴾ (٤٢)، فإنّ امرأة لوط لم تكن من الناجين، قال سبحانه: ﴿ قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ... ﴾ (٤٣).

□ وأيضاً فتارةً يعتبر شخصٌ ما داخلاً في الأهل بلحاظ معيّن وخارجاً بلحاظ آخر، فابن نوح عليه السلام هو داخل في الأهل بلحاظ النسب، وهو خارج بلحاظ النبوة والإيمان والعقيدة، قال سبحانه: ﴿ وَنَادَىٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ * قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ... ﴾ (٤٤).

وبلحاظ المصاهرة يطلق الأهل على الزوجة، كما في قوله تعالى خطاباً لزوجة إبراهيم عليه السلام ـ عندما قالت: ﴿ ءَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ ﴾ (٤٥) ـ: ﴿ رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ ﴾ (٤٦)، وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي» (٤٧)، والمراد زوجاته (٤٨).

وهل إنّ هذا الاستعمال حقيقة أو مجاز؟

صرّح بعضهم بالثاني، قال الزبيدي: «ومن المجاز: الأهل للرجل زوجته» (٤٩).

والحاصل: إنّه من الناحية اللغوية يراد بالبيت في آية التطهير هو بيت النبوة. وعليه فيكون المراد من «الأهل» الذي أُضيف إليه: مَن تعلّق بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم من جهة الرسالة؛ لا من جهة النسب، ولا من جهة المصاهرة، ولا من سائر الجهات.

ومن هنا يتّضح أنّه بدواً لا مانع من إرادة الزوجة من «أهل البيت» لكن لا من حيث هي زوجة، بل من حيث علاقتها بالنبي من جهة نبوّته.

غير أنّ هذا الاحتمال سرعان ما يتلاشى؛ لتذكير الضمير في الآية، حيث لم يقل: «عنكنّ»، وإنّما قال: ﴿عنكم﴾. وهذا يعني أنّ الخطاب ليس لزوجات النبي قطعاً، وعليه فالقول بأنّ المراد به زوجات النبي فاسد، بل في منتهى الفساد؛ لأن الخطاب للذكور.

وقد سلك السيد شرف الدين ـ على ديدنه ـ المنهج النصوصي في ردّ دعوى نزول الآية في نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: «... وبالغ عكرمة ومقاتل بن سليمان في الانتصار لهذا الرأي والاستدلال بالسياق عليه، وكان عكرمة ينادي به في الأسواق تحاملاً على أصحاب الكساء، ولا عجب؛ فإنّ عكرمة من الدعاة إلى عداوة علي، والسعاة في تضليل الناس عنه بكل طريق». وأثبت بالوثائق عدم استقامة عكرمة وانحرافه، ثم قال: «وأمّا مقاتل فقد كان عدواً لأمير المؤمنين أيضاً، وكان دأبه صرف الفضائل عنه حتى افتضح بذلك». وأورد المستندات الدالّة على عدم وثاقته وعدم الاطمئنان بنقله (٥٠).

وأمّا الاستدلال بسياق الآيات على إرادة نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقد قال السيد شرف الدين في ردّه: «ولنا في ردّه وجوه:

الأول ـ إنّه اجتهاد في مقابل النصوص الصريحة...

الثاني ـ ... تذكير ضمير الخطاب فيها دون غيرها من آيات النساء كافٍ في ردّ تضليلهم.

الثالث ـ إنّ الكلام البليغ يدخله الاستطراد والاعتراض... كقوله تعالى في حكاية خطاب العزيز لزوجته إذ يقول لها: ﴿إِنَّهُ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ * يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا وَٱسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ...﴾ (٥١).

الرابع: إنّ القرآن لم يترتّب في الجمع على حسب ترتيبه في النزول بإجماع المسلمين كافة، وعلى هذا فالسياق لا يكافئ الأدلّة الصحيحة عند تعارضهما...» (٥٢).

اللهم إلّا أن يراد انضمامهنّ مع ذكور آخرين، وذكّر الضمير للغلبة. ولكن هذا أيضاً لا ينسجم مع كون عددهنّ أكثر؛ لكونهنّ تسعة نفر فلا أغلبية للذكور، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى يصطدم ذلك مع ما روي من السنّة القولية والفعلية للنبي الأكرم ﷺ الدالّة على حصر هذا المفهوم بعترته الطاهرة، سيما ما ورد في سبب نزول الآية والتي تنصّ على أنّها نزلت في غيرهنّ (٥٣).

وانطلاقاً من المعنى اللغوي الذي يجعل مفهوم أهل البيت في بيت النبوّة لا غير وبلحاظ شدّة التعلّق بالنبي، نجد أنّ أشدّ الناس تعلّقاً بالنبي ﷺ هم فاطمة وعلي والحسن والحسين عليهم السلام، قال الفخر الرازي: «وهذا كالمعلوم بالتواتر» (٥٤)، ولا أقلّ من كونهم المصاديق المتيقّنة لهذا المفهوم، وأمّا دخول غيرهم فيه فمشكوك ومحلّ كلام (٥٥).

ب ـ على الصعيد الروائي:

أ ـ الروايات الواردة في سبب نزول آية التطهير والناصّة على أنّها نزلت في علي وفاطمة والحسنين عليهم السلام حينما غطّاهم النبي بالكساء، وهي تزيد على سبعين حديثاً، يربو ما ورد منها من طرق أهل السنّة على ما ورد منها من طرق الشيعة.

فقد رواها أهل السنّة بطرق كثيرة عن أُم سلمة وعائشة وأبي سعيد الخدري وسعد ووائلة بن الأسقع وأبي الحمراء وابن عباس وثوبان مولى النبي وعبد الله بن جعفر وعلي والحسن بن علي عليهم السلام في قريب من أربعين طريقاً.

ورواها الشيعة عن علي والسجاد والباقر والصادق والرضا عليهم السلام وأم سلمة وأبي ذرّ وأبي ليلى وأبي الأسود الدؤلي وعمرو بن ميمون الأودي وسعد بن أبي وقّاص في بضع وثلاثين طريقاً(٥٦).

٢ ـ ما روي من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم من أنه كان يمرّ بباب فاطمة ستة أشهر إذا خرج إلى صلاة الفجر، فيقول: «الصلاة يا أهل البيت! ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴾». قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه(٥٧)، كما روي تكرّر ذلك سبعة عشر شهراً أيضاً(٥٨).

٣ ـ ما روي من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً في منى عند الأضحية، فإنّه ضحّى بكبشين، فقال في أحدهما بعد ذكر الله: «اللهم عن محمد وآل محمد»، وفي الآخر: «اللهم عن محمد وأُمة محمد»(٥٩). وفي رواية: ضحّى في منى عن نسائه بالبقر. رواه الشيخان(٦٠).

٤ ـ ما ورد من الروايات الدالّة على اختصاصهم ببعض الأحكام كالصلاة عليهم مقترنة بالصلاة على النبي، وهذا لا ينطبق إلّا على أصحاب الكساء فقط وفقط.

وما كان تخصيصهم بذلك منه صلى الله عليه وآله وسلم إلّا عن أمر إلهي ووحي سماوي(٦١).

ج ـ على الصعيد العرفي:

إنّ هذا الاهتمام من قبل القرآن والنبي صلى الله عليه وآله وسلم بأمر أهل البيت انعكس على المسلمين منذ الصدر الأول، وكان واضحاً لديهم مفهوماً ومصداقاً:

١ ـ روى مسلم في صحيحه عن زيد بن أرقم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «ألا وإنّي تارك فيكم ثقلين: أحدهما كتاب الله عزّوجل... وأهل بيتي، أُذكّركم الله في أهل بيتي! أُذكّركم الله في أهل بيتي! أُذكّركم الله في أهل

بيتي!».

وفيه: فقلنا: مَن أهل بيته؟ نساؤه؟ قال: لا، وأيم الله، إنّ المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلّقها فترجع إلى أبيها وقومها. أهل بيته: أصله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده (٦٢).

٢ً ـ وعن عطية عن أبي سعيد قال: سألته: من أهل البيت؟ فقال: «النبي ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين» (٦٣).

□ ثمّ إنّ تعيين مصداق مفهوم «أهل البيت» في أصحاب الكساء لم يكن اعتباطاً؛ بل لانحصار تحقق الخصوصية المذكورة في الآية فيهم، وهي العصمة والطهارة (٦٤)، وهذا ما يؤيّده الواقع العملي والسلوكي لهم عليهم السلام، وهؤلاء الخمسة قد نصّوا على عصمة تسعة من ذرية الحسين عليه السلام. وليس هناك من ادّعى العصمة غير هؤلاء سيما حين نزول الآية، وليس هناك من يُحتمل فيه العصمة سواهم.

ومع هذا كلّه، فقد ادّعى بعض أنّ المراد بأهل البيت في الآية مَن حرمت عليهم الصدقة، وهم بنو هاشم كافة. واستدلّ له بما أخرجه مسلم في باب فضائل علي من صحيحه عن زيد بن أرقم، وقد قيل له: من أهل بيته، نساؤه؟ قال: لا، وأيم الله، إنّ المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلّقها، فترجع إلى أبيها وقومها. أهل بيته: الذين حرموا الصدقة بعده.

وردّ السيد شرف الدين ذلك بوجهين، حاصلهما:

أولاً ـ إنّ هذه الرواية خارجة عن موضوع المسألة؛ إذ لم يُسأل زيد عن أهل البيت المذكورين في الآية ولا عن تفسيرها.

ثانياً ـ لو فرضنا أن زيداً فسّر الآية بما سمعت فإنّما هو مفسّر لها برأي قد رآه، لا تثبت به حجة، ولا يقوم به برهان، ولم يكن رواية عن

النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فكيف نعارض به الأدلّة القاطعة ؟ ! (٦٥)

النتيجة:

١ ـ إنّ الآية دالّة على العصمة والمقام الإلهي الرفيع، وهذا يعني الأفضلية والتقدّم على الغير، وهذا معنى الإمامة والزعامة والمرجعية الدينية.

٢ ـ إنّ الآية دالّة على العصمة، وقد ادّعى هؤلاء المعصومون أحقيتهم بالإمامة والمرجعية دون سواهم، فتثبت مرجعيتهم؛ لاستحالة الكذب منهم (٦٦).

القسم الثاني: النصوص الدالّة على محبّة أهل البيت عليهم السلام :

قوله تعالى: ﴿ ...قُل لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِي ٱلْقُرْبَىٰ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْناً إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ ﴾ (٦٧).

لقد دار البحث حول كلّ فقرة من فقرات هذه الآية، وسوف نترك البحث في الفقرة الأولى: ﴿ ...قُل لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً ﴾، ونركّز على الفقرة الثانية: ﴿ إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِي ٱلْقُرْبَىٰ ﴾.

ولنبدأ بتحليل ما ورد في الآية من دوالّ لفظية:

١ ـ المودّة: أي المحبّة، ولعلّ بينهما فارقاً ـ كما قيل ـ فإنّ في المودّة إشعاراً بمراعاة حال المودود وتعاهده وتفقّده، حتى قال بعضهم ـ على ما حكاه الراغب ـ: إن مودة الله لعباده مراعاته لهم، وقد وصف الله بذلك نفسه في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴾ (٦٨)، وقوله: ﴿ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ ﴾ (٦٩)، فأُطلقت المودّة على محبّة الله لعباده. ولكن لم يرد في كلامه تعالى إطلاق المودّة على حبّ العباد لله سبحانه.

٢ ـ القُربى: أي القرابة، وهي مصدر كالزُّلفى والبُشرى، والمراد أهل القربى وذوو القربى.

ولكن لماذا أُتي بحرف الجرّ «في» ولم يعبّر بغيره من الألفاظ كالإضافة «إلّا مودّة القربى» أو باللام «إلّا المودّة للقربى»؟ وما معنى قوله: ﴿إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾؟

وقد أجاب الزمخشري بقوله: «جُعلوا ـ أي القربى ـ مكاناً للمودّة ومقرّاً لها، كقولك: لي في آل فلان مودّة، ولي فيهم هوى وحبّ شديد، تريد: أحبّهم وهم مكان حبّي ومحلّه. وليست «في» بصلة للمودّة، كاللام إذا قلت: إلّا المودّة للقربى، إنّما هي متعلّقة بمحذوف تعلّق الظرف به في قولك: المال في الكيس، وتقديره: إلّا المودّة ثابتة في القربى ومتمكّنة فيها»[٧٠]. والمضمون نفسه ذكره النبهاني في «الشرف المؤبّد».

وقد وقع البحث في ما هو المراد من المضاف إليه؟ أي لمن أُضيفت القربى، وفي ذلك عدّة احتمالات:

الاحتمال الأول: إنّ الخطاب لقريش والأجر المسؤول هو مودّتهم للنبي ﷺ لقرابته منهم؛ وذلك لأنّهم كانوا يكذّبونه ويبغضونه لتعرّضه لآلهتهم، فأُمِر ﷺ أن يسألهم: إن لم يؤمنوا به فليودّوه على الأقلّ؛ لمكان قرابته منهم، ولا يبغضوه ولا يؤذوه؛ فإنّ نسبه ﷺ من وسط قريش، وليس بطن من بطونهم إلّا وقد ولده، كما قيل[٧١]. والحاصل: أنتم قومي وأحق من أجابني وأطاعني، فإذا أبيتم ذلك فاحفظوا حق القربى ولا تؤذوني ولا تهيجوا عليّ[٧٢].

ويرد على هذا الاحتمال: أنّ ورود لفظ الأجر لا يتلاءم مع هذا المعنى، ويكون استعماله في غير محلّه؛ لأنّ الأجر ـ المنفي في الآية ـ إنّما يصح استعماله فيما إذا قوبل به عمل يمتلكه معطي الأجر، فيعطي العامل ما يعادل ما امتلكه من مال ونحوه. فسؤال الأجر من قريش وهم كانوا مكذّبين له كافرين بدعوته إنّما يصح على تقدير إيمانهم به وعدّهم ذلك نعمة[٧٣]، وعلى

تقدير تكذيبه والكفر بدعوته لم يأخذوا منه شيئاً ولم يقدّم لهم نفعاً حتى يقابلوه بالأجر، وعلى تقدير إيمانهم به لا يتصور بغضهم له حتى يطلب منهم ألّا يبغضوه.

والحاصل: لا يتحقّق معنى الأجر على تقدير كفر المسؤولين، ولا يتحقّق معنى البغض على تقدير إيمانهم حتى يسألهم المودّة.

وأضاف السيد شرف الدين أربعة ردود أُخرى اعتمد فيها الروايات والوثائق التأريخية (٧٤).

الاحتمال الثاني: إنّ الخطاب لقريش، والاستثناء منقطع.

والمعنى: إنّي لا أسألكم أجراً على ما أدعوكم إليه، لكن حبّي لكم بسبب قرابتكم منّي دفعني إلى أن أهديكم وأدعوكم للنجاة.

ويرد على ذلك: أنّه لا ريب في أنّه صلى الله عليه وآله وسلم كان محبّاً للناس جميعاً لا لقومه فحسب، ولكن هذا الحبّ نابع من سلامة نفسه وحبّه الخير والهداية للآخرين لا بدافع القرابة والنسب. مضافاً إلى أنّه لا يتناسب مع التعبير بـ«المودّة في القربى»، بل الأنسب التعبير بـ«مودّة لقرباكم» ونحو ذلك.

الاحتمال الثالث: كون الخطاب للأنصار؛ فإنّه صلى الله عليه وآله وسلم لمّا قدم المدينة كانت تعروه نوائب وحقوق وليس في يده سعة، فأتوه بمال ليستعين به على ما ينوبه، فنزلت الآية فردّه إليهم، وقد كان له منهم قرابة من جهة سلمى بنت زيد النجارية ومن جهة أخوال أُمّه آمنة على ما قيل، ودعاهم إلى مودّة قرابته.

ويرد عليه: أنّ حبّ الأنصار للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في غاية الوضوح، فهم الذين سألوه أن يهاجر إليهم وبوّؤوا له الدار وفدوه بالأنفس والأموال والبنين، وحتى إحسانهم للمهاجرين كان لأجل حبّهم للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، فما معنى أن يدعوهم إلى

محبّته؟! وهل هذا إلّا تحصيل للحاصل؟! ثمّ إنّ القصة نفسها تذكر بأنّ حبّهم للنبي ﷺ هو الذي دعاهم إلى جمع المال، فما معنى أن يطلب منهم محبّته؟!

وأيضاً يأتي فيه ما ذكرناه في الاحتمال الثاني من أنّ ذلك لا يتلاءم مع التعبير بـ «المودّة في القربى».

أضف إلى ذلك أنّ قرابة النبي ﷺ للأنصار لم تكن قوية حتى يستثمرها لصالحه سيّما وإنّها من جهة النساء.

الاحتمال الرابع: أن يراد بـ«القربى» التقرّب إلى الله، و «المودة في القربى» هي التودّد إليه تعالى بالطاعة والتقرّب، فيكون المعنى: لا أسألكم عليه أجراً إلّا أن تتودّدوا إليه تعالى بالتقرّب إليه.

ويرد عليه: أنّ المستعمل في الآية لفظ المودّة وليس التودّد، وفرق بينهما في الاستعمال. كما إنّه قد مرّ عليك استبعاد استعمال المودّة في حب العباد لله تعالى. ثمّ ما معنى التودّد؟! ولِمَ لم يقل التقرّب أو القربى أو الطاعة وزان قوله تعالى: ﴿ **قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَن شَاءَ أَن يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلاً** ﴾ (٧٥)؟!

مضافاً إلى أنّ هذا التعبير المتضمّن للإيهام لا يتناسب مع تلك البيئة التي كانت حديثة عهد بالشرك وعبادة الأوثان والتي كانت تتخذ وسائط وشفعاء ومقرّبات إلى الله بحسب زعمهم.

واكتفى السيد بردّ هذا الاحتمال بأنّه مخالفة للنص (٧٦).

الاحتمال الخامس: إنّ المخاطَب هم جميع المكلّفين، ويراد منهم مودّة بعضهم بعضاً في سبيل التقرّب إلى الله تعالى؛ أي تكون القربات أسباباً للمودّة والحبّ فيما بينهم، أو كون المراد منهم أن يودّوا قرابتهم ويصلوا

أرحامهم.

ويرد على الأول منهما: أنّ هذا المعنى لا يتناسب مع بلاغة القرآن، بل فيه ركّة وتعسّف، ويحتاج إلى عدّة تقديرات غير مذكورة في الكلام.

ويرد عليهما معاً: أنّه ما هي المناسبة بين أجر الرسالة وبين مودّة الناس بعضهم لبعض؟! ثمّ إنّه لا يتناسب مع التعبير بـ«في».

وعلّق السيد شرف الدين على الشق الثاني من هذا الاحتمال بأنّه مخالف للنص (٧٧).

الاحتمال السادس: إنّ المخاطَب هم جميع المكلّفين أو خصوص الأنصار، والمراد أمرهم بمودّة ذوي القربى، وهم قربى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بمعنى أقربائه. وهذا المعنى يمتاز بعدّة امتيازات:

أولاً: يتناسب مع ظاهر اللفظ، فلسنا بحاجة إلى أيّ تأويل.

ثانياً: يتناسب مع صدر الآية: ﴿... قُل لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً﴾؛ لأنّ الأجر لابدّ أن تكون له مناسبة تقتضي إطلاقه هنا؛ أي لابدّ من افتراض نوع من النفع والتعلّق بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومن ناحية أُخرى لابدّ وأن يكون نفعه عائداً إلى المكلّف حتى تصحح النفي، فهو أجر مجازاً لارتباطه بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، وليس أجراً حقيقةً لارتباطه بالمكلّفين، ولابدّ أن يكون كلا الارتباطين في غاية الوضوح حتى يكون الكلام بليغاً ومفهوماً للمخاطب؛ كي يترتّب عليه الأثر العملي. هذا من ناحية ومن ناحية أُخرى لابدّ من افتراض هذين الارتباطين بنحوٍ يتناسب مع الرسول ومع الرسالة؛ أمّا الارتباط بالرسول فلابدّ وأن يكون مجرّداً عن الدوافع الخاصّة والميول والأهواء، وأمّا الارتباط بالناس فلابدّ وأن يعود إلى هدف رسالي؛ أي كون مودّة القربى لها مدخلية في هداية الناس وشؤونهم الدينية، وهذا لا يتمّ إلّا إذا كان لذوي القربى شأن ديني ومقام

رسالي بنظر الرسالة نفسها لا بحسب أنظارنا نحن، وهذا الافتراض لا يتمّ فيما لو كان المراد بذوي القربى جميع أقرباء الرسول ﷺ، بل من تتحقّق فيهم أغراض الرسالة، وهذا ليس نوعاً من الفلسفة بحاجة إلى تحليل ودقّة عقلية لكي نعرف مصاديقه الخارجية، بل إنّ الألف واللام هنا للعهد، ففيها إشارة لطائفة معروفة ذكرها القرآن في أكثر من موطن، فتارة يخاطبهم بـ﴿ **أهل البيت** ﴾ (٧٨) في آية التطهير، وثانية بـ﴿ **ذي القربى** ﴾ في آية ﴿ **وآتِ ذا القربى حقّه...** ﴾ (٧٩) أو آية الخمس ﴿ **فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلْقُرْبَىٰ...** ﴾ (٨٠)، وثالثة بـ﴿ **أُولي الأمر** ﴾ (٨١). كما اعتاد المسلمون سماع ذلك من النبي ﷺ مراراً وتكراراً، فتارة يسمّيهم «أهل بيتي» وثانية «عترتي» وثالثة «آل محمد» و... إلخ.

ولو لم يكن الأمر بذلك الوضوح لكثر السؤال من النبي ﷺ حول ذلك؛ لأنّه محلّ ابتلاء المسلمين.

هذا، وقد وقع مثل هذا، فقد روى الزمخشري: لمّا نزلت ـ أي الآية ـ قيل: يا رسول الله، مَن قرابتك هؤلاء الذين وجبت علينا مودّتهم؟ قال: «علي وفاطمة وابناهما». ثمّ قال: ويدلّ عليه ما روي عن علي عليه السلام: شكوت إلى رسول الله ﷺ حسد الناس لي، فقال: «أما ترضى أن تكون رابع أربعة؟! أول من يدخل الجنّة أنا وأنت والحسن والحسين...».

وأضاف أيضاً (٨٢): وعن النبي ﷺ: «حرّمت الجنّة على من ظلم أهل بيتي وآذاني في عترتي». ثمّ استمرّ فروى: وقال رسول الله ﷺ: «من مات على حبّ آل محمد مات شهيداً. ألا ومن مات على حبّ آل محمد مات مغفوراً له. ألا ومن مات على حبّ آل محمد مات تائباً. ألا ومن مات على حبّ آل محمد مات مؤمناً مستكمل الإيمان. ألا ومن مات على حبّ آل محمد بشّره ملك الموت بالجنّة، ثمّ منكر ونكير. ألا ومن مات على حبّ آل محمد يزفّ

إلى الجنّة كما تزفّ العروس إلى بيت زوجها. ألا ومن مات على حبّ آل محمد فتح له في قبره بابان إلى الجنّة. ألا ومن مات على حبّ آل محمد جعل الله قبره مزار ملائكة الرحمة. ألا ومن مات على حبّ آل محمد مات على السنّة والجماعة. ألا ومن مات على بغض آل محمد جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه: آيس من رحمة الله. ألا ومن مات على بغض آل محمد مات كافراً. ألا ومن مات على بغض آل محمد لم يشمّ رائحة الجنّة»(٨٣).

وفي الدرّ المنثور: أخرج أبو نعيم والديلمي من طريق مجاهد عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا أسألكم عليه أجراً إلّا المودة في القربى: أن تحفظوني في أهل بيتي وتودّوهم لي».

فالآية إذاً دالّة على مطلوبية ورجحان محبّة أهل البيت عليهم السلام ومودّتهم بلا ريب، بل هي دالّة على الوجوب؛ لأنّ المعنى المراد: لا أسألكم أجراً، وإنّما أسألكم محبّة أهل بيتي، كما هو ظاهر الأمر والسؤال والطلب، بل هنا الدلالة آكد؛ باعتبار نسبة الطلب إليه صلى الله عليه وآله وسلم، وهذا الطلب مأمور به من قِبل الله بقوله تعالى: ﴿ قُل لَا أَسْأَلُكُمْ ﴾.

ولكون هذه الدلالة في غاية الوضوح أرسلها الفخر الرازي إرسالاً، وأردف الاستدلال بهذه الآية على وجوب محبّة آل محمد وأنّهم مخصوصون بالتعظيم بدليلين آخَرين، قال: «... الثاني: لا شك أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يحبّ فاطمة عليها السلام، قال صلى الله عليه وآله وسلم: «فاطمة بضعة منّي يؤذيني ما يؤذيها»، وثبت بالنقل المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنّه كان يحبّ علياً والحسن والحسين. وإذا ثبت ذلك وجب على كلّ الأمة مثله؛ لقوله: ﴿ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾(٨٤)، ولقوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾(٨٥)؛ ولقوله: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾(٨٦)، ولقوله سبحانه: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾(٨٧). الثالث: إنّ الدعاء للآل منصب عظيم؛

ولذلك جُعل هذا الدعاء خاتمة التشهّد في الصلاة، وهو قول: «اللهمّ صلّ على محمد وآل محمد، وارحم محمداً وآل محمد». وهذا التعظيم لم يوجد في حق غير الآل، فكلّ ذلك يدلّ على أنّ حبّ آل محمد واجب.

وقال الشافعي رضي الله عنه:

يا راكباً قف بالمحصَّب من منى ... واهتف بساكن خيفها والناهضِ

سحَراً إذا فاضَ الحجيجُ إلى منى ... فيضاً كما نظم الفرات الفائضِ

إن كان رفضاً حبّ آل محمد ... فليشهد الثقلان أنّي رافضي» (٨٨)

وإيجاب محبّة أهل البيت عليهم السلام من حيث هي مستبعدٌ في عرف الشارع المقدّس، وإنّما هي وسيلة وذريعة لتحقيق شيء أهمّ بنظر الشارع؛ ألا وهي مرجعية أهل البيت عليهم السلام الدينية؛ فإنّ مجرد إظهار العلاقة العاطفية تجاه أهل البيت عليهم السلام لا يعقل أن يكون هدفاً في شريعتنا، نعم ربما يتناسب ذلك مع الشرائع الأُخرى التي قد تجعل أُناساً معينين يحبّونهم ويتبرّكون بهم فقط، ففي ظلّ شريعتنا أنّ محبّة الله التي هي أسمى من محبّة غيره لا تعتبر هدفاً ما لم تتّخذ جسراً موصلاً إلى الطاعة، قال سبحانه: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ (٨٩) فكيف بمحبّة من سواه؟! وهذا أيضاً لا إشكال فيه.

وننبّه على جملة من الأُمور النافعة في بيان دلالة الآية أكثر:

١ ـ لقد مرّ عليك أنّ استعمال حرف الجرّ «في» في قوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِي ٱلْقُرْبَىٰ ﴾ يدلّ على حصر المودّة فيهم وجعلهم ظرفاً للمودّة والولاية، فيكون وِزان هذا الآية وزان ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُ وَٱلَّذِينَ آمَنُوا ﴾. وفي الحقيقة هنا حصران في الآية، أحدهما: ما أشرنا إليه آنفاً، والثاني: حصر الأوامر النبوية في هذا الطلب فقط، فهذا هو الطلب الوحيد الذي

يرجوه الرسول من أُمته، وكأنّه بدرجة من الأهمية بحيث يتقدّم رتبة على جميع التكاليف الأُخرى، وأنّها مترتّبة عليه؛ لأنّه يريدها حتماً، فهذا نظير قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ وَإِن لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾ (٩٠)، وعندما بلّغ ذلك الأمر - وهو الولاية لأهل البيت وإمارة المؤمنين لعلي عليه السلام - نزل قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلإِسْلَامَ دِيناً ﴾ (٩١).

وفي ذلك يقول الزمخشري - في تفسير الفقرة التالية من الآية ﴿ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْناً ﴾ - عن السدّي: إنّها المودّة في آل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ... إلّا أنّها لما ذكرت عقيب ذكر ﴿ المودّة في القربى ﴾ دلّ ذلك على أنّها تناولت المودّة تناولاً أوّلياً؛ كأنّ سائر الحسنات لها توابع (٩٢).

٢ - لماذا تعلّق الأمر بالمودّة، ولم يتعلّق بما وراءها، وهو المراد جدّاً؟

نقول هناك عدّة أسباب:

الأول: لقد صرّح القرآن الكريم في موارد أُخرى بلزوم اتّباع أهل البيت عليهم السلام وطاعتهم، والقيادة والمرجعية في الإسلام ليست مبنية على القهر، بل لابدّ من أن تنبع من المحبّة والانشداد والارتباط الروحي، فكأنّ الآية تريد أن تكمّل نظرية المرجعية والقيادة الدينية في الإسلام بذكر هذا الركن الثاني من أركانها.

الثاني: إنّ هذه الآية جاءت كإجراء وقائي لحالات التمرّد النابعة من الحسد والبغض لأهل البيت عليهم السلام؛ لعلمه - سبحانه - الغيبي بأنّ أهل البيت عليهم السلام سيتعرّضون للإيذاء والجفاء، بل كانت علامات ذلك واضحة في المجتمع من قِبل المنافقين الذين يريدون النيل من الإسلام ونبي الإسلام وآله عليهم السلام، فجاءت الآية لتسدّ الطريق أمامهم ولا تترك لهؤلاء المعاندين حجّة، ولله الحجة البالغة.

والآيات اللاحقة تؤكّد هذا الأمر.

٣ ـ ممّا يؤيّد ما ذكرناه من تفسير الآية هو سياق الفقرات والآيات التالية: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِباً فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَاطِلَ وَيُحِقُّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ * وَهُوَ ٱلَّذِي يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُوا عَنِ ٱلسَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ * وَيَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ وَيَزِيدُهُم مِن فَضْلِهِ وَٱلْكَافِرُونَ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ﴾ (٩٣)، حيث روي عن أهل البيت عليهم السلام أنّ آية المودّة والآيات الثلاث التي تلتها كلّها نزلت في مودة أهل البيت عليهم السلام.

وهذا يعني إنّها مدنيّة وذات سياق واحد؛ فبعد أن أمرهم بمودة أهل البيت عليهم السلام أشار إلى ما تفوّه به المنافقون تثاقلاً عن قبوله وأجابهم بأنّ الأمر بيد الله وليس بيده (٩٤)، وإنّما إرادة الله اقتضت تثبيت الحق وإقفال باب الباطل، وأشار أيضاً إلى أنّ في المؤمنين سمّاعين لهم والله عليم بهؤلاء ودعاهم إلى التوبة، وفي الآية الأخيرة إشارة الى أنّ المؤمنين حقاً هم الذين يستجيبون لدعوة النبي تلك وطلبه المتقدّم.

وقد أثار بعضُ شبهة أنّ الآية مكّية لإخراج الحسنين عليهما السلام منها، وردّ السيد شرف الدين ذلك بأنّه خلاف النصوص الواردة في بيان سبب النزول، ولا مانع من كون بقية آيات سورة «الشورى» مكّية.

ثمّ قال: «على أنّه لا مانع من تناول الآية الكريمة للحسنين عليهما السلام حتى لو فرضنا نزولها بمكّة قبل ولادتهما؛ لأنّ المودّة فيها غير مقصورة على من كان من القربى موجوداً حين نزولها، بل هي ثابتة فيهم على الإطلاق... وبناءً على هذا تكون الآية نظير قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِي أَوْلَادِكُم لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلأُنْثَيَيْنِ ﴾ (٩٥)، أترى أحداً من المسلمين قصر هذه الوصية على من كان موجوداً من الأولاد حين نزولها؟! كلّا، بل لم يتوهّم ذلك ابن أُنثى، فليت

شعري ما الفرق بين الآيتين ؟ ! » [٩٦].

٤ ـ لقد استدلّ أهل البيت عليهم السلام بهذه الآية في عدّة موارد، منها:

أخرج ابن جرير عن أبي الديلم قال: لما جيء بعلي بن الحسين أسيراً فأُقيم على درج دمشق، قام رجل من أهل الشام فقال: الحمد لله الذي قتلكم واستأصلكم! فقال له علي بن الحسين: «أقرأت القرآن؟». قال: نعم. قال: «أقرأت آل (حم)؟». قال: نعم. قال: «أما قرأت ﴿ قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِي ٱلْقُرْبَىٰ ﴾؟». قال: فإنكم لأنتم هم؟ قال: «نعم» [٩٧].

٥ ـ وقد نقل السيد شرف الدين هنا دعوى حاصلها أنّ هذه الآية منسوخة بقوله تعالى في سورة سبأ: ﴿ قُلْ مَا سَأَلْتُكُم مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ ﴾ [٩٨]. وعلّق على ذلك بقوله: «وهذا من أغرب الأقاويل وعجب الأباطيل؛ لأن وجوب مودّة القربى بكلّ المعاني مستمرّ إلى يوم القيامة بحكم الضرورة من دين الإسلام، فما معنى هذا النسخ يا مسلمون؟!

على أنّه لا تنافي بين الآيتين لتكونا من قبيل الناسخ والمنسوخ؛ فإنّ معنى آية الشورى: لا أسألكم على أداء رسالتي شيئاً من الأجر إلّا مودّة قرابتي، ومعنى آية سبأ: إنّي ما سألتكم على أداء رسالتي شيئاً من عرض الدنيا، والذي طلبته منكم في سورة الشورى أجراً عليه من مودة قرابتي فإنّما هو لكم لا لي؛ لأنّ قرابتي حجج الله البالغة لديكم، ونعمه السابغة عليكم، وهم أمان أهل الأرض وباب حطة وسفينة نجاة هذه الأمة، وهم كالقرآن الحكيم فمودّتهم لازمة لكم، ومنافعها إنّما هي عائدة عليكم. فارجع البصر ـ هداك الله ـ وأمعِن النظر في الآيتين، وهما قوله تعالى: ﴿ قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِي ٱلْقُرْبَىٰ ﴾ وقوله سبحانه: ﴿ قُلْ مَا سَأَلْتُكُم مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ ﴾ تجد الثانية مؤكّدة لمفاد الأولى ومشوّقة إليه، كما لا يخفى» [٩٩].

القسم الثالث: النصوص الصريحة في مرجعية أهل البيت عليهم السلام:

أولاً ـ الكتاب:

قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَأُولِي ٱلأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً** ﴾ (١٠٠).

١ ـ إنّ المخاطَب في صدر الآية المؤمنون، كما هو صريح الآية ﴿ **يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا** ﴾، وكذلك هم المخاطبون في المقطع الثاني منها ﴿ **فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ...** ﴾ كما هو الظاهر منها.

٢ ـ إنّ الآية صريحة في دلالتها على وجوب طاعة أُولي الأمر، وإطاعتهم مطلقة غير مقيَّدة بقيد، وعطفهم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الآية وإطلاق الأمر بطاعتهم يدلّ على عظمة شأنهم وأهمية طاعتهم، كما هو واضح.

ولا يقاس ذلك بطاعة الوالدين؛ لأنّها قُرنت أيضاً بطاعة الله؛ وذلك:

أولاً: لم يذكر في القرآن طاعة الوالدين، وإنّما المذكور الإحسان إليهما وبرّهما.

وثانياً: إنّ صيغة الآية مختلفة تماماً، ففي آية الوالدين ورد تعداد لبعض التعاليم الدينية المفروضة، وهما: قصر العبادة على الله تعالى، والثاني الإحسان إلى الوالدين، قال سبحانه: ﴿ **وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً** ﴾ (١٠١) مع هذا التباين الواضح في صيغة الإنشاء في الأول والثاني.

وثالثاً: لقد ورد النهي عن طاعة الوالدين في حالة أمرهما للابن بالمعصية، قال سبحانه: ﴿ **وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفاً وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ...** ﴾ (١٠٢).

فأين هذا الأمر ممّا نحن فيه من وجوب طاعة أُولي الأمر مطلقاً؟!

٣ ـ إنّ هذه الطاعة لأُولي الأمر يحتمل فيها بدواً ما يلي:

الاحتمال الأول: إنّ المراد طاعتهم ومتابعتهم في الحق أو الباطل؛ انطلاقاً من إطلاق الطاعة.

وهذا قطعاً يتنافى مع روح الشريعة ومع ظاهر الآية التي قرنتهم بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وعطف ذلك على طاعة الله سبحانه.

الاحتمال الثاني: أن يفصَّل في الطاعة بين حالتين: في حال أمرهم بالحق فتجب طاعتهم، ولا تجب في حال أمرهم بالباطل.

إلّا أنّ هذا لا ينسجم مع إطلاق الآية التي هي في مقام بيان هذا الحكم، فلو كان هناك قيد لبيّنه القرآن، نظير ما ذكره بالنسبة للوالدين من النهي عن طاعتهما عند أمرهما بالمعصية، علماً بأنّ القرآن الكريم لم يصرّح بطاعتهما، ولكن لسدّ الباب أمام أي توهّم صرح القرآن بذكر هذا الاستدراك، فلماذا أطلق الحكم هنا ولم يقيّده؟! فهذا يعني أنّ الإطلاق هو المراد الجدّي للشارع.

الاحتمال الثالث: إطاعتهم في الحقّ فقط دون الباطل، لكن لا من باب التفصيل في الأمر بالطاعة؛ لأنّها مطلقة كما تقدّم، بل من باب السالبة بانتفاء الموضوع كما يقال؛ أي لعدم صدور الباطل منهم، وهذا يعني عصمة أُولي الأمر. وهذا المعنى هو الذي ينسجم مع ظاهر الآية.

ومن هنا جزم به الفخر الرازي، فإنّه بعد أن شرح ذلك قال: «فثبت أنّ الله تعالى أمر بطاعة أُولي الأمر على سبيل الجزم، وثبت أنّ كلّ من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصوماً عن الخطأ، فثبت قطعاً أنّ أُولي الأمر المذكور في هذه الآية لابدّ وأن يكون معصوماً»(١٠٣).

٤ ـ بعد أن انتهينا من بيان حكم أُولي الأمر ـ وهو وجوب طاعتهم ـ لابدّ وأن نبيّن الموضوع مفهوماً ومصداقاً.

أ ـ والأمر هنا إمّا بمعنى الشأن؛ أي أصحاب الشأن، والمقصود بالشأن شأن المؤمنين المخاطَبين بالآية وما يهمّهم في دينهم أو دنياهم أو أنّ لهم شأناً عند الله.

وإمّا أن يكون المراد بالأمر ما يقابل النهي، فأُولي الأمر أي أصحاب الأمر والنهي والمخوّلون بهذه المرتبة.

وعلى أيّة حال، فما دامت الآية في مقام الجعل والتشريع فلابدّ وأن يكون النظر إلى مَن لهم شأن ناشئاً من اعتبار الشارع ومن خوّلته الشريعة صلاحية الأمر والنهي، ومن نصبته الشريعة وأعطته هذا المنصب والمقام الديني.

وليس المراد الحكّام والرؤساء الذين بيدهم الأمر والنهي فعلاً.

وبيان هذا النصب إمّا يكون متقدّماً على هذا الخطاب أو متأخّراً عنه ـ وإن كان يحتمل بيانه بنفس هذا الخطاب إلّا أنّه مستبعد جدّاً ـ أي أنّ الشارع إمّا أنّه قد بيّن ذلك سابقاً أو يبيّنه لاحقاً، فذلك من شؤون الشارع وحده، سيّما إذا كان المنصوب معصوماً، فهنا لا محيص عن بيان الشارع له بنصّ قاطع جازم لا يقبل الشك والتردّد. هذا هو البحث المفهومي.

ب ـ وأمّا البحث المصداقي، فقد اتّضح أنّ بيان ذلك بيد الشارع؛ لأننا لا يمكننا تشخيص ذلك، فإنّ بيان العنوان وحده دون تحديد المصاديق ممّا لا طريق لإثباته إلّا من خلال النصّ؛ إذ كيف يمكننا الجزم بعصمة شخص حتى بالنسبة لما يستقبل من الزمان؟! ومع انحصار ذلك بالشارع فقد وجب عليه البيان.

ولابدّ هنا من مراجعة النصوص كتاباً وسنّةً للعثور على ذلك. هذا، ولكن عدداً من المفسِّرين شرّقوا وغرّبوا في بيان المصداق، فذكر الفخر الرازي أنّ الأقوال منحصرة في أربعة، ولم يبيّن أنّ هذا الحصر عقلي أو نقلي ثبت بالاستقراء.

ومن الطريف أنّه مع قوله بالحصر بالأربعة أضاف إليها قولاً خامساً!!!

وإليك هذه الفرضيات في بيان مصداق أُولي الأمر:

١ً ـ الخلفاء الراشدون.

٢ً ـ أُمراء السرايا.

٣ً ـ العلماء الذين يفتون ويعلّمون الناس دينهم.

٤ً ـ أئمة أهل البيت عليهم السلام المعصومون.

٥ً ـ الأُمّة. وهذا الأخير هو الذي تفتّقت عنه قريحة الفخر الرازي وتوصّل إليه بفكره الثاقب، وإن كان تراجع عن ذلك فيما بعد وحاول إرجاعه إلى الثالث، وهذا من العجائب كما سيتضح!

والفرضيات الأُولى والثانية والثالثة باطلة قطعاً؛ لعدم العصمة في هذه الطوائف الثلاث.

وأمّا الفرضية الخامسة، فإن أخذنا بآخر ما انتهى إليه الفخر فيرد عليه ما يرد على السابق من عدم العصمة فيهم.

وإن أخذنا بصدر كلام الفخر ـ فإنّه قال: «ذلك المعصوم إما مجموع الأُمة أو بعض الأُمة» ثمّ ادّعى بطلان الشق الثاني ببيانٍ أوهن من بيت العنكبوت، وكان المتوقّع منه أن يختار الشق الأول بعد إبطاله للثاني وهو عصمة مجموع الأُمة، إلّا أنّه فاجأنا بقوله: «وإذا كان الأمر كذلك علمنا أنّ المعصوم الذي

أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضاً من أبعاض الأُمة، ولا طائفة من طوائفهم، ولمّا بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله: ﴿ وَأُولِي ٱلْأَمْرِ ﴾ أهل الحلّ والعقد من الأُمة »[١٠٤] ـ فمن الواضح أنّ أهل الحلّ والعقد ليسوا جميع الأُمة بل بعضها، وهذا عود إلى الشق الثاني الذي ادّعى بطلانه.

والصحيح: أنّه لابدّ وأن يكون المعصوم بعض الأُمة فقط وفقط؛ لأنّه لا معنى لكون مجموع الأُمة معصومة؛ لأنّه خلاف الواقع والوجدان أولاً، وثانياً إذا كان مجموع الأُمة منصوباً آمراً من قِبل الله ويجب طاعته فحينئذٍ لا يبقى أحد يتوجّه إليه الخطاب ويكون مأموراً بالطاعة. ثمّ إنّ الآية قالت: ﴿ وَأُولِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾، و« من » تبعيضية هنا.

ونحن نكتفي بهذا القدر من البيان تحاشياً للإطالة، ومن أراد التوسّع فليراجع ما أفاده صاحب الميزان رحمه الله من مناقشات دقيقة وردود قاطعة لكثير من التمحّلات والتوهّمات التي أغرق البعض فيها أيّ إغراق.

ونعود إلى الفرضيات التي ذكرها الفخر، ولم يسلم منها سوى الفرضية الرابعة، وهي: أن يكون المعصوم جزءاً من الأُمة منصوباً من قِبل الله تعالى، وقد نصب أهل البيت عليهم السلام على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم، كما صرّحت بذلك الروايات، ولم يدّع أحد العصمة في قِبالهم.

فقد روى ابن بابويه بإسناده عن جابر بن عبد الله الأنصاري: لمّا أنزل الله ـ عزّ وجلّ ـ على نبيّه محمد صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿ يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَأُولِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ قلت: يا رسول الله، عرفنا الله ورسوله، فمن أُولو الأمر الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: « هم خلفائي يا جابر، وأئمة المسلمين من بعدي: أوّلهم علي بن أبي طالب ثمّ الحسن.. ثمّ سميّي

محمد وكنيّي حجّة الله في أرضه...» الحديث. وغيرها من الروايات الكثيرة بهذا الشأن (١٠٥).

ثانياً ـ السنّة الشريفة، نظير:

١ ـ **حديث الثقلين**: الصادر من النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مواطن متعدّدة وبأسانيد متعدّدة ـ من الفريقين السنّة والشيعة ـ فاقت حدّ التواتر، ونقلت عن بضع وعشرين صحابياً حسب تصريح ابن حجر (١٠٦)، بل بلغوا خمسة وثلاثين صحابياً.

منها: روى الحاكم النيسابوري بإسناده عن زيد بن أرقم لمّا رجع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجّة الوداع ونزل غدير خمّ أمر بدوحات فقممن، فقال: «كأني قد دُعيت فأجبت. إنّي قد تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله تعالى وعترتي، فانظروا كيف تخلفونّي فيهما، فإنّهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض...» الحديث (١٠٧).

وقد كرّر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمره بالتمسّك بالثقلين في مناسبات ومقامات عديدة، وإن اختلفت الألفاظ ولكنّ المفاد واحد (١٠٨).

٢ ـ **حديث الغدير**: وهو أيضاً متعدّد الطرق والأسانيد (١٠٩):

منها: ما ورد بالإسناد السابق: قال صلى الله عليه وآله وسلم: «إنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ مولاي، وأنا مولى كلّ مؤمن». ثمّ أخذ بيد علي عليه السلام فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «من كنت مولاه فهذا وليّه، اللهمّ والِ من والاه وعادِ من عاداه» (١١٠).

٣ ـ **حديث السفينة**: وطرقه عديدة (١١١) منها:

ما ذكره ابن حجر الهيثمي: جاء من طرق عديدة يقوّي بعضها بعضاً: «إنّما مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح؛ من ركبها نجا». وفي رواية

مسلم: «من تخلّف عنها غرق...»[١١٢].

٤ ـ **حديث الأمان**: المروي بطرق متعدّدة[١١٣]:

منها: ما رواه الحاكم النيسابوري عن ابن عباس أنّ رسول الله ﷺ قال: «النجوم أمان لأهل الأرض من الغرق، وأهل بيتي أمان لأُمتي من الاختلاف، فإذا خالفتها قبيلة من العرب اختلفوا فصاروا حزب إبليس»[١١٤].

٥ ـ **حديث الاثني عشر**: المروي بطرق متعدّدة:

منها: روى مسلم في صحيحه عن جابر بن سمرة: دخلت مع أبي على النبي ﷺ فسمعته يقول: «إنّ هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة». ثم تكلّم بكلام خفي عليَّ، قال: فقلت لأبي: ما قال؟ قال: «كلّهم من قريش»[١١٥]. وقد رواه بسبع طرق.

وتطبيقه خارجاً لا يلتئم إلّا مع مبنى الإمامية، حيث رووا نصّ النبي ﷺ على أسمائهم عليهم السلام في روايات كثيرة.

القسم الرابع ـ النصوص الدالّة على أعلمية أهل البيت عليهم السلام:

١ ـ قال النبي ﷺ: «يا علي أنا مدينة العلم وأنت بابها...»[١١٦]. وورد بألفاظ قريبة من ذلك[١١٧]، ونقل هذا الحديث (١٤١) مصدراً[١١٨].

٢ ـ قوله ﷺ: «قسّمت الحكمة عشرة أجزاء، فأُعطي عليٌّ تسعة أجزاء والناس جزء واحد»[١١٩].

٣ ـ قوله ﷺ لفاطمة عليها السلام: «زوجك سيدّ في الدنيا والآخرة، وإنّه أول أصحابي إسلاماً، وأكثرهم علماً، وأعظمهم حلماً»[١٢٠].

٤ ـ وقال عمر بن الخطّاب: «أقضانا علي بن أبي طالب»[١٢١].

٥ ـ وعن أُمّ المؤمنين عائشة: «إنّه ـ أي علي ـ أعلم مَن بقي بالسنّة»[١٢٢].

٦ ـ وعن ابن عباس: «إذا حدّثنا ثقة عن علي بفتيا لا نعدوها»(١٢٣).

٧ ـ وعن عبد الله بن مسعود: «أعلم أهل المدينة بالفرائض علي بن أبي طالب»(١٢٤).

٨ ـ وعن ابن عمر: «علي أعلم الناس بما أُنزل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم»(١٢٥).

٩ ـ ما صحّ من قول أمير المؤمنين عليه السلام نفسه: «بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى اليمن، فقلت: يا رسول الله، تبعثني إلى اليمن ويسألونني عن القضاء ولا علم لي به؟ قال: ادنُ، فدنوت، فضرب بيده على صدري، ثمّ قال: اللهمّ ثبّت لسانه واهدِ قلبه، فلا والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة ما شككت في قضاء بين اثنين بعد»(١٢٦).

١٠ ـ وقوله عليه السلام: «سلوني، والله لا تسألوني عن شيء إلّا أخبرتكم، وسلوني عن كتاب الله، فوالله ما من آية إلّا وأنا أعلم أبليلٍ نزلت أم بنهار»(١٢٧).

ولا ريب في أنّ اتّباع الأعلم هو القدر المتيقّن في الوصول إلى الحق وحكم الله الواقعي وإفراغ الذمّة ممّا اشتغلت به من التكاليف، وعليه فإنّ اتّباع أهل البيت عليهم السلام هو خير طريق مأمون النتائج مضمون العواقب.

فإنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو المعلّم الأول لأهل البيت عليهم السلام الذين أخذوا العلم كابراً عن كابر، فاتّباعهم يكون حجة قطعاً بلا أدنى تردّد، ولا يوجد طريق آخر أسلم، ولا يحتمل في اتباعهم مخالفة الحق ولو بنسبة ضئيلة.

القسم الخامس ـ ما دلّ على حجّية خبر الواحد:

من الثابت في علم الأُصول هو حجّية ما يرويه الثقة والعدل من الأحاديث، ولا شكّ أيضاً بأنّ الأئمة الطاهرين عليهم السلام كانوا في منتهى الصدق وفي غاية

الوثاقة وفي أعلى درجات الاستقامة والعدالة، إذاً، فكلّ ما يروونه من الأحاديث يكون حجّة، بل هو في أقوى مراتب الحجيّة، سيّما إذا لوحظ مدى إحاطتهم عليهم السلام بعلوم الشريعة وعلى الأخصّ مصدريها الأساسيين؛ أي القرآن الكريم والسنّة الشريفة، وأيضاً مع الأخذ بنظر الاعتبار إسنادهم الأعلائي، وأخذهم الروايات كابراً عن كابر وأباً عن جدّ، فطريقهم إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في غاية الاطمئنان.

وهذا ما يعطي الروايات التي يرويها الأئمة عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قيمة فذّة ويضفي عليها قوة ومتانة ويمنحها امتيازاً لا يتوفّر في سائر الطرق والأسانيد، فإنّهم ورثوا الروايات وعلوم الشريعة عن جدّهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وراثة حسّية، فقد علّم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علياً وأخذ الأئمة من ولده عنه.

فعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «إن الله علّم رسوله الحلال والحرام والتأويل، وعلّم رسول الله علمه كلّه علياً» (١٢٨).

وكان علي عليه السلام يكتب كلّ ما يقوله النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فعن محمد الباقر عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأمير المؤمنين عليه السلام: اكتب ما أُملي عليك، قال: يا نبي الله، أتخاف عليّ النسيان؟ قال: لست أخاف عليك النسيان وقد دعوت الله أن يحفظك ولا ينسيك، ولكن اكتب لشركائك.

قال: قلت: ومن شركائي يا نبي الله؟ قال: الأئمة من ولدك، بهم تُسقى أُمتي الغيث، وبهم يُستجاب دعاؤهم، وبهم يصرف الله عنهم البلاء، وبهم تنزل الرحمة من السماء، وأومأ إلى الحسن عليه السلام وقال: هذا أولهم، وأومأ إلى الحسين عليه السلام وقال: الأئمة من ولده» (١٢٩).

ثمّ توارث الأئمة من ولد علي تلك الصحف كابراً عن كابر، وكانوا يرجعون إليها، فروى منها الإمام علي بن الحسين عليهم السلام عندما سئل عن رجل أوصى بشيء من ماله، فقال: «الشيء في كتاب علي واحد من ستة» (١٣٠)، وروى

الإمام الباقر عليه السلام عنه في تدليس عيب المرأة عند زواجها[١٣١] وغيره[١٣٢]، وروى عنه الإمام الصادق عليه السلام روايات كثيرة جدّاً[١٣٣].

وكُتُب العلم هذه عبارة عن: الجامعة، والجفر، ومصحف فاطمة عليها السلام. ولقد أطلع الأئمة عليهم السلام بعض أصحابهم على بعض هذه الكتب، من قبيل: أبي بصير، ومحمد بن مسلم، وعبد الملك بن أعين، وزرارة بن أعين، ومعتّب، وعبد الله بن بُكير.

هذا، وقد أكّد الأئمة عليهم السلام على أمرين:

الأمر الأول: إنّ كلّ ما يقولون في أُمور الدين ليس من عند أنفسهم، وإنّما ينقلونه عن جدّهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فعن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «لو أنّا حدّثنا برأينا ضللنا كما ضلّ من كان قبلنا، ولكنّا حدّثنا ببيّنة من ربّنا بيّنها لنبيه فبيّنها لنا»[١٣٤]. وعن سماعة عن أبي الحسن عليه السلام، قال: قلت له: كلّ شيء تقول به في كتاب الله وسنّة نبيه، أو تقولون فيه برأيكم؟ قال: «بل كلّ شيء نقوله في كتاب الله وسنّة نبيه»[١٣٥].

الأمر الثاني: إنّ كلّ ما يقولونه فهو مسند إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى تواتر عنهم القول: «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين عليه السلام، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وحديث رسول الله قول الله عزّوجلّ»[١٣٦].

وقد نظم بعضهم ذلك شعراً:

إذا شئت أن ترضى لنفسك مذهباً ... وتعلم صدق الناس في نقل أخبارِ
فدع عنك قول الشافعي ومالك ... وأحمد والنعمان أو كعب أحبارِ
ووالِ أُناساً قولهم وحديثهم ... روى جدّنا عن جبرئيل عن الباري

وقال آخر:

إن كـنت تـمدح يـوماً ... لله مـــن غـــير عـلّه
فـاقصد بـمدحك قـوماً ... هـــم الهـــداة الأدلّـــه
إســنادهم عــن أبـيهم ... عــن جـبرئيل عـن الله

الهوامش

(١) الإسراء : ٣٦.

(٢) المراجعات : ١٥.

(٣) المصدر السابق : ٢٠.

(٤) الفصول المهمة : ١٣١.

(٥) المصدر السابق : ١٥٤ وما بعدها.

(٦) المصدر السابق : ١٦٢.

(٧) المصدر السابق : ١٧٠ وما بعدها.

(٨) الدهر : ٨ ـ ١٠. ذكر السيد شرف الدين الاستدلال بهذه الآية في الكلمة الغرّاء : ٢٣٠، وقد أشار إليها ضمن ما قال من شعر :

هل أتى هل أتى بمدحِ سواهم لا ومولىً بذكرهم حلاها

انظر : المراجعات : ٣٨، المراجعة رقم (١٢)، وانظر أيضاً : تعليقته في الهامش.

(٩) الدهر : ٢٢.

(١٠) الدهر : ٥ ـ ٧.

(١١) الدهر : ٢٠.

(١٢) الدهر : ٢١.

(١٣) الدهر : ٣.

(١٤) الكشاف ٤ : ٦٧٠.

(١٥) انظر : الميزان في تفسير القرآن ٢٠ : ١٣٣.

(١٦) الدر المنثور ٦ : ٢٩٩.

(١٧) انظر : الميزان في تفسير القرآن ٢٠ : ١٣٣.

(١٨) المصدر السابق .

(١٩) الخصال : ٥٥٠ .

(٢٠) الاحتجاج ١ : ١٢٢ .

(٢١) الكلمة الغراء : ٢٣١ ـ ٢٣٢ .

(٢٢) وقد بيّن السيد شرف الدين ذلك في نكات بلاغية ظريفة في هذه الآيات وأطنب في تفصيلها ، فراجع الكلمة الغراء : ٢٣١ ـ ٢٣٩ .

(٢٣) المائدة : ٥٤ .

(٢٤) آل عمران : ٦١ .

(٢٥) الأحزاب : ٢٣ .

(٢٦) التوبة : ١١٩ .

(٢٧) النحل : ٤٣ .

(٢٨) المائدة : ٥٥ .

(٢٩) الواقعة : ١٠ ـ ١١ .

(٣٠) التوبة : ١٩ .

(٣١) البقرة : ٢٧٣ .

(٣٢) البقرة : ٢٠٧ .

(٣٣) النجم : ٣٢ .

(٣٤) الأحزاب : ٣٣ . لقد استدل السيد شرف الدين بهذه الآية في كتابه المراجعات : ٣٨ ، المراجعة (١٢) ، وأيضاً في الكلمة الغراء : ٢٠٣ .

(٣٥) التوبة : ١٠٣ .

(٣٦) معجم مقاييس اللغة ١ : ٣٢٤ .

(٣٧) المفردات : ١٥١ .

(٣٨) انظر : مجمع البيان ٧ ـ ٨ : ٥٥٨ ـ ٥٥٩ .

(٣٩) لسان العرب ١ : ٢٦٨ .

(٤٠) المفردات : ٩٨ . الفروق اللغوية : ٢٣٣ .

(٤١) غافر : ٤٦ .

(٤٢) القمر : ٣٤ .

(٤٣) هود : ٨١ .

(٤٤) هود : ٤٥ ـ ٤٦ .

(٤٥) هود : ٧٢ .

(٤٦) هود : ٧٣ .

(٤٧) كنز العمال ١٦ : ٣٧١ ، ح٤٤٩٤١ ، ٤٤٩٤٣ .

(٤٨) الموسوعة الفقهية (الكويتية) ١ : ٩٧ ـ ٩٨ .

(٤٩) تاج العروس ٧ : ٢١٧ .

(٥٠) انظر : الكلمة الغراء : ٢٠٩ ـ ٢١٣ .

(٥١) يوسف : ٢٨ ـ ٢٩ .

(٥٢) الكلمة الغراء : ٢١٣ ـ ٢١٤ .

(٥٣) انظر النصوص التي اوردها السيد شرف الدين في الكلمة الغرّاء : ٢١٦ ـ ٢١٧ .

(٥٤) التفسير الكبير ٢٧ : ١٦٥ ـ ١٦٦ .

(٥٥) انظر : المصدر السابق .

(٥٦) انظر : الميزان في تفسير القرآن ١٦ : ٣١٧ .

(٥٧) مستدرك الحاكم ٣ : ١٧٢ ، ح٤٧٤٨ . وانظر : فضائل الصحابة ٢ : ٧٦١ ، ح١٣٤١ .

(٥٨) مجمع الزوائد ٩ : ١٦٩ .

(٥٩) مسند أبي يعلى ٣ : ٣٢٧ ، ح١٧٩٢ . السنن الكبرى ٩ : ٢٨٧ .

(٦٠) المجموع (للنووي) ٨ : ٣٨٤ . مغني المحتاج ٤ : ٢٨٣ . حواشي الشيرواني ٩ : ٣٤٤ .

(٦١) رشفة الصادي (للحضرمي) : ٢٣ .

(٦٢) صحيح مسلم ، كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل علي بن أبي طالب ٤ : ١٨٧٤ ، ح٣٧ . وانظر : المعجم الكبير (للطبراني) ٥ : ١٨٢ ، ح٥٠٢٦ .

(٦٣) تاريخ مدينة دمشق ١٣ : ٢٠٧ .

(٦٤) انظر : التبيان ٨ : ٣٤٠ ـ ٣٤١ . مجمع البيان ٧ ـ ٨ : ٥٦٠ . الميزان في تفسير القرآن ١٦ : ٣١٦ ـ ٣١٩ .

(٦٥) انظر : الكلمة الغراء : ٢١٤ ـ ٢١٦ .

(٦٦) انظر : الكلمة الغراء : ٢١٧ ، وانظر الهامش (١) .

(٦٧) الشورى : ٢٣ . استدل السيد شرف الدين بهذه الآية في المراجعات : ٣٨ ، المراجعة (١٢) ؛ وفي الكلمة الغرّاء : ٢١٨ .

(٦٨) البروج : ١٤ .

(٦٩) هود : ٩٠ .

(٧٠) الكشاف ٤ : ٢١٩ .

(٧١) الميزان في تفسير القرآن ١٨ : ٤٣ .

(٧٢) التفسير الكبير ٢٧ : ١٦٤ .

(٧٣) انظر : الكلمة الغراء : ٢٢٣ .

(٧٤) انظر : المصدر السابق : ٢٢٣ ـ ٢٢٤ .

(٧٥) الفرقان : ٥٧ .

(٧٦) الكلمة الغرّاء : ٢٢٤ .

(٧٧) المصدر السابق : ٢٢٤ .

(٧٨) الأحزاب : ٣٣ .

(٧٩) الإسراء : ٢٦ .

(٨٠) الأنفال : ٤١ .

(٨١) النساء : ٥٩ .

(٨٢) الكشاف ٤ : ٢١٩ ـ ٢٢١ .

(٨٣) أخرجه الثعلبي في تفسيره الكبير عن جرير بن عبد الله البجلي ، وأورده غير واحد من المحدّثين والمفسّرين ـ منهم الفخر الرازي ـ ومؤلّفي المناقب .

(٨٤) الأعراف : ١٥٨ .

(٨٥) النور : ٦٣ .

(٨٦) آل عمران : ٣١ .

(٨٧) الاحزاب : ٢١ .

(٨٨) التفسير الكبير ٢٧ : ١٦٦ .

(٨٩) آل عمران : ٣١ .

(٩٠) المائدة : ٦٧ .

(٩١) المائدة : ٣ .

(٩٢) الكشاف ٤ : ٢٢١ .

(٩٣) الشورى : ٢٤ ـ ٢٦ .

(٩٤) أقول : لاحظ كلمة ﴿ قُلْ ﴾ في أول آية المودة .

(٩٥) النساء : ١١ .

(٩٦) انظر : الكلمة الغراء : ٢٢٦ ـ ٢٢٨ .

(٩٧) تفسير ابن كثير ٤ : ١١٢ .

(٩٨) سبأ : ٤٧ .

(٩٩) الكلمة الغراء : ٢٢٤ ـ ٢٢٥ .

(١٠٠) النساء : ٥٩ . واستدل السيد شرف الدين بهذه الآية في المراجعات : ٣٩ ، المراجعة (١٢) .

(١٠١) الإسراء : ٢٣ .

(١٠٢) لقمان : ١٥ .

(١٠٣) التفسير الكبير ١٠ : ١٤٤ .

(١٠٤) المصدر السابق .

(١٠٥) انظر : الميزان في تفسير القرآن ٤ : ٤٣٥ وما بعدها .

(١٠٦) الصواعق المحرقة : ٨٩ .

(١٠٧) مستدرك الحاكم ٣ : ١٠٩ .

(١٠٨) انظر ما يلي :

١ ـ الترمذي ٥ : ٣٢٨ ، ح ٣٨٧٤ .

٢ ـ نظم درر السمطين (للزرندي الحنفي) : ٢٣٢ .

٣ ـ ينابيع المودّة (للقندوزي الحنفي) : ٣٣ ، ٤٥ ، ٤٤٥ .

٤ ـ كنز العمال : ١٥٣ .

٥ ـ تفسير ابن كثير ٤ : ١١٣ .

٦ ـ مصابيح السنّة (للبغوي) : ٢٠٦ .

٧ ـ جامع الأُصول (لابن الأثير) ١ : ١٨٧ ، ح ٦٥

٨ ـ المعجم الكبير (للطبراني) : ١٣٧ .

٩ ـ مشكاة المصابيح ٣ : ٢٥٨ .

١٠ ـ إحياء الميت (للسيوطي) بهامش الإتحاف : ١١٤ .

(١٠٩) منها ـ مضافاً للمستدرك ـ :

١ ـ الصواعق المحرقة : ٢٥ .

٢ ـ مجمع الزوائد (للهيثمي) ٩ : ١٦٤ .

٣ ـ تاريخ مدينة دمشق ٢ : ٤٥ ، ح ٥٤٥ .

٤ ـ كنز العمال ١ : ١٦٨ .

٥ ـ الغدير (للاميني) ١ : ٢٦ ـ ٢٧ .

٦ ـ عبقات الأنوار ١ : ٣١٢ .

٧ ـ نوادر الأُصول : ٢٨٩ .

٨ ـ ينابيع المودة : ٣٧ .

٩ ـ الفصول المهمة : ٢٤ .

١٠ ـ مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام : ١٦ ، ح ٢٣ .

(١١٠) مستدرك الحاكم ٣ : ١٠٩ .

(١١١) وقد ورد في مصادر متعدّدة ، منها :

١ ـ ينابيع المودة : ١٨٧ و١٩٣ .

٢ ـ نظم درر السمطين (للزرندي الحنفي) : ٢٣٥ .

٣ ـ ينابيع المودّة (للقندوزي الحنفي) : ٣٠ ، ٣٧٠ .

٤ ـ الصواعق المحرقة : ١٨٤ ، ٢٣٤ .

٥ ـ مجمع الزوائد ٩ : ١٦٨ .

٦ ـ إسعاف الراغبين للصبان : ١٢٨ .

٧ ـ فرائد السمطين ٢ : ٢٤٦ ، ح٥١٩ .

٨ ـ حلية الأولياء ٤ : ٣٠٦ .

٩ ـ مناقب الإمام علي بن أبي طالب : ١٣٢ ، ح١٧٣ .

١٠ ـ ذخائر العقبى : ٢٠ .

(١١٢) الصواعق المحرقة : ١٥٠ .

(١١٣) منها ـ مضافاً للمستدرك ـ :

١ ـ الصواعق المحرقة : ١٥ ، ١٨٥ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ .

٢ ـ إسعاف الراغبين (للصبان) : ١٢٨ .

٣ ـ مجمع الزوائد ٩ : ١٧٤ .

٤ ـ ذخائر العقبى : ١٧ .

٥ ـ منتخب كنز العمال بهامش مسند أحمد ٥ : ٩٢ .

٦ ـ ينابيع المودة : ١٩ ـ ٢١ ، ١٨٨ ، ١٩١ .

٧ ـ الغدير (للاميني) ٣ : ٨١ .

٨ ـ إحقاق الحق (للتستري) ٩ : ٢٩٤ ـ ٣٠٨ .

٩ ـ محمد وعلي وبنوه الأوصياء (للعسكري) ١ : ٢٣٩ ـ ٢٨٢ .

١٠ ـ محمد وعلي وحديث الثقلين (للعسكري) : ١٢٧ ـ ١٧٠ .

١١ ـ فرائد السمطين ١ : ٤٥ ، ٢ : ٢٥٢ ح٥٢٢ .

(١١٤) مستدرك الحاكم ٣: ١٤٩.

(١١٥) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، ب١، ح٥.

(١١٦) فرائد السمطين ٢: ٢٤٣، ح٥١٧. ونقله عنه القندوزي في ينابيع المودة ١: ٩٥.

(١١٧) حلية الأولياء ١: ٦٤. الرياض النضرة ٣ـ٤: ١٤٠. مستدرك الحاكم ٣: ١٣٧، ح٤٦٣٧ و٤٦٣٨ و ٤٦٣٩. مجمع الزوائد ٩: ١١٤. الاستيعاب ٣: ١١٠٢. أُسد الغابة ٢: ١٠٠.

(١١٨) جمعها الشيخ كاظم آل نوح في كتاب طرق حديث الأئمة من قريش: ٦٨ـ٩٣، مطبعة المعارف، بغداد، ١٣٧٤هـ.

(١١٩) حلية الأولياء ١: ٦٥.

(١٢٠) الاستيعاب ٣: ١٠٩٩.

(١٢١) الرياض النضرة ٣ـ٤: ١٤٧. وانظر: الاستيعاب ٣: ١١٠٢. حلية الأولياء ١: ٦٥. الصواعق المحرقة: ١٢٦. مسند أحمد ٥: ١١٣.

(١٢٢) تاريخ الخلفاء: ١٣٥. الاستيعاب ٣: ١١٠٤. الرياض النضرة ٣ـ٤: ١٤١.

(١٢٣) الصواعق المحرقة: ١٢٧. الاستيعاب ٣: ١١٠٤، أُسد الغابة ٤: ١٠٠.

(١٢٤) الاستيعاب ٣: ١١٠٥. الرياض النضرة ٣ـ٤: ١٤١. تاريخ الخلفاء: ١٣٥. الصواعق المحرقة: ١٢٧. حلية الأولياء ١: ٦٥.

(١٢٥) شواهد التنزيل ١: ٣٩.

(١٢٦) أُسد الغابة ٤: ٩٩. تاريخ الخلفاء: ١٣٥. مستدرك الحاكم ٣: ١٤٦، ح٤٦٥٨. مسند أحمد ١: ١٣٥، ح٦٣٧ و١٧٨، ح٨٨٢. فضائل الصحابة: ٥٨٠، ح٩٨٤ و٦٩٩، ح١١٩٥. الاستيعاب ٣: ١١٠٠. الرياض النضرة ٣ـ٤: ١٤٧ و١٤٨.

(١٢٧) الإصابة ٢: ٥٠٩. الاستيعاب ٣: ١١٠٧. الرياض النضرة ٣ـ٤: ١٤٧.

(١٢٨) بصائر الدرجات ٦: ٢٩٠، ب١٠، ح١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٨٢، ب١٣ من صفات القاضي، ح١٩.

(١٢٩) الأمالي (للطوسي): ٤٤١.

(١٣٠) الكافي ٧: ٤٠، ح١.

(١٣١) تهذيب الأحكام ٧ : ٤٣٥ ، ح١٧٢٣ .

(١٣٢) الكافي ٥ : ١٣٥ ، ح٥ . وج ٧ : ٤٣٦ ، ح٩ . وج ٤ : ٣٩٠ ، ح٩ .

(١٣٣) الكافي ٢ : ٦٦٦ ، ح٢ . الاستبصار ٢ : ٦٤ ، ح٢٠٨ . وج ١ : ٢٥١ ، ح٩٠٠ . تهذيب الأحكام٣ : ٢٨ ، ح٩٦ . الكافي ٣ : ٩ ، ح٤ .

(١٣٤) بصائر الدرجات ٦ : ٢٩٩ ، ب١٤ ، ح٢ .

(١٣٥) المصدر السابق : ٣٠١ ب١٥ ح١ .

(١٣٦) الكافي ١ : ٥٣ ، ح١٤ .

العلّامة شرف الدين

والمباني الفقهية للوحدة

❑ الشيخ أحمد المبلّغي

سوف نتناول بحث المباني الفقهية للوحدة حسب نظر هذا المصلح الكبير ضمن دائرتين: دائرة تنقيح موضوع الوحدة، ودائرة الحكم الفقهي للوحدة.

الدائرة الأُولى ـ تنقيح موضوع الوحدة:

إنّ أوّل خطوة نقوم بها في طريق الوصول إلى الحكم الشرعي للوحدة هو تعيين مساحة موضوع الوحدة وحدوده والعناصر التي يتألّف منها.

ولابدّ من الإذعان بأنّه في كثير من الموارد يكون لعملية النظر إلى الموضوع من زوايا متعدّدة وعلى أصعدة مختلفة دور هامّ في ضمان السير الصحيح للفقيه من محطّة تنقيح الموضوع باتجاه استنباط الحكم؛ وذلك لأنّ التنقيح الصحيح للموضوع إنّما هو حصيلة عمق نظرة الفقيه ودقّة تفكيره ودرجة عقلانيته واستيعابه الواعي لمتطلّبات الزمان ومقتضياته. وممّا لا شك فيه أنّ العناصر التي تشكّل مثل موضوع الوحدة ـ الذي هو بمنزلة إطار للظواهر والأحداث الاجتماعية المؤثّرة في الأبعاد الثقافية والاقتصادية والسياسية ـ ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعامل الزمن بشكل أكثر ممّا نتصوّر سيما لدى مقارنته بالموضوعات الأُخرى.

ونحن نرى هذا الإدراك العميق ومن جوانب متعدّدة بدقّة في نظرة السيد شرف الدين إلى موضوع الوحدة، وإنّ النقاط الثلاث التالية لتعكس بوضوح نظر هذا العلّامة الكبير بالنسبة لماهية الوحدة وعناصرها:

أ ـ إنّ ماهيّة الوحدة متقوّمة بالصلاح وماهيّة التفرقة متقوّمة بالفساد:

إنّ السيّد شرف الدين ﷺ في رؤيته الخبروية لموضوع الوحدة يرى حقيقة الوحدة على أنّها مجمع للصلاح والخير والمصلحة، ويعتبر أنّ ماهية التفرقة بين المسلمين هي تأخّر المسلمين والهزيمة والفساد. وجرياً على هذا المنطق فإنّه يضع مثيري الفرقة في زمرة المفسدين، إنّه يقول: «مُنينا بقوم همّهم تفريق المسلمين ودأبهم بثّ العداوة بين الموحّدين، وهم يحسبون أنّهم يحسنون صنعاً، ألا إنّهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون»(١).

ويقول أيضاً: «إنّ هذا التدابر بينهم عبث محض وسفه صرف، بل فساد في الأرض وإهلاك للحرث والنسل»(٢).

ب ـ إمكانية إقامة الوحدة بين الشيعة والسنّة مع عدم التخلّي عن الثوابت المذهبية الأساسية:

إنّ طريقة التخلّي عن بعض القناعات العقيدية بأيّ داعٍ كان لا تمتلك القدرة الكافية على إيجاد وحدة دائمة وأساسية. إنّ أركان الوحدة بنظر السيد شرف الدين قائمة على أساس الفهم المشترك ـ أو على الأقلّ تقريب الفهم ـ أكثر من كونها مبتنية على أساس توافق أخلاقي أوّلي.

أضف إلى ذلك أنّه لا يصح التغافل عن حقيقة، وهي أنّ غضّ الطرف عن بعض الثوابت المذهبية ـ والتي تؤثّر سلباً على عملية الوحدة ـ لا يكون هو الخيار الوحيد والأخير للمذاهب؛ وذلك لأنّ كثيراً من هذه الثوابت يقع في صميم تلك المذاهب التي تعتبر أنّ انعكاس الجهود المتمركزة لذلك المذهب لإثباتها هو من جملة الامتيازات.

إنّ اتّخاذ استراتيجية السكوت والإغماض لعلّه يكون في المدى القصير وكأُسلوب عملي يُنتهَز للحدّ من درجة الاختلافات المذهبية؛ ومن هنا تبرز قيمته، لكن الحقيقة أنّ التشبّث بهذه الرؤية والتأكيد والإصرار عليها يتحوّل إلى حتمية تاريخية تنتهي في نهاية المطاف بالإجهاز على كيان كلّ مذهب وبالتجاوز عن دائرة الوحدة؛ لأنّه سيؤول إلى أُفول قسم كبير من الأُصول الأساسية والتي تكون المذاهب بصدد إثباتها ونسبتها إليها، وسيؤدي اعتماد هذه الطريقة العملية إلى رمي البحوث النظرية المرتبطة بها إلى صحراء الجهالة المظلمة.

ج ـ لابدّ من لحاظ النظرة الواقعية لأهل السنّة، لا تطرّف المتعصّبين فحسب:

إنّ لكلّ من الشيعة والسنّة على طول التاريخ تجاربه الخاصّة به، لكن إلى جانب تلك التجارب توجد أيضاً تجارب تعود إلى التعايش المشترك بينهما، ونتائج كلا النوعين من التجارب ـ في بعض الحالات ـ صارت مرتكزات متبنّاة واحتلّت لنفسها مكاناً في ذهن كلّ شيعي وسنّي.

ومن الطريف أنّ بعض تلك الممارسات والرؤى في المراحل التي أعقبت ذلك من الناحية النظرية والاعتقادية صارت مثاراً للجدال، غير أنّها ظلّت على شكل ترسّبات في الجو الذهني الحاكم على هذه المذاهب سيما بالنسبة لعامّة الناس، وهي وإن لم تثبت في الذهن بصورة واضحة وصريحة لكن تركت تأثيراتها في طريقة التصوّر أو في نوعية السلوك.

ويمكن الإشارة إلى موضوع أهل البيت عليهم السلام على سبيل المثال:

ما هي المكانة التي كان يحتلّها أهل البيت عليهم السلام في التاريخ سابقاً؟ وما هي مكانتهم اليوم بحسب النظرة السنّية؟ فنستطيع أن نجعل ذلك مادّة لبحث ودراسة تلك المرتكزات.

إذ من المتيقّن أنّ مفهوم أهل البيت عليهم السلام لم يكن من المفاهيم المجهولة في

تراثنا الإسلامي، فما الذي كان يوحيه هذا المصطلح وغيره من المصطلحات في المحيط الذهني والعقائدي لدى الماضين؟ وإنّ مقارنة ذلك بالخطاب العلمي المعاصر ـ والذي لابدّ من الفصل بينه وبين المرتكزات وعلى الأقلّ في بعض المجالات ـ تعدّ من الأهداف العلمية الكبرى؛ فإنّها قادرة على بيان نوع التطوّر وطريقة التحوّل في حركة تبلور التفكير الموجود فعلاً بصورة واضحة وصريحة.

إنّ العلّامة شرف الدين ﷺ وفي إطار هذا الأساس العلمي الدقيق كان قد لفت أنظار علماء أهل السنّة إلى مقاطع من تاريخهم صنعها المتطرّفون، وأوضح كيف أنّ هذه الالتفاتات قد تعدّت حدود الارتكازات الواقعية السنّية وكان لها من الفاعلية ما لم يكن بالحسبان.

وكنموذج لذلك: لقد أشار العلّامة شرف الدين ﷺ إلى ما حكم به أحد علماء أهل السنّة والذي اعتبر أهل البيت عليهم السلام ومذهبهم من ذوي البدع. ولا ريب في أنّ هذا التقييم ليس هو على النقيض من المجموعة الكبيرة من الروايات السنّية فحسب، بل لا يلتقي مع تصوراتهم المذهبية حول أهل البيت عليهم السلام أبداً، ولكن على كلّ حال فإنّ الحقيقة أنّ هذه المسألة قد طرحها بين أهل السنّة المتطرّفون منهم وصنعوا مثل هذا الجوّ السلبي(٣).

الدائرة الثانية ـ الوحدة وحكمها الفقهي:

لقد أولى السيد شرف الدين ﷺ في سبيل الوصول إلى رؤية فقهية في مجال الاختلاف المذهبي ـ وفي مقام استنباط حكم الوحدة ـ للقرآن والسنّة عناية فائقة.

إنّ ما طرح حول الوحدة بين السنة والشيعة من قضايا وتصريحات واقتراحات قلّما يتّسم بالطابع الفقهي. ومن الطريف أنّ البحوث المقدّمة حول الوحدة من قِبل الفقهاء في كثير من الحالات أيضاً اتخذت شكلاً إصلاحياً

واجتماعياً وطرحت في جوّ غير فقهي.

إنّ طرح هذا البحث في إطار فقهي له من الانعكاسات التي ليست بأقلّ أهمية من نتائج الحركة الإصلاحية الاجتماعية المحضة فحسب، بل إنّه يضفي على الطرق المؤدّية إلى صيرورة اجتماعية معنى أحدث وبعداً أشدّ تأثيراً. والرؤية الاجتماعية غير الفقهية للوحدة مبتلاة بالخلل التالي، وهو عدم استشراف أُفق أرحب من حدود التذكير بالوحدة والترغيب فيها وبيان ضرورتها لا غير، في الوقت الذي يستمدّ الاتّجاه الرافض للوحدة قوته دوماً من الفجوات بين الشيعة والسنّة، ومضافاً إلى أنّ له ماهية وحيثية عقائدية وكونه يتمتع بهوية وحيثية فقهية.

والذي ينقدح في النظر أنّه في سبيل تهميش الرؤى الرافضة للوحدة يجب أن نطرح الوحدة ونبيّن معناها في مستوى أقوى وأقدر وأكثر تأثيراً.

إنّ تناول الوحدة من الزاوية الفقهية والبحث لتحصيل حكمها الفقهي يقتضي الوقوف على إجابة ناظرة إلى هذا الحال.

ولا يُتصوّر أنّ المبرّر لإثارة هذا التساؤل الفقهي حول الوحدة يمثّل رغبة ذاتية ومجرّد ردّ فعل لعجز الخطاب الإرشادي الاجتماعي وعدم إلزاميته؛ وذلك لأنّ طبيعة الفقه ذاتها تقتضي قراءة الوحدة قراءة فقهية.

وفي هذا الصعيد فإنّ الجهود المبذولة في اتجاه القراءة الفقهية للوحدة تعدّ قليلة. وفي ذروة هذه الجهود يقف أحد الفقهاء المشهورين وهو العلّامة شرف الدين ﷺ والذي تمتاز طروحاته ومباحثه حول الوحدة برؤية ولحاظ فقهي، وفي موارد يبدو معتقداً بضرورة الوحدة على أساس التصورات الاجتماعية الفقهية.

الإمام شرف الدين ﷺ والمحاولة الفقهية لتحقيق الوحدة:

لقد استند العلّامة شرف الدين ﷺ في سبيل إثبات لزوم الوحدة بجملة أدلّة

تعدّ قواعد فقهية في الحقيقة.

إنّ الإفادة من الأدلّة الفقهية لإثبات ضرورة مثل قضية الوحدة فيها من الجهود القيّمة لتفعيل ركام القدرات المغيّبة في بطون المصادر الفقهية أو المرفوضة من الأساس أو على الأقلّ قلّما يوسّع من موضوع المحاولات لتشمل الارتكازات غير المنظورة.

والمهم في التفاتة هذا الفقيه ورؤيته أنّه ـ وكما مرّ ـ على خلاف الكثير من المصلحين الوحدويين قد أعطى الوحدة مفهوماً مستنبطاً من أعماق الفقه ثمّ استهدفه في ضوء ما ينبثق عنه من علاقات محدّدة، حيث إنّ الوحدة لديه حكم شرعي واجب تتكفّل الأدلّة والقواعد الفقهية ببيان مدى أهميته.

وتابعت هذه المقالة ثلاث قواعد فقهية تمسّك بها هذا المصلح الكبير في طيّات إفاداته. ومع أنّه لم يصرّح خلال استدلالاته بعنوان القواعد الفقهية إلّا أنّه في النتيجة يُرسي بحوثه على أساس هذه القواعد الفقهية.

١ ـ قاعدة احترام المسلم:

لقد عقد العلّامة شرف الدين ﷺ فصلاً تحت عنوان «الشهادتان وحرمة المسلم» في كتاب «الفصول المهمة» عرض فيه روايات عديدة عن النبي ﷺ والأئمة ﷺ دالّة على حرمة دم المسلم وماله وعرضه. وقد نظر إلى تلك الروايات بلحاظ المباني الفقهية للوحدة، واستناداً إليها أثبت لزوم الوحدة بين الشيعة والسنّة (٤).

ونتناول تحقيق هذه القاعدة (قاعدة احترام المسلم) وتوضيح نظر العلّامة شرف الدين ﷺ بالنسبة إلى استفادة الوحدة منها ضمن عدّة محاور نطرحها:

أ ـ النقول المختلفة للقاعدة في الجوامع الروائية:

لقد وردت هذه الروايات عن النبي ﷺ بعدّة أشكال نشير إلى بعضها:

١ً ـ «المسلم أخو المسلم، لا يحلّ له دمه وماله إلّا من طيبة نفسه»[٥].

٢ً ـ «لا يحلّ دم امرئ مسلم ولا ماله إلّا بطيبة نفسه»[٦]. وقد تمسّك بهذه الرواية في الكتب الفقهية[٧].

٣ً ـ «كلّ المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»[٨].

٤ً ـ «المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه».

وهذه الرواية منقولة في صحيح مسلم[٩]، وذكرها الشهيد الثاني مرسلة في المسالك[١٠].

وقد نقل العلّامة شرف الدين ﷺ في كتاب «الفصول المهمة» روايات أُخرى عن النبي ﷺ والإمام الصادق عليه السلام والإمام الكاظم عليه السلام، وهي تناظر ما تقدّم روحاً وسياقاً، وتشترك معه في النتيجة[١١].

ونظراً إلى أنّ هذه الروايات من هذا النوع وبهذا المضمون قد فاقت حدّ التواتر، وقد تُمسّكَ بمضمونها المشترك (احترام دم المسلم وماله وعرضه) وعُمل بها في مختلف الأبواب الفقهية[١٢]، ومن الفقهاء من عبّر عن قسم من هذه الروايات أيضاً[١٣] بالنبويّ المشهور[١٤]، فلم يتردّد أحد في أصل القاعدة، فصارت على درجة عالية من الإحكام وعلى مرتبة قوية وغير قابلة للإنكار لدى الشيعة والسنة.

ب ـ وجه دلالة القاعدة على الوحدة:

إنّ قاعدة (حرمة دم المسلم وماله وعرضه) كأيّة قاعدة أُخرى تتكوّن من موضوع وحكم. فموضوع هذه القاعدة: دم المسلم، مال المسلم، عرض المسلم. وحكمها: الحرمة، أي حرمة التعدّي على أيّ من هذه الثلاثة.

وبعبارة أدقّ: إنّ موضوع القاعدة التعدّي على دم المسلم وماله وعرضه، والحكم هو الحرمة.

ويمكن تقرير القاعدة أيضاً بنحو آخر وهو: إنّ احترام دم المسلم وماله وعرضه واجب، فحينئذٍ يعتبر «احترام المسلم» موضوعاً و «واجب» حكماً.

وعلى أيّة حال فإنّ اتّضاح جواب السؤال عن مدى مبنائية هذه القاعدة للوحدة ـ وكذلك اتّضاح رؤية العلّامة شرف الدين ﷺ في هذا المجال ـ يرتبط بتحقيق موضوع القاعدة، وسنبحث ذلك فيما يأتي مرتّباً ضمن محورين:

المحور الأول ـ تحقيق الدائرة المفهومية والمصداقية لمصطلح المسلم:

في البدء نقول: على كلّ شيعي وسنّي أن يقدّم إجابة على هذا التساؤل: إنّ كلمة «المسلم» في هذه الروايات مضافاً إلى اعتقاده انطباقها عليه، هل تنطبق على غيره أيضاً أو لا؟

فإذا ثبت الإطلاق الشمولي في الانطباق فحينئذٍ من الطبيعي والحال هذه سينفتح البحث حول مبنائية القاعدة للوحدة بين السنّة والشيعة، ويمكن فتح ملفّ هذا البحث ومتابعته في ثلاث مستويات.

الأول: طرحه على المستوى الشيعي وبحسب رؤية الفقه الشيعي.

الثاني: طرحه على المستوى السنّي وعلى أساس مباني الفقه السنّي.

الثالث: طرحه على المستوى الحواري بين الشيعة والسنّة وبالاستناد إلى مباني كلتا الطائفتين.

والبحث الذي طرحه العلّامة شرف الدين ﷺ في هذا المجال في كتاب «الفصول المهمة» بلغة هي أقرب ما تكون إلى المستوى الثالث ومتناسبة معه، بيد أنّه في الوقت نفسه يطرح رؤاه أيضاً من حيث هو عالم شيعي.

إنّ طرح هذا المحور الحساس في خطابات وحوارات العلّامة شرف الدين ﷺ مع أهل السنّة يكشف عن النظرة الثاقبة لهذا العالم الجليل في ميدان التعامل فيما بين الشيعة والسنّة.

وبالرغم من أنّ بحث العلّامة شرف الدين ﷺ - في دائرة تحديد مصطلح «المسلم» - يرتبط بالمستوى الثالث ولكن باعتبار أنّ موضوع المقالة هو بحث المبنى الفقهي للوحدة من وجهة نظره باعتباره عالماً شيعياً فإنّ البحث الذي بين أيدينا (الدائرة المفهومية والمصداقية لموضوع الوحدة) عقدناه في سياق بحث الفقه الشيعي مع التأكيد على آراء هذا العلّامة الكبير. ونوكل البحث عن آراء السنّة أو البحث المشترك والمقارن في هذا الموضوع إلى فرصة أُخرى.

هل يطلق عنوان المسلم على السنّي بنظر علماء الشيعة ؟

ويلاحظ في الإجابة على هذا السؤال قولان:

القول الأول - انطباق عنوان المسلم على أهل السنّة :

وهذا هو القول المشهور والمعروف، بل يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك بالقول: إنّ شهرة هذا القول لدى الشيعة كادت تكون اتّفاقاً.

وللعلّامة شرف الدين ﷺ تعبير ربما يقال فيه بأنّه ذهب إلى ما هو أبعد بكثير، حيث قال: «هذا في غاية الوضوح من مذهبنا لا يرتاب فيه ذو اعتدال منّا» (١٥). وفي كلام آخر له جعل ذلك في زمرة الواضحات لدى الشيعة (١٦).

ولمزيد الاطلاع نمرّ على عبارات بعض العلماء السابقين والمعاصرين الذين انضمّوا في جملة المشهور:

يقول صاحب الجواهر ﷺ: «إنّ القول بكفر المخالف معلوم الفساد» (١٧).

ويقول آية الله السيد الخوئي ﷺ: «إنّ المخالف مسلم محكوم بالطهارة، وتترتّب عليه ما يترتّب على عنوان المسلم من الآثار» (١٨).

ويعقد السيد شرف الدين ﷺ - الذي هو من جملة القائلين المصرّين على هذا القول - فصلاً تحت هذا العنوان «السنّة كالشيعة يجمعهم الإسلام» (١٩).

أدلّة هذا القول:

يتألّف مدرك هذا القول من مجموعة من الروايات، وقد أطلق صاحب الجواهر على تلك الروايات: «الأخبار المعتبرة».

وقد ذكر العلّامة شرف الدين ﷺ طرفاً من تلك الروايات لإثبات إسلام أهل السنّة، ثم قال: «إنّني لست في مقام استقصاء جميع هذه الروايات؛ إذ ليس من الحكمة توضيح الواضحات» (٢٠).

ونستعرض فيما يلي ما أورده هذا العلّامة الجليل في كتابه:

١ ـ حسنة ـ وبنظر العلّامة شرف الدين «صحيحة» ـ حمران بن أعين عن الإمام الباقر عليه السلام: «الإسلام ما ظهر من قول أو فعل، وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلّها، وبه حقنت الدماء، وعليه جرت المواريث، وجاز النكاح، واجتمعوا على الصلاة والزكاة والصوم والحج، فخرجوا بذلك عن الكفر وأُضيفوا إلى الإيمان» (٢١).

وقد أولى الإمام الخميني ﷺ هذه الرواية اهتماماً في مقام الاستدلال أو الاستشهاد على كفاية الشهادتين في الإسلام، وعبّر عنها بحسنة حمران (٢٢).

٢ ـ رواية سفيان بن السمط عن الإمام الصادق عليه السلام: «الإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس، شهادة أن لا إله إلّا الله وأنّ محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصيام شهر رمضان...» (٢٣).

٣ ـ رواية سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام: «الإسلام شهادة أن لا إله إلّا الله والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله، به حقنت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعة الناس» (٢٤).

النتيجة:

تثبت دلالة هذه الروايات على المدّعى بطريقين:

الأول: تبرز للناظر في هذه الروايات التعابير التالية «الإسلام... هو الذي عليه جماعة من الناس من الفرق كلّها» و «الإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس» و «على ظاهره جماعة الناس»، ودلالة هذه العبارات على إسلام أهل السنّة في غاية الوضوح.

الثاني: لقد حدّدت هذه الروايات ملاك صدق الإسلام في الشهادتين أو بإضافة شيء من فروع الدين، كالصلاة والصوم والزكاة والحجّ، وأهل السنّة - الذين لا يعتقدون بالإمامة - واجدون لهذا الملاك.

ويظهر من كلمات الفقهاء أنّهم قد استفادوا كلا الأمرين من هذه الروايات. وقد نبّه صاحب الجواهر مشيراً إلى هذه الروايات على انعقاد دلالتها على تحقّق الإسلام بالشهادتين، وهذا هو الإسلام الذي عليه جماعة الناس (٢٥).

وأفاد آية الله السيد الخوئي ﷺ: بأنّ روايات عديدة دلّت على أنّ الملاك في المعاملة معاملة المسلم: الشهادتان اللتان عليهما أكثر الناس (٢٦).

وقد أفتى الإمام الخميني ﷺ وكثير من الفقهاء طبقاً لهذا المفاد أيضاً (٢٧).

القول الثاني - عدم انطباق عنوان المسلم على غير الشيعي:

وذهب إلى هذا القول شرذمة قليلة، وقد حاولوا إثبات قولهم من خلال طرح فكرة استحالة التفكيك بين الإيمان والإسلام.

وفي الحقيقة أنّ هذا الدليل يتألّف من مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: كلّ من لا يكون مؤمناً لا يكون مسلماً.

وتتحصّل هذه المقدّمة من استحالة المغايرة بين الإيمان والإسلام.

المقدّمة الثانية: غير الشيعي ليس مؤمناً.

النتيجة: إنّ غير الشيعي ليس مسلماً[٢٨].

والمبنى الذي يثبت المقدّمة الأُولى لهذا الدليل وقع محلّاً للنقاش من قِبل الفقهاء، والمبنى هو استحالة المغايرة بين الإيمان والإسلام.

وقد نفى الفقهاء استحالة التغاير والتفاوت بين صدق الإيمان والإسلام[٢٩]؛ نظراً للآية الشريفة: ﴿ **قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ** ﴾[٣٠].

وكذلك العلّامة شرف الدين ﷺ فإنّه يعتقد بالتفاوت بين الإيمان والإسلام، فهو يقول: «الذي يستفاد من قوله تعالى: ﴿ **قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا** ﴾ أنّ الإسلام عبارة عن مجرّد الدخول في الدين والتسليم لسيد المرسلين، وأنّ الإيمان عبارة عن اليقين الثابت في قلوب المؤمنين المقارن مع الإقرار باللسان بذلك، وعلى هذا الأساس يعتبر الإيمان أخصّ من الإسلام. ونحن نعتقد ـ مضافاً إلى ذلك ـ أنّ الولاية معتبرة في تحقّق الإيمان»[٣١].

الخلاصة: يمكن تلخيص كلّ من الدائرة المفهومية والمصداقية لمصطلح الإسلام كما يلي:

أ ـ دائرة مفهوم مصطلح الإسلام:

بالنسبة لتعريف الإسلام يمكن القول: إنّ الإسلام هو الشهادتان. وهذا التعبير والتعريف قد ورد في كلمات الإمام الخميني ﷺ[٣٢].

ب ـ الدائرة المصداقية للإسلام:

فمضافاً إلى شمول الدائرة المصداقية لمصطلح المسلم للشيعي فكذلك السنّي.

المحور الثاني: تحقيق معنى وحدود احترام المسلم في الدوائر الثلاث؛ فإنّه يمكن القول إنّه برز على هذا الصعيد تصوران:

فالاحترام في تصوّر كثيرين اتّخذ معنىً وتطبيقاً محدودين وباهتين؛ حيث نظر هؤلاء الفقهاء لهذه الحرمة والاحترام نظراً محدوداً وحصروهما في دائرة ضيّقة أكثر ما تكون شكلية، فمثلاً يحرم سرقة مال المسلم وقتله.

وفي المقابل ثمّة تصوّر آخر يعتبر هذه القاعدة ركيزة ومبنى للعلاقات الاجتماعية والحقوقية، ويعتقد أنّ لها دوراً أساسياً في تأمين حقوق كلّ فرد مسلم بنحو يشمل كل المجالات الحقوقية المتعلّقة بالفرد باعتبار شمول هذه القاعدة الدوائر الثلاث: مال المسلم وعرضه ودمه.

فالاحترام بحسب هذا التفسير وهذه الرؤية الواسعة ليس محدوداً بعدم التعدّي، بل هو علاقة ذات مستوى رفيع وتعامل مبتنٍ على مبدأ الكرامة الإنسانية والإسلامية وعنصر يبعث النظام في المجتمع الإسلامي.

ولا ريب في أنّ المجتمع الذي يقوم على أساس الاحترام المتقابل وعدم التعدّي المباشر وغير المباشر على حقوق الآخرين مجتمع متّحد ومنسجم وخالٍ من أسباب التفرقة.

وعلى أساس هذه الرؤية، فإنّ التأكيد على عنوان «المسلم» الذي هو بمثابة الموضوع للقاعدة ـ لا التأكيد على التشيّع والتسنّن ـ وهذا عنصر قوة لم يستثمر بعد، ولكنّه يمنح تلك القاعدة القدرة على توسعة الوحدة بين الشيعة والسنّة. في حين أنّ الرؤية الأُولى ـ مضافاً إلى كونها تؤدّي إلى حرمان الفقه من بركة التطبيق الكامل والصحيح لهذه القاعدة ـ تسدّ الطريق أمام جميع القراءات التقريبية والوحدوية للقاعدة.

ونستطيع القول إنّ العلّامة شرف الدين ﷺ وانطلاقاً من المضمون الواسع لهذه القاعدة ـ المنطبق على الموارد الثلاثة: دم المسلم وماله وعرضه ـ

وانطلاقاً من صدق عنوان المسلم على كلٍّ من الشيعة والسنّة كان قد خطا خطوة من خلالها باتّجاه المجال الوحدوي، فإنّه قد أفصح عن هدفه في البدء، وحينما عقد فصلاً تحت عنوان «الشهادتان وحرمة المسلم»، وفي الحقيقة قد بيّن تصوّره ورؤيته حول معنى الحرمة ودور مراعاتها في وحدة الأمة الإسلامية. إنّه يقول: «... أوردناها - أي الروايات الدالّة على أنّ من قال لا إله إلّا الله محمد رسول الله محترم دمه وماله وعرضه - لينتبه الغافل ويقنع الجاهل، وليعلما أنّ أمر المسلمين ليس كما يزعمه إخوان العصبية وأبناء الهمجية... الذين شقّوا عصا المسلمين... حتى كانوا أوزاعاً وشيعاً يكفّر بعضهم بعضاً ويتبرّأ بعضهم من بعض» (٣٣).

٢ - قاعدة تجنّب الفساد:

لقد اعتبر العلّامة شرف الدين ﷺ في بعض المقاطع من كتابه «الفصول المهمّة» أنّ الخلافات بين الشيعة والسنّة من مصاديق الفساد في الأرض.

وفي الواقع أنّ دليله يتألّف من مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ التفرقة فساد في الأرض.

وقد أوضح العلّامة شرف الدين ﷺ هذه المقدّمة كالتالي: «إنّ هذا التدابر بينهم عبث محض وسفه صرف، بل فساد في الأرض وإهلاك للحرث والنسل» (٣٤).

المقدّمة الثانية: إنّ الفساد في الأرض حرام.

إنّ طرح قواعد من قبيل قاعدة الفساد في الأرض - وتطبيقها على الخلافات المذهبية ضمن جوّ من الرؤية الواقعية والإدراك لملابسات الزمان - قد تبلور في العقلية الفقهية لهذا الفقيه، ولا أظنّ أنّنا نجد تفتّحاً لهكذا عقلية وفّر للفقه الإمكانية والقدرة على تطبيق قواعد مثل قاعدة اجتناب الفساد على الظواهر المعاصرة.

٣ـ قاعدة الوحدة:

ومع الغضّ عن وجود قواعد تؤول إلى الوحدة يمكن عدّ الوحدة ذاتها إحدى القواعد الفقهية؛ إذ يستفاد من كلمات الإمام شرف الدين ﷺ أنّه كان ينظر إلى نفس الوحدة باعتبارها قاعدة فقهية.

ففي موضع من كتاب «المراجعات» ـ حينما يبدي تفاؤله وأمله للوصول إلى طريق قويم وينتهي إلى رفع الخلافات بين المسلمين وإلى يقظتهم ووعيهم الجادّ تجاه الحياة ـ نجده يقول: «راجعين إلى الأصل الديني المفروض عليهم» (٣٥).

ففي هذه العبارة ثمّة كلمتان تحملان معنى في الخطاب الفقهي، وهما: لفظة «أصل»، والأُخرى «الفرض».

ومن خلال هذه اللغة يمكن القول إنّه كان ينظر إلى الوحدة بمنظار الأصل القابل لأن يفسَّر بالقاعدة أيضاً. وحكمها بحسب المنظار الديني وجوب العمل بها.

الهوامش

(١) الفصول المهمة : ٤٤ .

(٢) المصدر السابق : ٢٥ .

(٣) النص والاجتهاد : ٥٣٩ .

(٤) انظر : الفصول المهمة : ٣١ .

(٥) نقل هذه الرواية ابن عباس عن النبي ﷺ . انظر : وسائل الشيعة : ب ١٣٠ من أبواب العشرة من كتاب الحج ، وب ٣٥ من أبواب جهاد العدو ، ح٣ ، وب٣ من أبواب مكان المصلّي من كتاب الصلاة . عوالي اللآلي ٣ : ٤١٨ ، ٤٢٥ .

(٦) الكافي ٧ : ٢٧٣ ، ح١٢ . من لا يحضره الفقيه (ط ـ النجف) ٤ : ٦٧ .

(٧) انظر : الرسائل التسع ، المحقق الحلي : ٣٠٧ .

(٨) مسند أحمد ٢ : ٢٧٧ .

(٩) صحيح مسلم ٤ : ١٩٨٦ / ٢٥٦٤ .

(١٠) مسالك الأفهام ٧ : ٢٨٦ ، ١٢ : ١٨ . وانظر : ج١٢ : ١٤٥ .

(١١) من قبيل الرواية النبوية : «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته ، ومن فرّج عن مسلم كربة فرّج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة ، ومن ستر مؤمناً ستره الله يوم القيامة» . انظر : أُصول الكافي ٢ : ٢٤٤ . التاج الجامع ٥ : ٢٠ . والرواية التالية عن الإمام الصادق عليه السلام : «المسلم أخو المسلم ، وهو عينه ومرآته ودليله ، لا يخونه ولا يخدعه ولا يظلمه ولا يكذبه ولا يغتابه» . انظر : بحار الأنوار ٢٧ : ٢٦٦ . التاج الجامع ٥ : ٥٤ . ولمزيد الاطلاع راجع : الفصول المهمة : ١٥ ـ ٢٠ .

(١٢) انظر من باب المثال : كتاب النكاح ، آية الله السيد الخوئي دام ظله ٢ : ١٥٣ .

(١٣) أي رواية : « المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه » .

(١٤) من هؤلاء الفقهاء النراقي ﷺ . انظر : مستند الشيعة ١٥ : ٨١ .

(١٥) المصدر السابق . على أنّ العلّامة شرف الدين ﷺ لا يعبأ بالقول الثاني ؛ لشذوذه وضعفه وخروجه عن حدّ الاعتدال .

(١٦) المصدر السابق .

(١٧) جواهر الكلام ٤ : ٨٣ .

(١٨) كتاب الطهارة ، آية الله السيد الخوئي ﷺ ٩ : ٩٢ .

(١٩) الفصول المهمة : ٤١ .

(٢٠) المصدر السابق .

(٢١) أُصول الكافي ٢ : ٢٦ .

(٢٢) كتاب الطهارة ، الإمام الخميني ﷺ ٣ : ٤٢٨ .

(٢٣) أُصول الكافي ٢ : ٢٤ .

(٢٤) المصدر السابق : ٢٥ .

(٢٥) جواهر الكلام ٤ : ٨٣ .

(٢٦) انظر : كتاب الطهارة ، تقريرات آية الله السيد الخوئي ﷺ ٢ : ٦٢ .

(٢٧) وبهذا الصدد يقول الإمام الخميني ﷺ مشيراً إلى مقتضى الأدلّة : « إنّ الإسلام هو الشهادتان » كتاب الطهارة ٣ : ٣٢٨ . ويقول آية الله الكلبايكاني ﷺ أيضاً : «إنّ ما يتحقّق به الإسلام هو الإقرار بالشهادتين فقط بشرط عدم إظهار ما يخالف الإسلام كإنكار الضروري » . نتائج الأفكار ١ : ٢٤٦ .

(٢٨) والإيمان يستحيل مغايرته للإسلام ، فمن ليس بمؤمن ليس بمسلم . انظر : غنائم الأيام ، الميرزا القمي ﷺ ١ : ٤١٦ . نتائج الأفكار ، تقريرات آية الله الكلبايكاني ﷺ ١ : ٢٤٥ .

(٢٩) انظر : غنائم الأيام ، الميرزا القمي ﷺ ١ : ٤١٦ . نتائج الأفكار ، تقريرات آية الله الكلبايكاني ﷺ ١ : ٢٤٥ .

(٣٠) الحجرات : ١٤ .

(٣١) الفصول المهمة : ٢٣ .

(٣٢) كتاب الطهارة ٣ : ٣٢٨ .

(٣٣) الفصول المهمة : ٣١ .

(٣٤) المصدر السابق : ٢٥ .

(٣٥) المراجعات : ٤٩ .

فقه الخلاف عند العلّامة شرف الدين

إرث النبي صلى الله عليه وآله وسلم ـ نموذجاً

❑ الشيخ محمد الرحماني

تمهيد:

ممّا يؤسف له كثيراً عدم توفّر الكثير من التراث الفقهي للعلّامة السيد شرف الدين قدس سره بين يدي أغلب الناس[1]؛ لأنّ جملة من كتبه في عداد المفقود، الأمر الذي يلقي بظلاله سلباً على تقويم وعرض المنهج الاجتهادي لدى هذه الشخصية وإبراز عمقها الفقهي.

ومع ذلك كلّه، فإنّه يمكن ملاحظة وتقويم البعد الفقهي في شخصية العلّامة السيد شرف الدين رحمه الله من زاويتين:

١ ـ **فقه الخلاف**: وهي البحوث العلمية الخلافية بين المذاهب الفقهية، وإثبات صوابية الفقه الإمامي بحسب الأدلّة المقبولة لدى المذاهب الأُخرى، وإن ربما لم تكن مقبولة لدى الباحث نفسه.

٢ ـ **فقه الوفاق**: أي البحث في المعارف الدينية الأعمّ من أن تكون مقولات فقهية أو عقائدية، وذلك بغرض أن تكون معطيات الدين ومعارف الكتاب الكريم والسنة الشريفة محوراً لوحدة الأُمة الإسلامية لا عاملاً لتفريقها وتشتيتها.

ومن الواضح فإنّ فقه الوفاق هو أوسع نطاقاً من نطاق الفقه، فهو شامل للمقولات السياسية والاجتماعية وبعض المقولات الكلامية، نظير مباحث البيعة وشورى أهل الحلّ والعقد، وهو ما يمكن أن يصطلح عليه بالفقه السياسي.

ولا شك في أنّ أهمية فقه الخلاف لو لم تكن أكثر إلحاحاً وتفوّقاً من فقه الوفاق فهي لا تقلّ عنه؛ وذلك لأنّ مسائل فقه الخلاف تبرز يومياً، كالصلاة والصوم والطلاق والإرث والمعاملات، وهذا بعكس مسائل فقه الوفاق.

ولكن ينبغي التنويه بأنّ الاختلاف في الفروع والمسائل الفقهية لا يستدعي الفرقة بين الأُمة الإسلامية شيعةً وسنّةً؛ وذلك:

أولاً: لمحدودية المسائل الخلافية مقارنةً بنقاط الاتّفاق.

ثانياً: كثرة الخلافات الفقهية بين المذاهب السنّية نفسها.

ثالثاً: إنّ الخلافات الفقهية تنشأ من تعدّد أساليب الاجتهاد الفقهي، ولذا نلاحظ الخلاف الفقهي حتى في نفس المذهب الواحد.

وعليه، فكما إنّ الخلافات الفقهية داخل المذهب الواحد لا تؤثّر على وحدة المذهب، فكذلك الخلافات الفقهية بين المذاهب لا ينبغي أن تكون مدعاة للنزاع والفرقة.

ومن خصائص فقه العلّامة شرف الدين ﷺ أنّ بحوثه في فقه الخلاف كانت نابعة من زاوية الوفاق والتعايش، فلقد حضر في مجلس الشيخ سليم البشري أُستاذ الفقه الشافعي عندما سافر إلى مصر وزار الأزهر، وبعد التعرّف عليه نشأت العلاقة بينهما حتى بلغت الرسائل المتبادلة بينهما إلى (١١٢) رسالة في مباحث شتى، جُمعت في كتاب «المراجعات» الذي كان له ـ وسيبقى ـ الأثر القيّم في العالم الإسلامي، وليس ذلك إلّا نتاجاً طيباً للمنهجية العلمية التي سار عليها العلّامة شرف الدين ﷺ في تعاطي المعارف الدينية على أساس الوحدة والألفة.

ومن ثمار هذه المنهجية الطيبة التي سلكها العلّامة السيد شرف الدين قدس سره هو حضوره وإمامته للمسجد الحرام كأول عالم شيعي يتصدّى لهذا المقام، وذلك في موسم الحج من سنة (١٣٤٠هـ)، عندما طلب الملك حسين منه ذلك (٢).

وعلى كلّ حال، فإنّ ثمرات مثل هذه المنهجية كثيرة تستحق بحثاً مستقلّاً لها يحمل عنوان «فقه الخلاف في آثار العلّامة السيد شرف الدين» ليسلّط الضوء إجمالاً على مسألة إرث النبي صلى الله عليه وآله وسلم في فقه الشيعة والسنّة.

وينبغي قبل البدء التنويه بعدّة أُمور:

١ ـ يعتبر كتاب «النص والاجتهاد» محور البحث في نقل آراء العلّامة السيد شرف الدين قدس سره، وإن كنا قد توسّعنا في البحث أيضاً.

٢ ـ إنّ الأساس في المنهج الاستدلالي المذكور هو اعتماد الأدلّة المقبولة لدى إخواننا أهل السنّة والمأخوذة من مصادرهم المعتبرة.

٣ ـ لقد تناولنا البحث في حدود ما يتّسع له المقال، وإن كان ثمّة مجال واسع لتعميق أكثر.

تأسيس الأصل:

يُؤسَّس عادةً في البحوث العلمية ـ سيما الفقهية منها ـ قبل الدخول فيها الأصل الأوّلي؛ لكي يكون هو المرجع في حالات الشك والإجمال.

ومن هنا فإنّه ينبغي ونحن نبحث في مسألة إرث النبي صلى الله عليه وآله وسلم تحديد مقتضى الأصل الأوّلي في مسألة إرث الأنبياء عليهم السلام بشكل عام، ليكون هو المرجع في حالات عدم استفادة شيء من الأدلّة اللفظية والخروج من حالة الشك.

ومن الواضح فإنّ مقتضى إطلاق الآيات والروايات المعتبرة لدى الفريقين في باب الإرث هو عموم أحكام الإرث لكلّ فرد، نبياً كان أو غير نبي.

وقد أولى العلّامة السيد شرف الدين ﷺ [٣] أهمية كبيرة لتأسيس الأصل الأوّلي، وتمسك لذلك بعدّة آيات، منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَالِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَالِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَفْرُوضاً ﴾ [٤].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنْثَيَيْنِ... ﴾ [٥].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿ وَأُولُوا ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [٦].

٤ ـ قوله تعالى: ﴿ وَإِنِّي خِفْتُ ٱلْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِي عَاقِراً فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً ﴾ [٧].

وقد استفاد السيد شرف الدين ﷺ من الإطلاق في هذه الآيات ثبوت حكم الإرث في الإسلام وسائر الأديان الأُخرى للنبي ومن دونه، فلا تختصّ بجماعة دون أُخرى [٨].

وقد أجاب السيد شرف الدين ﷺ على بعض الإشكالات التي يمكن أن تثار على الاستدلال بالآيات السابقة.

فمن هذه الإشكالات:

أنّه يمكن أن يكون المراد بالإرث في الآية الرابعة من سورة مريم عليها السلام النبوة لا المال، وعليه فلا علاقة للآية بما نحن فيه من إرث الأنبياء عليهم السلام.

وقد أجاب ﷺ فقال:

« ومتى حملنا الإرث على النبوة لم يكن لذلك معنى، وكان لغواً عبثاً، ألا ترى أنّه لا يحسن أن يقول أحد: أللهمّ ابعث لنا نبياً واجعله عاقلاً مرضياً في أخلاقه؟! لأنّه إذا كان نبياً فقد دخل الرضا وما هو أعظم من الرضا في النبوة

[هذا أولاً. وثانياً:] إنّ لفظ «الميراث» في اللغة والشريعة لا يطلق إلّا على ما ينتقل من الموروث إلى الوارث كالأموال، ولا يستعمل في غير المال إلّا على طريق المجاز والتوسّع، ولا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز بغير دلالة. ويقوّي ما قلناه أنّ زكريا عليه السلام صرّح بأنّه يخاف بني عمّه بعده بقوله: ﴿ وَإِنِّي خِفْتُ ٱلْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي ﴾، وإنّما يطلب وارثاً لأجل خوفه، ولا يليق خوفه منهم إلّا بالمال دون النبوة والعلم» (٩).

ثمّ نقل في الهامش حديثاً من مصادر الجمهور كمؤيّد لما ذكره، فقال: «ومن راجع صحاح السنن الواردة في تشريع المواريث وجدها بأسرها عامة تشمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وغيره على حدّ قوله صلى الله عليه وآله وسلم - من حديث أخرجه الشيخان كلاهما في كتاب الفرائض من صحيحيهما -: «ومن ترك مالاً فلورثته»» (١٠).

ثمّ أضاف رحمه الله أنّ فاطمة وأولادها عليهم السلام قد تمسّكوا بهذه الآيات؛ وذلك:

أولاً: إنّ الأنبياء عليهم السلام يورّثون كغيرهم.

ثانياً: إنّ المقصود بالإرث في الآية الرابعة هو الأموال وليس العلم أو النبوة.

وقال السيد شرف الدين في مقام الاستدلال على توريث النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «وكلّها [أي هذه الآيات] عامة تشمل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فمن دونه من سائر البشر، فهي على حدّ قوله عزّ وجلّ: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ (١١)، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَرِيضاً أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ (١٢)، وقوله تبارك وتعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنْزِيرِ... ﴾ (١٣)، ونحو ذلك من آيات الأحكام الشرعية يشترك فيها النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكل مكلف من البشر، لا فرق بينه وبينهم، غير أنّ الخطاب فيها متوجّه إليه ليعمل به وليبلّغه إلى من سواه» (١٤).

وعليه، فإنّ مقتضى الأصل الأولي في باب الإرث هو اشتراك جميع الناس

في أحكامه بما فيهم الأنبياء عليهم السلام ، إضافة إلى وجود طائفة من الآيات والروايات الكثيرة الدالّة على هذا العموم والاشتراك لا حاجة لسردها. وحينئذٍ فعلى من يدّعي عدم توريث الأنبياء إقامة الدليل على ذلك ليصلح أن يكون مقيّداً أو مخصّصاً لإطلاق وعموم الآيات السابقة.

دعوى التخصيص:

والبحث الأساس هنا هو الرواية التي ادّعاها الخليفة الأول كمخصّص لعموم الآيات والروايات بحيث يُستثنى الأنبياء عليهم السلام من حكم التوريث بما فيهم رسول الله ﷺ حيث لم يترك شيئاً يورّث، وعليه فلا إرث لورثته ﷺ بما فيهم فاطمة عليها السلام ، فإنّها تحرم من إرث أبيها وإن كانت أموالاً شخصية من دار أو لباس أو غيرهما.

تحرير محل النزاع:

قبل البدء ينبغي تحرير محل النزاع؛ لكي تتّضح صحة دعوى التخصيص لحكم الإرث أو سقمها. وهنا لابّد أن نعلم بأنّه لماذا طالبت فاطمة عليها السلام بإرثها؟ وقد ذكر المحقّق المدقّق آية الله الشيخ الأحمدي في كتابه «مكاتيب الرسول» ـ في بحث مطوّل ـ أنّ رسول الله ﷺ نحل فدكاً لفاطمة عليها السلام ، وقسّم غنائم خيبر فأعطى جماعة، منهم: زوجاته، وأُسامة بن زيد، والمقداد بن الأسود، وأُم رميثة، وفاطمة عليها السلام . وقد ذكر بالتفصيل مقدار الأعطيات والأفراد الذين أعطاهم قطعاً أو يُشك في إعطائهم، ونوع الأموال التي أعطاهم ـ من الغنائم أو الأنفال أو الفيء أو الخمس ـ والفرق بينها، موثّقاً ذلك كلّه من مصادر أهل السنّة، ونحن نعرض عن ذكرها لئلّا نطيل (١٥).

وقد ضبط المؤرّخون أموال النبي ﷺ الخاصّة إضافة إلى أمواله العامة، حيث ورد في كتب السير ذكر أمواله، وهي عبارة عن: دار صغيرة، وأثاثها، وسيف، ودرع، وحمار، وبعير، وبغل، وشاة (١٦).

وقد نصّ الواقدي على أنّ لِقاح النبي ﷺ - وهي الإبل الحوامل ذوات الألبان - كانت عشرين، قال:

« حدّثني موسى بن محمد بن إبراهيم عن أبيه، وحدّثني يحيى بن عبد الله بن أبي قتادة وعلي بن يزيد وغيرهم، فكلٌّ قد حدّثني بطائفة قالوا: كانت لِقاح رسول الله ﷺ عشرين لقحةً »(١٧).

وقد كانت بعض أمواله من الإرث. يقول الماوردي:

« فأمّا ما سوى هذه الصدقات الثمانية من أمواله فقد حكى الواقدي أنّ رسول الله ﷺ ورث من أبيه عبد الله أُم أيمن الحبشية... وخمسة أجمال وقطعة من غنم... وورث من أُمّه آمنة بنت وهب الزهرية دارها التي ولد فيها في شعب بني علي، وورث من زوجته خديجة بنت خويلد رضي الله عنها دارها بمكة بين الصفا والمروة ».

وعليه، فإنّ النبي ﷺ كانت له أموال شخصية؛ ومن هنا فإنّ مطالبة فاطمة عليها السلام بإرث أبيها الرسول ﷺ من الخليفة الأول لا تنحصر بفدك، بل تشمل موارد أُخرى، فمطالباتها هي عبارة عن:

١ - المطالبة بفدك بعنوان أنّها نحلة من رسول الله ﷺ لها، وقد غطّت قضية فدك لأهميتها على باقي المطالبات والدعاوى الأُخرى(١٨)، ولذا أُثيرت هنا بعض الإشكالات غير الواردة والتي سنجيب عليها في بحث الشبهات.

٢ - سهم ذي القربى من خمس الغنائم الذي أعطاه النبي ﷺ في حياته لفاطمة عليها السلام(١٩).

٣ - موقوفات النبي ﷺ وصدقاته التي كانت تتعلّق بفاطمة عليها السلام بنحو من الأنحاء، فهي إمّا المتولّي لها أو أنّها من الموقوف عليهم(٢٠).

٤ - سهمها عليها السلام من الغنائم، كغنائم خيبر، وكذلك سهمها من الفيء الذي قسّمه ﷺ بين الناس(٢١).

وقد ذكر ابن أبي الحديد أنّ نزاع فاطمة عليها السلام مع الخليفة كان في ثلاثة موارد: ١ ـ الميراث. ٢ ـ النحلة. ٣ ـ سهم ذي القربى (٢٢).

وممّا ينبغي التذكير به هو أنّ المطالبة بهذه الأمور من قِبل فاطمة عليها السلام لم تكن بدوافع دنيوية، بل كانت بدوافع سياسية دينية، حيث كانت ترمز للمطالبة بالخلافة. وقد أثبتنا ذلك بالأدلّة والشواهد في مقال تحت عنوان «فدك»، وأجبنا على هذه الشبهة، فلا نعيد.

الدليل المخصّص:

اختلفت ألفاظ الحديث المروي في نفي إرث النبي، والمعتبر منها في مصادر الجمهور نقلان ذكرهما العلّامة السيد شرف الدين قدس سره عن أبي بكر:

١ ـ قال أبو بكر: إنّ رسول الله ﷺ قال: «لا نورّث، ما تركناه صدقة».

وهذا اللفظ هو الأكثر، حيث نُقل في السيرة الحلبية (٢٣) والطبقات الكبرى (٢٤) وكنز العمال (٢٥) وصحيح مسلم (٢٦) وفتوح البلدان (٢٧) ومعجم البلدان (٢٨).

٢ ـ ما قاله أبو بكر بعد خطبة فاطمة عليها السلام:

«نحن معاشر الأنبياء لا نورِّث ذهباً ولا فضّة ولا داراً ولا عقاراً، وإنّما نورّث الكتاب والحكمة والعلم والنبوة، وما كان لنا طعمة فلوليّ الأمر بعدنا أن يحكم فيه (٢٩) بحكمه».

نقد ومناقشة:

لم يروِ هذا الحديث عن النبي ﷺ إلّا أبو بكر وعائشة، ثمّ نقله بعدهما جماعة منهم عمر، وقد نصّ على ذلك كثير من أعاظم أهل السنّة، منهم ابن أبي الحديد الذي قال بعد نقل هذا المضمون: «وهذا [أي خبر أبي البختري الدالّ على سماع عدد من الصحابة حديث نفي الإرث عن النبي ﷺ] أيضاً مشكل؛ لأنّ أكثر الروايات أنّه لم يروِ هذا الخبر إلّا أبو بكر وحده، ذكر ذلك

أعظم المحدّثين، حتى إنّ الفقهاء في أُصول الفقه أطبقوا على ذلك في احتجاجهم في الخبر برواية الصحابي الواحد. وقال شيخنا أبو علي: لا تقبل في الرواية إلّا رواية اثنين كالشهادة، فخالفه المتكلّمون والفقهاء كلّهم، واحتجّوا عليه بقبول الصحابة رواية أبي بكر وحده «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» (٣٠).

وقد ردّ في موضع آخر على كلام من يقول بأنّ أبا بكر استشهد كلّاً من عمر وطلحة والزبير وعبد الرحمان على أنّهم سمعوا حديث نفي الإرث من رسول الله ﷺ قائلاً:

«فأين كانت هذه الروايات أيام أبي بكر؟! ما نقل أنّ أحداً من هؤلاء يوم خصومة فاطمة عليها السلام وأبي بكر روى من هذا شيئاً» (٣١).

وعلى هذا الأساس، فإنّ طريق هذا الحديث منحصر بأبي بكر ولم ينقله غيره، ولو كان لظهر وذاع.

وسنكتفي بذكر بعض الإشكالات السندية خوف الإطالة ـ وإلّا فالمجال واسع لذلك ـ وهي:

١ ـ إنّ الحديث المنقول مخالف لصريح الكتاب، ولو كان ثمة طريق آخر لظهر؛ إذ لا داعي لإخفائه.

٢ ـ إنّ أبا بكر ينفرد برواية هذه الرواية، وأمّا ما ورد في بعض المصادر الأُخرى من ورودها بطرق أُخرى فهو غير ثابت.

٣ ـ إنّ الخليفة الأول هو راوٍ ومدّعٍ في آن واحد، وليس له دليل في هذه الدعوى سوى الرواية، الأمر الذي يقوّي عدم ثبوت الرواية.

٤ ـ إنّ هذا الحديث قد كذّبه كثير من عظماء الإسلام المتّفق عليهم علماً وعملاً، منهم الإمام علي عليه السلام والعباس والسيدة فاطمة عليها السلام، وقد أشار إلى ذلك مسلم في الصحيح في كتاب الجهاد.

٥ ـ إنّه لو كان هذا الأمر صحيحاً لكان الأجدر بالنبي ﷺ أن ينبّه أهل بيته وعترته على ذلك؛ وذلك:

أولاً: لأنّ هذا الأمر هو محلّ ابتلائهم.

ثانياً: إنّ الجهل بهذا الأمر يبعث على اختلاف الأمة؛ وذلك لأنّ النبي ﷺ كان يعلم بأنّ ابنته سوف تطالب بحقها من الإرث، وقد دلّت جميع الشواهد والدلائل التأريخية على أنّ جميع أزواج النبي ﷺ ـ ما عدا عائشة ـ بالإضافة إلى فاطمة عليها السلام قد طالبن بحقهنّ من الإرث (٣٢).

قال ابن كثير: «فلمّا مات ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ اعتقدت فاطمة وأزواج النبي ﷺ ـ أو أكثرهنّ ـ أنّ هذه الأراضي تكون موروثة عنه، ولم يبلغهنّ ما ثبت عنه من قوله ﷺ: «نحن معشر الأنبياء لا نورّث، ما تركناه فهو صدقة»... فتغضّبت فاطمة ـ رضي الله عنها ـ عليه في ذلك ووجدت في نفسها بعض الموجدة» (٣٣).

وعليه، فإنّه ﷺ لو كان قد قال مثل هذا الحديث لبلغ ذلك أهل بيته على أقلّ تقدير؛ لأنّهم هم المعنيّون بذلك، وجهلهم به فيه ضرر كبير.

وقد ذكر العلامة شرف الدين قدس سره في تضعيف هذا الحديث أنّ فاطمة عليها السلام «نفت وجوده مطلقاً؛ إذ لو كان ثمّة مخصّص لبيّنه لها النبي والوصي، ويستحيل عليهما الجهل به لو كان في الواقع موجوداً، ولا يجوز عليهما أن يهملا تبيينه لها؛ لما في ذلك من التفريط في البلاغ، والتسويف في الإنذار، والكتمان للحق، والإغراء بالجهل» (٣٤).

المناقشات الدلالية:

وبغضّ النظر عن الإشكالات السندية، فإنّ هناك مناقشات دلالية كثيرة نشير إلى بعضها:

أولاً ـ المناقشات المشتركة:

ثمة إشكالات مشتركة الورود على جميع ألفاظ الحديث المنقولة، ومنها:

١ ـ ما ورد في مصادر التأريخ والحديث أنّ أبا بكر قد ورَّث بعض الناس من أموال رسول الله ﷺ، فقد كتب ـ من باب المثال ـ العلّامة شرف الدين (٣٥) والمجلسي من الإمامية وابن أبي الحديد من السنّة أنّ أبا بكر ـ وخلافاً لما رواه هو ـ دفع عمامة رسول الله ﷺ وسيفه وبغلته وغيرها لعلي عليه السلام لكونه بعل فاطمة عليها السلام باعتبارها وارث النبي ﷺ، كما نقل عن قاضي القضاة عن أبي علي أنّ أبا بكر بعد أن اختلف عنده الإمام علي عليه السلام والعباس في إرث رسول الله ﷺ دفعه إلى الإمام علي عليه السلام (٣٦).

وكذلك فإنّ الشواهد التأريخية والروائية في مصادر الفريقين تشير إلى أنّه لم يحرم زوجات النبي ﷺ والزبير بن العوام ومحمد بن مسلمة من إرث النبي ﷺ (٣٧).

٢ ـ إنّ مقتضى صحة حديث نفي الإرث ودلالته على مدّعى الخليفة الأول هو حرمان عائشة من إرث رسول الله ﷺ، ومعنى هذا عدم جواز دفن الخليفة الأول والثاني في بيت النبي ﷺ وكون مدفنهما مغصوباً (٣٨).

إن قيل: إنّ بيت النبي ﷺ كان بيد عائشة بعنوان أنّه بيت المال. فالجواب: إنّ عائشة منعت من دفن جنازة الإمام الحسن بن علي عليه السلام بدعوى أنّه بيتها، وهي لا تجيز دفنه فيه.

٣ ـ هناك رأيان في مسألة جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد:

الأول: عدم جواز ذلك مهما كان خبر الواحد صحيحاً، سيما لو كان مثل المقام الذي توجد فيه آيات عديدة، فإنّ عموم الآيات آبٍ عن التخصيص.

الثاني: جواز ذلك ولكن شريطة صحة سند الحديث وكونه قطعي الدلالة والصدور. وفي مقامنا إضافةً إلى ضعف السند فهو ضعيف الدلالة أيضاً، فلا

يمكن أن يكون مخصّصاً لعموم الكتاب.

٤ ـ إنّه لو كان الحديث مخصّصاً لعموم الكتاب ومطابقاً للقواعد الشرعية، فلماذا أبدى الخليفة أسفه عند موته على ذلك وكان يخاطب الناس: «أقيلوني بيعتي» وقد ندم على ثلاث ودّ أنّه لو لم يفعلهن، منها منع فاطمة عليها السلام من الإرث (٣٩). إنّ هذا النقل الوارد عنه في مصادر الفريقين يدلّ على شديد أسفه على منعها حينما وافته المنية.

٥ ـ وجود المعارض لما رواه أبو بكر، ومن ذلك ما رواه أبو بكر عبد العزيز بطريق أبي الطفيل قال: أرسلت فاطمة إلى أبي بكر: «أنت ورثت رسول الله ﷺ أم أهله؟» قال: بل أهله. قالت: «فما بال سهم رسول الله ﷺ؟» قال: إنّي سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنّ الله أطعم نبيه طعمة، ثم قبضه وجعله للذي يقوم بعده، فولّيت أنا بعده على أن أردّه على المسلمين (٤٠).

ثمّ استشكل عبد العزيز مستغرباً ومعترضاً بإشكالين على كلام الخليفة، فقال:

«في هذا الحديث عجب؛ لأنّها قالت له: «أنت ورثت رسول الله ﷺ أم أهله؟» قال: بل أهله. وهذا تصريح بأنّه ﷺ موروث يرثه أهله، وهو خلاف قوله: «لا نورّث». وأيضاً فإنّه يدلّ على أنّ أبا بكر استنبط من قول رسول الله ﷺ: «إنّ الله أطعم نبيّاً طعمة» أن يُجرى رسول الله ﷺ عند وفاته مجرى ذلك النبيّ» (٤١).

والقاعدة المتبعة في الأخبار المتعارضة هي الرجوع إلى المرجّحات التي منها موافقة الكتاب، وعليه فيكون الخبر الثاني مقدّماً؛ لموافقته مع الكتاب.

ثانياً ـ المناقشات الخاصّة:

هناك إشكالات كثيرة على النقل الأول للحديث، نشير إلى أحدها، فنقول:

يوجد في حديث «لا نورّث، ما تركناه صدقة» عدّة احتمالات:

أ ـ أن تكون كلمة «صدقة» بالرفع، فيكون المعنى: إنّا معاشر الأنبياء لا نورِّث، وإنّ ما نتركه صدقة. يقول العلّامة السيد شرف الدين ﷺ حول هذا الاحتمال:

«وهو [أي الحديث] لا يصلح لأن يكون حجة عليها، إلّا أن يكون لفظ «صدقة» مرفوعاً على الإخبار به عن «ما» الموصولة في قوله: «ما تركنا»، ولا سبيل إلى إثبات ذلك»(٤٢).

ب ـ أن تكون «صدقة» منصوبة. قال العلّامة شرف الدين:

«لعلّ «ما» هذه في محل النصب على المفعولية لـ«تركنا»، وتكون «صدقة» حالاً من «ما»، فيكون المعنى: إنّ ما نتركه في أيدينا من الصدقات لا حقَّ لورثتنا فيه»(٤٣). وبناءً على هذا الاحتمال الثاني ـ وهو احتمال قوي لوجود القرينة الحالية فيه؛ وهي أنّ الأنبياء عليهم السلام سيما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانوا يعملون بمبدأ الوقف في الكثير من أموالهم ـ فإنّ دعوى أبي بكر المبنيّة على نفي الإرث وتخصيص حكم الإرث غير ثابتة. وقد ورد هذا المضمون في مصادر الشيعة.

وحتى على فرض ضعف الاحتمال الثاني وعدم القبول به، فإنّ النتيجة هي إجمال الرواية وعدم إمكان العمل بها، وحينئذٍ لابدّ من الرجوع إلى العمومات اللفظية الفوقانية، وإذا لم تكن فالمرجع هو الأُصول العملية، وفيما يرتبط بمقتضى العمومات الفوقانية فإنّ مقتضاها هو الإرث، ولا مخصّص لعمومها.

وثمّة إشكالات تختص بالطريق الثاني المنقول بألفاظ عديدة، حيث ورد في بعضها: «والله ما ورّث أبوك ديناراً...» الحديث، وفي بعضها: «إنّا معاشر الأنبياء لا نورّث ذهباً...» الحديث(٤٤). ومن هذه الإشكالات:

١ ـ إنّ مضمون الطريق الثاني ـ الدالّ على عدم توريث الأنبياء عليهم السلام ذهباً

ولا فضةً ولا عقاراً ولا أرضاً ولا داراً، وإنّما يورّثون الإيمان والعلم والحكمة والسنّة ـ هو أمر مقبول؛ لأنّ هذا المضمون وارد في مقام بيان أنّ الأنبياء عليهم السلام ليسوا بمفتونين بزخارف الدنيا وممّن يجمع حطامها، بل هم معنيّون بالأمور الروحية والعقلية كالعلم والحكمة، وعليه فإنّ من الطبيعي ألّا يتركوا بعد موتهم شيئاً من أُمور الدنيا، وإنّما يتركون العلم والحكمة والإيمان.

وبناءً على هذا الأساس، فإنّ الحديث يتحدّث عن الأنبياء عليهم السلام باعتبارهم أُناساً زاهدين في الدنيا، وليس بصدد بيان حكم شرعي مخالف للقرآن.

وعلى هذا، فإنّ مضمون مثل هذه الأحاديث وارد حينئذٍ حتى في المصادر الشيعية.

يقول السيد الشهيد الصدر قدس سره في بيان مفهوم هذه الأحاديث:

إنّ الإرث يتوقّف على أمرين:

أحدهما: وجود التركة.

والثاني: القانون الذي يجعل للوارث حصة من مال الميت. وهذه الأحاديث هي في مقام نفي الأمر الأول لا الثاني وهو الإرث من الأنبياء(٤٥).

٢ ـ إنّ ذكر الذهب والفضة والدار والعقار يمكن أن يكون شاهد جيداً، بل قرينة قوية على ظهور قريب من النص الصريح للرواية في أنّ الأنبياء عليهم السلام أُناس مطهّرون لا تستهويهم الدنيا، فلو كانت في مقام بيان حكم شرعي مخصِّص لحكم الإرث لقالت: نحن معاشر الأنبياء لا نورّث شيئاً، بحيث تعمّ كل نوع من أنواع الميراث.

٣ ـ الشاهد بل القرينة الأُخرى هو ما ورد في ذيل الحديث من أنّ الأنبياء إنّما يورّثون الإيمان والحكمة والعلم والسنّة، فإنّه يدلّ على أنّ الأنبياء إنّما يطلبون مثل هذه الأُمور لا الأُمور الدنيوية، وعليه فإنّ نفي الإرث عن الأُمور الدنيوية وإثباته في الأُمور المعنوية ليس نفياً أو إثباتاً تشريعياً، بل هو نفي

وإثبات قهري، أي أنّ النتيجة الطبيعية لسلوك هؤلاء هو هذا، ولا يعني أنّه تشريع إلهي؛ لأنّ هذا هو مقتضى وحدة السياق؛ وذلك باعتبار أنّ إثبات الإرث في مورد العلم والحكمة ليس تشريعياً.

نتائج البحث:

يتلخّص من مجموع ما ذكر الأُمور التالية:

١ ـ إنّ الأصل الأوّلي لمبدأ الإرث هو العموم لجميع الأفراد حتى الأنبياء عليهم السلام بما فيهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

٢ ـ إنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما كانت له أموال عامة فله أموال خاصّة كان يملكها عند مفارقته الحياة.

٣ ـ إنّ دعوى الخليفة الأول تقوم على نفي توريث النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى أمواله الشخصية.

٤ ـ إنّ مستند الخليفة الأول هو عبارة عن رواية منقولة بألفاظ عديدة، وراويها هو شخص واحد.

٥ ـ اشتمال هذه الرواية على إشكالات أشرنا إلى خمسة وجوه منها.

٦ ـ تمّ تسجيل عدّة إشكالات دلالية في ثلاثة مقامات: في المقام الأول ذكرت ستة إشكالات مشتركة على جميع الطرق، وفي المقام الثاني ذكر إشكال واحد، وفي المقام الثالث ذكرت ثلاثة إشكالات.

الهوامش

(١) للمثال نلاحظ أسماء الكتب التالية في فهرست مؤلفاته ، ولكنها في عداد المفقود ، وهي :

١ ـ تعليقة على صحيح مسلم (نقباء البشر ٣ : ١٠٨٨) .

٢ ـ تعليقة على صحيح البخاري (المصدر السابق) .

٣ ـ تحفة الأصحاب في طهارة أهل الكتاب (المصدر السابق) .

٤ ـ رسالة في المواريث (المصدر السابق : ١٠٨٧) .

٥ ـ تعليقة على مبحث الاستصحاب من الرسائل (المصدر السابق) .

٦ ـ رسالة في منجّزات المريض (المصدر السابق) .

٧ ـ شرح التبصرة (المصدر السابق) .

٨ ـ سبيل المؤمنين (المصدر السابق) .

٩ ـ بُغية السائل في لثم الأيدي والأنامل (المصدر السابق) .

١٠ ـ بُغية الفائز في نقل الجنائز (المصدر السابق) .

علماً أنّ الكثير من هذه المصنفات قد احترقت (انظر : الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين مصلحاً ومفكراً وأديباً) .

(٢) المراجعات : ١٩ .

(٣) النص والاجتهاد : ٥٥ ، تحقيق وتعليق أبي مجتبى ، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام ، قم .

(٤) النساء : ٧ .

(٥) النساء : ١١ .

(٦) الأنفال : ٧٥ .

(٧) مريم : ٤ ـ ٥ .

(٨) النص والاجتهاد : ٥٥ .

(٩) المصدر السابق : ٥٧ ملفّقاً .

(١٠) المصدر السابق : ٥٦ .

(١١) البقرة : ١٨٣ .

(١٢) البقرة : ١٨٤ .

(١٣) المائدة : ٣ .

(١٤) النص والاجتهاد : ٥٨ .

(١٥) مكاتيب الرسول ١ ـ ٢ : ٥٥٧ ، الكتاب رقم ١٧٧ ، نشر يُس .

(١٦) السيرة الحلبية ٣ : ٣٢٩ . الطبقات الكبرى : ٣٨٥ .

(١٧) المغازي (للواقدي) ٢ : ٥٣٨ .

(١٨) كنز العمال ٣ : ١٢٩ ، رقم ٢٢٥ . شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ٤ : ١١١ . وفاء الوفاء ٢ : ١٥٧ ، السيرة الحلبية ٣ : ٣٩٨ . الطبقات الكبرى ٢ : ٣١٦ . صحيح مسلم ٥ : ١١٥ .

(١٩) كنز العمال ٣ : ١٢٥ ، رقم ٢٢٢٥ وص : ١٣٠ ، رقم ٢٢٦٠ ، وص : ١٣٥ ، رقم ٢٢٩٧ . فتوح البلدان : ٤٤ . وفاء الوفاء ٢ : ١٥٧ . السيرة الحلبية ٣ : ٣٢٩ . الطبقات الكبرى ٣ : ٣١٤ . معجم البلدان ٤ : ٢٣٩ . صحيح مسلم ٥ : ١٥٣ .

(٢٠) الصواعق المحرقة : ٢٢ . السيرة الحلبية ٣ : ٣٩٩ . وفاء الوفاء ٢ : ١٦١ . صحيح مسلم ٥ : ١٥٥ .

(٢١) شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ٤ : ١١١ . كنز العمال ٣ : ١٢٥ . السيرة الحلبية ٣ : ٣٩٩ . الطبقات الكبرى ٢ : ٣١٤ . البداية والنهاية ٥ : ٢٨٩ .

(٢٢) شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ٤ : ١١٩ .

(٢٣) السيرة الحلبية ٣ : ٣٩٩ .

(٢٤) الطبقات الكبرى ٢ : ٣١٤ .

(٢٥) كنز العمال ٣ : ١٢٩ ، رقم ٢٢٥٨ .

(٢٦) صحيح مسلم ٥ : ١٥٢ .

(٢٧) فتوح البلدان : ٤٤ .

(٢٨) معجم البلدان ٢ : ١٥٧ .

(٢٩) ورد هذا المضمون إضافة إلى مصادر الفريقين في : تذكرة الخواص (لابن الجوزي) : ٣٦٧ ، والبداية والنهاية ٥ : ٢٨٥ ، والسيرة الحلبية ٣ : ٥٩ .

(٣٠) شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ١٥ ـ ١٦ : ٣٥٦ ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات .

(٣١) المصدر السابق : ٣٥٦ .

(٣٢) صحيح مسلم ٥ : ١٥٣ . الموطأ ٢ : ٢٥٦ . فتوح البلدان : ٤٢ .

(٣٣) البداية والنهاية ٤ : ٢٠٣ .

(٣٤) النص والاجتهاد : ٦٤ .

(٣٥) المصدر السابق : ٧٠ .

(٣٦) شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ١٥ ـ ١٦ : ٣٤٧ .

(٣٧) مجلة الرسالة : العدد ٥١ ، السنة ١١ ، ص٤٥٧ ، ط ـ مصر .

(٣٨) تاريخ الطبري ٣ : ٣٤٩ ، دار المعارف بمصر .

(٣٩) تاريخ الطبري ٣ : ٤٣٠ . مروج الذهب ٢ : ٣٠١ . العقد الفريد ٤ : ٢٦٨ . كنز العمال ٣ : ١٣٥ . الأموال (لأبي عبيدة) : ١٣١ . لسان الميزان ٤ : ١٨٩ . تاريخ الذهبي ١ : ٣٨٨ .

(٤٠) شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ١٥ ـ ١٦ : ٣٥٠ .

(٤١) المصدر السابق .

(٤٢) النص والاجتهاد : ٥٩ (الهامش) .

(٤٣) المصدر السابق .

(٤٤) فدك في التأريخ : ١٥١ .

(٤٥) انظر : فدك في التأريخ : ١٥٤ (بتصرف) .

منهج السيد شرف الدين قدس سره

في نقد الفقه السني

□ الشيخ حسن علي أكبريان

أهداف الفقه المقارن (١):

إنّ للفقه المقارن بين المذاهب الإسلامية تأريخاً ممتدّاً بامتداد تاريخ الفقه؛ فإنّ أئمّة الشيعة ـ وتبعهم أصحابهم ـ أحياناً كانوا يبيّنون آراءهم إلى جنب آراء فقهاء أهل السنّة (٢)، وقد تصدّى فقهاء الشيعة في بعض الفترات لتدريس فقه المذاهب المختلفة.

وأيضاً في القرن الأخير فقد اتسع الفقه المقارن بشكل أكبر بفعل الجهود الجبّارة التي بذلها آية الله البروجردي قدس سره وعلماء الأزهر. ومع انتصار الثورة الإسلامية من ناحية وهيمنة الوهابية من ناحية أُخرى نشأ جوّ يقتضي ضرورة توسعة الفقه المقارن بصورة أكبر من ذي قبل.

إنّ الفقه المقارن بالنظر إلى الأهداف التي يقصدها ينقسم إلى أقسام مختلفة، وبناءً على ذلك يتّخذ مناهج خاصّة، ومن بين تلك الأهداف يمكن الإشارة إلى ما يلي:

١ ـ **الفقه المقارن لغرض استنباط الحكم الواقعي**: وفي هذا المنهج يريد الفقيه ـ

ومن أجل استنباط الحكم الواقعي ـ فحص كلّ الأقوال والأدلّة المرتبطة بمسألة من المسائل كي يتمكّن من الإفتاء على أساس رؤية كاملة.

ولا ريب في أنّه بناءً على هذا الهدف لابدّ أن يحتمل دليلاً معتبراً بين أدلّة المذاهب المخالفة له، وإلّا فلا يرى في استنباط الحكم أيّة حاجة للاطلاع على أدلّتهم.

إنّ بعض الاتّجاهات الفقهية الشيعية والسنّية قد فتحت هذا الباب على مصراعيه في بحوثهم لغرض استنباط الحكم الواقعي ومارسوا الفقه المقارن، نظير: السيد البروجردي ﷺ من الشيعة، والشيخ شلتوت والمراغي من فقهاء الأزهر بمصر (٣).

٢ ـ الفقه المقارن لغرض إيصال المعلومات وإيجاد جوّ للتفاهم المشترك: وفي هذا الإطار يُحاوَل إيراد الآراء والأدلّة المطروحة في كلّ مذهب إلى جانب المذاهب الأُخرى؛ كي يستطيع القارئ الوقوف على جميع الآراء في المسألة الواحدة مضافاً إلى أدلّة تلك الآراء مجموعة بعضها إلى بعض. وفي ضوء هذا الهدف يبذل الباحث في الفقه المقارن قصارى جهده لعرض الآراء والأدلّة ببيان مشترك ومفهوم، ولا يكون بصدد ترجيح رأي أو إبطال آخر.

٣ ـ الفقه المقارن لغرض التقريب بين المذاهب: ومن خلال هذا المسلك يُرفع سوء الفهم من كلّ مذهب تجاه المذاهب الإسلامية الأُخرى.

وفي ضوء هذا الهدف لا يسعى الباحث في الفقه المقارن لطرح جميع المسائل الفقهية، بل يتناول المسائل التي هي محل اختلاف بين المذاهب، فيطرح البحوث الخلافية لإبراز نقاط الاشتراك سواء كانت نقاط الاشتراك تلك في فرع من فروع تلك المسألة الخلافية، أو يتقصّى النقاط الكلّية المشتركة في تلك المسألة الخلافية.

٤ ـ الفقه المقارن لغرض إثبات رأي لمذهب ما وإبطال رأي المذهب الآخر: وأبرز مصاديق هذا النوع من الفقه المقارن الكتب التي كتبت على يد الوهابيين في ردّ الشيعة، وكذلك بعض الكتب التي ألّفها علماء الشيعة في الردّ عليهم.

وهذا النوع من الفقه المقارن يتعدّى حالة البحث العلمي، ويبعث على ازدياد التفرقة والاختلاف بين المذاهب بعضها عن بعض، ويؤدّي إلى غلق كلّ مجالات التقريب بينها؛ بسبب التهم والافتراءات، وإيجاد جوّ موبوء أخلاقياً، وإبراز الأقوال الشاذّة للمذهب المخالف، وتحريف الآراء المخالفة، وبصورة عامة اعتماد شتى المغالطات.

في حين أنّه بان لكلّ مذهب الحق في إثبات رأيه وإبطال رأي المذهب المخالف مع مراعاة الأُسس العلمية للبحث المقارن ومن دون ارتكاب المغالطات.

وبعبارة أُخرى: إنّ الفقه المقارن في إطار الهدف الأول والثاني والثالث غالباً ما يتمّ على أساس المناهج العلمية الصحيحة للأبحاث المقارنة؛ لأنّ الهدف الذي ينشدونه لا يتحقق إلّا من هذا الطريق، بينما الباحث في الفقه المقارن على أساس الهدف الرابع ومن أجل الوصول لهدفه ربما يستعين بأيّ أُسلوب، صحيحاً كان أو باطلاً.

من هنا نجد أنّ البحث عن الطرق الصحيحة للفقه المقارن في إطار الهدف الرابع له بالغ الأهمية قياساً بالطرق الصحيحة للبحث في الفقه المقارن على ضوء الهدف الأول والثاني والثالث.

ولا جرم أنّ السيد شرف الدين ﷺ كان من الذين مارسوا الفقه المقارن بالهدفين الثالث والرابع.

وقد عبّرنا بذلك باعتبار أنّ أغلب مؤلّفاته الفقهية على هذا الصعيد إنّما

كانت بصدد جواب أُولئك الذين وقفوا فى مقابل فقه الشيعة بهذا الهدف؛ وهو إبطال آراء الشيعة حسب زعمهم. فكلّ ما كتب كان في صدّ هجوم أهل السنّة على فقه الشيعة، سواء كان مؤلّفاً باسم أجوبة المسائل نظير: «أجوبة مسائل جار الله» و «إلى المجمع العلمي العربي» و «المراجعات»، أو لم يحمل هذا العنوان نظير: «مسائل فقهية» ومقدّمة «المجالس الفاخرة». على أنّ له أيضاً مؤلّفات تناول فيها نقد الفقه السنّي بالدرجة الأُولى، نظير: «النص والاجتهاد» و «أبو هريرة».

مضافاً إلى أنّه في كثير من كتبه قد أكّد على أنّه لولا الهجوم على المذهب الشيعي لما تصدّى لبيان هكذا مطالب ضدّ الفقه السنّي قطعاً، وعلى سبيل المثال:

١ ـ إنّه يقول في آخر جملة كتبها لرئيس المجمع العلمي العربي:

«ولعلّ النواصب يضطرّوننا إلى هذا فيثيروا بذلك عواناً من المعارك الفكرية التي لا تحمد عقباها، ولكن:

إذا لم يكن إلّا الأسنّة مركباً فما حيلة المضطرّ إلّا ركوبها

... وقد أعذر من أنذر، ولا حول ولا قوة إلّا بالله العليّ العظيم» (٤).

٢ ـ وفي جواب أحد أسئلة موسى جار الله عندما يضطرّ لنقل ردّ علماء السنّة لأبي حنيفة ومالك الشافعي وأحمد بن حنبل يقول:

«إنّا لم نقصد إلى شيء من نشر هذه الصفحات، لولا ما اضطرّنا هذا الرجل إلى ذلك» (٥).

والنقطة الجديرة بالذكر قبل أن نبحث منهج السيد شرف الدين في نقد الفقه السنّي هي أنّه يستطيع المحقّق ـ ومن خلال مطالعة نقد السيد شرف

الدين ﷺ للفقه السنّي ـ من الوقوف على الهدفين الثالث والرابع.

وبعبارة أُخرى: إنّ السيد شرف الدين ﷺ يعتبر أنّ طريق التقريب بين المذاهب ورفع أنواع سوء التفاهم المذهبي بينها لا يتحقّق إلّا من خلال إثبات الحق وإبطال الباطل. إنّه يعتقد بأنّه في سبيل الوصول للتقريب ورفع سوء التفاهم ينبغي لأتباع كلّ مذهب ألّا يغضّوا النظر عن إثبات معتقداتهم وإبطال رأي المذاهب الأُخرى، بل إنّه يعتقد العكس؛ أي في الوقت الذي يتصدّى الفقيه من أيّ مذهب لإثبات رأيه وإبطال رأي مخالفيه وهكذا يفعل الطرف الآخر يمكن أيضاً الوصول إلى وحدة مستحكمة وتقريب وثيق بشرط ألّا يعتمد الفقيه من كلّ مذهب سوى الحجة فيما بينه وبين الله وألّا يكون إلّا بصدد معرفة الحق.

والكلام التالي الذي ورد في مقدّمة «أجوبة مسائل جار الله» وأيضاً ورد في عنوان الدعوة إلى الوحدة في كتاب «الى المجمع العلمي العربي» يوضّح موقفه في هذه المسألة:

«وما أدري فيمَ يتجهّم منا بعض أهل المذاهب الأربعة؟! فنتجهّم لهم، أليس الله ـ عزّ وجلّ ـ وحده لا شريك له ربّنا جميعاً والإسلام ديننا...؟! أليس الشيعيون والسنّيون شرعاً في هذا كلّه سواء... والنزاع بينهما في جميع المسائل الخلافية صغروي في الحقيقة، ولا نزاع بينهما في الكبرى عند أهل النظر أبداً؟! ألا تراهما إذا تنازعا في وجوب شيء أو في حرمته... أو تنازعا في صحته وبطلانه... كما لو تنازعا في عدالة شخص أو فسقه أو إيمانه أو نفاقه أو وجوب موالاته أو وجوب معاداته، فإنّما يتنازعان في ثبوت ذلك بالأدلّة الشرعية وعدم ثبوته، فيذهب كلّ منهما إلى ما تقتضيه الأدلّة الإسلامية، ولو علموا بأجمعهم أو شك الجميع في ذلك لم

يتنازعوا ولم يختلف فيه منهم شخصان؟!

وقد أخرج البخاري في صحيحه عن أبي سلمة وغيره عن رسول الله ﷺ قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»... فلا وجه إذاً لهذه المشاغبات التي عادت على الأُمة بالتفرّق والتمزّق فكانت طرائق قدداً» (٦).

إنّ الوحدة التي يقصدها السيد شرف الدين ﷺ ليست الوحدة الشكلية والمداراتية، فإنّه يعتبر الوحدة بين الشيعة والسنّة في نفس الوقت الذي تطرح فيه أشدّ المسائل الخلافية، وهذه النقطة يمكن لمسها بوضوح في كتاب «أبو هريرة» حيث كتب في أول الكتاب:

«لا نقصد بهذا الكتاب ـ شهد الله ـ أن نصدع هذه الوحدة المتواكبة المتراكمة في هذه اللحظة المستيقظة، بل نقصد تعزيز هذه الوحدة وإقامتها على حرية الرأي والمعتقد لتكون الوحدة على هذا الضوء أهدى للغاية وأدلّ على القصد... والكرامة العقلية أسمى الكرامات... لأنها السلّم إلى المجد والجسر إلى الاتحاد... أما إذا شاء بعض إخواننا في الدين الإسلامي أن يصعّر خدّه محمرّاً أو مصفرّاً فليصغ إلى هذه الملاحظات المتواضعة وليفتنا بعدها يجدنا إن شاء الله تعالى أقرب إلى تأليف الكلمة وتوحيد الصفوف بالرغم عن هذا الشوك الذي يقضّ المضجع ويخز الفكر ويدمي الضمير» (٧).

خلق جوّ روحي هادئ لطرح المباحث العلمية:

إنّ من أهمّ العوامل النفسية هو إيجاد فضاء سليم للبحث في الفقه المقارن سيما في مجال نقد الفقه السنّي، فإنّ الناقد إذا أثار الغيرة المذهبية لدى

القارئ من خلال تهييج عواطفه فلا يمكن حينئذٍ إقناع المخاطَب حتى لو نطق بكلام مطابق للحق، فإنّه يدفع مخاطَبه بنحو لا شعوري للدفاع العاطفي.

لكن من خلال تجريد جوّ البحث عن التوتّر والتعصّب الطائفي الأعمى فسيوفّر للمخاطب فرصة للتفكير السليم.

إنّ السيد شرف الدين ﷺ في مباحثه الفقهية قد استفاد من هذا الأُسلوب، فإنّه في آخر البحث عن طائفة من الروايات السنّية التي يمكن أن تثبت رأي الشيعة حول «البسملة» كتب يقول:

«إنّ هذا لا يجرؤ على القول به برّ ولا فاجر، لكنّ الأئمة مالكاً والأوزاعي وأبا حنيفة (رضي الله عنهم) ذهلوا عن هذه اللوازم. وكلّ مجتهد في الاستنباط من الأدلّة الشرعية معذور ومأجور؛ إن أصاب وإن أخطأ» (٨).

فإن السيد شرف الدين ﷺ في هذا الكلام أولاً احترم أئمة مذاهب السنّة بتعبيره «رضي الله عنهم» وهي التحية المعروفة في أدبيات أهل السنّة.

وثانياً: اعتبر خطأهم ناشئاً من الذهول والقصور لا التقصير.

وثالثاً: اعتبرهم معذورين ومأجورين أيضاً. وهذه الدعوى ليست محض مجاملة كاذبة وخدعة نفسية، بل إنّه حقيقة، فلو أنّ شخصاً قد بذل أقصى ما في وسعه ولديه حجة مستندة إلى القطع ولو كانت في الواقع خطأ فإنّ الله لا يكلّفه أكثر مما يطيق: ﴿ **لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا** ﴾ (٩).

وفي موضع آخر يبيّن أنّ الغرض الأصلي لدى الفقهاء شيعة وسنّة هو نقطة واحدة وهي معرفة أحكام الإسلام الواقعية، ويرجع الاختلاف بينهم إلى الاختلاف في الصغرى، وعليه فإنّ فقهاء الطائفتين يسعون وراء هدف واحد.

والعبارة التي نقلناها عن السيد شرف الدين في مقدمة هذه المقالة ودلالتها على هذا الأمر لا حاجة لتكرارها (١٠).

نقل الاتفاق قبل نقل الاختلاف:

إنّ من الأُمور المهمة في الفقه المقارن بين المذاهب هو التأكيد على محل الاتفاق قبل البحث في محل الاختلاف في المسألة، ونشير بهذا الصدد إلى اثنتين من فوائد هذا الأُسلوب:

١ ـ لو اقتصر في الفقه المقارن بين المذاهب على الجوانب الخلافية أو ركّز بصورة أساسية على المسائل الخلافية فإنّ جوّ البحث سيجرّ القارئ دوماً إلى الانقسام الطائفي والتعدّدية المذهبية، ممّا يؤدي إلى شعوره باليأس من تحقّق التقريب، أمّا إذا كان التأكيد على المسائل الاتفاقية أشدّ فإنّه سيعطي زخماً أكبر للجوّ التقريبي وللثقة بإمكان تحقّقه.

٢ ـ إنّ التأكيد على الموارد الاتفاقية في بعض المسائل مؤيّد لقول المنتقد؛ لأنّ فتواه تتلاءم مع محل الاتفاق وفتوى الطرف المقابل خلاف محل الاتفاق. وعليه، فإنّ التأكيد على مواطن الاتفاق يغنيه ـ في مقام الدفاع عن فتواه ـ عن التماس دليل إضافي، ويجعل الطرف المقابل محتاجاً إلى إقامة الدليل.

وبعبارة أُخرى: إنّ التأكيد على محلّ الاتفاق يؤول إلى نقد فقه الطرف المقابل.

إنّ فقه السيد شرف الدين ﷺ في مختلف المسائل قائم على هذا المنهج، ففي مسألة نكاح المتعة وقبل الدخول في بيان الخلاف كتب يقول:

« أجمع أهل القبلة كافة على أنّ الله تعالى شرّع هذا النكاح في دين الإسلام، وهذا المقدار ممّا لا ريب فيه لأحد من علماء المذاهب الإسلامية على اختلافهم في المشارب والمذاهب والآراء، بل لعلّ هذا ملحق ـ عند أهل العلم ـ بالضروريات » (١١).

وبعد ذكر الشواهد على هذا المدّعى قال:

« قال أهل المذاهب الأربعة وغيرهم من فقهاء الجمهور بنسخ هذا النكاح وتحريمه » (١٢).

وهو بهذا الأُسلوب وضع رأيهم في دائرة النقد، وعرض رأي الشيعة على أنّه مطابق للأصل المقبول وليس بحاجة إلى دفاع؛ لذا فعند تعرضّه لرأي الشيعة كتب يقول:

« أجمع الإمامية ـ تبعاً لأئمّتهم الإثني عشرية ـ على دوام حلّها، وحسبهم حجة على ذلك ما قد سمعته من إجماع أهل القبلة على أنّ الله تعالى شرّعها... ولم يثبت نسخها... بل ثبت عدم نسخها... » (١٣).

وفي كتاب « أجوبة مسائل جار الله » عرض هذا البحث على المنوال نفسه، حيث بيّن بحث المتعة في ستة أُمور:

الأمر الأول: في تحرير محلّ النزاع.

الأمر الثاني: في أصل مشروعية المتعة، وقد تمسّك هنا بالإجماع والكتاب والسنّة.

الأمر الثالث: في دوام حلّ المتعة، والتعبير بالدوام ما هو إلّا نقد للفقه السنّي.

الأمر الرابع: في نقد ما ادّعاه الفقه السنّي من نسخ المتعة، وفي إثبات الوضع لتلك الأحاديث كان قد أرجع البحث إلى كتابه الموسوم بـ « النجعة في أحكام المتعة »، وللأسف لم أعثر على هذا الكتاب حتى أُطالعه.

الأمر الخامس: في قسم من الروايات التي نسبت أول منع للمتعة إلى عمر.

الأمر السادس: في الإشارة إلى الصحابة الذين كانوا منكرين لتحريم المتعة [١٤].

ونراه حتى في المسائل التي لا يعتقد بوجود حكم مشترك فيها بين المذاهب يسعى لانتخاب موضع لعقد البحث يكون محلّ اعتراف واتفاق لجميع المذاهب، ومن خلال هذا الاعتراف يجرّ الفقه السنّي إلى طاولة النقد.

وكنموذج لذلك: في مسألة مسح الرجلين أو غسلهما في الوضوء، فمع أنّه لا يوجد في ذلك حكم مشترك بين فقهاء الشيعة وفقهاء السنّة نراه يجعل الاعتراف بمفاد المسح في آية الوضوء معقد البحث [١٥] كي يبدأ بالنقد بعد الفراغ من هذا المفاد.

نموذج آخر: في مسألة التقصير في الصلاة وإفطار المسافر، في البدء يعتبر تشريع التقصير في الصلاة وإفطار المسافر محلّ إجماع جميع المسلمين حيث قال:

« تقصر الفرائض الرباعية في السفر إلى ركعتين سواء أكان ذلك في حال الخوف أم كان في حال الأمن من الأُمة المسلمة قولاً واحداً » [١٦].

وقال أيضاً:

« لا كلام في أن الله ـ عزّ وجلّ ـ شرع الإفطار في شهر رمضان لكلّ من سافر فيه سفراً تقصر فيه الصلاة، وهذا القدر ممّا أجمعت الأُمة المسلمة عليه » [١٧].

وبعد ذلك أوضح محلّ الاختلاف في القصر، فكتب يقول:

« اختلف أئمة المسلمين في حكم القصر في السفر على أقوال:

فمنهم من رأى أنّ القصر هو فرض المسافر المتعيّن عليه...

ومنهم من رأى أنّ القصر والإتمام كليهما فرض على التخيير...

ومنهم من رأى أنّ القصر سنة مؤكّدة» (١٨).

وبالرغم من أنّ هذا الأُسلوب في هذه المسألة بالذات لا يفي بنقد الفقه السنّي كما هو الحال بالنسبة لمسألة نكاح المتعة وجميع الآراء المختلفة تقع على صعيد واحد بالنسبة لمحل الاتفاق، لكن ممّا لا ريب فيه يمكن تلمس الفائدة الأُولى التي ذكرناها لهذا المنهج، فقد بيّنا مثالين لهذه المنهجية ليتضح التفاوت بين الفوائد المذكورة لهذا المنهج بصورة خاصة.

الاستدلال بأدلة الشيعة إلى جانب أدلّة السنة:

إنّ فقهاء الشيعة منذ عصر المعصومين عليهم السلام كانوا على اطلاع على آراء الجمهور، وأحياناً ينقلون آراءهم على أثر ما تعلّموه من سيرة أئمة أهل البيت عليهم السلام (١٩)، ومن زمان السيد المرتضى والشيخ الطوسي رحمهما الله وبعد تدوين كتاب «الانتصار» و «المبسوط» و «الخلاف» أخذت آراء أهل السنّة طريقها إلى الكتب الفقهية الشيعية، واستمرّ ذلك إلى زمان الشهيد الأول، حتى إنّ العلّامة الحلّي كان قد وسّع من طريقة الشيخ الطوسي بتأليفه كتاب «المختلف». لكن من بعد عصر الشهيد الأول رحمه الله سارت هذه الطريقة ببطء بل كادت أن تنسى (٢٠).

وما إن حلّت الآونة الأخيرة التي شُعِر فيها بالحاجة إلى الفقه المقارن بين آراء الشيعة والسنة حتى دبّت الحياة في هذه الطريقة من جديد، وأصبح هذا الشعور اليوم أشدّ ممّا كان عليه.

وفي المقابل لم يولِ أهل السنّة في كتبهم أيّ اهتمام لآراء الشيعة، وحتى في الكتب التي ألّفوها في ردّ الشيعة فقد اعتمدوا على رواياتهم هم في إبطال

فقه الشيعة. وفي الآونة الأخيرة بدأ الفقه السنّي يهتم إلى حدّ ما ببحوث الشيعة.

وثمّة فرق أساسي بين النقد السنّي للفقه الشيعي وبين النقد الشيعي للفقه السني، وهو أنّ الفقهاء المعاصرين من الشيعة غالباً ما يتمسّكون بالمصادر السنّية لنقد الفقه السنّي، فيستلّون الروايات التي يمكن أن تكون مؤيّدة للفقه الشيعي من بين مصادرهم ويستثمرونها في ردّهم، في حين أنّ فقهاء السنة غالباً ما يتمسّكون لنقد الفقه الشيعي برواياتهم.

ومن الطريف أنّه في الفقه الشيعي سابقاً ـ نظير: الانتصار للسيد المرتضى ﷺ والخلاف للشيخ الطوسي ﷺ ـ كانوا يتمسّكون لإثبات رأي الشيعة بأدلّة الشيعة (٢١).

لقد اعتمد السيد شرف الدين ﷺ هذا الأُسلوب نظراً لما يمتاز به الاستدلال بالروايات السنّية من خصوصية، غير أنّه لم يكتفِ بذلك فإنّه كان يركّز في بحوثه على أدلّة الشيعة من خلال التأكيد على اعتبارها وحجيتها ليتضح لفقهاء السنّة درجة أهميتها. وكان لهذا الأُسلوب بالغ الأثر في تفعيل الفقه المقارن وإخراجه من الحالة الانفعالية والجدال الصرف، وبنحو كان يُلقي باللائمة على فقهاء السنّة لإغفالهم أدلّة الشيعة ورواياتهم.

ففي نقده لمالك والشيخين كتب يقول:

« وأغرب من هذا أنّ مالكاً كان لا يروي عن الإمام الصادق ـ على ما قيل ـ حتى يُضمّ إليه أحد، والشيخان كلاهما لم يخرجا شيئاً عن الكاظم ولا عن الرضا ولا عن الجواد ولا عن الهادي ولا عن الزكي الحسن العسكري... [ونقل أسماء من ذرية أهل البيت ممّن نقلوا روايات جمّة عن أئمة الشيعة]... حتى إنّهما لم يرويا شيئاً من حديث سبطه الأكبر وريحانته

من الدنيا الإمام أبي محمد الحسن المجتبى سيد شباب أهل الجنّة » (٢٢).

إنّه بهذا البيان يوجّه نقداً لأئمة أهل السنّة وجوامعهم الروائية، ويطرح تساؤلاً: لِم أغفلوا روايات الشيعة؟ فلم يتوانَ عن ذكر أدلّة الشيعة ورواياتهم في كلّ مورد من مباحثه. والتعابير الواردة نظير العبارات الآتية كثيرة جدّاً في كتبه الفقهية:

١ ـ « حجّتنا التي نتعبّد فيما بيننا وبين الله في هذه المسألة وفي غيرها ـ إنّما هي صحاحنا عن أئمتنا عليهم السلام » (٢٣).

٢ ـ « حسبنا من السنّة في هذا الباب صحاح متواترة عن أئمة العترة الطاهرة » (٢٤).

٣ ـ « ونصوص أئمتنا في هذا كلّه متضافرة متواترة تواتراً معنوياً » (٢٥).

٤ ـ وحتى في مسألة «البكاء» ـ عقب الاستدلال بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وتقريره وكذا الأنبياء السابقين عليهم السلام ـ كتب يقول:

« أقول: أيّ عاقل يرغب عن مذهبنا في البكاء بعد ثبوته عن الأنبياء: ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ ﴾ (٢٦)**، وقد استمرّت سيرة الأئمة على الندب والعويل، وأمروا أولياءهم بإقامة مآتم الحزن على الحسين جيلاً بعد جيل »** (٢٧).

فقد تمسّك هناك بسيرة الأئمة الأطهار عليهم السلام وبحث ما ورد من الروايات حول البكاء عن الإمام الصادق عليه السلام والإمام السجاد عليه السلام وعن الزهراء عليها السلام، وتناول الروايات الواردة في بكاء الإمام الكاظم عليه السلام عن ولده الإمام الرضا عليه السلام،

وأيضاً بكاء الإمام الرضا عليه السلام نفسه (٢٨).

ولقد استند السيد شرف الدين في هذا البحث لدى تعرّضه لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وتقريره إلى مصدر روائي سنّي، ولدى تعرّضه لقول الأئمة الأطهار عليهم السلام وفعلهم رجع إلى المصادر الشيعية، بل إنّه اعتبر هذه المصادر حجة على العامة.

وعند الاستدلال بهذه الآية: ﴿ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾ (٢٩) الواردة في نكاح المتعة كتب يقول:

«إذ أجمع أئمة أهل البيت وأولياؤهم على نزولها في نكاح المتعة، وكان أُبيّ بن كعب وابن عباس...» (٣٠).

ونجده في هذه العبارة يعتبر أنّ دليله هو إجماع أهل البيت عليهم السلام وعلماء الشيعة، ثمّ يتبعه بقراءة ابن عباس رضي الله عنه وأُبيّ وتصريح علماء السنّة، بخلاف الآخرين الذين يتمسّكون في مثل هذه البحوث أولاً بقراءة ابن عباس وأُبيّ بن كعب وتصريح علماء السنّة أو يقتصرون على ذلك فقط.

وأحياناً قد يورد روايات الشيعة والسنّة سوية بحيث يعدّها ضمن أدلّته وكأنّها مأخوذة كلّها من مذهب واحد.

وكنموذج على ذلك: الفقرات التالية الواردة في بحث حكم الإفطار والتي تجلب نظر قارئها إلى هذه الحيثية، قال:

«وروى أنّ عمر بن الخطاب... وروى يوسف بن الحكم قال... وروى عبد الرحمن بن عوف قال... وعن ابن عباس... وعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام... وعنه عليه السلام... وعنه عليه السلام... وروى العياشي...» (٣١).

فإنّ القارئ لا يكاد يحس أصلاً بأنّ مجرى الحدث قد تغيّر من الجوامع

الروائية السنّية إلى الجوامع الشيعية.

إظهار التحريف الخفيّ:

التحريف هو تغيير تعاليم الدين، ويقسّم إلى: التحريف اللفظي والمعنوي، وإلى التحريف الجليّ والخفيّ. والتحريف اللفظي يكون بالحذف أو الإضافة أو نقل ألفاظ القرآن والروايات من موضع إلى موضع آخر. والتحريف المعنوي يكون بتغيير معاني ألفاظ القرآن والروايات دون تغيير الألفاظ.

وأمّا تقسيم التحريف إلى جليّ وخفيّ فباعتبار وضوحه أو عدم وضوحه، وكلٌّ من التحريف اللفظي والمعنوي يمكن أن يكون جليّاً أو خفيّاً، بل يمكن أن يكون التحريف في البدء جليّاً ثم يصير خفيّاً، كما هو الحال في أكثر موارد التحريف المعنوي. وإنّ التحريف الخفيّ من أشدّ أنواع التحريف خطراً في عملية اكتشاف الحقيقة؛ لأنّه يتمّ بأُسلوب ذكي ممّا يستلزم كشفه حدّة ذكاء.

وبعض صور التحريف الخفيّ نجدها في صحيح البخاري، مثال ذلك: إنّه أحياناً توجد روايات سنّية ولكنّها يمكن أن تُثبت جيداً رأي الشيعة وتخالف ما عليه المذاهب السنّية، لكن من يراجع الجوامع الروائية المعروفة عند العامة يرى أنّها قد انتُزع منها رأي أهل السنّة نفسه، وهذا إنّما يكون بسبب وقوع نحو من التحريف الخفي في هذه الجوامع.

ومن الامتيازات الحاذقة للفقه المقارن للسيد شرف الدين ﷺ كشف هذه التحريفات وإبرازها. ونشير هنا إلى نوعين من هذه التحريفات الخفيّة، وإنّ تركيز النظر على هذين النوعين ليزيد في بصيرة قارئنا الكريم بحيث لا تنطلي عليه مثل هذه التحريفات الخفية لدى مطالعته جوامع العامة الروائية:

أ ـ الأُسلوب الانتقائي للروايات في صحيح البخاري: إنّ السيد شرف الدين ﷺ في مسألة «الجمع بين الصلاتين» بعد الانتهاء من نقل مجموعة كبيرة

من روايات المسألة من مصادر أهل السنّة وبيان دلالتها على رأي الشيعة كتب يقول:

« وصحاحه في هذا الموضوع - التي سمعتها والتي لم تسمعها - كلّها على شرط البخاري، ورجال أسانيدها كلّهم قد احتجّ البخاري بهم في صحيحه. فما المانع يا ترى من إيرادها بأجمعها في صحيحه؟! وما الذي دعاه إلى الاقتصار على النزر اليسير منها؟!... ولماذا اختار من أحاديث الجمع ما هو أخسّها دلالة عليه؟! » (٣٢).

فإنّ السيد شرف الدين ﷺ في هذا الكلام القصير ينتقد البخاري بأنه لم يروِ في كتابه روايات صحيحة الأسانيد بحسب نظره، وأنّه ينتخب من بين جميع الروايات أضعفها ظهوراً ودلالةً على رأي الشيعة.

ولو ألقى القارئ نظرة على الجوامع الروائية لفقه الشيعة - نحو: استبصار الشيخ الطوسي ﷺ - فسيرى بوضوح في هذه الجوامع أنّ المؤلّف يورد جميع الروايات المخالفة لفتواه، ويذكر عدّة محتملات لرفع التعارض بينها وبين الروايات التي يستند إليها في فتواه، لكن البخاري لا يورد الروايات المخالفة لفتواه بتاتاً، وهذا نوع تحريف خفيّ.

ب - وضع الرواية في الموضع المناسب: إنّ المطالع لروايات أحد الجوامع الروائية ينبغي أن يرى الروايات ذات الارتباط بباب ما لا غير لكن مؤلّف هذا الجامع الروائي من خلال وضع الرواية في غير موضعها المناسب وبانتخاب عنوان غير مناسب للباب الذي وضعت فيه يمكنه ببساطه أن يمهّد الجو المعدّ مسبقاً للقارئ كي يفهم الرواية ضمن ذلك الجوّ المهيّأ. وهذا الأسلوب من التحريفات الخفية قد وضع السيد شرف الدين ﷺ إصبعه عليه بكلّ براعة. إنّه يقول بصدد فضح هذا التحريف من قبل البخاري:

« لماذا لم يعقد في كتابه باباً للجمع في الحضر، ولا باباً للجمع في السفر؟! مع توفّر الصحاح ـ على شرطه ـ الواردة في الجمع، ومع أنّ أكثر الأئمة قائلون به في الجملة... ولِمَ وضعه في باب يوهم صرفه عن معناها؟! فإنّي أربأ بالبخاري وأُحاشيه أن يكون كالذين يحرّفون الكلم عن مواضعه (٣٣)، وكالذين يكتمون الحق وهم يعلمون (٣٤). وإليك ما اختاره في هذا الموضوع ووضعه في غير موضعه، إذ قال في باب تأخير الظهر إلى العصر من كتاب مواقيت الصلاة من صحيحه: حدّثنا... أنّ النبي ﷺ صلّى بالمدينة سبعاً وثمانياً الظهر والعصر والمغرب والعشاء » (٣٥).

فلو دقّقنا في الرواية وعنوان الباب سيتضح لنا أنّه يريد تزريق قيد خاص في الرواية من خلال عنوان الباب، وذلك هو أنّ النبي ﷺ في الجمع بين صلاتي الظهر والعصر قد أخّر الظهر إلى وقت العصر في حين أنّ الرواية خالية من هذا القيد.

التحقيق السندي للأحاديث:

إنّ للاستدلال بالحديث في الفقه الشيعي والسنّي دوراً خاصّاً، فلا نكاد نعثر على مسألة لم يستند الفقيه حين استنباط حكمها إلى الحديث. وفي كلا الفقهين الشيعي والسنّي تعطى أهمية كبيرة للبحث السندي للحديث لبحث مدى اعتبار الحديث وحجيته، ولكن لكلّ من هاتين المدرستين الفقهيتين مبانيها ومصادرها الخاصة بها لاعتبار سند الحديث. وفي الفقه المقارن في مجال نقد الفقه السنّي يمكن أن يتمّ البحث السندي للحديث السنّي بثلاثة أساليب:

١ ـ أُسلوب النقد المبنائي (أي نقد المباني والمصادر الرجالية السنّية): فلعل سنداً يعتبر في الفقه السني صحيحاً لكن بهذا الأُسلوب ومن خلال إبطال بعض

المباني أو المصادر الرجالية السنّية يتمّ تضعيفه أو تصحيح ما يعدّونه ضعيفاً.

٢ ـ أُسلوب النقد البنائي (أي نقد سند الحديث على أساس المباني والمصادر الرجالية السنّية): ففي هذا الأُسلوب يرجع الناقد الشيعي ـ كالسنّي ـ إلى المباني الرجالية السنّية المأخوذة من المصادر الرجالية السنّية ويقيّم سند الحديث على أساس منها.

٣ ـ أُسلوب أخذ الاعتراف (أي نقد سند الحديث على أساس اعتراف علماء الجرح والتعديل السنّة): ففي هذا الأُسلوب لا يخوض في التحقيقات الرجالية المفصَّلة وإنّما يقتصر على أخذ اعتراف علماء الحديث من السنّة.

فما هو الأُسلوب المختار في نقد سند الحديث في نقد الفقه السنّي؟

إنّ السيد شرف الدين ﷺ استخدم الأساليب الثلاثة كلّها، ولكنه جعل كلّ أُسلوب في محلّه المناسب، وخلال عرضنا لكيفية استفادة السيد شرف الدين ﷺ من هذه الأساليب الثلاثة سنبيّن فوائد كلّ واحد منها:

أُسلوب النقد المبنائي:

إنّ هذا الأُسلوب أكثر حساسيةً قياساً بالأُسلوبين الآخرين لنقد السند؛ لأنّ الناقد في هذا الأُسلوب يريد إبطال المباني الرجالية الأساسية لأهل السنّة، وهذا الإبطال قد يؤدّي الى إبطال اعتبار مئات الروايات، وربما يطال عقائد أهل السنّة ويبرز في وجهها تساؤلات.

مضافاً إلى أنّ الاستدلال في هذا الأُسلوب أكثر صعوبةً من الأُسلوبين الآخرين؛ فإنّ الناقد غالباً لا يستطيع الإفادة من اعتراف علماء السنّة؛ وذلك لأنّ هذه المباني كثيراً ما تكون محلّ اتفاق جميع علمائهم. كما إنّ الناقد يجب أن يستند إلى دليل يكون في حدّ نفسه مقبولاً للمخاطَب؛ أي يجب ألّا يكون

دليله خارجاً عن دائرة معتقدات المخاطَب المذهبية.

ولقد اعتمد السيد شرف الدين ﷺ هذا الأُسلوب في قسم من انتقاداته السندية. ومن الواضح أنّ أحد الموارد التي يمكن الإشارة إليها هو نقد مبنى عدالة الصحابة، فإنّه يعدّ أحد المباني الرجالية السنّية الذي لو تمّ إبطاله ستسقط مئات الروايات عن الاعتبار، وقد تعرّض السيد شرف الدين ﷺ لنقده في عدد من مؤلّفاته.

إنّه يقول بصدد ما أثاره نقده من حساسية:

«أنا أرى وجوهاً تنقبض دوني، ونفوساً تتقبّض مزورّة عني، وقد يكون لها بسبب الوراثة والتربية والبيئة أن تنقبض وتتقبّض أمام حقيقة وضعها البحث على غير ما ألفت من احترام الصحابة واعتقاد عدالتهم أجمعين أكتعين أبصعين من غير أن تزن أعمالهم وأقوالهم بالموازين التي أخذ النبي بها أُمته...» [٣٦].

فإنّه في سبيل تقليل هذه الحساسية يبيّن أنّ الهدف من نقد الصحابة هو ذات الهدف الذي دفع أهل السنّة لفكرة عدالة الصحابة. فحينما يلتفت المخاطب إلى أنّ ذلك الهدف منسجم مع نقد الصحابة، بل قد يراه أكثر من نظرية عدالة الصحابة انسجاماً مع الهدف، فسوف تنخفض درجة الحساسية عنده. يقول ﷺ:

«فإنّ الجمهور إنّما يعفون أبا هريرة وسمرة بن جندب و... تقديساً لرسول الله لكونهم في زمرة صحبه ﷺ، ونحن إنّما ننتقدهم تقديساً [٣٧] **لرسول الله ولسنته ﷺ شأن الأحرار في عقولهم ممّن فهم الحقيقة من التقديس والتعظيم. وبديهي ـ بعدُ ـ أنّ تكذيب كلّ من يروي عن رسول الله ﷺ شيئاً خارجاً عن طاقة التصديق أولى بتعظيم النبي وتنزيهه، وأجرى مع**

المنطق العلمي الذي يريده ﷺ لرواد الشريعة ورواد العلم من أُمته » (٣٨).

ثمّ إنّ السيد شرف الدين ﷺ قد استفاد لنقد هذا المبنى من القواعد التي يمكن أن تلقى القبول من المخاطَب السني، ولهذه الغاية تعرّض إلى الأُمور التالية:

أ ـ التأكيد على أصل هو محلّ اتفاق الفريقين في اشتراط عدالة الراوي ووثاقته في خبر الواحد، وما لم تحرَز عدالته ووثاقته فلا يكون خبره معتبراً.

ب ـ وهو متفرّع عن الأمر الأول، فإن أهل السنّة لابدّ أن يقيموا دليلاً على عدالة ووثاقة جميع الصحابة، وإلّا فلا تكون روايات الصحابة معتبرة.

ج ـ إنّ هدف أهل السنّة في نظرية عدالة الصحابة تقديس النبي ﷺ، وإنّ هذا الهدف لا يتحقّق بنظرية عدالة الصحابة فحسب، بل إنّه سيتحصل من خلال نقد الصحابة.

د ـ ثمّة آيات وروايات كثيرة تدلّ على وجود صحابة منافقين في زمان حياة النبي ﷺ.

هـ ـ لا يمكن أن يكون موت النبي ﷺ سبباً لعدالة الصحابة (٣٩).

وقد استخدم ذات الأُسلوب في نقده للصحابي المكثر للرواية أبي هريرة، وكان يؤكّد على أهمية هذا الأُسلوب في الفصل الحادي عشر من كتاب «أبو هريرة» الذي شغل حجمه نصف الكتاب (٤٠) في نقده لحديثه، وكذا في كتبه الأُخرى (٤١). فقد جمع في هذا الفصل مجموعة من روايات أبي هريرة ـ المتضمّنة لتجسيم الخالق وغيره من الأُمور المنكرة بنظر العقل والفطرة ـ بشكل بحيث يكذّبها المخاطَب وجداناً بمجرّد قراءة تلك الأحاديث. وبعد ذلك في الفصول التالية تصدّى لبيان مراسيله التي نقلها بصورة المسانيد، وأيضاً

دعواه الحضور في وقائع لم يكن حاضراً فيها، وعند ذاك من خلال طرح سؤال كان يطرحه المعاصرون لأبي هريرة عليه يجعل المخاطَب يعود إلى وجدانه، ذلك السؤال الذي كان دالاً على تضعيف أبي هريرة عندهم وهو: لماذا يكون لهذا الصحابي الذي لم تتجاوز صحبته للنبي ﷺ ثلاث سنوات من الأحاديث ما يفوق مجموع ما لسائر الصحابة الكبار من الأحاديث؟! ولماذا يتفرّد بنقل روايات عن النبي ﷺ دون سواه؟! (٤٢) أوَ لم يكن هذا هو السبب الكامن وراء اتهام عمر وعثمان وعلي وعائشة له؟! (٤٣)

إنّه من خلال سلوك هذا الطريق يسعى لإيقاظ وجدان المخاطَب. إنّ مروراً على ذينك النقدين للسيد شرف الدين ﷺ وهما من المصاديق الجلية للنقد المبنائي، ومن خلال مقارنتهما بأُسلوب النقد البنائي وأُسلوب انتزاع الاعتراف سيتبيّن أنّ لهذا الأُسلوب حساسية خاصة وتعقيداً.

أُسلوب النقد البنائي:

إنّ هذا الأُسلوب من جهة إيجاد الحساسية ودفع المخاطَب للدفاع يقع متوسّطاً بين الأُسلوب الأُول (أُسلوب النقد المبنائي) والأُسلوب الثالث (أُسلوب الاعتراف).

ففي أُسلوب النقد المبنائي فإنّ الناقد ينكر المباني الرجالية السنّية، وربما تكون قيمة تلك المباني في الذهنية السنية تعدل قيمة أُصول المذهب، أمّا في أُسلوب النقد البنائي لا يتعرّض الناقد لتلك المباني، بل يفترضها مسلّمة.

إذاً، فأُسلوب النقد البنائي بالقياس إلى أُسلوب النقد المبنائي أقلّ إثارة للمخاطَب، لكنّه أكثر حساسية بالنسبة إلى أُسلوب الاعتراف؛ وذلك لأنّ المخاطب في الجملة يسأل نفسه: إذا كانت مبانينا كذلك فلماذا لم يسر علماؤنا طبقاً لها؟! وهذه الناحية ستوجد عنده هالة من التشكيك بأُسلوب النقد البنائي وتجعله يردّد دائماً: ولو أنّنا لا نستطيع الآن أن نبطل نقدكم ولكنّنا نعلم بأنّ فيه خطأً وخللاً. على أنّ هذه الهالة تصل إلى أقلّ ما يكون في أُسلوب الاعتراف.

ومهما يكن من أمر فإنّ السيد شرف الدين ﷺ قد استفاد من أُسلوب النقد البنائي أيضاً في نقد السند، ففي مسألة الوضوء بالنبيذ وعند نقده سند رواية منقولة في وضوء النبي ﷺ بالنبيذ كتب يقول:

« فإنّ العباس بن الوليد لم يكن ثقة ولا مأموناً، وقد تركه جهابذة الجرح والتعديل حتى سئل عنه أبو داود ـ كما في ميزان الاعتدال ـ فقال: كان عالماً بالرجال والأخبار، لا أُحدِّث عنه. وأنت تعلم أنهم إنّما تركوه لوهنه. وأمّا شيخه مروان بن محمد الطاطري ـ الذي ورد في سند الحديث هذا ـ فقد كان من ضلّال المرجئة، وأورده العقيلي في كتاب الضعفاء، وصرّح بضعفه ابن حزم... على أن شيخه عبدالله بن لهيعة ـ المذكور في سند الحديث أيضاً ـ ممّن ضعّفه أئمتهم في الجرح والتعديل... تجده مشهوداً عليه بالضعف من ابن معين وابن سعيد » (٤٤).

فإنّ السيد شرف الدين ﷺ في هذا النقد نراه يرجع إلى المصادر الرجالية وعلى أساس مبانيها يتصدّى لنقد السند، هذا أولاً.

وثانياً: إنّه في هذا الأُسلوب أيضاً يستعين باعتراف الرجاليين من أهل السنّة، أي لفّق بين الأُسلوبين: النقد البنائي والاعتراف. إنّه يقول لدى نقده لسند آخر:

« حسبك في بطلانه ـ أي سند الرواية موضوع النقد ـ أن مداره على أبي زيد مولى عمرو بن حريث، وهو مجهول عند أهل الحديث، كما نص عليه الترمذي وغيره. وقد ذكره الذهبي في الكنى من ميزانه فنص على أنّه لا يعرف، وأنّه روى عن ابن مسعود، وأنّه لا يصح حديثه، وأنّ البخاري ذكره في الضعفاء... وأنّ الحاكم قال: إنّه رجل مجهول » (٤٥).

أُسلوب أخذ الاعتراف:

والامتياز الإيجابي لهذا الأُسلوب إذا ما قيس بالأُسلوبين السابقين يكون أكثر تأثيراً في الأُمور التالية:

أ ـ التشكيك في القناعات: فعندما يقف القارئ على أن قسماً من أبناء مذهبه يعتقد بضعف روايةٍ ما فإنّ اعتبارها يكون عنده متزلزلاً، وتنزل من حدّ اليقين والقطع إلى مستوى الظنّ والشك، كما إنّ عدم اعتبار الرواية التي كانت إلى ما قبل ذلك يقينية وقطعية يكون متزلزلاً، ويحتمل صحتها واعتبارها.

ب ـ سعة التأثير: إنّ مثل هكذا أُسلوب يكون تأثيره واسعاً يشمل العوام والعلماء، خلافاً لأُسلوبي النقد المبنائي والنقد البنائي للسند؛ لأنّ هذين الأُسلوبين يؤثّران على العلماء فحسب بيد أنّ العوام لا يتقبّلونه. ولا ريب في أنّه كلّما ازدادت درجة اعتبار المعترف وكذلك عدد المعترفين ازداد التأثير.

جـ ـ سهولة النقد: ففي هذا الأُسلوب يكون في غنى عن الخوض في المباحث المعقّدة لنقد سند الحديث، وفي كثير من الموارد لا يشترط أن يكون لديه إحاطه كاملة، بل بمجرّد اعتراف أصحاب ذاك المذهب يمكنه تضعيف سند الرواية أو تقويته.

وسنواجه فعلاً اعتماد السيد شرف الدين لهذا الأُسلوب في الفقه المقارن. وسنتناول من بين مجموعة مباحثه الفقهية مسألة «هل البسملة آية قرآنية؟ وهل تقرأ في الصلاة؟»(٤٦).

فإنّه يذكر في هذا البحث تسع روايات كدليل على رأيه، ومضمون جميع تلك الروايات التسع يُثبت رأيه، ولكي يصبح دليله تاماً يجب أن يثبت صحة سند الروايات التسع. وفي هذا التصحيح السندي استفاد من «أُسلوب الاعتراف»، حيث سجّل لكلّ من الروايات التسع اعترافاً من نفس أصحاب

المذاهب السنّية.

وإليك تلك الاعترافات المذكورة للروايات التسع مرتبة كالتالي:

١ ـ « هذا الحديث أخرجه الحاكم في المستدرك وأورده الذهبي في تلخيصه وصرّحا بصحة إسناده » (٤٧).

٢ ـ « أخرجه الحاكم في كتاب الصلاة من مستدركه (صفحة ٢٣١ من جزئه الأول) فقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه » (٤٨).

٣ ـ « أخرجه الحاكم في كتاب الصلاة من مستدركه وأورده الذهبي في التلخيص مصرّحين بصحته على شرط الشيخين » (٤٩).

٤ ـ « أخرجه الحاكم... ثمّ قال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، وصححه الذهبي على شرطهما أيضاً؛ إذ أورده في التلخيص » (٥٠).

٥ ـ « أخرجه الحاكم... وأورد الذهبي... مصرّحين بصحته على شرط الشيخين » (٥١).

وهنا يورد السيد شرف الدين ﷺ رواية مؤيّدة دون أن يعطيها رقماً معيناً منقولة عن أُمّ سلمة ـ رحمها الله ـ دون أن يذكر لها اعترافاً بتصحيح السند(٥٢).

٦ ـ « أخرجه الحاكم... وأورده الذهبي... مصرّحين بصحته على شرط الشيخين » (٥٣).

وهنا كذلك يورد السيد شرف الدين ﷺ رواية مؤيّدة عن أبي هريرة دون أن يعطيها رقماً ولم ينقل اعترافاً لتصحيح سندها(٥٤).

٧ ـ « أخرجه الحاكم... وصححه على شرط مسلم »[٥٥].

وأضاف في الهامش:

« وأورده الذهبي... وصححه على شرط مسلم »[٥٦].

٨ ـ « أخرجه الحاكم وأورده الذهبي... وقالا: رواة هذا الحديث عن آخرهم ثقات، وجعلاه علّة ونقيضاً لحديث قتادة عن أنس »[٥٧].

٩ ـ « أخرجه الحاكم... وأورده الذهبي... ونصّا على أنّ رواته عن آخرهم ثقات، وجعلاه علّة ونقيضاً لحديث قتادة عن أنس »[٥٨].

ثمّ ينقل روايتين مؤيّدتين عن قتادة وحميد الطويل من دون إعطائهما رقماً ومن دون نقل اعتراف لتصحيح السند.

وفي مقام تحقيق هذا النقد السندي نؤكّد على الأُمور التالية:

أ ـ لم تخلُ رواية واحدة من الروايات التسع المذكورة كأدلّة من اعتراف عالم سنّي بصحة سندها.

ب ـ إنّ هذه الاعترافات من الحاكم والذهبي، وأغلبها مسندة إلى البخاري ومسلم مع الواسطة؛ أي ليست مدعومة فقط باعتراف الحاكم والذهبي ـ اللذين يتمتعان باعتبار مقبول لدى العامة ـ بالرغم من تأثيره وأهميته هنا، بل أُسندت تلك الاعترافات إلى رأي البخاري ومسلم أيضاً[٥٩].

ج ـ إنّه لم يدرج الروايات غير المدعومة باعترافٍ بصحة سندها ضمن الروايات المستدلّ بها (والتي دبّجها بقوله: « وحجتنا من طريق الجمهور صحاحهم، وهي كثيرة: أحدها... ») [٦٠]، ولعلّ سبب ذلك كان عدم وجدان الاعتراف بصحة السند.

د ـ في الروايتين الثامنة والتاسعة لم يأتِ باعتراف تامّ بصحة السند: «... رواة هذا الحديث عن آخرهم ثقات»؛ لذا أضاف لتكميل الاعتراف تمسّك الحاكم والذهبي بهذه الرواية: «وجعلاه علّة ونقيضاً لحديث قتادة عن أنس».

وهو بهذه التتمّة لم يكن يأتي باعتراف لصحة الروايتين الثامنة والتاسعة فحسب وإنّما شفعه باعتراف لتضعيف رواية قتادة عن أنس المخالفة لقوله.

ويواصل السيد بحثه تحت عنوان «حجة مخالفينا في المسألة» (٦١)، فيأتي بأدلتهم ومناقشتها، ونكتفي هنا بالإشارة إلى النقد السندي لهذه الروايات:

فعند نقده للدليل الرابع حيث تمسّكوا بخبر ابن مغفل كتب يقول:

«والجواب: أنّ أئمة الجرح والتعديل لا يعرفون ابن مغفل، ولا أثر لحديثه عندهم، وقد أورده ابن رشد حول البسملة من كتابه «بداية المجتهد» فأسقطه بما نقله عن أبي عمرو بن عبد البر من النص على أنّ ابن مغفل رجل مجهول» (٦٢).

وفي نقده الدليل الخامس ـ وهو عبارة عن خبر شعبة عن قتادة عن أنس ـ تمسّك بروايات مناقضة عن أنس مرّت في الدليل الثامن والتاسع، ونقل فيما مضى الاعتراف بصحة السند (٦٣).

وفي نهاية هذا البحث وعندما يريد رمي الروايات التي استدلّ بها أهل السنّة بالوضع يسند هذا الرمي إلى أهل السنّة أنفسهم ويطرحه بصورة اعتراف.

«قال الإمام الرازي: وأيضاً ففيها تهمة أُخرى، وهي أنّ علياً عليه السلام كان يبالغ في الجهر بالتسمية، فلمّا وصلت الدولة إلى بني أُمية بالغوا في المنع من الجهر بها سعياً في إبطال آثار علي عليه السلام. قال: فلعلّ أنساً خاف منهم، فلهذا السبب اضطربت أقواله» (٦٤).

إذاً، الملاحظ أنّ السيد شرف الدين ﷺ في مسألة «هل البسملة آية قرآنية؟ وهل تقرأ في الصلاة؟» لم يدع رواية واحدة من أهل السنّة خالية من النقد السندي وبأُسلوب الاعتراف، سواء الروايات التي يحتجّ بها عليهم أو الروايات التي تعتبر حجة لهم، وقلّما نرى هذه الخصوصية في بحوث الآخرين في الفقه المقارن.

ولكن ينبغي ألّا نبتعد عن الانصاف، فإنّ السيد شرف الدين ﷺ لم يستخدم هذا الأُسلوب بشكل كامل في المسائل الأُخرى المطروحة في كتاب «مسائل فقهية» البالغة (١٦) مسألة (٦٥)، بل لم نلاحظ في سائر كتبه ورسائله في الفقه المقارن ـ التي طالعناها (٦٦) ـ نقداً سندياً بأُسلوب الاعتراف بصورة كاملة كما بيّنه في مسألة «البسملة»؛ ولهذا بيّنّا امتياز هذا الأُسلوب في هذه المسألة بالذات.

استعمال الأُصول العملية:

من جملة طرق نقد الفقه السنّي التي اعتمدها السيد شرف الدين ﷺ هو التمسّك بالأُصول العملية، ولتوضيح أهمية هذا الأُسلوب علينا أن نرى هل يوجد في الفقه السنّي عنصر بعنوان الأصل العملي أو لا؟

فالبعض يقول: إنّ فكرة الأصل العملي الذي يقابل الأمارة من مختصّات الفقه الشيعي، ولا توجد فكرة الأصل العملي في الفقه السنّي، وهؤلاء يعتقدون بأنّ مدار الفقه السنّي دائماً على الوصول إلى الأحكام الواقعية، ولو تعذّر الوصول إليها عن طريق الكتاب والسنّة فإنّهم يتمسّكون بالأمارات الظنية، نظير: القياس والاستحسان، ولو لم يصلوا عن هذا الطريق إلى الحكم الواقعي فيتشبّثون بأيّة مناسبة واعتبار ولا يذهبون صوب الأصل العملي بتاتاً. أمّا في الفقه الشيعي فإنّ الفقيه يبحث عن الحكم الواقعي عن طريق الدليل الشرعي المعتبر، وفي حالة عدم ظفره بالحكم الواقعي لا يتشبّث بالأدلّة الظنية غير

المعتبرة، بل يشخص وظيفته العملية بالأُصول العملية (٦٧).

ومن ناحية أُخرى، حينما نرجع إلى كتب الفقه والأُصول السنّية نرى موارد كثيرة للتمسّك بالأُصول العملية، وربما نعثر على تصريحات واضحة باعتبارها. وكنموذج على ذلك يقول ابن حزم:

« وأصل الناس كلّهم على البراءة من وجوب الأحكام عليهم حتى يلزمهم الحكمَ نصّ أو إجماع » (٦٨).

ويقول الغزالي:

« لأنّ المفتي إذا فقد الأدلّة القاطعة يرجع إلى البراءة الأصلية والاستصحاب » (٦٩).

وهو يعتبر ثلاثة معانٍ صحيحة بالنسبة للاستصحاب:

« الأول: ما ذكرناه (أي استصحاب نفي الحكم قبل الشريعة).

والثاني: استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ.

الثالث: استصحاب حكم دلّ الشرع على ثبوته ودوامه ... » (٧٠).

فكيف لا توجد في الفقه السنّي أُصول عملية في حين أنّهم يتمسّكون بهذه الأُصول؟! وللجمع بين ما تقدّم من الكلام وبين وجود الأُصول العملية في فقه السنّة وأُصولهم يجب أن نرى هل إنّ تصور الفقه السنّي عن التمسّك بهذه الأُصول هو عين التصور الشيعي أو لا؟ فلعلّه يمكن تقديم وجه جمعٍ حاصله: أنّ تمسّك الفقه السنّي بهذه الأُصول كتمسّكهم بسائر الأمارات حذو القذّة بالقذّة، سوى أنّهم يعتقدون بالتقدّم والتأخّر الرتبي بينهما؛ أي يعتبرون أنّ مفاد الأُصول العملية نفس الحكم الواقعي، فلا فرق بين الشيعة والسنّة في أصل التمسّك بالأُصول العملية، والتفاوت إنّما هو بين نحوين من التصور لدى

كلّ من الفقهين عن مفاد الأُصول العملية.

ومع قطع النظر عن وجود فكرة الأصل العملي في الفقه السنّي وعدم وجوده فإنّ السيد شرف الدين ﷺ قد تمسّك بالأصل العملي في عدّة موارد قبال الفقه السنّي.

فلدى نقده للفقه المالكي والحنفي الذي لا يشترط الترتيب في أفعال الوضوء، يتمسّك أولاً بتبادر الترتيب من آية الوضوء، ثمّ بالسنّة النبوية في فعل الوضوء، وفي نهاية المطاف يقول:

«على أنّ الأصل العملي يوجب هنا إحراز الشيء المشكوك في شرطيته، واستصحاب الحدث جارٍ مع عدم إحرازه» (٧١).

فقد تمسّك في العبارة المتقدّمة بأصلين عمليين: أحدهما: أنّه كلّما شككنا في شرطية شيء في واجبٍ ما فالأصل العملي يقتضي لزوم الإتيان به.

وثانيهما: جريان استصحاب الحدث في فرض الوضوء من دون ترتيب.

على أنّه هل يصح جريان هذين الأصلين في المقام بناءً على فقه الشيعة أو لا؟ فيه بحث، وعلى أيّة حال فإنّ السيد شرف الدين ﷺ تمسّك بذلك.

وفي بحث اشتراط الموالاة أيضاً تمسّك بنفس هذا الكلام في ردّ الشافعية والحنفية، يقول:

«على أنّه لا خلاف في صحة الوضوء جامعاً لهذه الشرائط، أمّا إذا لم يكن جامعاً لها فصحته محلّ النزاع... فاحتط لدينك، والاحتياط هنا ممّا لابدّ منه؛ لأنّ الأصل العملي يوجب إحراز الشيء المشكوك في شرطيته، واستصحاب الحدث جارٍ مع عدم إحرازه» (٧٢).

وأبرز مورد يمكن من خلاله أن نستشف مدى اهتمام السيد شرف الدين ﷺ

بالتمسّك بالأصل العملي هو مقدمة كتاب «المجالس الفاخرة» فإنّه يفتتح كتابه بهذه الجملة:

«الأصل العملي يقتضي إباحة البكاء على مطلق الموتى من المؤمنين ورثائهم بالقريض، وتلاوة مناقبهم ومصائبهم، والجلوس حزناً عليهم، والإنفاق عنهم في وجوه البرّ، ولا دليل على خلاف هذا الأصل، بل السيرة القطعية والأدلّة اللفظية حاكمان بمقتضاه...» (٧٣).

فقد بيّن مفصّلاً في هذه المقدّمة ضمن أربعة مجالس أدلّة استحباب البكاء والرثاء وقراءة المناقب والجلوس والحزن على أهل البيت عليهم السلام، وجميع أدلّته من سنخ الأمارات ولم يتمسّك بالأصل العملي في أيٍّ منها، ولكن في مقدّمة كتاب المجالس أول تعبيره الأصل العملي، ولا شك في أنّ هذا التعبير يكشف عن مدى اهتمامه بالأصل العملي.

والذي أفهمه أنّه يريد أن يجعل مطلع بحثه نقطة يتفوّق بها الفقه الشيعي على الفقه السنّي. ومعلوم أنّ فتوى الشيعة استحباب الأُمور المذكورة، والتصور السنّي - سيما في الفكر الوهابي المتشدّد - عدم جوازها. فهو يقدّم فتوى الشيعة من خلال طرح الأصل العملي - وهو الإباحة - باعتبارها مطابقة للأصل وأنّ الرؤية السنّية خلاف الأصل ويضعها على طاولة النقاش.

وقد عرضنا هذا الأُسلوب للسيد شرف الدين رحمه الله في موارد أُخرى أيضاً، وعلى سبيل المثال راجع العناوين التالية: نقل الاتفاق قبل نقل الاختلاف، الاستدلال بأدلّة الشيعة إلى جانب أدلّة السنّة، تحويل حالة الدفاع والانفعال إلى حالة الفعل.

تحويل حالة الدفاع والانفعال إلى حالة الفعل:

إنّ أحد طرق الانتقاد والإشكال على فكرةٍ ما هو اتهامها باستمرار وبصورة

متلاحقة بأُمور لكي تكون في موضع الدفاع والانفعال. وهذا ما يؤدّي إلى:

أولاً: إنّ الفكرة في جو النقد لا تبقى لها فرصة لتأخذ بزمام المبادرة، وتكون دوماً في مقام الدفاع عن النفس تجاه التهم والانتقادات.

ثانياً: إنّ المنتقد من خلال اتهام تلك الفكرة فعلاً يظهر نفسه منزّهاً عن تلك الانتقادات ويبرّئ ساحته منها؛ لأنّه يسبق الطرف المقابل بنسبة ذلك الإشكال إليه ويجرّ الفكرة المواجهة إلى أزمة واضطراب، وعليه أن يبرّئ نفسه من هذا الاتهام.

ثالثاً: في أثناء إيراد سيل التهم العديدة على تلك الفكرة يتمّ نسبة أُمور أُخرى لا تعدّ في نفسها عيباً ولا نقصاً إلّا أنّ المتهِم يخلق جوّاً عامّاً بحيث يوحي بأنّ جميع ما نُسب إلى تلك الفكرة يعتبر عيباً، وعليه أن يردّ على هذه التهم.

وليس هذا الأُسلوب منحصراً فقط في المواجهات بين الشيعة والسنّة، فإنّنا اليوم نرى بوضوح استخدام هذا الأُسلوب من قبل المراكز الإعلامية الصهيونية ضدّ الإسلام.

إنّ فقه العامة ـ وعلى الأخص الرؤية الوهابية ـ كان دائماً يستفيد من هذا الأُسلوب ضدّ الشيعة. وقد شاهدنا من بين المفكّرين من أخذته الرهبة على أثر هذا الأُسلوب وعرّض أفكاره إلى أزمة حقيقية ولم يستطع أن ينجو من هذا الجوّ، والذين تنصّلوا عن معتقداتهم ليس عددهم بالقليل، وأخيراً شاهدناهم فيما يرتبط بالموقف تجاه الظالمين لأهل البيت عليهم السلام.

لكن السيد شرف الدين من الذين سعوا في ساحة المواجهة أن يأخذ هذه الورقة الرابحة من يد الطرف المقابل.

وللمثال نطالع المسائل التي في البدء واجهت السيد شرف الدين بهذا

الأُسلوب ثمّ بدّل الوضع وحوّله لصالحه:

إنّ السيد شرف الدين وقبل أن يعطي جوابه الأساسي عن الشبهة التي تقول بأنّ كتب الشيعة تكفّر جميع الصحابة كتب يقول:

« ولِمَ لم يعتذروا عن كتبنا بما اعتذروا به عن كتبهم؟! فإن الإشكال واحد، والجواب هو الجواب، وإليك ما أخرجه البخاري في باب الحوض... » (٧٤).

ثم يسرد روايات عديدة من صحيح البخاري دالّة كلّها على أنّ أصحاب النبي ﷺ كفروا وضلّوا وارتدّوا من بعده. وحينذاك وبعد أن يردّ التهمة إليهم أنفسهم ويحرجهم في هذه المسألة، يبدأ في فصل مستقلّ ببيان رأي الشيعة حول صحابة النبي ﷺ وهو رأي يتوسّط بين الإفراط والتفريط (٧٥).

بل إنّه في هذا الفصل المستقلّ، وبعد بيان رأي الشيعة في الصحابة، يُخضِع اعتقاد العامة في الصحابة للنقاش، ويثير تساؤلات تدع القارئ يسرح في تفكير عميق:

« فليتني أدري أين ذهب المنافقون بعد رسول الله ﷺ؟!... فهل كانت حياته سبباً في نفاق المنافق؟! أو موته سبباً في إيمانهم وعدالتهم وصيرورتهم أفضل الخلق بعد الأنبياء؟! كيف انقلبت حقائقهم بعد وفاته؟! » (٧٦).

ثمّ إنّه وبعد أن يوجد الشك في ذهن المخاطَب لم يتركه في وادي الشك سدىً وإنّما يأخذ بيده صوب الحقيقة:

« وما ضرّنا لو صدعنا بحقيقة أُولئك المنافقين؛ فإنّ الأُمة في غنى عنهم بالمؤمنين المستقيمين من الصحابة، وهم أهل السوابق والمناقب » (٧٧).

وليس غرضنا هو بيان كلمات السيد شرف الدين في خصوص هذه المسألة، وإنّما بيان أُسلوبه في تحويل الحالة الانفعالية إلى حالة الفعل وإحراجه الطرف المقابل.

ولنبحث نموذجاً آخر: إنّ موسى جار الله أشكل على الشيعة بأنّ الإمام - يعني الباقر أو الصادق عليهما السلام - قال في أئمة المذاهب الأربعة من هذه الأُمة: «لا تأتهم، ولا تسمع منهم، لعنهم الله ولعن مللهم المشركة!».

والجواب الذي أجاب به السيد شرف الدين لافت للنظر، فإنّه قال في سطر واحد لا أكثر (٧٨):

«لا طريق لموسى جار الله وغيره في إثبات هذا القول عن أئمتنا أبداً».

وبعد ذلك لم يلبث أن قال:

«ولو فرضنا ثبوته فما هو إلّا دون ما قد ثبت عن حجج أهل السنّة وأعلام سلفهم المعاصرين للأئمة الأربعة».

ثم يبيّن في عشر صفحات (٧٩) عبارات أئمة أهل السنّة حول أبي حنيفة ومالك وسائر أئمة المذاهب، وينقل عنهم قول بعضهم في بعض والتي لا تقلّ قبحاً عمّا نسبه موسى جار الله إلى أئمة الشيعة فيهم، ثم يقول:

«وإذا طرق موسى جار الله باب قول العلماء بعضهم في بعض من كتاب جامع بيان العلم وفضله للإمام ابن عبد البرّ يجد فيه من أقوال الصحابة وأئمة التابعين بعضهم في بعض ما ينهنه به عن وجده ويصغر له قول إمامنا في أئمته، على أنّ ذلك القول غير ثابت عن إمامنا عليه السلام، ولو ثبت فإنّما هو دون ما تلوناه من الأقوال وأهون ممّا لم نتله» (٨٠).

ثمّ يعتذر عن نقل أقوال علماء السنّة في أئمة المذاهب فكتب يقول:

«إنّا لم نقصد إلى شيء من نشر هذه الصفحات لولا ما اضطرّنا هذا الرجل إلى ذلك، فإنّ الإفاضة بالبحث قد تملك زمام القلم فلا يستطيع الباحث له ردّاً، ولاسيما إذا كان البحث فقيراً للدفاع بمثل هذا البيان، وعلى كلّ فإنّا نكبر الأئمة الأربعة، ونحترم مذاهبهم، ونعرف قدرهم، ونستعظم أمرهم، ونقدّر جهودهم وبلاءهم، رضي الله عنهم» (٨١).

وفي هذا المسار نشاهد بوضوح كيف لم يقع تحت تأثير هجمات موسى جار الله، فإنّه أوقعه أولاً في حالة الدفاع ثمّ يحرجه ببيان أُمور ليس باستطاعة موسى جار الله ردّها، وفي الختام فإنّه يراعي الأخلاق الحسنة للبحث ويخرجه من الحالة النفسية التي هو فيها ويجعله يتذوّق كرم وحلم مذهب أهل البيت عليهم السلام.

الهوامش

(١) نحن في هذا المقام لسنا ناظرين إلى الفقه المقارن بين الإسلام وسائر المدارس الحقوقية .

(٢) انظر : أجوبة مسائل جار الله : ٦١ ، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام ، بيروت، ط٥ وانظر : عنوان « الاستدلال بأدلة الشيعة إلى جانب أدلة السنّة » .

(٣) يقول الشيخ شلتوت في فتواه المعروفة : « إنّ مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية مذهب يجوز التعبّد به شرعاً كسائر مذاهب أهل السنّة » رسالة الإسلام ١١ : ٢٢٨ .

(٤) إلى المجمع العلمي العربي : ٧٨ ، تحقيق سيد خليل عابديني .

(٥) أجوبة مسائل جار الله : ٥١ .

(٦) إلى المجمع العلمي العربي : ١٧ ـ ١٩ ، وانظر أيضاً : أجوبة مسائل جار الله : ٥ ـ ٦ .

(٧) أبو هريرة : ٩ .

(٨) مسائل فقهية : ٣٩ ، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام .

(٩) البقرة : ٢٨٦ .

(١٠) أجوبة مسائل جار الله : ٦ . إلى المجمع العلمي العربي : ١٩ . والعبارة التي جاءت في مقدمة المقال : « وما أدري فيمَ يتجهّم لنا . . . » .

(١١) مسائل فقهية ، نكاح المتعة : ٧٥ .

(١٢) المصدر السابق : ٧٧ .

(١٣) المصدر السابق : ٨٥ ـ ٨٦ .

(١٤) أجوبة مسائل جار الله : ٨٤ ـ ٩٨ .

(١٥) مسائل فقهية ، المسح على الأرجل أو غسلها في الوضوء : ٨٨ .

(١٦) المصدر السابق ، تقصير المسافر وإفطاره : ٥٧ .

(١٧) المصدر السابق : ٥٩ .

(١٨) المصدر السابق : ٦٠ .

(١٩) وكمثال لذلك ما جاء في حوار بين الإمام عليه السلام ومعاذ بن مسلم الهراء ـ واضع علم الصرف ، وذكره السيد شرف الدين في كتاب « مختصر الكلام في مؤلفي الشيعة من

صدر الإسلام » ـ: « وبلغني أنّك تقعد في الجامع فتفتي الناس ؟ » . قال : نعم ، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج : إني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء ، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون ، ويجيء الرجل أعرفه بمودّتكم وحبّكم فأخبره بما جاء عنكم ، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول : جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا ، فأُدخل قولكم فيما بين ذلك ، فقال لي : « اصنع كذا ، فإني كذا أصنع » . انظر : أجوبة مسائل جار الله ، المسألة الثامنة : ٦١ .

(٢٠) لمطالعة هذه الطريقة انظر : حسين المدرّسي الطباطبائي ، مقدمة لفقه الشيعة (بالفارسية) : ٤٩ ـ ٥٤ .

(٢١) إنّ عبارة « دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم » قد ورد استخدامها في « الخلاف » مكرّراً ؛ وذلك لأن غرضهم من الفقه المقارن مجرّد عرض رأي الشيعة إلى جنب آراء أهل السنة وتقديم معلومات مناسبة على صعيد أدلّة الفقه الشيعي لأهل السنة ، وأمّا بحث الفقه المقارن اليوم من قبل الشيعة أكثر ما يكون دفاعاً عن النفس قبال التهم التي تطرح ضد الشيعة .

(٢٢) أجوبة مسائل جار الله ، المسألة الثامنة : ٥٧ ـ ٥٨ .

(٢٣) مسائل فقهية ، الجمع بين الصلاتين : ١٨ .

(٢٤) المصدر السابق ، نكاح المتعة : ٧٧ .

(٢٥) المصدر السابق ، مسألة « هل البسملة آية قرآنية ؟ » : ٣٢ .

(٢٦) البقرة : ١٣٠ .

(٢٧) المجالس الفاخرة : ١٧ ـ ١٨ ، تحقيق غلام رضا نقي .

(٢٨) المصدر السابق : ١٨ ـ ٢١ .

(٢٩) النساء : ٢٤ .

(٣٠) مسائل فقهية ، نكاح المتعة : ٧٥ .

(٣١) المصدر السابق ، حكم الإفطار : ٦٧ ـ ٦٨ .

(٣٢) المصدر السابق ، الجمع بين الصلاتين : ٢٢ .

(٣٣) إشارة إلى الآية (١٣) من سورة المائدة .

(٣٤) إشارة إلى الآية (١٤٨) من سورة البقرة .

(٣٥) مسائل فقهية ، مسألة الجمع بين الصلاتين : ٢٢ ـ ٢٣ .

(٣٦) أبو هريرة : ٧ .

(٣٧) ليس خفياً كون هذا الداعي نفسه محلّ تأمّل ، ولعلّه من الممكن ذكر دواعٍ أُخرى ، نحو :

تصحيح الاستناد إلى قول وعمل الصحابة ، والوقوف بوجه نظرية عصمة أهل البيت عليهم السلام . وعلى أيّة حال ، فإنّ إبراز كون الداعي التقديس من قبل السيد شرف الدين إمّا أن يكون لغرض خلق جوّ سليم للبحث ، أو لأنّه لو ذكر دواعي أُخرى لا يمكنه الوصول إلى هدفه .

(٣٨) أبو هريرة : ٨ . وانظر أيضاً : النص والاجتهاد ، الفصل السابع : ٣٣٥ .

(٣٩) انظر : النص والاجتهاد ، الفصل السابع : ٣٣٥ ـ ٣٣٨ .

(٤٠) مئة وعشرون صفحة من مجموع مئتين وعشرين صفحة ، انظر : أبو هريرة : ٥٤ ـ ١٧٤ .

(٤١) إلى المجمع العلمي العربي : ٤٩ .

(٤٢) أبو هريرة : ١٤٨ .

(٤٣) يقول الكاتب المصري السيد مصطفى صادق الرافعي : « وكان أكثرَ الصحابة روايةً أبو هريرة ، وقد صحب ثلاث سنين ؛ ولهذا كان عمر وعثمان وعلي وعائشة ينكرون عليه ويتهمونه ، وهو أول راوية اتهم في الإسلام » . المصدر السابق : ١٨٤ ـ ١٨٥ .

(٤٤) مسائل فقهية : ١٢٦ .

(٤٥) المصدر السابق : ١٢٧ .

(٤٦) المصدر السابق : ٣١ ـ ٤٣ .

(٤٧) المصدر السابق : ٣٣ .

(٤٨) المصدر السابق . والعبارة في الهامش .

(٤٩) المصدر السابق . والعبارة في الهامش .

(٥٠) المصدر السابق : ٣٤ . والعبارة في الهامش .

(٥١) المصدر السابق . والعبارة في الهامش .

(٥٢) المصدر السابق .

(٥٣) المصدر السابق . والعبارة في الهامش .

(٥٤) المصدر السابق .

(٥٥) المصدر السابق : ٣٥ .

(٥٦) المصدر السابق . والعبارة في الهامش .

(٥٧) المصدر السابق : ٣٦ . والعبارة في الهامش .

(٥٨) المصدر السابق . والعبارة في الهامش .

(٥٩) وهذا ما يستفاد من العبارات « . . . على شرط الشيخين » و « . . . على شرط مسلم » .

(٦٠) المصدر السابق : ٣٣ .

(٦١) المصدر السابق : ٣٩ .

(٦٢) المصدر السابق : ٤١ . وفي هذه العبارة روعي الأُسلوب الثاني كذلك ، أي النقد البنائي .

(٦٣) المصدر السابق : ٤٢ .

(٦٤) المصدر السابق : ٤٣ .

(٦٥) أي عشر مسائل مستقلّة وستة فروع خلافية .

(٦٦) نظير المسائل الفقهية في أول « المجالس الفاخرة » و « أجوبة مسائل جار الله » .

(٦٧) السيد كاظم الحسيني الحائري ، مباحث الأُصول ، الجزء الثالث من القسم الثاني : ١٩ . السيد محمود الهاشمي ، بحوث في علم الأُصول ٥ : ٩ .

(٦٨) الإحكام في أُصول الأحكام٧ : ٩٤٦ ، تحقيق أحمد شاكر ، مطبعة العاصمة .

(٦٩) المستصفى في علم الأُصول ١ : ١٤٧ ، دار الفكر .

(٧٠) المصدر السابق ١ : ٢٢١ ـ ٢٢٢ .

(٧١) مسائل فقهية ، ستة فروع خلافية : ١٢٠ .

(٧٢) المصدر السابق : ١٢١ . واستدلّ بهذا الاستدلال نفسه في بحث وجوب النية في الوضوء في مقابل الحنفية أيضاً : ١٢٣ .

(٧٣) المجالس الفاخرة : ١٢ .

(٧٤) أجوبة مسائل جار الله ، المسألة الأُولى : ١٠ .

(٧٥) المصدر السابق : ١٤ .

(٧٦) المصدر السابق : ١٦ .

(٧٧) المصدر السابق : ١٧ .

(٧٨) المصدر السابق : ٤٢ ، المسألة السادسة .

(٧٩) المصدر السابق .

(٨٠) المصدر السابق : ٥١ .

(٨١) المصدر السابق .

فقه الوفاق

في تراث الإمام شرف الدين

□ السيد منذر الحكيم

١ ـ تاريخ المصطلح:

لئن كان مصطلح فقه الخلاف يعود استعماله إلى عصر الشيخ الطوسي قدس سره متمثلاً في كتابه الكبير المسمّى بالخلاف، فإنّ مصطلح فقه الوفاق قد استعمله العلّامة الراحل الشيخ محمد مهدي شمس الدين رحمه الله لأوّل مرّة ـ فيما نعلم ـ في مقال له عن البعد الفقهي في شخصية الإمام شرف الدين كان قد قدّمه للمؤتمر التكريمي الأول الذي عقد ببيروت سنة ١٩٩٣م [١]، حيث اعتبر كتابي شرف الدين: «الفصول المهمة في تأليف الأُمة» و «أجوبة مسائل جار الله» نموذجاً لما سمّاه بـ «فقه الوفاق» [٢]. كما اعتبر جملة أُخرى من كتبه [٣] نموذجاً لفقه الخلاف المصطلح بين الفقهاء والأُصوليين.

ولا مانع من أن يكون العلّامة شمس الدين قد استلهم ذلك من تقابله مع مصطلح فقه الخلاف الذي قد تداول الفقهاء والأُصوليون المتأخرون ذلك، غير أننا حينما نعود إلى تراثنا الفقهي الإمامي نلاحظ في تصانيف شيخنا المفيد رحمه الله عنوانين يلفتان النظر إلى تداول مفهوم هذا المصطلح في نهايات القرن الرابع ومطلع القرن الخامس الهجريين. والظروف التأريخية التي عاشها المفيد والمرتضى والطوسي عليهم السلام تعين على إمكان طرح مثل هذا المفهوم الذي سوف

نبحث عنه كمدلول لمصطلح فقه الوفاق.

والعنوانان هما: «الإشراف في عامّة فرائض أهل الإسلام» و«الإعلام فيما اتفقت فيه الإمامية من الأحكام»؛ فإنّ هذين العنوانين يشيران إلى أن مفهوم «فقه الوفاق» كان غرضاً من أغراض التأليف، سواء على صعيد الوفاق مع سائر المذاهب أو على صعيد الوفاق في خصوص اتجاهات المذهب الإمامي آنذاك (٤).

إذاً، من ناحية تأريخية يمكننا أن نبحث عن جذور «فقه الوفاق» في مدرسة أهل البيت عليهم السلام الفقهية، كما هي حقيقة قائمة في سيرة أهل البيت عليهم السلام الرسالية حين فوّت الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام الفرصة على الانتهازيين الذين أرادوا إثارة الخلاف والنزاع بعد رحيل الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم في خصوص قضية اغتصاب الخلافة والإمامة من الإمام علي عليه السلام الذي نص الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على إمامته، فبادر الصحابة إلى الاستئثار بموقعه ومصادرة الخلافة بعد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بحيث لم يتركوا للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام موضع قدم فيها، فكان ما كان من الإمام عليه السلام، حيث صبر وفي عينه القذى وفي حلقه الشجى بالرغم من أنه كان يرى نهبهم لتراثه، ولكنه آثر إحياء دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم ونشره ومواجهة الانحراف بشكل آخر يفوّت فيه الفرصة على الانتهازيين أمثال أبي سفيان ومن حذا حذوه في ذلك العصر.

والإمام شرف الدين وإن اعتنى بفقه الخلاف في كتابه «مسائل خلافية» ـ كما اعتنى بل قد أسس «فقه الوفاق» تأسيساً حديثاً في كتابه «الفصول المهمة في تاليف الأُمة» ـ لكنه لم يستعمل هذا المصطلح وان كان مؤمناً بمفهومه وبضرورته وبضرورة السعي لتعميقه وتأصيله في مجتمعنا الإسلامي وفي أروقته العلمية عند الفرق الإسلامية جميعاً(٥).

ومن هنا يمكن القول بأنّ العلّامة شمس الدين قد سبق المعاصرين في

إبداع واستعمال مصطلح «فقه الوفاق» حسب ما اطّلعنا عليه من دراسات فقهية معاصرة.

٢ ـ تحديد المصطلح:

قال العلّامة شمس الدين ﷺ: «نعني بفقه الوفاق: المذاهب الكلامية للفرق الإسلامية حين يُبحث في وجوه الخلاف بينها، لا بهدف ترجيح أحدها على الآخر في هذه المسألة أو تلك... بل حين يبحث في علاقتها بوحدة المسلمين باعتبارهم أُمة واحدة، وأنّ اختلاف الفرق في المسائل الكلامية هل يقتضي أو لا يقتضي اختلاف الأُمة نفسها وانقسامها من حيث كونها أُمة مسلمة تجاه القضايا التي تتصل بسيرورتها التأريخية وتفاعلها فيما بينها ومع العالم من حولها» (٦).

اذاً، فقه الوفاق ـ بحسب هذا التحديد ـ يُعنى بوجوه الخلاف لا بوجوه الوفاق. هذا أولاً.

كما إن دائرة وجوه الخلاف هذه هي المسائل الكلامية لا الفرعية الفقهية ثانياً، وبالتالي ينحصر البحث في هذه المسائل الخلافية الكلامية في مدى تأثير الخلاف على مبدأ وحدة الكلمة للأُمة المسلمة ثالثاً.

بينما يتّسع المصطلح ـ وأعني به مصطلح «فقه الوفاق» ـ من حيث المفردات التي يشتمل عليها، ومن حيث الأهداف التي يستهدفها هذا المنحى الفقهي لأكثر من ذلك الذي جادت به قريحة العلّامة شمس الدين ﷺ في هذا النص.

ومن هنا يمكن أن نقول: إن الفروع الفقهية المختلف فيها ـ والتي يتعصّب لها البعض ـ تدخل في هذا المضمار، حيث يزعم البعض أن هذه الخلافات هي ذات تأثير على أساس تديّن الإنسان المسلم مادام يخرج من دائرة واحدة من

المذاهب الأربعة، أو على الأقل هكذا يتعامل أرباب المذاهب مع الأتباع حين يسألون عن مدى جواز التعبّد بغير مذهبهم.

كما إنّ الفروع والأُصول المتّفق عليها بين المذاهب الإسلامية والتي توحّد بينهم في كثير من أنماط السلوك والفكر والخُلُق لهي جديرة بالدخول في البحث من حيث ضرورة تحديدها، كما فعل الشيخ المفيد في كتابه «الإعلام» وإن خصّ بحثه ذلك بما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام، وكما فعل أيضاً في كتابه «الإشراف» حيث ذكر أن موضوعه في عامّة فرائض أهل الإسلام.

ثم إن نفس «مبدأ الوحدة» مبدأ إسلامي قرآني عام وضرورة من ضرورات الإسلام، وهو جدير بالبحث الفقهي من حيث طبيعته وحقيقته وحدوده وعن تشريعه وفلسفة تشريعه، وجدير بالبحث عن لوازمه ودلالاته وأبعاده وآثاره وعن مميزات أدلته فقهياً، كما فعل الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين ﷺ في كتابيه «الفصول المهمة» و«أجوبة مسائل جار الله» (٧).

وتدخل محاولتا الإمام شرف الدين في كتابيه: «المراجعات» و «النص والاجتهاد» (٨) أيضاً في نفس الإطار الذي حدّده له العلّامة شمس الدين ﷺ.

وقد تناول العلّامة شرف الدين هذا الحقل ـ الذي برّزه وأثاره العلّامة شمس الدين في مقاله هذا في ثنايا الكتاب التأسيسي لشرف الدين أعني «الفصول المهمّة في تأليف الأُمة».

٣ ـ دواعي الاهتمام بفقه الوفاق:

بعد أن توسّعنا في دائرة البحث التي يعتني بها العلماء في فقه الوفاق وارتأينا ألاّ يتلخّص الاهتمام بأصل مبدأ الوحدة وتأصيله فقط، كما ارتأينا ألاّ نقف عند قضية الخلاف في الأُصول أو الفروع لنبحث عن مدى تأثيرها على الوحدة من حيث الحكم الفقهي الذي يقرّ الخلافات الفقهية ضمن إطار الوحدة

الإسلامية العامة، ويؤكّد التعايش السلمي رغم الاختلاف في الفروع والأُصول، فإننا نلمس ضرورة الاهتمام بفقه الوفاق من حيث تأثيره على منهج البحث الفقهي عند سائر الفرق الإسلامية إن استطعنا الإلمام بكل ما اتفق عليه أهل الإسلام، وجمع كل الأحكام التي أجمعت عليها الأُمة الإسلامية بشتى مذاهبها؛ إذ تصبح هذه المجموعة هي الإطار الفقهي الذي يجمع الشمل، ويحدّد الخطوط الحمراء التي لا تُتجاوز من قِبل علماء المذاهب الإسلامية.

وهكذا يكون فقه الوفاق الإطار الموحِّد، ويعبّر عن الثوابت التي لا ينبغي تجاوزها والمحكمات التي يعود إليها كل مذهب رغم تنوّع الاتجاهات في استنباط الأحكام واختلافها في المناهج الخاصة بها، وبذلك يكون فقه الوفاق الضرورة الأُولى لتطوير فقه الخلاف إلى مستوى الاتجاه به نحو توحيد الأُمة والتقارب بين مذاهبها، لتلتقي في نقاط ومحاور جديدة تحتاجها في مسيرتها التكاملية التي تفرضها عليها ضرورات الحياة والتي بشّر بها قرآن ربّها حين قال: ﴿ هُوَ ٱلَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِ ﴾ (٩).

٤ ـ تاريخ تأسيس فقه الوفاق:

لقد أسسّ القرآن «مبدأ التفقه في الدين»، وينبغي ألّا ننغلق على أنفسنا في فهم مصطلح «التفقّه» و«الفقه»، حيث يشاء البعض أن يحصره بالبحوث الفقهية الاستدلالية المتعارفة لدى الفقهاء، ولاسيما حين تحدّد مرحلة هذا الفقه في تاريخ التشريع الإسلامي الإمامي بمرحلة غيبة الإمام المهدي عليه السلام، حيث تتزامن أواخر مرحلة الفقه الروائي أو الفقه المأثور مع بدايات مرحلة الفقه الاجتهادي (١٠).

وقد سار النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيت الرسالة في طريق فتح باب التفقه في الدين بشكله الصحيح، وتعميق هذا المبدأ وتبيين معالمه وفتح آفاقه وأبعاده،

وإيجاد تيّار فكري قوي وثلّة مثقّفة بثقافة الكتاب والسنة تحمل مشعل الهداية الربّانية على مدى القرون والأجيال، وتلتزم بمنهج صحيح لهذا التفقّه، وتقوم بسدّ الحاجات الحقيقية المستجدّة في كل عصر.

وأوامر القرآن الكريم المتظافرة بالاعتصام بحبل الله جميعاً، واتحاد آحاد الأمة على التمسّك به وعدم التفرّق والتشرذم والتنازع، هي الرصيد الأوّل لمبدأ الوحدة الإسلامية ولفقه الوفاق بمعناه الواسع الذي بيّنّاه، بدءاً بضرورة التماسك والتعاضد والتكاتف وصيرورة المسلمين يداً واحدة في كلّ الظروف والحالات، وانتهاءً بحرمة التفرّق وشقّ عصا المسلمين.

٥ ـ فقه الوفاق في السيرة والسنّة النبوية الشريفة:

وجاءت سيرة النبي الأعظم ﷺ وأهل بيته الأطهار وخطاباتهم للأمة لتؤكّد هذا المبدأ الذي وحّد القبائل المتنازعة والشعوب المتفرّقة في ثقافاتها واتجاهاتها في عصر النبي ﷺ، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ (١١).

وحين عيّن النبي ﷺ للمسلمين طريق الوحدة وبيّن لهم الضمانات اللازمة من خلال أحاديث الثقلين المتعدّدة بقوله ﷺ: «إني تارك فيكم ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي» (١٢)، لم يكتفِ أهل البيت عليهم السلام بالنصح والإرشاد، بل جسّدوا هذا المبدأ بكل دقّة وأمانة حتى حين انتُزعت منهم الإمامة السياسية غصباً وعدواناً عليهم وإبعاداً لهم مما آثرهم الله به.

لقد طرح أهل البيت عليهم السلام مبدأ الوحدة الإسلامية بكل قوّة؛ شعاراً وشعوراً وسلوكاً مميّزاً، وأصّلوه وعمّقوه بسيرتهم رغم كلّ الانحرافات التي طالت الأمة، ورغم كلّ الإقصاءات التي حصلت لهم من قِبل الحكّام أعداء الإسلام وأعداء الأمة الذين لبسوا لبوس الإسلام وراحوا يتبجّحون بالوحدة وخوف الفتنة حين

عَدّوْا على آل بيت الرسول وشرّدوهم ومزّقوهم شرّ تمزيق. وقد جعل الرسول ﷺ إمامتهم للأُمة أماناً من الفرقة ومحوراً مهمّاً من محاور الوحدة التي يلتقي عليها كل المسلمين.

فالكتاب والسنّة هما الرصيد الأول لهذا المبدأ، وهما اللذان طرحا فقه الوفاق كمفهوم وكمبدأ أساس في حياة الأُمة الإسلامية، ونظّرا له خير تنظير، وقد تناساه الحكّام وتغافلوا عنه واستعملوه بشكل يحقّق لهم مصالحهم حين انحرفوا عن الصواب.

٦ ـ فقه الوفاق في سيرة أهل البيت عليهم السلام:

ورغم المحاولات المبذولة لإبعاد الأُمة عن أهل البيت عليهم السلام ـ الذين جعلهم النبي ﷺ محور الوحدة الحقيقية والمطلوبة في مقاييس الرسالة الإسلامية ـ فإنّ أهل البيت عليهم السلام لم ينفصلوا عن الأُمة، بل حاولوا الاحتفاظ بحضورهم الفاعل في الساحة وتواجدهم بين جمهور الأُمة وعلى أصعدة شتى ومستويات مختلفة، سواء على مستوى توجيه النخبة وقيادتها فكرياً وثقافياً ودينياً، وسواء على مستوى التعامل المبدئي مع الحكّام من خلال النصح والإرشاد وعدم إعطاء فرص للاحتواء والذوبان في جهاز الحاكمين وركبهم، وسواء على مستوى الجماهير الذين يبحثون عن قدوة عملية ونماذج رسالية تروّي عطشهم وتسدّ حاجاتهم العاطفية والسلوكية.. وهم في كل الظروف ورغم كل الخلافات التي حصلت من خلال إبعاد الحكّام المنحرفين للأُمة عن مصادر الرسالة وينابيعها السليمة من كل غبش وغش وتشويش، فإنهم هم الذين جسّدوا مبدأ الوفاق والوحدة بشكل رائع لا مثيل له، مؤثرين طاعة الله ورضاه المتمثل في تحقيق وحدة الأُمة حتى على حقوقهم الخاصّة بهم، وهم بذلك قد بلوروا فقه الوفاق بعلى درجاته وأسمى مُثله وأنواعه، ليرتقوا بالأُمة من الحضيض إلى القمّة، ومن ردى الشقاق والتمزّق إلى هدي الوحدة والاتفاق والتآلف والوئام (١٣).

٧ ـ فقه الوفاق في مدرسة أهل البيت عليهم السلام :

وقد سار علماء مدرستهم عليهم السلام على منوالهم ونهجهم، فسلكوا مسلكهم وكتبوا فقه الخلاف من منطلق توحيد الأُمة وتقريبها نحو الأهداف الرسالية المنظورة لها، كما نجد ذلك واضحاً فيما ألّفه روّاد الفقه الإسلامي في نهايات القرن الرابع ومطلع القرن الخامس الهجريّين كالشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي رحمهم الله ومن حذا حذوهم من فقهاء هذه المدرسة المباركة (١٤).

بيد أنّ الإمام السيد عبدالحسين شرف الدين قدس سره الذي عاش عصر الاستعمار ومحاولاته لتمزيق الأُمة الإسلامية تحت شعار التحضّر والتقدم العلمي والتقني قد أتقن خطّته في لمّ شمل المسلمين وتوحيد أُمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم توحيداً ينطلق من أُسس علمية نظرية قرآنية ونبوية، وسدّ في كتاباته معظم أنواع الخلل والضعف المحتمل، وأتمّ الحجة على أرباب المذاهب من خلال مصادرهم ومراجعهم، ولم يكتفِ بنصوص الكتاب والسنّة بل أردفها بفتاوى علمائهم كيما يسدّ طريق التأويل والتوجيه الذي هو أعتى سلاح عند النخبة إن أرادت الخروج على الأُصول والمبادئ والقيم ـ لا سمح الله ـ برداء وزيّ علمي طبعاً (١٥).

٨ ـ مميّزات منهج شرف الدين:

وهكذا يكون الإمام شرف الدين قدوةً للعلماء في تأسيسه لفقه الوفاق في أوّل مؤلّفاته التقريبية: «الفصول المهمة في تأليف الأُمة» (١٦)، وقدوةً لهم في منهجه الوحدوي الذي سلكه في فقه الخلاف في جملة من مؤلّفاته التي سميت بأسماء شتّى مثل: «مسائل خلافية» أو «مسائل فقهية»، ومثل «النص والاجتهاد» الذي بحث فيه أعمق المسائل الخلافية بنفس وحدوي تقريبي يحاول فيه بيان جذور الاختلاف وأسبابه العميقة (١٧).

وقد استطاع الإمام شرف الدين بمنهجه العلمي وأصالته وعمقه أن يتسلّق

إلى مستوى ريادة هذا الخطّ الوحدوي الذي تبعه فيه جملة من علماء المذاهب، سواء في الأزهر الشريف أو حضارة النجف العلمية أو حواضر إيران الإسلامية، حيث تجسّدت ريادته لمن تلاه ممّن كتب في فقه الوفاق وفقه الخلاف، أمثال: الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (١٨)، والشيخ محمد رضا المظفر، والشيخ عبد الحسين الأميني (١٩)، والسيد محمد تقي الحكيم (٢٠)، والسيد مرتضى العسكري (٢١)، والشيخ أسد حيدر (٢٢)، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر، والإمام السيد حسين البروجردي، والشيخ محمد تقي القمي، وأقرانهم من علماء الأزهر الشريف (٢٣).

حتى بزغ نجم الإمام روح الله الموسوي الخميني ﷺ، حيث سار على المنهج نفسه، ولم يتجاوز الأُصول ولا الفروع التي آمن بها، ولكنه أصبح آية من آيات الوحدة وتجسيداً حقيقياً لمبدأ توحيد المسلمين ضدّ أعدائهم.

٩ ـ منهج الإمام شرف الدين (الخطّ العام):

وحين استهدف الإمام شرف الدين تثبيت مبدأ الوحدة الإسلامية وإقراره كواقع في الحياة الاجتماعية والسياسية للمسلمين، انطلق من مقدّمات مقبولة لدى الفريقين؛ ليتمّ الإقناع وإتمام الحجّة المقبولة لدى كلّ فريق.

وهذا هو المنهج الذي اتّبعه في حواره مع الشيخ سليم البشري في كتابه القيّم: «المراجعات»، وقد انتهى فيه إلى نتائج باهرة حيث تمّ الاقناع، وهو يتمّ لعامة من يقرأ هذا الكتاب عادةً. ويكفيك ما دوّنه أحد المستبصرين في كتابه «المتحوّلون» (٢٤) الذي أورد فيه أرقاماً حقيقية عن الذين كتبوا عن أسباب استبصارهم وعن منهجهم في ذلك، ويتبيّن من خلاله دور كتاب «المراجعات» في تحقيق عملية الاستبصار، أو التحوّل الثقافي للنخبة والنتائج المحمودة لمنهج شرف الدين فإنّه يثير لكلّ باحث أسئلة حقيقية لا تتركه حتّى يصل إلى مرفأ اليقين وشاطئ الاطمئنان. ويبلغ ساحل النجاة من الشكوك

والإثارات وتراكمات الماضي السحيق.

هذا هو المنهج العام الذي يتضمّن بدوره مجموعة من الخطوات العلمية التي تحقّق القناعة اللازمة لكل منصف، وقد سار على ذلك الإمام شرف الدين بشكل علمي واضح لم ينحرف في منهجه رغم وعورة الطريق.

وقد كتب العلّامة شمس الدين عن منهج الامام شرف الدين ما هذا نصّه:

« ونلاحظ أنّ الإمام شرف الدين قد التزم بهذا النهج التزاماً صارماً فيما وصل إلينا من أبحاثه في فقه الخلاف وفي فقه الوفاق.

ففي فقه الخلاف في كتاب « مسائل فقهية » (٢٥) وفي رسالته المخطوطة عن السجود على التربة الحسينية نلاحظ أنّه قد استند في تقرير رأي مذهب الإمامية إلى مسلّمات الكتاب والسنّة المقرّرة في فقه المذاهب الأُخرى، ولم يذكر أدلة مذهب الإمامية إلّا قليلاً وعلى نحو الإشارة العابرة، بحيث لولا هذه الإشارات القليلة لحسب القارئ الذي لا يعرف المذهب الفقهي للإمام شرف الدين أنّه فقيه من فقهاء المذاهب غير الإمامية يناقش آراء فقيه لغير الإمامية » (٢٦).

وهذا عنصر مهمّ جدّاً قلّما يستطيع الباحث المعتقد برأي خاصّ وبمدرسة معيّنة أن يتخلّى عن رأيه حين مناقشة الآخرين بكلّ موضوعية، وكأنّه صاحب نفس المدرسة التي ينطلق منها للمناقشة، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على قدرته الفائقة على التجرّد والتخلّي عن آرائه الخاصة، والتجرّد التامّ من كلّ خلفية مذهبية للوصول إلى أقصى درجات الموضوعية.

وأمّا منهجه في فقه الوفاق الذي يهدف إلى العبور من حالة القطيعة والشتات إلى التواصل والتفاعل والتكامل والوحدة على أساس الاختيار والقناعة لا الضرورة والإلجاء، فلابد من اعتماد الحوار على الحجّة المشتركة بين

الطرفين، فإنه قد أبدع فيه أيضاً ضمن التزامه بالمنهج العلمي الموضوعي التزاماً صارماً.

ونقاط الإبداع تتّضح من خلال متابعة الفصول التي عنونها وبحث عنها ـ والتي تبلغ اثني عشر فصلاً ـ بعد إعادته النظر فيما ألّفه ونَشره في الطبعة الأُولى.

١٠ ـ منهج شرف الدين في «الفصول المهمة»:

ويمكن عرض منهجه الذي أشرنا إلى الخطّ العام فيه بما يلي:

١ ـ التأسيس لمقولة فقه الوفاق ضمن فصول خمسة.

الأول: عرض فيه الأساس العقيدي للوحدة.

الثاني والثالث: عرض فيهما الأساس الفقهي للوحدة على مباني المذاهب المختلفة.

الرابع: عرض فيه الأساس الفقهي للوحدة عند الإمامية.

الخامس: عرض فيه بعض صحاح أهل السنة الحاكمة بنجاة الموحّدين وموقف نصوص أهل البيت عليهم السلام منها، وكيفية الجمع بين المطلقات الحاكمة بالنجاة والنصوص التي تشترط ولاية أهل البيت عليهم السلام.

٢ ـ وضمن فصلين آخرين انتقل من الأساس العقيدي والفقهي النظري إلى التطبيق الفقهي والعملي لفقهاء المذاهب الإسلامية، وهو يهدف إلى رفع ما قد يعلق ببال أحدٍ من الهنات وسوء الظنّ بالآخرين.

٣ ـ وفي الفصل الثامن استشهد بتأريخ السلف ممن تأوّلوا في عشرات الوقائع فخالفوا الجمهور، ولم يقدح ذلك عند المسلمين في إسلامهم وحرمتهم، بالرغم من أنّ بعض هذه الوقائع التي تأوّلوا فيها قد زجّت

بالمسلمين عامّة في أوضاع شديدة الخطورة وبالغة الصعوبة وكانت ذات ثمن باهض جدّاً.

ثم ناقش فتاوى التكفير وأبطلها.

٤ ـ وفي الفصول الثلاثة الأخيرة اتّجه إلى عوامل الفرقة وأسبابها (٢٧)، ولم يقنع ببيان الحكم وأدلّته ومبانيه؛ لأنّ الأسباب مادامت غير معروفة فإنّ الداء سوف يبقى مستمراً رغم المحاولات العلمية (الفقهية والأخلاقية) التي يقوم بها العلماء، وقد كان لزاماً على العالم أن يكون رائداً وطبيباً معالجاً للأمراض النفسية والثقافية التي تنتاب الأمة.

ومن هنا ركّز على دور الكذّابين ودور بعض الكتّاب في التفرقة، والأسباب التي تبعد الشيعي عن السنّي والسنّي عن الشيعي بكشف المنفّرات من الطرفين تجاه الآخر. وبذلك يكون منهجه في المعالجة العلمية منهجاً فريداً وتأسيساً رائعاً قلّما نجد نظيراً له عند الفقهاء، وهو أشبه بالمنهج الذي اتّبعه أهل بيت الرسالة مستلهماً من القرآن الكريم في كيفية معالجة الأمراض الاجتماعية والنفسية والأخلاقية بالاهتمام بأسبابها وعللها، وتوظيف التجارب التاريخية لدراستها والاعتبار بها والانطلاق من الواقع باتجاه ما ينبغي وقوعه وتحقّقه.

١١ ـ الأُطروحة الفقهية والقضية السياسية:

وممّن سار على منهج الإمام شرف الدين وطرحه بشكل إيجابي واستثمره لقضايا عصرنا هو سماحة العلّامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين ﷺ بقوله: «نقل الإمام شرف الدين أُطروحته الفقهية إلى صميم القضية السياسية للمسلمين في العصر الحاضر.. وهو بذلك يعالج قضية نعيشها الآن على مستوى الأُمة الإسلامية في جميع شعوبها ودولها» (٢٨).

وهذه القضية هي المشكلة الخطيرة التي تعيشها الأُمة بسبب النزعة

التكفيرية التي تعلنها بعض الحركات الإسلامية ضد كلّ من لا يحمل عقيدتها السياسية أو نزعة القطيعة مع المخالفين وإنكار ولاية المؤمنين فيما بينهم عند بعض الحركات الإسلامية الأُخرى.

ومن هنا ينبغي الاهتمام بفقه الوفاق للأسباب التالية:

١ ـ لضرورة بلورة العلاقات بين أتباع المذاهب الكلامية والفقهية، وترشيدها على أساس العلم الفقهي لا الأوهام الفقهية.

٢ ـ كما إنّ فقه الوفاق ضرورة لبلورة العلاقة بين الحركات الإسلامية فيما بينها من جهة، وفيما بينها وبين الأُمة والمجتمع وترشيدها من جهة أُخرى.

٣ ـ إنّ انبعاث الإسلام من جديد في عصرنا الحاضر كان مصدر رجاء للأُمة الإسلامية في أن تعود إلى أصالتها وتستعيد هويّتها وتحقّق وحدتها في مواجهة قوى الاستعمار التي استبدّت بها.

ولكن هذا التطوّر الخطير من الحركات الاسلامية وما تواجهه الحركات في ذاتها وما تنتهجه في كثير من تنظيماتها لأُسلوب التكفير على المستوى الفكري والنظري والعنف المسلّح على المستوى العملي بما هو نتيجة للموقف الفقهي من الآخرين، هذا التطوّر يوشك أن يزجّ الأُمة في مشكلة جديدة تهدّد قدرتها على الصمود أمام تحدّيات الخارج الثقافية والحضارية والعسكرية والاقتصادية والسياسية.

وهذا الواقع يستدعي من فقهاء الأُمة إحياء هذا الحقل الفقهي الهامّ في الفقه السياسي التنظيمي الإسلامي (٢٩).

وهكذا يحتفظ الإمام شرف الدين بريادته للفقهاء في هذا الحقل المهم والذي تميّز فيه بما يلي:

١ ـ بالاستقصاء الكافي لآراء أرباب المذاهب.

٢ ـ والتوجّه إلى تأريخهم وتأريخ المسلمين.

٣ ـ الرصد الجيّد للأدلة القرآنية والنصوص النبوية وما تلاها من نصوص أهل البيت عليهم السلام.

١٢ ـ على خطى المنهج الوحدوي للإمام شرف الدين:

إنّ تعميق فقه الوفاق وربطه بالموقف السياسي الإسلامي يتطلّب من المصلحين والدعاة الى نهضة الأُمة وإحيائها المشاركة الجادّة والميدانية في حقلي التنظير والعمل بشكل فردي ومؤسّساتي وبكلّ ما أُوتوا من حول وقوّة وقدرة على الإبداع والإعمار.. وقد أحدثت مواقف الإمام شرف الدين وكتبه تيّاراً نهضوياً في هذا الاتجاه تبلورت من خلاله شخصيات وحدوية فذّة، كالشيخ محمد رضا المظفر، والسيد محمد تقي الحكيم، والشيخ اسد حيدر، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر، والسيد مرتضى العسكري، والشيخ محمد جواد مغنية، والسيد موسى الصدر، وغيرهم.

على أنّنا قد أفردنا مقالاً مستقلّاً لاستشراف هذا الدور التكميلي لعلّنا نوفّق لنشره في فرصة أُخرى، إن شاء الله تعالى.

الهوامش

(١) الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين مصلحاً ومفكراً وأديباً : ٤٢ . وقد جاء في عناوين الكتب الفقهية التي ألفها العلّامة يحيى بن سعيد الحلي (م ٦٨٩هـ) : «جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية وأئمة الحجاز والعراق» .

(٢) يعتبر كتابه «الفصول المهمة في تأليف الأُمة» من أقدم كتبه وذخائره المتبقية بعد الهجوم الفرنسي على داره ومكتبته التي أُحرقت وسُرقت . وكان قد ألّفه سنة (١٣٢٧هـ) ونشر جملة من فصوله في مجلة «العرفان» الصيداوية التي أسسها الشيخ أحمد الزين في السنة نفسها .

وقد جاء في مقدمة المؤلّف ما نصّه : «لا تتسق أُمور العمران ولا تستتب أسباب الارتقاء ولا تنبثّ روح المدنية ولا تبزغ شموس الدعة من أبراج السعادة ولا نرفع عن أعناقنا نير العبودية بيد الحرية ، إلّا باتفاق الكلمة واجتماع الأفئدة وترادف القلوب واتحاد العزائم والاجتماع على النهضة بنواميس الأُمة» . وفي اسم الكتاب ومقدّمته ومضمونه ومحتواه ما يكفي لاستلهام مصطلح «الوفاق» و«فقه الوفاق» منه وإن لم يكن كتاباً فقهيّاً مصطلحاً في ظاهره ولكنه عند التأمل لا يعدو أن يكون تأسيساً فقهياً جديداً ورائعاً بمنهجة حديثة بالنسبة إلى لغة الفقه المتداول ولغة الفقهاء المعروفة لكل من مارس مطالعة الكتب الفقهية عند الإمامية .

(٣) وفي كتابه «أجوبة مسائل جار الله» الذي ألّفه سنة (١٣٥٤هـ) يقف المؤلّف أمام محاولة خطيرة وهي محاولة تفريق جماعة الأُمة وفصم عروتها وتمزيق وحدتها بقوله : «وبعد ، فقد وردت عليَّ مسائل . . . فما وقفت عليها حتى أوجست من مغازيها خيفة على الوحدة الإسلامية أن تنفصم عروتها وتتفرّق جماعتها . . .» .

بينما اعتبر العلّامة شمس الدين باقي آثاره التي نصّ عليها وسمّاها وهي : «مسائل فقهية» و«السجود على التربة الحسينية» و«نقل الجنائز» نموذجاً لفقه الخلاف . ويبدو أنه قد استلهم ذلك من محتواها وقد سبق اسم «مسائل خلافية» لكتابه «مسائل فقهية» وتداول هذا الاسم وغيّر فيما بعد ، وهو يتكفّل بيان مسائل فقهية خلافية اشتهر

الخلاف فيها بين الشيعة وغيرهم من المسلمين .

(٤) انظر : سلسلة مقالاتنا «دليل المحقق لدراسة مراحل تطور الاجتهاد في الفقه الإمامي» المنشورة في مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام الأعداد ١٤ ـ ١٧ حيث تجد جرداً مستوعباً لعناوين ما ألفه فقهاؤنا من كتب ورسائل فقهية على مدى عشرة قرون .

(٥) انظر : الهامشين رقم ٢ و ٣ .

(٦) الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين مصلحاً ومفكراً وأديباً : ٤٢ .

(٧) لقد أشار الإمام شرف الدين في مقدمة كتابه «الفصول المهمة» ، إلى دليل عقلي وأدلة نقلية قرآنية هي مصدر تشريع مبدأ الوحدة مستعيناً بفلسفة تشريع هذا المبدأ الحيوي النهضوي ، ثم أردفه بفصل خاص ضمّنه النصوص القرآنية ونصوص السنة النبوية ـ الناصّة على تشريع مبدأ الوحدة والأُلفة ووجوب الالتزام به كمبدأ إسلامي ، ثم دخل في بحوث تفصيلية تقوم بدور تبديد أسباب النزاع والخلاف من وجهة نظر فقهية عند عامة مذاهب المسلمين وحسب متبنّياتهم ، ثم عرّج على أسباب التنافر النفسية والسياسية التي تكمن وراء كل محاولات التفرقة والتشتّت بين المسلمين .

وفي «أجوبة مسائل جار الله» قد ردّ بشكل علمي رفيع على جملة من أسباب ومحاولات الفرقة مبدداً كل الشبهات والإثارات والتشبثات التي نشرت باسم أسئلة يبحث جار الله عن جوابها وصولاً إلى الحقيقة حسب زعمه .

(٨) وفي كتاب «المراجعات» نلاحظ تصدّيه لأهم مسألة من مسائل الخلاف وهي مسألة الإمامة والقيادة السياسية العامّة التي سبّبت تنازع الصحابة عليها ؛ لما لها من أهمية قصوى في حياة المسلمين ، وتنقيح أدلتها ، وكيفية تعامل الصحابة معها ، وما تركته من آثار في حياة المسلمين ، فقد قال قدس سره في مقدمته : «أما فكرة الكتاب فقد سبقت مراجعاته سبقاً بعيداً ، إذ كانت تلتمع في صدري منذ شرخ الشباب التماع البرق في طيّات السحاب ، وتغلي في دمي غليان الغيرة ، تتطلّع إلى سبيل سويّ يوقف المسلمين على حدّ يقطع دابر الشغب بينهم . . . ثم يسيروا معتصمين بحبل الله جميعاً ، تحت لواء الحق إلى العلم والعمل ، إخوة بررة يشدّ بعضهم أزر بعض» .

وفي «النص والاجتهاد» عطف النظر إلى نوع آخر من أسباب الخلاف والفرقة ـ التي تنضمّ تحت شعار التأويل للنصوص الصريحة ـ كان ينبغي كشفها ليُعلم مَن هُم مسبّبو الفرقة على مدى التاريخ ، وكيف يدبّ الخلاف إلى جسم الأُمة باسم الاجتهاد ،

ثم حمل الناس على معارضة نصوص الكتاب والسنة طوعاً وكرهاً بكل قوّة ، وهذه ثغرة كبيرة تحتاج إلى علاج علمي وثيق ، وهذا ما قام به الإمام شرف الدين في آخر كتبه النهضوية التي تهتم بتأصيل الوحدة بشكل جذري من خلال البحث والتحقيق في مصادر التراث والتاريخ .

(٩) التوبة : ٣٣ . الفتح : ٢٨ . الصف : ٩ .

(١٠) انظر : موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ١ : ١٨ ، ٣٤ ، ٤٧ .

(١١) الأنبياء : ٩٢ .

(١٢) حديث معروف متواتر ، تجده بأسناده ونصوصه التي استقصتها رسالة دار التقريب القاهرية . وانظر : الصواعق المحرقة : ١٤٨ . المراجعات (للإمام شرف الدين) : المراجعة رقم ٨ .

(١٣) انظر ما جاء في نهج البلاغة حول أسباب صمت الإمام علي عليه السلام وصبره على ابتزازهم حقّه المشروع في الخلافة ، ومسالمته للخلفاء الذين لم ترشّحهم الأُمة ولا النبي القائد ، قال عليه السلام : «صبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى ، أرى تراثي نهباً» ، وقال عليه السلام : «حتى رأيت راجعة الناس يدعون إلى محق دين محمد » .

(١٤) انظر : «الإعلام» و «الإشراف» للشيخ المفيد ، و «الانتصار» و «الناصريات» للسيد المرتضى علم الهدى ، و «الخلاف» للشيخ الطوسي ، و «تذكرة الفقهاء» و «منتهى المطلب» للعلّامة الحلي ، و «جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية وأئمة الحجاز والعراق» لابن سعيد الحلّي .

(١٥) انظر كتبه : «إلى المجمع العلمي العربي بدمشق» و «أجوبة مسائل جار الله» و «مسائل خلافية» و «النص والاجتهاد» و «المراجعات» و «الفصول المهمة» . وراجع : الهوامش السابقة برقم ٢ و٣ و٦ و٧ . وقد نشرت بحوث «مسائل خلافية» ـ وهي التي عرفت فيما بعد بـ «مسائل فقهية» ـ على صفحات مجلة «العرفان» الصيداوية ومجلة «رسالة الإسلام» التقريبية وهي بحوث فقهية مقارنة بين الإمامية وسائر المذاهب الإسلامية في أبواب الصلاة والصوم والنكاح . وفي «أجوبة مسائل جار الله» تعرّض لبحوث في الصحبة والصحابة والإرث والتقية والحج والبداء ، كما تعرّض لمصادر الحديث وما دخلها من تلاعب غير مرضي بعد أن ردّ على الافتراءات التي أثارها البعض ، سالكاً طريق النصح بإشفاق ، وقائلاً لأرباب المجمع ما نصه : «إنكم ـ معشر القوّامين على

هذا المجمع وعلى مجلّته ـ تبوّأتم بهما مبوّأ قوامين بالعلم ، مصلحين ، مثاليين ، وقادة فكر ورأي ، ودعاة إلى الخير ، وسعاة في لمّ شعث ، وتوحيد عزائم وهمم وأهداف . ومن تبوّأ هذا المبوّأ بصدق جامعاً لشروطه كان على الأمة أن تخلص له النصح ، وتصدقه الرأي والمشورة» . ثمّ دعاهم إلى الوحدة ، وعاتبهم بحفيظة ، واحتج على عدوانهم بالبرهان . انظر : مطلع الكتاب ومقدمته ، طبعة دار المحيط ـ كربلاء المقدّسة ، العراق .

(١٦) ألّفه سنة (١٣٢٧هـ) ، ونشره على صفحات مجلة «العرفان» الصيداوية منذ سنة (١٣٢٧هـ) .

(١٧) انظر : الهامشين رقم ٧ و ١٤ .

(١٨) انظر كتابه : «أصل الشيعة وأُصولها» ، وكتابه «تحرير المجلّة» .

(١٩) انظر : عقائد الإمامية (للمظفر) ، والغدير في الكتاب والسنّة (للأميني) .

(٢٠) في مقدمته على «النص والاجتهاد» .

(٢١) في كتابه «معالم المدرستين» .

(٢٢) انظر كتابه : «الإمام الصادق والمذاهب الأربعة» .

(٢٣) انظر : رسالة الإسلام القاهرية ، وما صدر عن دار التقريب القاهرية .

(٢٤) المتحوّلون في ثلاثة أجزاء جمعها هشام آل قطيط وهو من المتحوّلين .

(٢٥) وقد طبعت بأسماء مختلفة ، منها تسميتها بـ «مسائل خلافية» ، كما طبعت في عدة مجلات ، مثل «العرفان »الصيداوية و «رسالة الإسلام» القاهرية ، واختيرت كمنهج دراسي للفقه المقارن في بعض المدارس والحوزات العلمية المعاصرة .

(٢٦) انظر : الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين مصلحاً ومفكّراً وأديباً : ٥٠ ـ ٥٢ .

(٢٧) انظر : الفصول المهمّة ، تحقيق المرحوم المغفور له الدكتور عبدالجبّار شرارة ، ط ـ المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية .

(٢٨) الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين مصلحاً ومفكراً وأديباً : ٥٢ .

(٢٩) المصدر السابق : ٥٣ ـ ٥٤ .

فقه الخلاف عند العلّامة شرف الدين

فدك ـ نموذجاً

□ الشيخ محمد الزروندي

قبل البحث نشير إلى جملة أُمور ينبغي التنبيه عليها:

أولاً ـ تشكّل آراء السيد شرف الدين ﷺ في كتاب «النصّ والاجتهاد» محور البحث في هذا المقال، وقد استفدنا أيضاً من كتبه الأُخرى في هذا المجال.

ثانياً ـ حاولنا في هذا المقال ـ قدر الإمكان ـ الاستناد إلى كتب جمهور المسلمين وتوثيق المعلومات منها.

ثالثاً ـ بالرغم من الإفادة من مصادر التأريخ، إلّا أنّ الإطار العام للمقال وأهدافه الأساسية تبقى فقهية محضة.

وبياناً لأهمية البحث وإيضاحاً لطبيعته وسياقه الفقهي نشير إلى جملة من الأسئلة الفقهية التي حاول المقال معالجتها والإجابة عليها:

١ ـ هل تعتبر فدك ملكاً شخصياً للنبي ﷺ أو لا؟

٢ ـ لو لم تكن ملكاً شخصياً له ﷺ، فما هو العنوان الذي تنضوي تحته عناوين الأموال العامة كالأنفال والفيء وغنائم دار الحرب وخمس الغنائم أو أنّها ملك عامّ للمسلمين؟ وعلى كلّ حال، فهل للنبي ﷺ الحق في هبتها وإعطائها للغير أو لا؟

٣ ـ ما هي الأدلّة الدالّة على اعتبار فدك نحلة؟

٤ ـ ما هو العنوان الفقهي المنطبق على فدك من بين العناوين التالية: النحلة، العطية، التمليك، الإقطاع، الهبة؟

٥ ـ يعتبر القبض شرطاً من شروط التمليك في الهبة، فهل يشترط ذلك أيضاً في فدك؟

٦ ـ لقد طالب الخليفة الأول ـ باعتباره مدّعياً ـ فاطمة عليها السلام بالبيّنة، ومن هنا نسأل:

أ ـ هل إنّ مطالبتها عليها السلام بإقامة البيّنة تامّة من الناحية الفقهية أو لا؟

ب ـ هل إنّ البيّنة التي أقامتها عليها السلام كانت معتبرة وتامّة أو لا؟

ج ـ بناءً على عدم اعتبار بيّنتها عليها السلام، فهل للخليفة الحكم بصحة ادّعائها أو لا؟

٧ ـ لماذا لم يسترجع أمير المؤمنين عليه السلام فدكاً في خلافته؟

هذه هي بعض المحاور والأسئلة التي عالجها المقال بشيء من التفصيل أو الاختصار أحياناً.

فدك جغرافياً وتأريخياً:

لم يتعرّض السيد شرف الدين رحمه الله إلى تحديد فدك جغرافياً، إلّا أنّ غيره من الباحثين والمؤرّخين أسهبوا في بيان ذلك، ومن الأُمور التي بحثوها تحديد المسافة بينها وبين المدينة، حيث توجد عدّة آراء في تحديد ذلك، قال ياقوت الحموي وغيره: «قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان، وقيل ثلاثة»[١].

وحدّدها غيره بمسيرة ست ليالٍ، ومنهم السمهودي، حيث ذكر أنّها قرية بالقرب من خيبر، بينها وبين المدينة ست ليالٍ[٢].

وقد ذكروا في وجه تسميتها بذلك أنّ أول من نزلها هو «فدك بن حام»، فسمّيت بذلك [٣].

كما ذكروا في تأريخ فدك أنّها كانت منزلاً لقبيلة بني مرّة من قبائل غطفان، وأنّ أُمّ النعمان بن المنذر ملك الحيرة كانت من فدك [٤].

وأمّا من حيث الآثار التأريخية القديمة فيها فقد ذكروا أنّ قلعة «الشمروخ»، ـ وهي قلعة قديمة ومشهورة ومن الحصون أيضاً ـ كانت في فدك [٥].

وكانت فدك إلى ما يقرب من القرن الثالث الهجري في طريق الحاج من المدينة إلى مكة وبالعكس، وكانت منزلاً لاستراحة الحجّاج، وتعرف اليوم بـ «الحائط» ومن توابع إمارة «الحائل»، وهي إلى الغرب من منطقة «الحليفة» جنوبي «ضرغد»، وتحديداً في الحدود الشرقية لخيبر.

وقد ذكر بعض الباحثين أنّها كانت إلى سنة (١٩٧٥م) تشتمل على (٢١) قرية، وعدد سكّانها (١١٠٠٠) نسمة، وسكّان «الحائط» لا يتجاوز عددهم (١٤٠٠) نسمة فقط [٦].

فدك اقتصادياً:

ذكر الباحثون أُموراً كثيرة فيما يتعلّق بالجانب الاقتصادي لفدك، فقد روى المحدّث القمي عن الشيخ عبدالله بن حماد الأنصاري أنّ خراج فدك كان يعادل (٢٤) ألف دينار، وفي نقل آخر أنّه يعادل (٧٠) ألف دينار [٧].

وذكر الحلبي في السيرة أنّ أبا بكر قد همّ بإرجاع فدك إلى السيّدة فاطمة عليها السلام، ولكن عمر صرفه عن ذلك وقال له: إنّك ستحتاج إليها في حربك مع مشركي العرب فيما لو حاربوا الإسلام [٨].

وكتب ابن أبي الحديد في الجانب الاقتصادي لفدك وأهميته قائلاً:

«قلت لمتكلّم من متكلّمي الإمامية يعرف بعلي بن تقي من بلدة النيل: وهل

كان فدك إلّا نخلاً يسيراً وعقاراً ليس بذلك الخطير! فقال لي: ليس الأمر كذلك، بل كانت جليلة، وكان فيها من النخل نحو ما بالكوفة الآن من النخل» (٩).

وذكر الواقدي ـ كما نقل عنه ابن أبي الحديد ـ أنّ الخليفة الثاني قد دفع خمسين ألف درهم من أموال العراق لشراء نصف فدك الذي كان بيد اليهود (١٠).

وقد نقل الطريحي رواية في ذيل مادة «فدك» تدلّ على سعة فدك، ممّا ينبئ عن أهميتها الاقتصادية البالغة، حيث ذكر أنّ أحد حدودها أُحد، والآخر العريش (١١) في مصر، والثالث سيف البحر ـ أي ساحل البحر الأحمر أو بحر الخزر ـ والحدّ الرابع دومة الجندل (١٢) (١٣).

ومن جميع ما تقدّم تظهر أهمية المكانة التأريخية والاقتصادية لفدك.

أقسام أموال النبي صلى الله عليه وآله وسلم:

قبل الدخول في البحث ينبغي إثبات أنّ فدكاً تدخل تحت أيّ قسم من أقسام أموال النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ وذلك لأنّ الأموال التي كانت تجلب من الكفار وتصير بيده صلى الله عليه وآله وسلم على أنواع، بحيث إنّ الحكم بجواز إعطائها وهبتها يختلف باختلاف هذه الأنواع، فبعض الأموال يعتبر ملكاً عاماً للمسلمين، كالأراضي المفتوحة عنوة وكذلك غنائم دار الحرب، فمثل هذه الأموال هي للمسلمين عموماً من ناحية فقهية، وأمّا غنائم دار الحرب فهي تقسّم بين المقاتلين.

ومعلوم أنّ للنبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يتملّك ـ إضافةً إلى حقه في الخمس ـ صفايا الملوك من غنائم دار الحرب، كالفرس والسيف والأشياء الثمينة والأسرى، ثمّ يوظّفها في مصالح المسلمين العامة.

وهذا الحكم مورد اتّفاق بين الفريقين، وإن كانت ثمّة فوارق في بعض

الخصوصيات والشروط.

وقد ذكرت كتب التأريخ موارد عديدة من الصفايا والقطائع التي اصطفاها أو اقتطعها الرسول ﷺ لنفسه أو لغيره، وقد اكتفينا بالإشارة إلى مصادرها في الهامش خوف الإطالة (١٤).

الصنف الثاني من الأموال هي التي تقع في يد النبي ﷺ من الكفار، وتسمّى «الأنفال»، وقد يصطلح عليها بعض فقهاء الجمهور «بالفيء».

ولا خلاف بين فقهاء الفريقين في حكم الأنفال أو الفيء، وإن كان ثمّة اختلاف في موارد الأنفال وعددها وبعض الخصوصيات الأُخرى (١٥)، فالشيعة مثلاً ترى ـ استناداً للآيات والروايات المتواترة ـ أنّ الأنفال هي للنبي ﷺ ثمّ للإمام عليه السلام من بعده ثمّ للفقيه كمنصب. ومن هذه الآيات:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ (١٦).

٢ ـ قوله تعالى: ﴿ مَا أَفَاءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَامَىٰ وَٱلْمَسَاكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ (١٧).

وعلى كلّ حال، فإنّ الأنفال هي من مادة «نفل» بمعنى الزيادة والعفو والغنيمة الحربية (١٨)، والفيء بمعنى الغنيمة والخراج؛ ولذا يصطلح فقهاء الجمهور على ما يؤخذ من الكفار بلا حرب «الفيء»، فقد ورد في الموسوعة الكويتية أنّه اختلف في معنى الأنفال اصطلاحاً على خمسة أقوال، قال:

«الثاني: الفيء، وهي الرواية الأُخرى عن كلّ من ابن عباس وعطاء، وهو ما يصل إلى المسلمين من أموال المشركين بغير قتال، فذلك للنبي ﷺ يضعه حيث يشاء» (١٩).

وثمّة بحث مفصّل في تحديد المفهوم اللغوي والاصطلاحي للأنفال والفيء.

والمهمّ في بحثنا عدُّ فدك بحسب الفقه الإمامي من الأنفال، وفي فقه

الجمهور من مصاديق الفيء، وعليه فإنّنا لو تنزّلنا لقلنا إنّها من غنائم الحرب التي اصطفاها النبي ﷺ لنفسه لمصلحة معيّنة، وهذا ما يؤيّده الكثير من شواهد الفريقين (٢٠).

وعلى جميع الصور الثلاث، فإنّ ملكيتها تعود إلى رسول الله ﷺ يتصرّف فيها وفقاً للمصلحة التي يراها.

وحاصل البحث في هذه النقطة ـ بناءً على مباني الفريقين ـ هو ملكية فدك لرسول الله ﷺ وحقّه في نحلتها للغير.

كيفية الاستيلاء على فدك:

يرى الفقهاء والمؤرّخون أنّ أرض فدك تمّ الاستيلاء عليها من قِبل المسلمين من غير حرب، ومن هؤلاء: العلّامة السيد شرف الدين ﷺ من الإمامية (٢١)، والواقدي الذي كتب يقول ما ملخّصه: أنّ النبي ﷺ توجّه في السنة السابعة للهجرة إلى خيبر وكانت آنذاك موئلاً لليهود ومقرّاً لخططهم على الإسلام، وكان قد بلغ رسول الله ﷺ أنّ من بفدك يقصد مساعدة أهالي خيبر في حربهم مع المسلمين، فجهّز من أصحابه (١٤٠٠) مقاتل في محرم أو جمادى الأُولى إلى خيبر، فباغتهم المسلمون وفتحوا ستّ قلاع، وكان فتح القلعة السابعة التي كان فيها مقتل مرحب على يد الإمام علي ﷺ (٢٢).

وبعد فتح قلاع خيبر تناهى الخبر إلى أهالي فدك، فدخلهم الخوف وكانوا يريدون قبل ذلك مساعدة من كان في قلعة خيبر، فقاموا بتسليم فدك سلماً إلى المسلمين، وبعثوا عنهم رجلاً إلى رسول الله ﷺ يطلب منه أن يعاملهم كما عامل أهل خيبر، فقبل النبي ﷺ ذلك على أن يدفعوا نصف خراجها له ﷺ (٢٣). وقد روت كتب التأريخ والسيرة هذه الواقعة (٢٤) مع بعض التغييرات الطفيفة (٢٥).

دعوى إنحال النبي صلى الله عليه وآله وسلم فدكاً:

ذكر العلّامة السيد شرف الدين قدس سره عدّة أُمور فيما يرتبط بنحلة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فدكاً لابنته فاطمة عليها السلام، قال قدس سره: «لمّا أنزل الله ـ عزّوجلّ ـ عليه: ﴿ وَآتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُ ﴾ [٢٦] أنحل فاطمة فدكاً، فكانت في يدها حتى انتزعت منها لبيت المال. هذا ما ادّعته الزهراء بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأُوقفت في سبيله موقف المحاكمة بإجماع الأُمة» [٢٧].

ويمكن القول: بأنّ إنحال النبي صلى الله عليه وآله وسلم فدكاً لفاطمة عليها السلام هو من المسلّمات التأريخية المستغنية عن إقامة الدليل، ولكن مع ذلك نشير إلى بعض النماذج، فقد استدلّ العلّامة السيد شرف الدين قدس سره ـ بعد أن تعرّض إلى أنّ من كان في فدك تصالحوا على دفع نصف خراجها لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ـ بجملة من الأدلّة على ذلك، نورد بعضها:

الدليل الأول: الاستدلال بآية القربى، وهي قوله تعالى: ﴿ وَآتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيراً ﴾.

وقد ذكر المفسّرون من الفريقين [٢٨] بحوثاً عديدة في ذيل هذه الآية يدلّ معظمها على أنّ مورد نزول الآية هو أداء حقوق أهل البيت عليهم السلام ومنهم السيدة فاطمة عليها السلام، وعلى هذا الأساس فقد نحل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فدكاً لفاطمة عليها السلام.

وذكر الشيخ الطريحي رحمه الله أنّ مفاد الآية هو الأمر بإنحال فاطمة عليها السلام فدكاً، وكانت بيدها إلى وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثمّ أُخذت منها قهراً [٢٩].

وفي تفسير الدرّ المنثور نقلاً عن ابن عباس قال: «لمّا نزلت ﴿ وَآتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُ ﴾ أُقطع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاطمة فدكاً» [٣٠].

وورد هذا المضمون بعينه في صحيح مسلم عن ابن عباس، حيث ذكر أنّه لمّا نزل قوله تعالى ﴿ وَآتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُ ﴾ أقطع [٣١] رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاطمة عليها السلام فدكاً [٣٢].

ويؤيّد هذا المطلب وروده في كثير من المصادر الأُخرى، منها: مسند أبي يعلى [٣٣]، وتفسير روح المعاني [٣٤]، وحياة الصحابة [٣٥]، وشواهد التنزيل [٣٦].

وقد نقل العلّامة المجلسي ﷺ عن مجمع الزوائد وكنز العمال وتاريخ الطبري والعقد الفريد وتاريخ أبي الفداء وإرشاد الساري واعلام النساء وشواهد التنزيل أنّ هذه الآية نزلت في إنحال فدك [٣٧].

الدليل الثاني الذي استدلّ به العلّامة شرف الدين لإثبات إنحال النبي ﷺ فدكاً: هو ما ورد في الكتاب رقم (٤٥) من نهج البلاغة والذي كتبه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى واليه على البصرة عثمان بن حنيف الذي تضمّن جوانب أخلاقية وسياسية وعقائدية بعد أن بلغه عليه السلام استجابة واليه على البصرة لدعوة بعض التجار وجلوسه على مائدة تُستطاب فيها الأطعمة، فكتب له الإمام عليه السلام فيما ينبغي أن تكون عليه سيرة الولاة، وذكر حقيقة الدنيا وضرورة العيش البسيط سيما لإمام الرعية، قال عليه السلام:

«بلى، كانت في أيدينا فدك من كلّ ما أظلّته السماء، فشحّت عليها نفوس قوم، وسخت عنها نفوس قوم آخرين، ونِعم الحَكَم الله، وما أصنع بفدك وغير فدك، والنفس مظانّها في غدٍ جدث، تنقطع في ظلمته آثارها» [٣٨].

الدليل الثالث: ما نقله العلّامة السيد شرف الدين ﷺ عن تفسير مجمع البيان من أنّ المأمون الخليفة العباسي أرجع فدكاً إلى أولاد فاطمة عليها السلام [٣٩].

ومن الواضح جداً أنّه لو لم تكن فدك لفاطمة وعلي عليهما السلام لما قام المأمون بإرجاعها إلى أولاد علي وفاطمة، مع حرصه على مثل هذه الثروة المالية وعدائه لبني هاشم. وعلى كلّ حال فقد كتب الطبرسي قائلاً:

«قال عبد الرحمان بن صالح: كتب المأمون إلى عبد الله بن موسى يسأله عن قصة فدك، فكتب إليه عبد الله بهذا الحديث، رواه الفضيل بن مرزوق عن

عطية، فردّ المأمون فدكاً إلى ولد فاطمة عليها السلام »[٤٠].

وقد قام بإرجاعها أيضاً ـ مضافاً إلى المأمون العباسي ـ كلّ من عمر بن عبد العزيز وأبي العباس السفّاح والمهدي العباسي. وسيمرّ تفصيل ذلك علينا في البحث التأريخي لفدك.

الدليل الرابع: ما ذكره العلّامة السيد شرف الدين[٤١]، وهو عبارة عمّا ذكره ابن حجر الهيثمي من أنّ فاطمة عليها السلام أقامت بيّنة على أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحلها فدكاً، أوّلهما علي والآخر أُمّ أيمن[٤٢].

ثمّ يقول ابن حجر ـ خلافاً للموازين الفقهية والعلمية ـ: إنّ هؤلاء الشهود لم يبلغوا حدّ النصاب[٤٣].

ولا شك في توجّه الإشكال إلى مثل هذا الكلام من عدّة جهات، وقد أجاب عنها ابن حجر بأجوبة عديدة سيأتي التعرّض لها في بحث الجواب على الشبهات.

إضافة إلى ذلك، فإنّ الشواهد التأريخية والروائية تدلّ على وجود شهود غير الإمام علي عليه السلام وأُم أيمن، مثل الحسنين عليهما السلام.

الدليل الخامس: ذكر العلّامة شرف الدين ـ بعد سرد الأدلّة على إنحال النبي صلى الله عليه وآله وسلم فدكاً لابنته فاطمة عليها السلام وملكيتها لها ـ طريقاً آخر يثبت من خلاله ـ حتى على فرض التنزّل وعدم وجود دليل على ذلك ـ لزوم إعطائها ما ادّعته: « فليته اتّقى فشل الزهراء في مواقفها بكلّ ما لديه من سبل الحكمة، ولو فعل لكان ذلك أحمد في العقبى، وأبعد عن مظانّ الندم، وأنأى عن مواقف اللوم، وأجمع لشمل الأُمة، وأصلح له بالخصوص. وقد كان في وسعه أن يربأ بوديعة رسول الله ووحيدته عن الخيبة، ويحفظها عن أن تنقلب عنه وهي تتعثر بأذيالها، وماذا عليه، إذ احتلّ محلّ أبيها، لو سلّمها فدكاً من غير محاكمة؟!

فإنّ للإمام أن يفعل ذلك بولايته العامة، وما قيمة فدك في سبيل هذه المصلحة ودفع هذه المفسدة؟!» (٤٤).

ثمّ ينقل العلّامة السيد شرف الدين أُمنية كثير من أتباع الخليفة الأول لو أنّه فعل ذلك، ومن أُولئك الأُستاذ محمود أبو رية المفكّر المصري الشهير، حيث كتب يقول: «وإليك كلمة في هذا الموضوع لعيلم المنصورة الأُستاذ محمود أبو رية المصري المعاصر، قال: بقي أمر لابدّ أن نقول فيه كلمة صريحة، ذلك هو موقف أبي بكر من فاطمة ـ رضي الله عنها ـ بنت رسول الله ﷺ وما فعل معها في ميراث أبيها؛ لأنّا إذا سلّمنا بأنّ خبر الآحاد الظنّي يخصّص الكتاب القطعي، وأنّه قد ثبت أنّ النبي ﷺ قد قال: «إنّه لا يورّث»، وأنّه لا تخصيص في عموم هذا الخبر، فإنّ أبا بكر كان يسعه أن يعطي فاطمة ـ رضي الله عنها ـ بعض تركة أبيها ﷺ، كأن يخصّها بفدك، وهذا من حقّه الذي لا يعارضه فيه أحد؛ إذ يجوز للخليفة أن يخصّ من يشاء بما شاء. وقد خصّ هو نفسه الزبير بن العوام ومحمد بن مسلمة وغيرهما ببعض متروكات النبي. على أنّ فدكاً هذه التي منعها أبو بكر لم تلبث أن أقطعها الخليفة عثمان لمروان» (٤٥).

وأمّا البحث في صحة حديث الإرث أو عدم صحته وما يتوجّه عليه من نقوض ـ على فرض صحته ـ من جهة الخليفة الأول نفسه وابنته عائشة، مثل: مسألة دفنها في دار النبي ﷺ، فقد أفردنا لذلك بحثاً مستقلّاً، وطرحنا الإشكالات فيه، وعالجناها في ثلاثة مستويات، وأثبتنا فيه ضعف حديث نفي الإرث من الناحية السندية والدلالية.

الدليل السادس: استدلّ العلّامة السيد شرف الدين على صحة ادّعاء الزهراء عليها السلام بأنّها أفضل نساء العالمين، كما دلّت آية التطهير على عصمتها، وآية المباهلة على استجابة دعائها، ومع هذه النعوت والأوصاف فإنّ إدّعاءها غنيّ عن الحاجة إلى البيّنة والإثبات. ثمّ ينقل ما ورد في فضائلها من طرق

الجمهور ومصادرهم المعتبرة (٤٦) التي كان يكفي الخليفة أحدها للأخذ بدعوى فاطمة عليها السلام وتصديقها. ومن هذه النصوص:

١ ـ ما رواه البخاري عن عائشة من أنّ فاطمة عليها السلام سيدة نساء المؤمنين وسيدة نساء أهل الجنّة. ورواه بهذا المضمون جماعة، منهم ابن حجر في الصواعق المحرقة، ومحمد بن سعد في الجزء الثاني من الطبقات.

٢ ـ كلام الفخر الرازي في ذيل آية المباهلة (٤٧) في تفضيل سيدة نساء العالمين عليها السلام.

٣ ـ إجماع المسلمين على نزول آية التطهير في فاطمة عليها السلام (٤٨).

٤ ـ وجوب المودّة والمحبّة لفاطمة عليها السلام كجزاء على الرسالة (٤٩).

٥ ـ أشعار الإمام الشافعي التي يقول فيها:

يا أهل بيت رسول الله حبّكم فرض من الله في القرآن أنزلهُ

كفاكم من عظيم القدر أنّكم من لم يصلِّ عليكم لا صلاة لهُ

فإنّه يدلّ على فضل آل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومنهم فاطمة عليها السلام، وأنّ من لا يصلّي عليهم لا تقبل له صلاة.

٦ ـ كلام محيي الدين ابن عربي في أنّ حبّ أهل البيت عليهم السلام ومودتهم فرض يُتقرّب به إلى الله سبحانه.

٧ ـ كلام العلّامة النبهاني الدالّ على أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو صفوة الله، وأهل بيته عليهم السلام هم صفوة المسلمين الذين أذهب الله عنهم الرجس وفرض محبّتهم.

٨ ـ كلام الزمخشري في ذيل آية الأبرار (٥٠) بطريق ابن عباس، والواحدي في كتاب البسيط، والثعلبي في التفسير الكبير، وموفق بن أحمد في كتاب الفضائل، الدالّ على أنّ نزول هذه الآية كان في أهل البيت عليهم السلام.

وفضائلهم عليهم السلام في مصادر الفريقين جمّة غفيرة (٥١).

الإشكالات:

يمكن أن تطرح عدّة شبهات بناءً على ملكية فاطمة عليها السلام لفدك، وسوف نطرح بعضها للنقد والمناقشة.

الشبهة الأُولى:

إنّ من أدلّة ملكية فاطمة عليها السلام لفدك آية ﴿ وَآتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُ ﴾ (٥٢)، وهذه الآية هي من سورة الإسراء، وهي مكية، في حين أنّ قضية فدك كانت في السنة السابعة للهجرة، وعليه فإنّ الروايات في تفسير الآية الدالّة على إنحال النبي صلى الله عليه وآله وسلم فدكاً لفاطمة غير صحيحة (٥٣).

الجواب: إنّ هذا الإشكال يبتني على فرضية أنّ القرآن الذي بين أيدينا يمثّل ترتيب النزول نفسه في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، بمعنى أنّه نزل بسورة الحمد أولاً ثمّ البقرة، وهكذا الآيات بحسب ترتيب نزولها كما نقرؤه الآن، مع أنّ الذي لا شك فيه ـ وكما هو مقرّر في علوم القرآن ـ أنّ ترتيب النزول يغاير الترتيب الفعلي، حيث كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يغيّر وينقل مواضع الآيات، وعليه فإنّ بعض الآيات المدنية أثبتها في سور مكية وبالعكس. والشاهد على هذا هو أنّ سورة الفاتحة ليست هي أول سورة بحسب الترتيب، كما إنّ سورة البقرة ليست الثانية، وسورة الناس ليست الأخيرة.

كما إنّ ثمّة سوراً مكية أو مدنية والحال أنّ بعض آياتها ليست كذلك، فمثلاً ورد في نسخة مصحف الأزهر:

إنّ سورة الأعراف مكية إلّا الآية (١٦٣) إلى الآية (١٧٠) فإنّها مدنية، وسورة الأنفال مدنية إلّا الآية (٢٠) إلى الآية (٢٦) فإنّها مكية، كما إنّ أول سورة الإسراء مكي إلّا الآية (٢٦) و(٣٢) و(٣٣) و(٥٧) و(٧٣) إلى الآية

(٨٠) فإنّها مدنية. وورد في تفسير مجمع البيان أنّ سورة الإسراء مكية إلّا خمس آيات منها، وفي قولٍ ثماني آيات فإنّها مدنية، ومنها الآية مورد البحث (٥٤).

ثانياً: لو سلّمنا عدم مدنية هذه الآية كما يذكر علماء علوم القرآن، فإنّ ثمّة روايات كثيرة من الفريقين في أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحل فاطمة عليها السلام فدكاً بعد نزول هذه الآية، الأمر الذي يثبت مدنيتها.

الشبهة الثانية:

إنّ الآية والروايات في تفسيرها تتحدّث عن حق فاطمة عليها السلام في فدك، وعليه فلا معنى للتعبير بالنحلة والهبة ما دام حقاً لها عليها السلام.

الجواب: إنّ التعابير الواردة بشأن قضية فدك مختلفة، والمقصود في جميعها شيء واحد هو عبارة عن إعطاء فدك لفاطمة عليها السلام، وقد عبّرت الروايات عن هذا الإعطاء بعناوين عديدة:

١ ـ عنوان الإقطاع: قال الإمام السجاد عليه السلام: «أقطع رسول الله فاطمة فدكاً» (٥٥). وبهذا المضمون رواية عن ابن عباس (٥٦).

٢ ـ عنوان الإعطاء: عن الإمام الصادق عليه السلام قال...: «فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ ربي أمرني أن أُعطيكم ممّا أفاء عليَّ، قال: أُعطيكم فدكاً» (٥٧). وبنفس هذا المضمون ما ورد في كتاب المأمون العباسي (٥٨) كما في شرح نهج البلاغة (٥٩).

٣ ـ عنوان التمليك: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم...: «هذه فدك... فقد جعلها لكِ كما أمرني الله تعالى به، فخذيها لكِ ولولديك» (٦٠). وقد ورد هذا المضمون أيضاً في نصوص أُخرى (٦١).

٤ ـ عنوان النحلة: قال علي عليه السلام في كتاب له لأبي بكر: «اقتسموا مواريث الطاهرات، واحتقبوا ثقل الأوزار بغصبهم نحلة النبي المختار» (٦٢).

وقالت سيدة نساء العالمين عليها السلام : «هذا ابن أبي قحافة يبتزّني نحلة أبي» (٦٣).

٥ ـ عنوان الدفع: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : «يا فاطمة، إنّ الله أمرني أن أدفع إليك فدكاً» (٦٤).

٦ ـ عنوان الصدقة: قالت فاطمة عليها السلام : «سهمنا بخيبر، وصدقتنا فدك» (٦٥) وقد ورد هذا المعنى والمضمون في كتاب المأمون العباسي أيضاً (٦٦).

٧ ـ عنوان الهبة: قالت فاطمة عليها السلام : «إنّ فدكاً وهبها لي رسول الله» (٦٧).

وعلى كلّ حال، فإنّ ما طالبت به الزهراء لا يقتصر على فدك فحسب، بل يشمل إرث النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، مثل بيته وأثاثه ولباسه وموقوفاته التي كانت لفاطمة وعلي عليهما السلام الولاية عليها، وكذلك سهم ذي القربى في غنائم حرب خيبر (٦٨). وعليه، فإنّ التعبير بالإرث أو الهبة كليهما صحيح. ويمكن أن يكون ما ذكرته عليها السلام في خطبتها في المسجد لا ربط له بقضية فدك.

الشبهة الثالثة:

إنّ الموهوب لا ينتقل من ملك الواهب ـ بحسب فقه الفريقين ـ إلّا بقبض الموهوب له، وعليه فإنّ فدكاً لم تنتقل إلى فاطمة عليها السلام ولم تملكها، ويكون تكذيب الخليفة لها صحيحاً (٦٩).

الجواب: إنّ الشواهد التأريخية والروايات تدلّ على انتقال فدك في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى فاطمة عليها السلام . وإليك بعض الشواهد:

١ ـ روى أبو شُبّة عن أبي سعيد الخدري أنّ أبا بكر انتزع فدكاً من فاطمة (٧٠). ولا معنى للانتزاع إذا لم تضع يدها عليها.

٢ ـ ما ورد في كتاب علي عليه السلام إلى عثمان بن حنيف: «بلى كانت في أيدينا فدك» (٧١).

٣ ـ ما ذكره علي عليه السلام في محاجّته لأبي بكر: « .. فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ثمّ ادّعيت أنا فيه، من تسأل البيّنة؟» قال: إياك كنت أسأل البيّنة. قال: «فما بال فاطمة سألتها البيّنة على ما في يدها وقد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبعده؟!» (٧٢).

٤ ـ ما ورد في بعض النصوص من أنّ أبا بكر «بعث إلى فدك مَن أخرج وكيل فاطمة بنت رسول الله منها.

الشبهة الرابعة:

إنّه إذا كانت فدك نحلة بيد فاطمة عليها السلام من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فلماذا كانت عليها السلام تؤكّد في خطبتها على كونها إرثاً؛ إذ أنّها لو كانت إرثاً فإنّها تنتقل إليها بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وإن كانت هبة فلا تنتقل إليها بعد وفاته، فبين هذين الادّعاءين تنافٍ ظاهر.

الجواب: أولاً: إنّ الزهراء عليها السلام كانت ترى في فدك أنّها هبة لها، ولكن بما أنّ أبا بكر وعمر قد أنكرا ذلك عليها استناداً إلى حديث مجعول يقول «إنّا معاشر الأنبياء لا نورث ديناراً ولا درهماً»، لذا أرادت الزهراء عليها السلام أن تظهر زيف هذا الحديث ومعارضته للقرآن وتثبت أن تمسّكهم به على خلاف نصّ القرآن الصريح في ورثة الأنبياء (٧٣).

ثانياً: إنّ المقصود بالإرث مطلقاً هو ما ينتقل من الأب إلى ولده وإن كان في زمان حياته، ولا يراد به الإرث الاصطلاحي الذي يكون بعد موت المورِّث، والشاهد على ذلك أنّ العرف يقول في استعمالاته: إنّ فلاناً الابن ورث هذه الأخلاق والملكات عن أبيه، حتى مع وجود أبيه في الحياة. والشاهد على ذلك ما خاطب به علي عليه السلام أبا بكر قائلاً:

«يا أبا بكر، لم منعت فاطمة ميراثها من رسول الله وقد ملكته في حياة

رسول الله ؟ ! »[٧٤] فيظهر أنّ المقصود بالإرث ليس الإرث الاصطلاحي.

ثالثاً: ذكر السيد الشهيد الصدر ﷺ أنّ المقصود بالإرث هو الإرث الاصطلاحي، والسبب في طرح الزهراء عليها السلام المسألة بعنوان الإرث أولاً؛ لأنّها كانت في مقام أخذ تمام حقها، وقد كان الإرث ـ باعتباره شيئاً مسلّماً وثابتاً ـ يشمل فدكاً والخمس وكلّ ميراث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فلمّا منعت من الإرث ـ كأصل إسلامي مسلّم ـ طرحت مسألة النحلة[٧٥].

الشبهة الخامسة:

ذكر قاضي القضاة في «المغني» أنّ السبب الذي دعا علياً لعدم استرجاع فدكٍ أيام خلافته هو عدم ملكية فاطمة عليها السلام لها، وإلّا كان اللازم استرجاعها.

الجواب: وقد أجاب العلّامة المجلسي ﷺ على هذا الكلام في البحار، وذكر عدّة احتمالات في ذلك، منها:

١ ـ اقتضاء المصلحة عدم استرجاعها، بحيث كانت مصلحة إبقائها أكثر من مصلحة استرجاعها.

٢ ـ إنّ عدم استرجاعها غير ثابت؛ إذ قد يكون قد استرجعها ولكنّه كان يصرف خراجها على بني هاشم.

٣ ـ إنّ المقصود من المطالبة بفدك هو الخلافة، ومع الوصول إليها فلا موضوعية لفدك آنذاك.

٤ ـ الجواب الآخر هو ما أُشير إليه في الروايات من أنّ علياً قد اقتدى برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، حيث ورد فيها أنه سُئل: هل سترجع إلى دارك، فقال: «وهل أبقى لنا عقيل داراً؟! إنّا أهل بيت لا نسترجع شيئاً يؤخذ منا ظلماً»؛ فلذلك لم يسترجع فدكاً لمّا ولي[٧٦].

الشبهة السادسة:

إنّ دعوى فاطمة عليها السلام ملكية فدك بحاجة إلى بيّنة، ولم تستطع عليها السلام ـ كمدّعٍ ـ من إقامة البيّنة، مع أنّ «البيّنة على المدّعي» كما يقرّر ذلك الفقه الإسلامي سيّما الإمامي منه. وقد طرحت هذه الشبهة على طوال الحقب التأريخية الماضية بأشكال مختلفة، وممّن طرحها قاضي القضاة (٧٧).

وقد أُجيب عليها بأجوبة عديدة، وقد أجاد السيد الشهيد الصدر قدس سره في دفعها بأجوبة كثيرة فاقت الردود الأُخرى، فلذا ننقل ما أجاب به قدس سره على وجه الاختصار، حيث ذكر ـ في مقام مناقشة موقف الخليفة ـ الأُمور التالية ما محصّله:

أولاً: إنّ الخليفة الأول قد تعامل مع قضية فدك من موقع الخلافة، وخلافته لم تكتسب لوناً شرعياً إلى ذلك الحين على أقلّ تقدير (٧٨)، وهذا المطلب يبتني إثباته على بحث مفصّل في محلّه لا نريد الولوج فيه.

ثانياً: إنّ القرائن والشواهد التأريخية والروائية (٧٩) تدلّ على تملّك فاطمة عليها السلام لفدك وكون يدها عليها قبل مطالبتها بالبيّنة من قِبل الخليفة، واليد أمارة الملك كما هو معروف في الفقه، وإلّا فلو أنكرنا ذلك لما استقرّ حجر على حجر.

ثمّ أضاف قدس سره: إنّ خصوصيات فدك كملك وعقار أمر قد يساعد على خفاء ملكيتها لفاطمة عليها السلام لدى عامة الناس عدا وكيلها المتولّي لرعايتها؛ وذلك لوسعتها أولاً، ولبعدها عن المدينة المنورة ثانياً، ولكونها قرية يهودية ثالثاً.

هذا، مضافاً إلى سهولة منع وكيل فاطمة عليها السلام من الإدلاء بشهادته.

ثالثاً: إنّ عصمة الزهراء عليها السلام أمر ثابت بالأدلّة القطعية الثابتة لدى الفريقين، حيث روى جماعة منهم عائشة نزول آية التطهير فيها (٨٠). وقد نقلت مصادر

الفريقين المعتبرة أنّ النبي ﷺ كان يقف على باب فاطمة عليها السلام مدّة ستة أشهر متواصلة ينادي: الصلاة يا أهل البيت، إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً(٨١).

وعليه، فمع عصمة فاطمة عليها السلام وعلم الخليفة بذلك لا حاجة إلى طلب البيّنة، سيّما مع أنّ مصدر علمه هو الكتاب، بحيث لا يمكن تطرّق الخطأ إلى هذا العلم، وهذا بخلاف العلم الذي يكون منشؤه البيّنة.

وبعبارة أُخرى: إنّ القرآن لو كان قد نصّ على ملكية فاطمة عليها السلام لفدك فإنّه يجب الأخذ به وتصديقه، فكذلك يجب الأخذ به وتصديقه عند نصّه على عصمتها، بحث لا يدع مجالاً لأحد للشك والترديد أو الترافع والخصومة، فإذاً، تنصيص القرآن على عصمة الزهراء هو بمثابة النصّ على ملكيتها عليها السلام لفدك.

رابعاً: لا يشك مسلم ـ حتى الخليفة نفسه ـ في صدق فاطمة عليها السلام في ادّعائها فدكاً، فإنّ هذا أمر لا يمكن الشك فيه، إنّما يقع الشك والكلام في العلم بصدق المدّعي الحاصل عن طريق غير البيّنة هل هو حجة يمكن أن يستند إليه الفقيه أو أنّه لابدّ من البيّنة؟ وهنا يمكن القول بإمكانية الاستناد إلى ذلك القول تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾(٨٢) الدالّ على أنّ الملاك في الحكم والقضاء هو أن يكون بالعدل، ومع وجود العلم المذكور يصدق الحكم بالعدل، فإذا حكم الحاكم بعلمه كان من الحكم بالعدل.

خامساً: لو تنزّلنا عن اعتبار علم الحاكم حجّة وافترضنا الحاجة إلى البيّنة، فهي متوفّرة، وذلك من خلال شهادة علي عليه السلام أولاً وعلم الحاكم وشهادته بصدق المدّعي؛ فإنّ شهادته يمكن الأخذ بها في الحكم، فتتمّ البيّنة.

وإن قلت: إنّا لا ننزّل علم الحاكم منزلة شهادته، فلنا طريق آخر، وهو أنّه لو لم يكن علم الحاكم حجة يستند إليها في حكمه ولم يكن شهادة أيضاً، فمع ذلك كان المفروض بالخليفة أن يحكم بملك فاطمة عليها السلام لفدك؛ لأنّه لو علم

الإنسان بملكية شخص لشيء ما، فحتى لو لم يثبت قضائياً ملكيته لذلك الشيء فإنّه يجب على العالم بذلك أن يتصرّف على أساس علمه ويرتّب آثار الملكية (٨٣).

سادساً: ما روي عن علي عليه السلام في كلامه مع أبي بكر قال: «... فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ثمّ ادعيتُ أنا فيه، من تسأل البيّنة؟» قال: إياك كنت أسأل البيّنة. قال: «فما بال فاطمة سألتها البيّنة على ما في يدها (٨٤) وقد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبعده؟!» (٨٥).

سابعاً: الجواب النقضي، حيث حكم أبو بكر في موارد عديدة مماثلة بعلمه ولم يطالب بالبيّنة. نذكر من هذه الموارد ما يلي:

١ ـ أرسل العلاء بن الحضرمي بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم أموالاً إلى أبي بكر، فقال أبو بكر للناس: ليتقدّم كلّ من له حق أو دين على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقام جابر وقال: وعدني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بأموال، فأعطاه أبو بكر ثلاث مرات، في كلّ مرّة خمسمئة درهم، ولم يطالبه بالبيّنة (٨٦).

٢ ـ ورد بنفس هذا المضمون في قضية أموال البحرين وما حصل لأبي بشير المازني (٨٧).

ثامناً: إنّا لو غضضنا النظر عن الأجوبة السابقة، فإنّ حكم الخليفة هو على خلاف قواعد باب القضاء. ونذكر منها على سبيل المثال:

١ ـ عدم مطالبة ذي اليد بالبيّنة، فاليد أمارة الملكيّة.

٢ ـ إذا تصرّف شخص في ملك وكان ذا يد فيها، فيجب إقراره عليها وليس لأحد اعتراضه إلّا إذا ادّعى عليه أحد، وفي قضية فدك لم يدّعِ أحد على فاطمة عليها السلام شيئاً.

٣ ـ عندما يكون الخليفة هو المدّعي فالمفروض أن ترفع الدعوى إلى قاضٍ آخر، لا أن يتصدّى هو للقضاء والفصل فيها.

٤ ـ إنّ حكم الخليفة وقضاءه على خلاف المعايير القضائية، حيث اجتمع المدّعي والقاضي في شخص واحد.

٥ ـ إنّ الأصل في المرافعات القضائية كون التنفيذ بعد صدور الحكم، وفي قضية فدك نُفّذ الحكم ثمّ صدر.

٦ ـ كفاية شاهد وقسم في النزاعات المالية، إلّا أنّ الخليفة طلب شاهدين أو رجل وامرأتين في دعوى فدك.

٧ ـ إنّ ردّ الشهود الذين شهد الله ورسوله بصدقهم على خلاف الموازين! (٨٨)

الأسرار الكامنة وراء غصب فدك:

لا شك أنّ قضية غصب فدك وإصرار الزهراء عليها السلام على الوصول إلى حقّها كان يحمل في نفسه طابعاً ومدلولاً سياسياً أكثر من كونه اقتصادياً، وهذا ما تشهد له شواهد كثيرة من الروايات والتأريخ، نذكر منها:

١ ـ ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه أُشير على أبي بكر بعد مبايعته بمنع علي الخمس والفيء وفدكاً ليتركه الناس (٨٩).

٢ ـ لقد مثّلت قضية فدك رمزاً ودعامة للإمامة؛ بمعنى أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم أراد لقضية فدك أن تكون دعامة اقتصادية لموقع الإمامة، وإنّما أعطاها لفاطمة دون علي عليه السلام؛ لأنّ سلبها منها باعتبارها امرأة أصعب من سلبها منه ومواجهته، هذا أولاً. وثانياً: باعتبار موقعها وحرمتها وأنّها بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

٣ ـ في كتاب أخبار الخلفاء: إنّ هارون الرشيد كان يقول لموسى بن جعفر: حدِّد فدكاً حتى أردّها إليك، فيأبى، حتى ألحّ عليه فقال عليه السلام: «لا آخذها إلّا بحدودها». قال: وما حدودها؟ قال: «إن حدّدتها لم تردّها». قال: بحقّ جدّك إلّا فعلت. قال: «أمّا الحدّ الأول فعدن»، فتغيّر وجه الرشيد وقال: إيها. قال: «والحد الثاني سمرقند»، فاربدّ وجهه. [قال:] «والحدّ الثالث إفريقية»، فاسودّ وجهه وقال: هيه. قال: «والرابع سيف البحر ممّا يلي الجزر وأرمينية». قال الرشيد: فلم يبقَ لنا شيء، فتحوّل إلى مجلسي. قال موسى: «قد أعلمتك أنّني إن حدّدتها لم تردّها». فعند ذلك عزم على قتله (٩٠).

٤ ـ سأل ابن أبي الحديد أُستاذه علي بن الفارقي ـ من أساتذة المدرسة النحوية ببغداد ـ: هل إنّ فاطمة عليها السلام كانت محقّة في دعواها فدكاً؟ فقال له: نعم. فقال له ابن أبي الحديد: ولِم لم يدفعها إليها أبو بكر؟ قال: لو أنّه أعطاها فدكاً لطالبت بعد ذلك بخلافة علي، وحينئذٍ لا يقدر على ردّها بعد تصديقها في فدك.

٥ ـ يعتبر السيد الشهيد الصدر قدس سره فدكاً رمزاً لتحقيق هدف كبير؛ حيث إنّ الزهراء عليها السلام سعت من خلال هذا الرمز إلى بلوغ ذلك الهدف الكبير (وهو الخلافة)، وذلك من خلال ست مراحل:

أ ـ إرسال ممثّل عنها للمطالبة بميراثها، أعم من أن يكون فدكاً أو غيرها.

ب ـ الدخول المباشر في المحاجّة مع أبي بكر.

ج ـ خطبتها التي ألقتها في اليوم العاشر من وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المسجد.

د ـ خطبتها الحماسية في نساء المهاجرين والأنصار.

هـ ـ كلامها الشديد مع الخليفتين في مرض وفاتها عندما قصداها للاعتذار.

و ـ وصيّتها المشهورة بمنع مشاركة الشيخين في تشييعها (٩١).

٦ ـ الشاهد الآخر الذي يؤشّر للطابع السياسي لقضية فدك هو عدم استرجاع الإمام علي عليه السلام لفدك؛ ممّا يدل على أنّ الهدف الأساس من وراء طرح قضية فدك هو الخلافة باعتبارها حقاً شرعياً له عليه السلام بوصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومع تحقّق ذلك الهدف لم يعد هناك سبب لاسترجاع فدك.

٧ ـ إنّ من جملة الأسرار الكامنة في قضية المطالبة بفدك وباقي الحقوق الأُخرى هو ما يلي:

أ ـ عدم جواز السكوت على سحق حقوق الآخرين ومصادرتها ولزوم استرجاع الحقوق المهضومة.

ب ـ لزوم الدفاع عن الحق وإن كان المدافعون قلّة.

ج ـ يجب التحرّك لإحقاق الحقوق، وإن كنّا نحتمل الوصول إلى الهدف احتمالاً فقط.

د ـ إنّ قضية فدك هي رمز ومظهر للإمامة، وهذا المظهر استمرّ طوال التأريخ، ويجب أن يدافع من خلاله عن قضية الإمامة الحقّة.

إنّ حصيلة البحث لحدّ الآن كفيلة بالردّ على بعض الشبهات التي تقول: إنّ علياً وفاطمة عليهما السلام كانا مثالاً للزهد، فلماذا أجهدا نفسيهما في المطالبة بهذا الحق المالي إلى هذا الحدّ؟!

لقد اتّضح ممّا سبق بحثه أنّ الدوافع في مطالبتهما عليهما السلام بفدك هي دوافع سياسية، هذا أولاً. وثانياً: إنّ المطالبة بفدك ترمز في نفسها إلى المطالبة بالخلافة لإعلاء كلمة الحق.

فدك عبر التأريخ:

لقد لف الحزن قصة فدك عبر التأريخ؛ إذ قلّما يتفق لواقعة تأريخية حصول مثل هذه المتغيرات والمنعطفات. وفيما يلي إشارة خاطفة إلى المحطات التي

مرّت بها فدك من السنة السابعة للهجرة إلى عصر المأمون العباسي:

١ ـ كانت فدك قبل السنة السابعة للهجرة (قبل حرب خيبر) تحت تصرّف اليهود، ومركزاً للتآمر على الإسلام.

٢ ـ استولى المسلمون على نصف فدك في السنة السابعة للهجرة في حرب خيبر.

٣ ـ وهبها النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل وفاته لفاطمة عليها السلام.

٤ ـ لقد صادر أبو بكر فدكاً بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم من فاطمة عليها السلام بأدلّة واهية وحديث غير ثابت يقول: «إنّا معاشر الأنبياء لا نورّث ديناراً ولا درهماً».

٥ ـ بعد أن اشترى عمر نصف فدك الذي كان سهماً لليهود ولّى أمره علياً والعباس.

٦ ـ قام عثمان في خلافته بتسليم فدك إلى مروان.

٧ ـ قسّمها معاوية إلى عدّة أقسام، فقسم دفعه إلى مروان بن الحكم، والقسم الثاني لعمر بن عثمان، والقسم الثالث ليزيد.

٨ ـ أرجعها عمر بن عبدالعزيز إلى أصحابها الأصليّين، وهم ذرية فاطمة عليها السلام.

٩ ـ أخذها عبد الملك من بني هاشم وكانت في يد المروانيّين إلى آخر دولتهم.

١٠ ـ أرجعها أبو العباس ـ المعروف بالسفّاح ـ إلى عبد الله بن الحسن.

١١ ـ أخذها المنصور الدوانيقي انتقاماً من بني هاشم وللحدّ من تمرّدهم.

١٢ ـ أرجعها المهدي العباسي إلى بني الحسن.

١٣ ـ حاول هارون الرشيد معرفة حدود فدك من الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام بحجة إرجاعها، وبعد إلحاح الأول وامتناع الإمام عليه السلام حدّدها بعدن وسمرقند وإفريقية وسيف البحر (أرمينية)، فكان هذا الأمر وراء قتل هارون لموسى بن جعفر عليهما السلام.

١٤ ـ أرجعها المأمون العباسي إلى أولاد فاطمة عليها السلام (٩٢).

نتائج البحث:

المتحصّل من مجموع ما مرّ جملة أُمور، نذكر منها:

١ ـ أهمية فدك جغرافياً وتأريخياً واقتصادياً.

٢ ـ اندراج فدك تحت عنوان الأنفال والفيء وغنائم دار الحرب والصفايا وأموال الصلح. وعليه، فإنّه يجوز لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هبتها تحت أيّ عنوان وقعت.

٣ ـ لقد ادّعت فاطمة عليها السلام ملكية فدك وأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد نحلها إياها فيما أنكر الخليفة ذلك. وقد أقمنا ستة أدلّة من المصادر المعتبرة لدى الفريقين على صحة ادّعائها.

٤ ـ لقد تناولنا عدّة شبهات ممّا يثار أو يمكن أن يثار على نحلة فدك لفاطمة عليها السلام، وتناولنا ستّاً من هذه الشبهات وأجبنا عليها من مصادر الفريقين المعتبرة، فمثلاً أجبنا على الشبهة القائلة بأنّ الزهراء عليها السلام لم تُقم بيّنة على مدّعاها بتسعة أجوبة.

٥ ـ يرى الكاتب أنّ الهدف من المطالبة بفدك يتضمّن رسائل وإشارات للمطالبة بأمر آخر أهمّ، وقد ذكر لذلك سبعة شواهد تأريخية وغيرها.

٦ ـ لقد مرّت قضية فدك بمراحل ومنعطفات تأريخية عديدة، ذكرنا (١٤) مورداً من ذلك.

الهوامش

(١) معجم البلدان ٤ : ٢٣٨ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ١٣٩٩هـ ق . المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (للفيومي) ٢ : ١٣٦ ، تحقيق محمد محيي الدين . مجمع البحرين ٤ : ٢٨٣ ، منشورات المكتبة المرتضوية .

(٢) وفاء الوفاء بأخبار المصطفى ٤ : ١٢٨ ، تحقيق محمد محيي الدين ، دار الكتب العلمية .

(٣) معجم معالم الحجاز (لابن غيب البلادي) ٧ : ٢٧ .

(٤) مدينه شناسى ـ بالفارسية ـ (للسيد محمد باقر النجفي) ٢ : ٤٨٩ .

(٥) المصدر السابق : ٤٩٠ .

(٦) المصدر السابق : ٤٩٢ .

(٧) سفينة البحار ٢ : ٣٥١ ، منشورات فراهاني .

(٨) السيرة الحلبية ٣ : ٤٠٠ .

(٩) شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ١٦ : ٣٦٢ .

(١٠) المصدر السابق : ٢١٠ و ٢٠٢ .

(١١) يحتمل أن تكون بلدة في سيناء مصر .

(١٢) يحتمل أن تكون هي المنطقة التي وقعت فيها قضية التحكيم بين أهل الكوفة والشام .

(١٣) شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ٤ : ١١ .

(١٤) المغني (لابن قدامة) ٦ : ٤٩ . الخراج (لأبي يوسف) : ٢٢ . الأموال (لأبي عبيدة) : ١٩ . بداية المجتهد ١ : ٣٧٨ . تفسير المنار ١ : ٤ . الأم ٤ : ١٤٠ . تفسير القرطبي ، ذيل قوله تعالى : ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم . . . ﴾ . المبسوط ١٠ : ٩ . الأحكام السلطانية : ١٩٣ .

(١٥) وكمثال على ذلك ، فإن الشيعة ترى أن مفهوم الأنفال مفهوم عام يشمل مصاديق عديدة (تتردد بين خمسة موارد إلى اثني عشر مورداً) . والفيء يعني عندهم الأراضي المفتوحة سلماً والتي لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ، فيما يرى أكثر فقهاء الجمهور أنّ الأنفال هي غنائم دار الحرب ، والفيء هو ما يستولي عليه النبي ﷺ من أموال من غير حرب ، وقد ذكروا له مصاديق عديدة .

(١٦) الأنفال : ١ .

(١٧) الحشر : ٦ .

(١٨) النهاية في غريب الحديث والأثر ٥ : ٩٩ ، ط ـ إسماعيليان . أقرب الموارد ٣ : ٤٠٩ ، منشورات مكتبة آية الله المرعشي . المصباح المنير ٢ : ٨٥٠ ، دار الكتب العلمية .

(١٩) الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٧ : ١٨ . وورد في الموسوعة الفقهية الميسرة «لمحمد رواس قلعه جي» ٢ : ١٥٣٦ : « يشتمل الفيء على ما استولى عليه جيش الدولة الإسلامية من أموال الكفار بغير حرب » .

(٢٠) يقول عبد الفتاح عبد المقصود في مقدمته على كتاب فدك ص٧ : « والرأي أن الأصل في فدك أنها ملك خاص لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » . وورد في تاريخ ابن خلدون ٢ : ٤٠ ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، وحياة الحيوان (للدميري) ١ : ١٦٧ ، منشورات الرضي : « فكانت خالصة لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » . الكامل في التاريخ ٢ : ١٥٢ .

وعلى هذا الأساس ، فإن فدكاً كانت ملكاً شخصياً لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، له أن يهبها في حياته ، وتنقل إلى ورثته بعد وفاته .

(٢١) النصّ والاجتهاد : ٦٦ ، تحقيق وتعليق أبي مجتبى ، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام .

(٢٢) يروي التأريخ قضايا كثيرة في فضائل الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ، نشير إلى بعضها :

أ ـ إنّ قلعة مرحب ـ والتي تسمى أيضاً بقلعة الغموص ـ أبدت مقاومة كبيرة قبل فتحها حتى قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « لأدفعن الراية غداً إلى رجل كرّار غير فرّار ، يحب الله ورسوله ويحبّه الله ورسوله ، لا ينصرف حتى يفتح الله على يده» ، فدفعها إلى الإمام علي عليه السلام ، فقتل مرحباً . وهو حديث متواتر سنداً لدى الفريقين ، وممّن أشار إلى ذلك : الشيخ عبد الحق الدهلوي في (مشكاة المصابيح : ص٥٥٣) حيث قال : « إنه متفق عليه » ، وكذلك قوام الدين الشنوي في (حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم : ٣٢٢) ، والسيد هاشم البحراني في (غاية المرام : ص٤٦٤) .

ب ـ ممّا قيل في وصف باب خيبر : إنّه كان أربعة أذرع في ذراعين في ذراع ، وقال الإمام علي عليه السلام عند قلعها : « والله ، ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولا بحركة غذائية ، ولكني أُيّدت بقوة ملكية » . (بحار الأنوار ٤٠ : ٣١٨) . وقال ابن أبي الحديد :

يا قالع الباب التي عن هزّها ... عجزت أكفُّ أربعون وأربعُ

(٢٣) المغازي (للواقدي) ٢ : ٧٠٦ ، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي .

(٢٤) تاريخ الطبري ٣ : ١٥٤ ، السقيفة وفدك (للجوهري أبي بكر أحمد بن عبد العزيز) : ٩٧ . وقد أورد هذه الحادثة وذكر أنّ المصالحة تمّت على كل خراج خيبر . ونقل ابن أبي الحديد روايات كثيرة يدل بعضها على المصالحة على فدك (شرح نهج البلاغة ١٦ : ١٥٠ ، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات) .

تاريخ المدينة المنورة ١ : ١٧٦ . معجم البلدان ٤ : ٢٣٩ . تاريخ اليعقوبي ٢ : ١٥٥ . الكامل في التاريخ ٢ : ١٥٢ ، منشورات دار الكتاب العربي . روضة الصفا (لمحمد بن خاوند شاه بلخي) ١ : ٢٧٤ . حبيب السير (للأمير غياث الدين) ١ : ٣٨٠ ، مطبعة الحيدري . المصباح المنير ٢ : ١٣٦ ، مادة «فدك» . مجمع البحرين ٤ : ٢٨٤ ، منشورات المكتبة المرتضوية .

(٢٥) حاصل البحث هو ملكية رسول الله ﷺ لفدك باعتبارها أرضاً مصالحاً عليها ، فهي من الأنفال والفيء .

(٢٦) الإسراء : ٢٦ .

(٢٧) النص والاجتهاد : ٦٧ .

(٢٨) منهم العلّامة شرف الدين في كتابه النص والاجتهاد : ٦٧ .

(٢٩) مجمع البحرين ٤ : ٢٨٣ ، منشورات المكتبة المرتضوية .

(٣٠) الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور (للسيوطي) ٤ : ٢٧٤ ، منشورات مكتبة النجفي .

(٣١) الإقطاع : مصطلح يعني ما يقتطعه النبي ﷺ من الأراضي لبعض الأفراد لمصلحة يرتئيها .

(٣٢) صحيح مسلم ٣ : ١٣٨ ، كتاب الجهاد ، ح ٥٢ ، منشورات المكتبة الإسلامية .

(٣٣) مسند أبي يعلى ٢ : ٣٢٤ ، نقلاً عن ملحقات إحقاق الحق ٣٣ : ٢٥٣ .

(٣٤) تفسير روح المعاني ١٥ : ٥٨ .

(٣٥) حياة الصحابة (للهندي) ٢ : ٥١٩ .

(٣٦) شواهد التنزيل (لابن رويش) : ١٦٨ ، نقلاً عن تفسير فتح القدير (للشوكاني) ٣ : ٢٢٤ .

(٣٧) بحار الأنوار ٢٩ : ١٠٦ .

(٣٨) النص والاجتهاد : ٦٧ . ورد هذا الدليل في الهامش عن المؤلف .

(٣٩) المصدر السابق : ٦٨ . ذكره المؤلف في الهامش أيضاً .

(٤٠) مجمع البيان ٥ ـ ٦ : ٤١١ ، دار إحياء التراث العربي . شواهد التنزيل (للحسكاني) ١ : ٣٣٨ ، ح٤٦٧ ـ ٤٧٣ . الدر المنثور ٤ : ١٧٧ . مجمع الزوائد ٧ : ٤٩ .

(٤١) النصّ والاجتهاد : ٦٩ .

(٤٢) الصواعق المحرقة : ٢١ . وقد نقل هذا الأمر غير ابن حجر ، مثل : وفاء الوفاء ٣ : ٩٩٩ ، الخراج (لأبي يوسف) : ٢٤ . سنن النسائي ١ : ١٧٩ . مجمع البيان (للطبرسي) ١٠ : ٦ .

(٤٣) الصواعق المحرقة : ٢١ .

(٤٤) النصّ والاجتهاد : ٧٠ .

(٤٥) انظر : المصدر السابق ، وانظر أيضاً : مجلة الرسالة المصرية : العدد ٥١٨ ، السنة ١١ ، ص٤٥٧ ، طبعة مصر .

(٤٦) وقد ورد في هذا الكتاب في فضائل فاطمة عليها السلام أكثر من ثلاثمئة مصدر من مصادر الجمهور يذكرها المؤلف في ص ٧١ ـ ٨٤ ، وقد نقلنا بعضها مراعاةً للاختصار .

(٤٧) آل عمران : ٦١ .

(٤٨) الأحزاب : ٣٣ .

(٤٩) الشورى : ٢٣ .

(٥٠) الإنسان : ٥ و ٦ .

(٥١) انظر : تاريخ بغداد ١ : ٣١٦ . الرياض النضرة ٢ : ١٦٨ . كنز العمال ١١ : رقم ٣٢٨٩٢ . أُسد الغابة ٥ : ٥٣٠ . تفسير الفخر الرازي ، ذيل آية الأبرار . مستدرك الصحيحين ٣ : ١٤٧ . تفسير الطبري ٥ : ٢٢ . صحيح الترمذي ٥ : ح٣٧٨٧ . تهذيب التهذيب ٢ : ٢٥٨ . حلية الأولياء ٣ : ٢٠١ . الصواعق المحرقة : ١٦١ . وانظر للتفصيل في هذا المجال : النص والاجتهاد : ٧١ ـ ٨٤ .

(٥٢) الإسراء : ٢٦ .

(٥٣) طرح ابن كثير هذا الإشكال في تفسيره ٣ : ٣٧ .

(٥٤) مجمع البيان ٣ : ٥٣١ .

(٥٥) كشف الغمة ٢ : ٣٥ .

(٥٦) الدرّ المنثور (للسيوطي) : ذيل الآية .

(٥٧) تفسير العياشي ٢ : ٢٨٧ .

(٥٨) فتوح البلدان (للبلاذري) : ٤٠ .

(٥٩) نهج البلاغة (تحقيق محمد عبده) : الكتاب رقم ٤٥ .

(٦٠) بحار الأنوار ٢٩ : ١٠٥ .

(٦١) تفسير العياشي ٢ : ٢٨٣ ، نقلاً عن غاية المرام (للبحراني) .

(٦٢) الاحتجاج ١ : ٩٥ . بحار الأنوار ٢٩ : ١٤٠ .

(٦٣) الاحتجاج ١ : ٩٧ ، بحار الأنوار ٢٩ : ١٤٠ .

(٦٤) غاية المرام : ٣٢٣ .

(٦٥) فتوح البلدان (للبلاذري) : ٣٨ .

(٦٦) المصدر السابق : ٤٠ .

(٦٧) شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ١٦ : ٢١٦ .

(٦٨) مكاتيب الرسول (للميانجي) ٣ : ٦٥٤ .

(٦٩) تشييد المطاعن (سيد محمد قلي الكنتوري) ١ : ٢٤٠ .

(٧٠) تاريخ المدينة المنورة (لابن شُبّة) ١ : ١١٩ . تشييد المطاعن ١ : ٢٤٠ .

(٧١) نهج البلاغة : الكتاب رقم ٤٤ .

(٧٢) بحار الأنوار ٢٩ : ١٢٩ .

(٧٣) منها قوله تعالى : ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ ﴾ (النمل : ١٦) ، وقوله تعالى : ﴿ فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ﴾ (مريم : ٥ و ٦) .

(٧٤) فدك في التأريخ : ١٨٧ .

(٧٥) المصدر السابق .

(٧٦) علل الشرائع ١ : ١٥٤ . كشف الغمّة ١ : ٤٩٤ .

(٧٧) شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ١٥ ـ ١٦ : ٣٨٤ . وقد نقل هذا الإشكال عن قاضي القضاة بالشكل التالي : إنّ قبول الخليفة لدعوى فاطمة عليها السلام يكون عن طريق : ١ ـ العلم بصحة دعواها ، وهو مفقود . ٢ ـ الإقرار ، وهو مفقود أيضاً . ٣ ـ البينة ، وهي مفقودة أيضاً لأنها أكثر من شاهد واحد .

(٧٨) لأن قضية فدك وقعت بعد رحلة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بعشرة أيام ، ولم يبايع الخليفة إلى ذلك

الوقت الكثير من بني هاشم .

(٧٩) تقدم نقل بعض هذه الروايات والشواهد في هذا المقال .

(٨٠) وهي مصادر كثيرة ، منها : صحيح مسلم ٣ : ٣٣١ ، دار الكتب العلمية . المستدرك ٣ : ١٥٩ ، دار الكتب العلمية . التاج الجامع للأُصول في أحاديث الرسول ٣ : ٣٣٣ .

(٨١) انظر للمثال : مسند الإمام أحمد ٣ : ٢٩٥ ، دار صادر . المستدرك ٣ : ١٧٢ ، دار الكتب العلمية .

(٨٢) النساء : ٥٨ .

(٨٣) فدك في التأريخ : ١٨٦ .

(٨٤) والخلاصة ، فإن ما ذكره الإمام عليه السلام هو عبارة عمّا يذكر في فقه الفريقين من كون اليد أمارة الملكية ، والمدّعي هو من يكون كلامه خلاف الأصل ، أو هو من لو ترك لتُرك ، وأن البينة على المدعي ، وهي ليست على فاطمة عليها السلام ، بل عليها القسم .

(٨٥) بحار الأنوار ٢٩ : ١٢٩ .

(٨٦) صحيح البخاري ٢ : ٩٥٣ ، ح٢٥٣٧ ، كتاب الشهادات ، الباب ٢٩ .

(٨٧) الطبقات الكبرى ٢ : ٣١٨ ، دار صيدا .

(٨٨) ما ذُكر مقتبس من مقال لآية الله الشيخ الأُستادي .

(٨٩) فدك (للسيد محمد حسن القزويني) : ١٧٥ ، دار العلم للطباعة .

(٩٠) المناقب (لابن شهراشوب) ٣ : ٤٣٥ .

(٩١) فدك في التأريخ : ٨٧ .

(٩٢) ورد مضمون ذلك في شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ١٥ ـ ١٦ : ٣٤٨ .

الإمام شرف الدين قدس سره

وعلما الدراية والرجال

❑ السيد محمّد صادق الموسوي الخرسان

تمهيد

إنّنا بين يدي دراسة تتبيّن من خلال فصولها علاقة سيدنا الإمام شرف الدين ﷺ بكلّ من علمي الدراية والرجال، تجليةً لدوره ومشاركته في تفعيلهما علمياً من خلال آثاره المباركة، وعملياً من خلال ممارسته في تأصيل فاعليتهما الحياتية، حيث كان له شرف إدامة الصلة بين جيلين من الرواة لأحاديث المعصومين ـ صلوات الله عليهم ـ بعدما استجاز بل قرأ ـ فضلاً عن أنّه سمع ـ الأحاديث الشريفة محقّقاً في طرقها ومتونها، ثمّ أجاز للمستجيزين منه في الانتظام في سلك الرواة روايتها عنهم، الأمر الذي هيّأ مناخاً حديثياً يعيش الإنسان من خلاله الجوّ الروحي الذي ينشط خلاياه ليتفاعل مع تلك الأحكام والحكم، فيتمثّل ذلك في دورته اليومية وينعكس عليه أثرها الحميد.

كما إنّه ﷺ أصّل فاعلية علم الرجال عندما محّص الأسانيد وجرّد الصحيح من العليل وميّز مقبول الرواية من مردودها، حتى استفاد من ذلك في آرائه التي قيّم فيها الرجال مشيراً إلى الآفات التي جرحت شخصياتهم السندية

فأوهنت الاعتماد عليهم، كما إنّه أيضاً أفاد الباحثين غناءً توثيقياً أو تضعيفياً أمكنهم الاستئناس به في عملية موازنة الآراء المادحة أو القادحة؛ ولذا فقد عُدّ من الرجاليين [1] حيث صدر له:

١ ـ مختصر الكلام في مؤلّفي الشيعة من صدر الإسلام.

٢ ـ تحفة المحدّثين فيمن أخرج عنه الستّة من المضعّفين.

٣ ـ بغية الراغبين في سلسلة آل شرف الدين.

وقد كان اختياره دقيقاً فيما شارك به في هذين العلمين، حيث انفتح فكريّاً على مختلف المجالات التخصّصية، فساهم في طبقات الرجال وكذلك في الضعفاء والمجروحين وأيضاً في الثقات والممدوحين، سوى ما له من نشاط تأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

وإنّ ذلك وسواه لمن دلائل سعة أُفقه العلمي؛ إذ قد تلاقت لديه مفردات هيّأت منه أن يمتلك ناصية العلم ويختزل عناصر الانفتاح كما يختزن عوامل النضج، الأمر الذي يفضي بنا إلى اعتباره مفكّراً عظيماً قد اختصرت في طاقته العلمية مسافات واسعة من الجهود والجهاد، حتى أنتجت قوة الحجة وسداد التفكير وشفّافية العرض وبراعة الاستهلال وحسن التخلّص والتمكّن من الوصول إلى المطلوب من دون أن يتنازل عن ثوابته المذهبية أو يزعج المقابل، بل قد اهتدى بهدي القرآن المجيد مجسّداً قوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ [2]، حتى تتكوّن قناعة لدى المحاور فيستجيب للحوار البنّاء من خلال الالتزام بالقاعدة القرآنية: ﴿ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾ [3]، وعندها فلا يتوجّس ولا يتمنّع أو

يمتنع، بل يطمئنّ ويتفاعل توصّلاً إلى إدراك الحق والاهتداء بهديه بعد إحراز الانسجام القلبي والوئام النفسي للإفادة من القواسم المشتركة التي ما برحت الأُمّة بحاجة ماسّة إلى التأكيد عليها والتغلّب من خلالها على مشكلات تعترض السبيل، كما قد أفاد منها سيدنا شرف الدين ﷺ فكانت جهوده الحوارية أو التأليفية تجسيداً للمثل والمبادئ التي يجب الحرص على إدامتها وعدم الاستغناء عنها بفعل المؤثّرات الأُخرى، حتى إنّه أضحى - بفضل هذه الروحية المستوعبة - شخصية أنّه عَلَمية يستشرف المسلمين أينما كانوا ومتى، ويسعى إلى توجيههم الوجهة الصحيحة وبالخطاب الميسَّر عليهم فهمه، حتى انشدّ إليه أغلب من عرفوه فكراً حيّاً متدفّقاً بالعطاء جاهداً في سبيل إعلاء كلمة التوحيد وجادّاً من أجل توحيد الكلمة حتى عاش في القلوب رمزاً؛ لأنّه عاش القضية بحجمها وتجاوب بمستوى الحدث، حتى غدا من الواجب على الأجيال تسليط الأضواء على معطيات شخصيته المباركة حيث الأصالة والحداثة مع العمق والتواضع ليبرّز دوره المشرق في التوجيه والتهذيب وتكتسب الأُمّة من عطائه الزاخر بالمكارم.

وإنّ هذه الدراسة المتواضعة سوف تنتظم في محاور ثلاثة:

المحور الأوّل: ملامح عن أبعاد الشخصية التخصّصية للإمام شرف الدين ﷺ.

المحور الثاني: نماذج درايتية من فكر الإمام شرف الدين.

المحور الثالث: نماذج رجالية من عطاء الإمام شرف الدين.

مع خاتمة لنودّع القارئ على أمل أن تلقى قبولاً من الله سبحانه وتعالى.

المحور الأوّل

ملامح عن أبعاد الشخصية التخصّصية

للإمام شرف الدين ﷺ

لا يبالغ الواصف لسيدنا شرف الدين ﷺ بأنّه كان إماماً في اللغة وعلوم العربية وآدابها والمنطق والتاريخ والحديث والتفسير والرجال والدراية والأنساب والفقه والأُصول والكلام وما يتصل بهذه العلوم من روافد؛ لأنّه عندما يخوض الغمار أو يشارك بأيّ مستوى كان يلمح المتلقّي لديه تخصّصاً ينبئ عن استيعاب ومعرفة، ويؤثّر في مختلف فئات ومستويات ومعتقدات المتلقّين، بل يأسرهم بأُسلوبه المشوّق وطريقة عرضه المقبولة وأدلّته المقنعة؛ إذ لا يكتفي بتسجيل ملحوظة ما لم تكن دقيقة ولا بعرض إشكال ما لم يكن محكماً، وهذا من عناصر الانشداد إليه؛ لأمانته في النقل وأصالته في التحليل ومتانته في النقد، مضافاً إلى بلاغة الأُسلوب وسلاسة التعبير والارتكاز على قواعد علمية رصينة، لتتكامل تلك الصفات مع التراكم المعرفي من خزين علمي الدراية والرجال، فتؤثّر في بلورة شخصيته وصقلها بما يتناسب مع حجم ثقافته وسعة اطّلاعه.

وقد أثراه جمعه بين ثلاثة أُمور، فيسّر له سبيلي هذين العلمين ـ الدراية والرجال ـ وأعانه على الارتقاء إلى اقتناص فرص علمية قلّ أن تتاح لكلّ أحد، كما إنّها ساعدت في تنظيم جدولة الطاقات والإمكانات المتوفّرة عن هذه المصادر الثلاثة، والتي هي:

١ ـ تتلمذه على خاتمة المحدّثين وأخذه عن خرّيت الصناعة الذي نوّه عنه هو في كتابه بغية الراغبين بقوله:

« ووقفت فيما يرجع إلى السنن وأسانيدها من العلوم على شيخنا المقدّس الشيخ حسين النوري » (٤).

٢ ـ أخذه بأسباب ثلاثة من أسباب رواية الحديث الشريف الثمانية، حيث قرأ وسمع واستجاز.

وإنّ هذا بمفرده يكفي لانتظامه مع الطلائع القلائل الذين احتفوا بالحديث ورعوه بل ووعوه.

إذ أنّ لهذه الأسباب ـ القراءة، السماع، الإجازة ـ أثراً غير عادي في العناية بالتراث الشريف الذي قد أُريد الالتفاف عليه والإجهاز على المحفوظ منه فكان قاب قوسين أو أدنى من الضياع والاندثار لولا عناية الله تعالى به وتقييضه للحملة الأُمناء الذين تعاهدوا أمر الاعتناء به بمختلف السبل والوسائل وأوصلوه جيلاً فجيلاً ـ والحمد لله ـ بالقراءة على المشايخ لضبطه من التحريف وبالسماع من الأساتيذ لحفظه واستيعاب معانيه لئلّا تتأثّر بعوامل طبيعية أو سواها ممّا يحوّر المعاني ويهدم المباني.

٣ ـ تواصله في إدامة اتّصال سلسلة أسناد الحديث، حيث حافظ على هذا الربط بين من سبق ومن يلحق حرصاً على إبقاء الصلة وإبقاءً على الإجازة، فاستجاز الإمامي وسواه من أتباع المذاهب الأُخرى، كما أجاز لهما ولبعض العلويين ممّن يقطن في جبلهم المعروف في ضواحي الشام.

وإنّ من العجب فيه سعيه للقراءة أو السماع أو الاستجازة في مختلف البلدان، فلم يكتفِ بالعراق أو إيران بل سافر إلى الشام ومصر، وسعى إلى استجازة علماء من اليمن والمغرب وبيروت ليتمّ له بذلك الاتّصال بأعلام الشيعة الإمامية والزيدية وبأعلام سائر المذاهب الإسلامية الأُخرى من أصحاب الكتب والمصنّفات في جميع العلوم.

وقد أدّى هذا التنوّع الحديثي لديه إلى أن أمّه أو طلب منه جماعة من الأعلام والأفاضل الإجازة في رواية الأحاديث المباركة تبرّكاً بطريقه وتشرّفاً بوساطته.

وقد تمخّضت المصادر الثلاثة عن قدرات عديدة أثرته علمياً وخوّلته التميّز والامتياز عن كثير ممّن سواه، وكان من هذه القدرات براعته في مصنّفاته لهذين العلمين، حيث كان له ـ كما أحصاه وعدّه فيما ترجم به نفسه من كتابه «بغية الراغبين» ـ:

١ ـ تحفة المحدّثين فيمن أخرج عنه الستّة من المضعّفين، وقد وصفه بقوله:

«هو الأوّل في بابه رتّبناه ترتيب الحروف لسائر معاجم الرجال».

٢ ـ مختصر الكلام في مؤلّفي الشيعة من صدر الإسلام، وهو مرتّب على الطبقات كما وصفه.

٣ ـ تعليقة على صحيح البخاري.

٤ ـ تعليقة على صحيح مسلم.

وقد وصفهما بقوله:

«وهاتان التعليقتان من أنفس ما أخرجه قلمي بحثاً فيهما عن أسانيد الكتابين ومتنيهما».

٥ ـ طبقات الرواة أو مشايخ الإجازات، وقد بيّن أنّها:

«رسالة فصّلنا فيها طرقنا في أسانيدها المتصلة بالنبي ﷺ وبأوصيائه وبالمؤلّفين في الإسلام ومؤلّفاتهم في العلوم العقلية والنقلية».

٦ ـ ثَبَت الأثبات في سلسلة الرواة، وهي إجازة مبسوطة كتبها بعنوان «الثبت الموسوي في إجازة النقوي» عانياً به السيد علي نقي النقوي (ت = ١٤٠٨هـ)، ثمّ استعين بها بعد طبعها لتكون صيغة إجازة تحريرية يجيز بها من شاء بعد أن يدرج اسمه ووصفه، كما أنّها تمثّل مختصراً للرسالة السابقة «طبقات الرواة».

٧ ـ بغية الراغبين في سلسلة آل شرف الدين، الذي ترجم فيه لرجال أُسرته مستطرداً لغيرهم ممّن يتّصل ويرتبط، فاحتوى تراجم الرجال الرواة واشتمل على كثير من الذكريات، ولم يخلُ من إشارة إلى تاريخ أجيال ومدن وحوزات.

ولعلّ من الطريف المفيد الاستطراد إلى ذكر بعض المقاطع المعبّر عن صادق أحاسيسه وكامن عواطفه وعميق تعلّقه وتولّهه، كلّ ذلك بدقيق وصفه، حيث يقول ـ طاب ثراه ـ:

«النجف، وهي أكرم مدينة عليَّ، ولا غرو من ذلك؛ فإنّ النجف عاصمة العلم والدين، شمخت بهما على هامة المجد شموخاً، وانحنت له المدارس والمدن والعواصم باخعة مذعنة، وحملت طوال الفترة مشاعل النهضة، فكانت وحدها الصلة التي تسلسلت بها حلقات الدين من جهة وحلقات العلم والآداب من جهة أُخرى، فكان لها الفضل فيما نجده اليوم من ازدهار الآداب وحياة العلوم الإسلامية التي حفظت ذماء ـ أي رمق ـ الفكر على نحوٍ لو لم تكن النجف الأشرف لتغلّبت هذه الرطانة الغاشية فطمست على العقول والألسنة وقطعت تلك السلسلة المباركة» (٥).

ويقول أيضاً:

« وهي على كلّ حال أكرم مدينة عليَّ؛ لأنّها المدينة التي نموت فيها جسماً ونحيا فيها فكراً، فتكوّنتْ فيها شخصيّتي وروحي منطبعتين بمائها وهوائها وثقافتها يوم كان يقبل عليها المقبل فيقبل على هدير كهدير البحر يعلو فيها من كل جزء من أقطارها المرتفعة بالبحث والمدارسة والمناظرة، نضّر الله ذلك العهد المخضرّ » (٦).

وقد أفادنا ﷺ من خلال هاتين المقطوعتين أنّ تلاقي العلوم والمعارف في رحابه وأجوائه قد كان معلولاً لتوفيق الله تعالى وحسن رعايته، حيث وفّقه للانتهال من نبع الساقي على الحوض علي أمير المؤمنين عليه السلام ليكون قد دخل مدينة علم النبي صلى الله عليه وآله وسلم من بابها ممّا أثّر ذلك فيه وعليه حتى رشح منه وفاض ما اهتدى به كثير، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

إذاً، فلا غرابة في البين لو وصف بأنّه:

« قرأ الأحاديث المرويّة عن النبي وأهل بيته [عليهم السلام] بأجمعها ممّا رواه الفريقان قراءةَ ضبطٍ وإتقان حتى كاد أن يستظهرها كلّها، ولقد أبان أُموراً وكشف حقائق لم يكن ليعرفها الكثير من العلماء لو لم يبعثها قلمه الحرّ النزيه » (٧).

وإنّ من اللافت للنظر في سيدنا شرف الدين ﷺ - في هذا المجال - هو توظيفه لطاقاته وخزينه الدرايتي والرجالي لصالح القضية المركزية ألا وهي إحقاق الحق، فنجده يعضد قوله ببطلان المدّعى بعرضه المثبتات ذات الأبعاد العلمية التخصّصية، الأمر الذي يضاعف من قوّة التأثير ويسهل سرعة التأثّر، حتى غدا مصيباً للهدف وناجحاً في تحصيل المطلب بلغة قويمة تلتئم مع

قناعات مختلف المفكّرين الباحثين؛ لقيامها على أُسس متينة، ولاستنادها على دعائم سليمة.

المحور الثاني

نماذج درايتية من فكر الإمام شرف الدين قدس سره

إنّ علم الدراية فيما عرّفه به الشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي قدس سره (ت = ٩٦٥ هـ) ـ وهو من أقدم ما وصلنا من تعريفاته ـ:

« هو علم يبحث فيه عن متن الحديث وطرقه من صحيحها وسقيمها وعليلها وما يحتاج إليه ليعرف المقبول منه والمردود »(٨).

فهو دراسة تعنى بنقد الحديث متناً وسنداً من أجل تقييمه بلحاظ تمامية المقدّمات المؤدّية إلى إحراز الصدور عن المعصوم عليه السلام باعتبار نقل العدل أو الثقة أو الممدوح أو الضعيف ممّا يكون الحكم به على مجموع السند ليوصف بعدئذٍ بكونه صحيحاً أو موثّقاً أو موثوقاً به ـ من خلال الأُنس بمجموع القرائن التي لها دخل في تحصيل القناعة بأهليّته في الاستناد إليه ـ أو حسناً أو مرسلاً أو مضمراً أو معلّقاً أو منقطعاً أو غريباً أو عزيزاً أو عالي الإسناد، وغيرها ممّا يوصف به السند بلحاظ تعدّد الاعتبارات المنتجة لتعدّد الأوصاف، كما قد يوصف بالمصحّح أو المعتبر رمزاً لإمكان اعتماده على بعض المسالك المبنائية، هذا من الحيثية السندية. وأمّا من الحيثية المتنية فيقيّم بأنّه نصّ أو ظاهر أو مبيّن أو مجمل أو محكم أو متشابه أو مضطرب، وغيرها ممّا يطرأ على المتن فيوصف به، وإنّ هذا كلّه يفضي بالباحث في هذا العلم إلى اختيار طريق السلامة بفحص الحديث لمعرفة مستوى اعتباره والتأكّد من درجة صحته أو سقمه؛ استيضاحاً للسند واستشفافاً للمتن؛ حيث قد تكتنف

الصدور قضايا مرحلية تلقي بظلالها الثقيلة عليه ليولد الحديث وهو يعاني ضيقاً من عدّة نواحٍ، حيث التقية وعدم إرادة البيان لأهمية في الإجمال أو الإهمال، فضلاً عن مشكلات الوضع وما يعكّر به صفو الحديث.

وممّا لا ينكره باحث هو شحوب الأضواء المسلّطة على متن الحديث في المصنّفات الدرايتية كما هي كثافة التسليط على السند وما يرتبط به حتى ليظنّ تمحّض هذا العلم بالبحث عن السند، ولا نعدو الحقيقة في القول بنشأة ذلك من واقع عدم الاهتمام التعليمي بالمواد العلمية التي تبحث في إطار متن الحديث ولو من قبيل ضبط المؤتلف والمختلف من الأسماء أو الكنى أو الألقاب، أو تحديد انتساب الرواة إلى المدن أو المهن أو الأشخاص أو القبائل ونحو ذلك ممّا يفيد ولو كقرينة لتحديد المراد أو تقريبه.

نعم، يستثنى من ذلك البحث الأُصولي حول التعارض ومرجّحاته، وهو غير داخل في مباحث علم الدراية.

وإنّ من القضايا التي تعاني أزمة في طريقة عرضها كمفردة من مفردات علم الدراية هي طرق تلقّي الحديث وآداب تحمّله مع ما لها من شأن يعين على سداد النقل، فينعكس على اعتبار السند وسلامة المتن، مضافاً إلى أنّ إهمال هذه المفردة يصيب الكثير بآفة اللحن فضلاً عن الجهل بكثير من المسائل في هذا المجال، بينما إتقان الحديث تلقّياً وفهماً يساعد على البلوغ به إلى مستوى الحجّية بعد أن يكون بحال أُخرى، وممّا يجسّد هذا الملحظ هو أنّ البعض قد اعتاد عدم الإتقان؛ فسكن إلى المراسيل واعتمد المرافيع واحتجّ بالمقاطيع واستدلّ بالموضوعات وأنس بالمتشابهات وهو غير ملتفت إلى خطورة ذلك على موقفه العلمي في عملية الاستدلال؛ لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمتين، كما هو معلوم.

إلّا أنّ سيدنا شرف الدين ﷺ قد اعتمد الضبط واعتاد الإتقان، ولذا فقد أفاد من الدور الاستراتيجي لهذا العلم باعتباره يمثّل رابطاً من روابط عرض القضية المركزية من خلال الآلية العلمية بما ينسجم مع الثوابت المسلّمة.

ولذا فهو لا يستند إلى شيء ما لم يستدلّ على موضوعيته الدليلية لينال المراد من الوصول إلى النتائج بأمتن الأدلّة وأسدّها.

وحيث إنّ علم الدراية يغني بوفرة ما يقدّمه في هذا الصدد ممّا يقوّي ويدعم جوهر مادّة الاستدلال، فنجده ـ طاب ثراه ـ:

أوّلاً ـ قد انتهج منهجاً تحليلياً يؤصِّل لدراسة نقدية لبعض الأحاديث التي صحّت عن أبي هريرة ـ مثلاً ـ إذ حاكم أربعين منها مبيّناً ما في متونها ودلالاتها من خلل، وكانت الحصيلة أن كشف عن:

أ ـ تهافتات وقع فيها أبو هريرة، حيث قال ﷺ:

«إنّ أبا هريرة كان كثيراً ما يقول: إنّ أبا هريرة لا يكتم ولا يكتب، فكيف يجتمع هذا القول منه مع قوله: حفظت عن رسول الله ﷺ وعاءين: فأمّا أحدهما فبثثته، وأمّا الآخر فلو بثثته قطع هذا البلعوم؟! إلى آخر أقواله في هذا المعنى الصريحة بأنّه كان يكتم» (٩).

وقد عقّب ﷺ على ما رواه أبو هريرة من عروض الشيطان له ﷺ بقوله:

«فليسمح لي الشيخان وغيرهما ممّن يعتبرون حديث أبي هريرة لأسألهم: هل للشيطان جسم يشدّ وثاقه ويربط بالسارية حتى يُصبح وتراه الناس بأعينها أسيراً مكبّلاً...؟!

ولعلّ الذي جرّأ أبا هريرة على هذا الحديث قصور مداركه عن معاني الذكر الحكيم والفرقان العظيم، فظنّ أنّ بعض آياته تثبت وقوع مثل ذلك... فظنّ الرجل أنّهم كانوا كسائر المقرّنين بالأصفاد من البشر... فالتعليل الذي ذكره أبو هريرة عليل، وحديثه من الأباطيل، وحاشا رسول الله أن يحيّر الحواسّ ويدهش مشاعر الناس وهو ﷺ الذي نصّ على اختصاص العقل بالخطاب وحاكم إليه الخطأ والصواب!» (١٠).

ب ـ ومبالغات أُحيطت بأحاديثه حتى يكاد العقل لا يصدّقها، فقال:

«وقد نظرنا في مجموع ما روي من الحديث عن الخلفاء الأربعة فوجدناه بالنسبة إلى حديث أبي هريرة وحده أقلّ من السبعة والعشرين في المئة... فلينظر ناظر بعقله في أبي هريرة وتأخّره في إسلامه وخموله في حسبه وأُميّته وما إلى ذلك ممّا يوجب إقلاله، ثمّ لينظر إلى الخلفاء الأربعة وسبقهم واختصاصهم وحضورهم تشريع الأحكام وحسن بلائهم في اثنتين وخمسين سنة؛ ثلاث وعشرون كانت بخدمة رسول الله ﷺ، وتسعة وعشرون من بعده ساسوا فيها الأمّة وسادوا الأُمم... فكيف يمكن والحال هذه أن يكون المأثور عن أبي هريرة وحده أضعاف المأثور عنهم جميعاً؟! أفتونا يا أُولي الألباب!!» (١١).

كما قال أيضاً:

«ولا يمكن أن يكون ما نقله في هذا الحديث عن داود معجزة

له عليه السلام ؛ لأنّ معجزات الأنبياء خوارق للعادة، وهذا خارق للعقل كما لا يخفى » (١٢).

ج ـ وتجاوزات صدرت منه في حق الأنبياء عليهم السلام ، ولذا فقد قال سيدنا قدس سره :

« إنّ أنبياء الله وخيرته من خلقه ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ يجب أن يكونوا في نجوة من هذا وفي منتزح عنه، فإنّه ينافي عصمتهم ويضع من قدرهم » (١٣).

د ـ ومحاولات للوضع والتزوير ـ ولو كان ذلك على حساب نسبة العظائم والفضائع له صلى الله عليه وآله وسلم ـ وقد عزا ذلك إلى تدنّي مستوى التقوى أو المستوى المعاشي لمن يقدم على ذلك، فقال:

« إنّما وضع هذا الحديث على عهد معاوية تزلّفاً إليه وتقرّباً إلى آل أبي العاص وسائر بني أُمية » (١٤).

وقال:

« كان وضع الحديث على عهد معاوية حرفة منمّقة يتّجر بها كلّ متزلّف إلى تلك الدولة وعمّالها، وكان لأُولئك المتزلّفين المتّجرين لباقة في تزويق تجارتهم وترويجها » (١٥).

ثانياً ـ قد شخّص أسباب خلل بعض الروايات من جهة المتن، فيقول عن بعض الروايات:

« ولركّة متونها ومناقضتها للصحيح الثابت عمّن أُسندت إليه » (١٦).

ملمّحاً إلى أهمية مقايسة المتن بالثوابت المسلّمة وإخضاعه للمحاكمة؛ حتى لا يعتمد الركيك المناقض ولا يعوّل على الشاذّ عن أُسلوب الأداء المتميّز

بالرصانة والفصاحة والبلاغة والمتانة، وإلّا لاستند إلى كلّ مركّب كلامي ولو كان متهلهل المفردات ضعيف الأداء.

ويقول أيضاً حول بعض الأحاديث:

«هذا الحديث باطل؛ لاشتماله على النسخ قبل حضور وقت العمل، وذلك محال على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ، كما هو مقرّر في محلّه؛ فإنّ رسول الله حين قال: «احرقوا فلاناً وفلاناً» فإنّما قال ذلك عن الله عزّوجلّ ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحيٌ يوحى ﴾ (١٧)، فكيف يمكن نسخ هذا القول قبل حضور وقت العمل به؟! أليس نسخه والحال هذه مستلزماً للجهل؟! تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً» (١٨).

ثالثاً ـ قد تتبّع الأسانيد وأوعز إلى تخريجها من قِبل أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد؛ معزِّزاً بذلك موقع الحديث المخرَّج، داعماً سلامة صدوره، مثبتاً لوروده، كما هو الوارد في كتابه «أبو هريرة» (١٩) وفي كتابه «المراجعات» (٢٠) وسواهما، ممّا يوضّح تتبّعه لذلك رصداً منه لمؤشّرات التواتر الذي يرقى بالمرويّ عن درجة خبر الواحد المطعون فيه حتى يتّخذه البعض ذريعة لعدم الإذعان للحق، إلّا أنّ متابعة التخريج للأحاديث وتقصّيها يفوّت الفرصة أمام التفلّت من ذلك.

رابعاً ـ قد دأب على الالتزام بعدد الأربعين ممّا يستدلّ أو يستأنس به لما له من دلالات؛ لإضفائه وقار الدليل على مادة البحث ولاختزاله عوامل التأثير النفسي والعددي والاجتماعي، الأمر الذي يحرج من يتأبّى القبول، ولكونه أدباً حديثياً يستحسن التنسيق من خلاله مع مفردات طريقة العرض لما يمثّله من زخم ثقافي يصلح كوسيلة إعلامية لموضوع يراد التنويه عنه؛ لتتشكّل ـ

بدورها ـ سلسلة ذات حلقات مترابطة تدعم القضية وتسلّط الأضواء حولها، وبذا يكون هذا الأدب الحديثي أُسلوباً حضارياً يرتفع إلى مستوى بياني يثقّف الجماهير بمختلف فوارقهم الزمانية والمكانية والفكرية، ويبصّرهم بجدوى القضية التي تغطّيها هذه الحملة الإعلامية ذات الأداء المريح الهادئ. وأحسب قوياً أنّنا لو فعّلنا حضور هذه الأربعين لامتلكنا وسيلة ثقافية قد لا توازيها وسائل التوثيق والأرشفة أو النشر والإعلان لتحدّد هذه كلّها في إطار المطلعين عليها وبحسب كفاءة أساليب الاطّلاع، بينما تنتشر تلك وتؤثّر مادام هناك اثنان مهما تدنّت المستويات أو ارتقت، حيث إنّ محور الأربعين في مفهوم المعصومين عليهم السلام يتّسع لعناوين شاملة مثل «ينتفعون بها» أو «من السنّة» أو أنّها «في أمر دينه» أو «ممّا يحتاجون إليه من أمر دينهم» أو كونها «في الحلال والحرام»[٢١].

ويزيدنا ـ طاب ثراه ـ إيضاحاً حوله بقوله:

«إنّما آثرنا هذا العدد لما رويناه عن كلّ من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وأبي سعيد الخدري وأبي الدرداء وأبي هريرة وأنس بن مالك ومعاذ بن جبل من طرق كثيرة متنوّعة أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «من حفظ على اُمّتي أربعين حديثاً من أمر دينها بعثه الله يوم القيامة في زمر الفقهاء والعلماء»، وفي رواية: «بعثه الله فقيهاً عالماً»، وفي رواية أبي الدرداء: «كنت له يوم القيامة شافعاً وشهيداً»، وفي رواية ابن مسعود: «قيل ادخل من أيّ أبواب الجنّة شئت»، وفي رواية ابن عمر: «كتب في زمرة العلماء، وحشر في زمرة الشهداء». وحسبنا في حفظ هذه الأربعين[٢٢] وغيرها ممّا اشتملت عليه

مراجعاتنا كلّها قوله ﷺ: «نضّر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأدّاها كما سمعها»، وقوله ﷺ: «يبلّغ الشاهد منكم الغائب»» (٢٣).

ونراه قد فعّل دور الأربعين في المراجعة الثامنة والأربعين واصفاً لها بقوله:

«هذه السنن المتضافرة المتناصرة باجتماعها كلّها على الدلالة على معنىً واحد؛ هو أنّ علياً ثاني رسول الله ﷺ في هذه الأُمّة، وأنّ له عليها من الزعامة بعد النبيّ ما كان له ﷺ، فهي من السنن المتواترة في معناها وإن لم يتواتر لفظها» (٢٤).

خامساً ـ قد حلّ التعارض بين حديثين بتقديمه الأقوى سنداً حيث يقول:

«أمّا دعوى أُمّ المؤمنين بأنّ رسول الله ﷺ لحق بربّه تعالى وهو في صدرها، فمعارضة بما ثبت من لحوقه ﷺ بالرفيق الأعلى وهو في صدر أخيه ووليّه علي بن أبي طالب؛ بحكم الصحاح المتواترة عن أئمة العترة الطاهرة وحكم غيرها من صحاح أهل السنّة كما يعلمه المتتبّعون» (٢٥).

سادساً ـ قد تعقّب موارد تصحيف واشتباه، كما فيما أشار إليه فيما حضره من نسخة صحيح البخاري في اسم مالك بن الدخشن حيث قال: **«والظاهر أنّه ابن الدخشم، بالميم»** (٢٦).

كما نبّه في مورد ثانٍ على ضبط اسم يشتبه رسمه فيوهم أنّ النسبة صفة (٢٧). وفي ثالث نصّ على أنّ محمّد بن خازم **«بالخاء المعجمة من فوق، وغلط من قال «ابن حازم» بالحاء المهملة»** (٢٨).

سابعاً ـ قد استعان ببعض المصطلحات الدرايتية، حيث نجده يصف منفردات أبي هريرة بالغريب[٢٩]، والذي عرّفوه بأنّه الحديث الذي ينفرد بروايته شخص واحد في أيّ موضع ـ وقع التفرّد به ـ من السند[٣٠].

ثامناً ـ قد أولى إجازة الحديث عناية فائقة من حيث التلقّي والمنح، فحرّكها في الأجواء العلمية كظاهرة من ظواهر انتعاش الحديث الشريف من جهة المحافظة على ذلك التاريخ المجيد للإجازة؛ إذ قد يقال: بصدور أوّل إجازة شفهية لأبان بن عثمان (ت ١٤١هـ) عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث روى النجاشي بسنده عن أبان بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام: «انّ أبان بن تغلب روى عني ثلاثين ألف حديث، فارْوِها عنه»[٣١]؛ بناءً على أنّ قوله: «فاروِها عنه» إجازة حديثية.

كما يقال: بصدور أوّل إجازة تحريرية فيما رواه النجاشي في ترجمة أحمد بن عبد الله بن أحمد بن جُلّين بقوله:

> **«دفع إليّ شيخ الأدب أبو أحمد عبد السلام بن الحسين البصري رحمه الله كتاباً بخطّه قد أجاز له فيه جميع روايته»**[٣٢].

وقد توفّي البصري هذا سنة (٤٠٥هـ)، وكان شيخ النجاشي في الإجازة، ممّا يؤيّد صدورها في حدود القرن الخامس إن لم يكن آخر الرابع.

فكان حريّاً بها ذلك الاهتمام والعمل على تنشيطها بين المسلمين باعتبارها أحد عوامل التنمية الفكرية التي تحوز على مرتبة سامية تميّزها عن لِداتها من طرق تحمّل رواية الحديث الأُخرى؛ لتبقى طريّة مهما طرأت عوامل التقادم والركود، ولتقاوم جميع الظروف المؤثّرة في تلاشيها وانحسارها، فيدوم بها

بعض ما يوثق للمصدر الثاني بعد القرآن المجيد، فيتسنّى الاطّلاع على السنّة الشريفة بطريق متّصل متسلسل معنعن:

أ ـ قد يقصر، كما هو الحال في بعض طرق الإمام شرف الدين ﷺ، فإنّه قال في كتابه «ثَبَت الأثبات»:

«وبناءً على ذلك، يكون بيني وبين البخاري إحدى عشرة واسطة» (٣٣).

فضلاً عمّا ذكره فيه أيضاً بقوله:

«فيكون بيني وبين رسول الله ﷺ ـ بناءً على هذا ـ خمس عشرة واسطة» (٣٤).

تعقيباً منه على ما قاله شيخه الشيخ محمّد عبد الحيّ ابن الشيخ عبد الكبير الكتاني الفاسي الإدريسي (وهذا السند أعلى ما يوجد الآن في الدنيا شرقاً وغرباً). والسبب في قصر الطريق هو اشتماله على المعمَّرين، فيقلّ العدد ويطول الزمن.

ب ـ وقد يتوسّط، كما لو ازدادت الوسائط بحسب الترتيب الأعلائي السابق إلى سبع عشرة واسطة، كما هو فيما نرويه بحسب الطريق المشار إليه إلى رسول الله ﷺ.

جـ ـ وقد يطول، كما هو الحال فيما لو ارتفعت الوسائط إلى تسع وثلاثين واسطة، وذلك بحسب الطبقات التي يبتدئ أولها بأصحابه ﷺ لتكون طبقة شيخ الطائفة الطوسي ﷺ الثانية عشرة وصولاً إلى الطبقة التي نتشرّف بالانتظام فيها.

وأيضاً تشكّل الإجازة دائرة لتلتقي في بعض النقاط مع كلّ من:

المشيخة: باعتبارها عملية سرد لأسماء المشايخ.

والفهرست: باعتباره جامعاً للكتب والمؤلّفات ولطرق روايتها.

والمعجم: باعتباره حاوياً لذكر المشايخ بحسب الترتيب المعجمي.

والثَبَت: باعتباره قناة للتثبّت من مسموعات الراوي.

والبرنامج: كما يصطلح عليه أهل المغرب الإسلامي ـ باعتباره محتوياً على أسماء المشايخ وطرقهم.

فهي على هذا الأساس تحقّق كثيراً من المنجزات؛ حيث يتوقّى بها من طرق الخمول على هذا التراث الضخم لكثرة ما يعتريه من أمثال التحريف والاشتباه والمنع من التدوين، فضلاً عن النسيان والأغلاط والأخطاء، كما يؤمل من خلالها التعرّف على طبقات الرجال أو الجهود العلمية أو الأستذة أو التلمذة أو المشيخة لعلمائنا الأعلام، فضلاً عن إعانتها على معرفة تواريخ الولادة والوفاة، فهي حالة تكاملية تواصلية تعزّز من موقع الأُمّة باعتبارها متحضّرة تسعى إلى توثيق الأعمال والمنجزات عبر التواصل من خلال الإجازة وأمثالها.

ويبدو أنّه لهذه المميّزات أو غيرها حرص المسلمون عليها ـ بمختلف مذاهبهم وطوائفهم، وبشتّى لغاتهم وطرائقهم، وبعديد مواقعهم ومديد أزمانهم ـ وتداولوها. وقد أُحصي لسيدنا ﷺ أكثر من عشرة طرق حديثية، كما فاق عدد من أجازهم الخمسين. وقد رأيت إجازته لسماحة السيد الوالد ـ دام ظلّه ـ مؤرّخة بتاريخ (٢٢ / ربيع الثاني / ١٣٧٤ هـ)، وقد سعدت بالرواية عبرها عن سيدنا ـ طاب ثراه ـ حيث أجاز لي آية الله السيد الوالد بتاريخ (ليلة الجمعة ٢٩ / صفر / ١٤١٥هـ) بعد أن قرأت عليه بعض كتب الحديث.

المحور الثالث

نماذج رجالية من عطاء

الإمام شرف الدين ﷺ

إنّ علم الرجال هو: «علم يبحث فيه عن أحوال رواة الحديث وأوصافهم التي لها دخل في جواز قبول قولهم وعدمه» (٣٥).

أو هو «علم يعرف به رواة الحديث من حيث إنّهم رواة للحديث» (٣٦).

فهو دراسة نقدية لآحاد سند الحديث من خلال التعرّف على أحوال الرواة؛ لغرض الاطّلاع على مشخّصات الذوات ومميّزات الصفات للراوي حتى يتأهّل للاعتماد عليه والركون إلى روايته.

وتتجلّى لنا أهميته كعلم له تأثيره الفاعل في تحسين مستوى النشاط العلمي، إذا ما علمنا أنّ السنة الشريفة قد حيل بيننا والكثير من قنواتها المباشرة؛ للبعد الزمني، والتعتيم الإعلامي، والتدخّل السياسي، وحتى لاتّساع الرقعة الجغرافية، بما يجعلها منحسرة في بعض البلدان الإسلامية، هذا فضلاً عن ظروف طبيعية تؤثّر في الذاكرة فتتلف المحفوظات وتبهت لونها، فلا يستطاع إعادتها للمتلقّين.

لذا، كان لزاماً في ظلّ هذه الظروف التعويض بما يديم عملية الإفادة من هذه الثروة الضخمة، ولم يكن سوى الاعتماد على أخبار الآحاد الموثوق بهم، لكنه يتطلّب تهيئته عدّة لوازم، كالوعي الثقافي لظروف مرحلة صدور الحديث، ومعرفة أُسلوب البيان والحوار وطريقة الجواب المتعارفة آنذاك، مع الانتباه إلى ما تخلّفه الظروف الصعبة من تعقيدات آلية تُضبّب الرؤية

وتُشوّشها، ومعرفة تفصيلية ـ إن أمكن ـ بأحوال الرواة من حيث العدالة أو الوثاقة أو حسن الحال وأضدادها بما ييسّر للبتّ بكفاءة الراوي أو عدمها.

وهذا ما تظهر ملامح الاحتياج إليه شديداً؛ فقهياً وتفسيرياً وعقيدياً بل وتاريخياً أحياناً، ممّا يسجّل لعلم الرجال حضوراً باعتبار علاقته الوطيدة بعلم الدراية المتمحور حول الحديث الشريف.

وقد لاحظنا أنّ سيدنا شرف الدين ﷺ مضطلع بدور كبير في عملية تفعيل هذا العلم في خطابه العلمي الجماهيري الذي يفيض من خلاله علماً نافعاً في سبيل تكميل الإنسان وتوجيهه الوجهة السليمة، وكان حضور علم الرجال لديه من خلال عدّة مواقع:

أوّلاً ـ عندما يعمد إلى محاكمة من يعترف بوثاقة رواة حديث لكنّه بعد ذلك يشكّك في صحة الحديث نفسه، قال ﷺ:

«أمّا الذهبي في التلخيص فقد اعترف بوثاقة الرواة لهذا الحديث (٣٧) عامّة، ونصّ على وثاقة أبي الأزهر بالخصوص، وشكّك ـ مع ذلك ـ في صحة الحديث، إلّا أنّه لم يأتِ بشيء قادح سوى التحكّم الفاضح» (٣٨).

وقد حذّر بهذا من ضياع المقاييس العلمية وخطورة انهيار القيم الفكرية؛ وذلك عندما يتأثّر الباحث الناقد بعوامل نفسية فلا يتجرّد لبيان الحقيقة.

ثانياً ـ وعندما يشهد بأنّ تعدّد الطرق بما يؤيّد بعضها بعضاً يصحّح الحديث، إذ قال ﷺ:

«لولا اعتباري صحته من طريق أهل السنّة ما أوردته هنا. على أنّ ابن جرير والإمام أبا جعفر الإسكافي أرسلا صحّته إرسال المسلّمات، وقد صحّحه غير واحد من أعلام المحقّقين، وحسبك في تصحيحه ثبوته من طريق الثقات الأثبات الذين

احتجّ بهم أصحاب الصحاح... فلا مندوحة عن القول بصحة الحديث. على أنّ لهم فيه طرقاً كثيرة يؤيّد بعضها بعضاً » (٣٩).

ثالثاً ـ وعندما يدلّل على أنّ الاحتكام إلى علم الرجال فيما لم يكن الحديث متواتراً ـ كخبر الواحد ـ لينظر في وثاقة رجاله أو عدمها، ولكن لو كان متواتراً فلا يحسن ذلك، فقال ﷺ:

« إنّ تواتر حديث الغدير ممّا تقضي به النواميس التي فطر الله الطبيعة عليها؛ شأن كلّ واقعة عظيمة يقوم بها عظيم الأُمّة، فيوقعها بمنظر ومسمع من الأُلوف المجتمعة من أُمّته من أماكن شتّى؛ ليحملوا نبأها عنه إلى من وراءهم من الناس، ولا سيما إذا كانت من بعده محلّ العناية من أُسرته وأوليائهم في كلّ خلف، حتى بلغوا بنشرها وإذاعتها كلّ مبلغ، فهل يمكن أن يكون نبؤها ـ والحال هذه ـ من أخبار الآحاد؟! كلّا، بل لابدّ أن ينتشر انتشار الصبح، فينظم حاشيتي البرّ والبحر ﴿ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَحْوِيلاً ﴾ » (٤٠).

مدلّلاً بهذا على أنّ الإنصاف يقضي بألّا يناقش في الثابت ممّا كثرت رواته وتعدّدت وعاته بحدّ يستبعد معه أن يتّفقوا جميعاً على الكذب، بل يستحيل أن يتواطؤوا على التزوير.

رابعاً ـ وعندما يسوق قرائن تشهد لصحة حديثٍ ردّاً منه على الطاعن في اسناده وبياناً لإمكان استشفاف الصحة من لوامع تقتنص، فقال حول حديث المنزلة:

« لم يختلج في صحة سنده ريب، ولا سنح في خواطر أحد أن يناقش في ثبوته ببنت شفة، حتى إنّ الذهبي ـ على تعنّته

ـ صرّح في تلخيص المستدرك بصحته، وابن حجر الهيثمي ـ على محاربته بصواعقه ـ ذكر الحديث... فنقل القول بصحته عن أئمة الحديث الذين لا معوّل فيه إلّا عليهم» (٤١).

خامساً ـ وعندما يكشف عن تدليس في تركيب أسانيد لا واقع لها فيقول ﷺ:

«... وحُفِظت أباطيل، وكان هذا الباطل ـ أعني حديث حميد عن أبي هريرة ـ أوفرها حظّاً من كلّ عدوّ لأهل البيت، اختلقوا في سبيل تأييده أحاديث ترادفه في معناه، فركّبوها على أسانيد رفعوا أحدها إلى علي نفسه، ورفعوا الثاني إلى ابن عمّه وخرّيج حوزته عبد الله بن العباس، والثالث إلى وليّه وخصيصه جابر بن عبد الله الأنصاري، والرابع إلى حفيده ووارث علمه الإمام أبي جعفر الباقر. وهذه مكيدة اعتادها خصوم علي، فاستمرّت عليها سيرتهم في مكابرة أهل البيت عليهم السلام ونكاية أوليائهم من حيث لا تشعر عامة الناس، وجاء بعدهم قوم ممّن جمعوا الأخبار على علّاتها فاغترّوا بهم، فأثبتوها فيما جمعوه وهم غافلون» (٤٢).

فقد أشار إلى أنّ لحفائظ النفوس دوراً في حصول ذلك وعدم صيانة القواعد لاقتحام الطارئين وتورّطهم في التعامل مع أحاديث عليلة لم تظهر لهم آفتها؛ لعدم الخبرة ونقصان العدّة، فانطلت عليهم علّتها.

سادساً ـ وعندما ينبّه على ضعف بعض رجال الأسانيد بقوله:

«والآفة فيما أسندوه من هذا الباطل إلى علي: أبو زرعة وهب بن راشد، وكان مفرطاً في النصب، أخذ عداوة بني هاشم

وبغض علي بالخصوص عن شيخه أبي يزيد يونس بن يزيد بن النجاد الأبلي مولى معاوية بن أبي سفيان. وآفة ما أسندوه إلى ابن عباس: أبو القاسم مقسم بن مجزاة، كان لا يكتم عداوة أمير المؤمنين... مع أنّ مقسماً أحد الضعفاء الذين نصّ البخاري على ضعفهم في كتابه الذي أفرده لهم... ولضعفه أعرض عنه الشيخان فلم يرويا له شيئاً... وآفة ما رفعوه إلى جابر بن عبد الله الأنصاري: أبو صالح إسحاق بن نجيح الملطي؛ فإنّه رجل سوء، خبيث، مفرط في الكذب، جريء في وضع الحديث، ساقط بإجماع أهل الجرح والتعديل... وآفة ما أسندوه من هذا الباطل إلى الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام: محمّد بن إسحاق، إذ أورده في سيرته التي شحنها بأباطيل ما أنزل الله بها من سلطان» (٤٣).

مردفاً ذلك بالتصريح عن كون تلك الأسانيد ضعيفة: **«لانحطاطها بانحطاط طرقها عن درجة الاعتبار»** (٤٤)، معلناً أنّ المعيار للعمل بالأحاديث هو اجتيازها بنجاح لعملية الاختبار من حيث السند والمتن؛ لئلّا يُجترأ على القانون العلمي الذي يحظر اعتماد العليل، ويمنع عن الاستناد إلى الضعيف.

سابعاً ـ وعندما يمحّص حالات الرجال ممّن يوثق بهم أو يطعن عليهم، كما في قوله ﷺ:

«إنّ في حديث أبي هريرة مراسيل كثيرة لا يمكن الاحتجاج بها، وقد اشتبهت بمسانيده؛ إذ لم يفرّق بينهما في شيء، وهذا ما أوجب سقوط الجميع؛ عملاً بالقاعدة المقرّرة في الشبهات المحصورة» (٤٥).

الأمر الذي يحثّنا لنتعقّب طريقته البحثية في تعامله مع رجال السند، فنطلع على:

أ ـ أنّ: «عدالة الراوي شرط في صحة حديثه، فلابدّ من إحرازها، ولا يمكن ذلك في الواسطة المجهولة» (٤٦).

حيث إنّ الغموض إذا اكتنف السند ظلّل عليه حتى يخرجه عن الحجّية المنشودة، وعندها فلا يعتبر؛ للتلازم بين اعتبار الطريق والتعبّد بالحديث كحجّة شرعية، مع أنّ للغموض مستويات، فقد يكون بمستوى بعض عناصر السند من أوّله كالمعلّق، أو من وسطه كالمنقطع، أو من آخره كالمقطوع ـ على كلام لهم في التمييز بينهما بعد الاتفاق على أنّ ذلك ناشئ من خلوّ السند من بعض العناصر ـ وقد يكون بمستوى تفاوت الطبقة بين عنصرين من عناصر السند، كما قد يكون بمستوى الجهالة، وغير ذلك ممّا يضرّ بصحة السند ويعرّضه للردّ والإعراض عنه.

ب ـ أنّه ﷺ لا يرضى بدون أن يكون الراوي: ثقة حافظاً ضابطاً متقناً حجّة (٤٧).

جـ ـ أنّ المدار على «الصدق والأمانة، بدون فرق بين السنّي والشيعي» (٤٨).

ومن خلال التأمّل في هذه المعايير المنصوص عليها والمتسالم على إعمالها لدى أهل الجرح والتعديل يعلم أنّ لصدق الراوي وأمانته في ضبط الحديث وأدائه تامّاً دوراً مهمّاً؛ لأنّ ذلك يعكس لنا العدالة المطلوبة في أمثاله باعتباره أداة سمعية تلتقط فتوثّق أو تلقي، وهذا ما يمكن التعبير عنه بأنّه: ثقة في النقل، حافظ لما سمع، ضابط للخصوصيات، متقن في الأداء، فلا يكون ثمّة ما يمنع عن الاحتجاج به من هذه الجهة.

ثامناً ـ وعندما يؤكّد على دور الرواة من رجال الشيعة بما يؤهّلهم للرواية عنهم والاعتماد على أحاديثهم لما اتّصفوا به من الوثاقة والتثبّت، فقال بعد أن أعدّ قائمة من مئة رجل:

« من رجال الشيعة كانوا حجج السنّة، وعيبة علوم الأمّة، بهم حفظت الآثار النبوية، وعليهم مدار الصحاح والسنن والمسانيد » (٤٩).

ولم يكتفِ بسرد الأسماء عن ذكر من احتجّ بهم أو خرّج عنهم بالأسماء أو بالمصادر إصحاراً بالحق وتثبيتاً للحقيقة، كما عرض لذكر مجموعة رتّب أسماءهم وفقاً لترتيب المعجم كانوا من أصحاب رسول الله ﷺ وهم من الشيعة، ليبيّن أنّ إقصاءهم وتجنّب الرواية عنهم أمر أملته ظروف خاصة سياسية، وعليه فيجب في شريعة الإنصاف وبقانون المساواة عدم القدح فيهم لمجرّد تشيّعهم بعدما أُحرزت مؤهّلاتهم الحديثية.

الخاتمة

وقد تبيّنّا من خلال هذه الوقفة في رحاب سيدنا ـ طاب ثراه ـ عند محطّتين تمثّلان أُنموذجاً من نماذج الخصوبة الفكرية والألق المعرفي الذي امتاز بهما: أنّ برنامجه العلمي كان يتّسع لمفردات علمية وعملية تتكامل لديه لاعطاء صورة تعبّر عن العمق العلمي وبخطوات راسخة في طريق إغناء الحركة العلمية بفعّاليات ساعدت على تركيز الدعائم وتعضيد القوائم، للمحافظة على تراثية القيم والاحتفاظ بقيمة التراث، وقد هيّأ لهذا نضجه وخصاله الحميدة التي اشتركت مع جزالة فيه وهيبة وروعة وأصالة جعلت منه ذلك المحتفى به في هذا المؤتمر المنعقد في ذكرى رحيله الخمسينية، كما جعلت منه قطب

رحى الإجازة في عصره، حيث توسّط العِقد فانتظم رواة الحاضر بسلك رواة الماضي من خلال وجوده المبارك؛ إذ كان واسطة الفيض للسلوك في هذا المسلك الحديثي الميمون الذي ندعو الله تعالى أن يوفّقنا لنيل بركاته والتوفيق لمرضاته، حتى تتواصل الجهود لتجلية دوري الدراية والرجال والإفادة من منافعهما المتّصلة بمنبع الخير والبركات محمد وآله، عليهم جميعاً أفضل السلام وأزكى التحيات.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الهوامش

(١) انظر : الذريعة ١٠ : ١٢٤ . مصفّى المقال : ٢٢١ .

(٢) النحل : ١٢٥ .

(٣) سبأ : ٢٤ .

(٤) بغية الراغبين ٢ : ٧٦ .

(٥) المصدر السابق : ٢٢٧ .

(٦) المصدر السابق : ٢٣٦ .

(٧) المسلسلات في الإجازات ٢ : ٣٢١ .

(٨) الرعاية : ٥١ .

(٩) أبو هريرة : ٥٤ .

(١٠) المصدر السابق : ١١٣ ـ ١١٤ .

(١١) المصدر السابق : ٥٠ .

(١٢) المصدر السابق : ١٥٧ .

(١٣) المصدر السابق : ١٠٥ .

(١٤) المصدر السابق : ١٠٠ .

(١٥) المصدر السابق : ١٣٧ .

(١٦) المصدر السابق : ١٤٠ .

(١٧) النجم : ٣ـ ٤ .

(١٨) أبو هريرة : ١٥٥ .

(١٩) المصدر السابق : ١٥٣ ، الهامش ٢ .

(٢٠) المراجعات : ٦٠ ، رقم ١٢ ، الهامش ٤ .

(٢١) انظر : بحار الأنوار ٢ : ١٥٣ ، ب ٢٠ « من حفظ أربعين حديثاً » . كنز العمال ١٠ : ٢٢٥ كتاب العلم .

(٢٢) يشار إلى أنّه قد وُفّقنا بفضله تعالى إلى الحث على حفظ « الأربعين حديثاً » في سلسلة صدر منها خمس حلقات تباعاً .

(٢٣) المراجعات : ٢٢٦ ، الرقم ، ٦٢ ، الهامش ١ .

(٢٤) المصدر السابق : ١٩٩ .

(٢٥) المصدر السابق : ٢٥٨ ، رقم ٧٤ . وينظر أيضاً رقم ٧٠ فقرة ٣ ص ٢٦٣ .

(٢٦) الفصول المهمة : ٥٠ ، الهامش ١ .

(٢٧) المصدر السابق : ١٢٢ ، الهامش ٤ .

(٢٨) المراجعات : ١٢٦ ، رقم ١٦ ، الهامش ١ .

(٢٩) أبو هريرة : ١٦٢ .

(٣٠) انظر : علوم الحديث : ٢٣٩ .

(٣١) رجال النجاشي ١ : ٧٨ .

(٣٢) المصدر السابق ١ : ٢٢٤ .

(٣٣) ثَبَت الأثبات : ١٣ .

(٣٤) المصدر السابق : ١٥ .

(٣٥) الذريعة ١٠ : ٨٠ .

(٣٦) علوم الحديث : ١٠٩ .

(٣٧) أي قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « يا عليّ ، أنت سيّد في الدنيا وسيّد في الآخرة ، حبيبك حبيبي ، وحبيبي حبيب الله ، وعدوّك عدوّي ، وعدوّي عدوّ الله ، والويل لمن أبغضك من بعدي » .

(٣٨) المراجعات : ١٩٤ ، رقم ٤٨ ، الهامش ١ .

(٣٩) المصدر السابق : ١٤٨ ، رقم ٢٢ .

(٤٠) المصدر السابق : ٢٠٩ ، رقم ٥٦ .

(٤١) المصدر السابق : ١٥٥ . رقم ٢٨ .

(٤٢) أبو هريرة : ١٣٨ .

(٤٣) المصدر السابق : ١٣٩ .

(٤٤) المصدر السابق : ١٤٠ .

(٤٥) المصدر السابق : ١٨٣ .

(٤٦) المصدر السابق : ١٨٣ .

(٤٧) المراجعات : ١٣٩ ، رقم ١٦ .

(٤٨) المصدر السابق .

(٤٩) المصدر السابق .

حوار مع آية الله الگرامي

بمناسبة تخليد ذكرى

العلّامة السيد شرف الدين قدس سره

❑ إعداد : التحرير (*)

▣ بمناسبة انعقاد مؤتمر العلّامة السيد شرف الدين ولأجل تحليل شخصيته وآرائه وأفكاره تشرّفنا بلقاء فقيه أهل البيت عليهم السلام سماحة آية الله الگرامي ـ دام ظله ـ ونطلب من سماحته أن يتلطّف علينا ببيان أبعاد شخصية هذا العلّامة الجليل وآفاقه الفكرية

آية الله الگرامي: في البدء لابدّ من القول بأنّ السيد شرف الدين في الحقيقة أشهر من أن يُعرّف؛ فإنّ وجوده كان نافعاً لجميع الشيعة وعموم المسلمين سيما بالنسبة للبنان؛ فإنّ لبنان بعد عصر الشهيدين الأول والثاني والشيخ البهائي والمحقّق الكركي تعرّض لكثير من الحوادث القاسية.

ولقد حقّق السيد شرف الدين إنجازات مهمة، سيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ الظروف آنذاك لم تكن كما هي الآن في لبنان وفي العالم الإسلامي بشكل

(*) لقد أُجري هذا الحوار من قبل إحدى لجان مؤتمر العلّامة شرف الدين، وقد قامت مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام بترجمة هذا الحوار واختصاره.

عام، فقد كانت الظروف التي عاشها صعبة وقاسية على المسلمين وعلى الشيعة بالذات.

لقد بدأ العلّامة السيد شرف الدين ولكن بدايته كانت مريرة؛ فقد خاض حلبة النزال على عدّة جبهات:

١ ـ جبهة القوى المضادّة الأعمّ من كونها معادية للتشيّع وغيرها.

٢ ـ جبهة الحكومات التي لم يحلُ لها أن يبرز التشيّع كقوة واعية.

٣ ـ مظاهر الحضارة الغربية التي أثارت صخباً في لبنان واتخذتها قاعدة وأسمتها بعروس الشرق.

لقد نُقل أنّ السيد شرف الدين ﷺ دخل على حين غرّة للبرلمان، وبعد أن استجازهم في الكلام قال: «اتركوا ـ على الأقل ـ إدارة التربية والتعليم بأيدينا، فنحن نتصدّى لإدارة الشؤون الثقافية ولا نريد منكم مالاً، وأنتم تعلمون كم تكلّف إدارة وزارة التربية والتعليم من الجهود والأموال»، وكان قد بذل جهوداً كبيرة في هذا الصعيد.

ولقد قدّم مساعي في مجالات مختلفة لسنا بصدد بحثها، والمهم منها هو ما قدّمه في القضايا الاعتقادية، فإنّه وإن كان فقيهاً إلّا أنّه يركّز في طروحاته على المسائل العقائدية ولم يكن متسرّعاً في الآراء المخالفة للمشهور.

ثمّ إنّ المسائل العقائدية هي التي كانت مهيمنة على الجوّ آنذاك، فكانت نشاطاته في الجوانب العقائدية، وكان يرجع القضايا الفقهية إلى النجف حتى إنّه كان يشدّ الرحال إليها للقاء الأساطين، فكان يعتبر النجف مركز الإشعاع.

وفي هذا الصعيد كان موفّقاً إلى حدّ كبير، فقد أخرج الشيعة من العزلة

والمحرومية اللتين كانوا يعانون منهما، ولا يخفى أنّ السيد محسن العاملي كان سابقاً عليه، وقد بذل جهوداً كبيرة إلّا أنّ أكثر أعماله كانت تخصّصية، فلم يتمكّن من التأثير في الذهنية العامّة بالرغم من أنّ بعض تأليفاته كان له وقع كبير وامتدّ إلى بلدان عديدة، ككتاب «أعيان الشيعة»، فقد استطاع أن يعكس ما لدى الشيعة من تراث وعلم وشخصيات، غير أنّ ذلك كلّه أكثر ما يكون ذا طابع تخصصّي وجنبة علمية بالنسبة لأهل الخبرة والتتبّع، فإنّه لم يستطع أن ينفذ إلى عموم الناس كما نجح السيد شرف الدين في ذلك، بحيث إنّه مهّد الأرضية لمشاريع السيد موسى الصدر.

إنّ مؤلّفات السيد شرف الدين كلّها مفيدة ونافعة، ولكنّني أُريد التحدّث حول اثنين من مؤلّفاته بنحو خاص: أحدهما «المراجعات»، والآخر «النص والاجتهاد»:

١ ـ **المراجعات**: في هذا الكتاب ـ كما تعلمون ـ محاورات مطوّلة دارت بينه وبين الشيخ سليم البشري الذي كان مفتي مصر الأعظم ورئيس الأزهر، وأنا أنصح بمطالعة هذا الكتاب القيّم سيما لمن أراد أن يستبصر؛ فإنّه من أفضل المصادر، وهو مجموعة مناظرات بين طرفين مهمّين، فكلاهما كان فقيهاً وخبيراً بالفقه وتاريخ الإسلام، وكلاهما كان عربيّاً ومن أهل اللغة والأدب.

فمثلاً كان الشيخ سليم يشكل على السيد شرف الدين والسيد يجيب، وقد كثر تبادل الرسائل بينهما، لكن من الموارد المهمة والجديرة بالبحث مسألة «الغدير»، وكان من جملة ما أشكل به الشيخ سليم هو أنّ ما ورد في خطبة الغدير «من كنت مولاه فعليّ مولاه» لا يدلّ على الزعامة والخلافة؛ لأنّ لفظ «المولى» يأتي بمعنى «الناصر» و «الصديق» و «الحبيب».

ولكن السيد شرف الدين يتصدّى للإجابة ببيان جملة من القرائن اللغوية والخارجية الدالّة على إرادة «الزعامة والخلافة»، وليس المحبّة ونحوها.

وهذه القرائن تدلّ بوضوح على ذلك، ولنُشر إلى بعض ما أورده من القرائن الحالية؛ من حبس الأُلوف المؤلّفة عن المسير، وإرجاع مَن تقدّم منهم وإلحاق مَن تأخّر، وإنزالهم جميعاً في ذلك العراء على غير كلأ ولا ماء، وفي تلك الرمضاء المتوقّدة وفي حرّ ذلك الهجير الحارق، وكانوا يتصبّبون عرقاً وكاد النفَس ينقطع، حتى إنّ الناس كانوا يلوذون بظلّ رواحلهم.

ولنضرب مثلاً: فلو أنّ رئيساً لأحد البلدان دعا الناس للتجمّع في تقاطع طرق في يوم شديد الحرّ وفي ذروة القيظ والزحام الشديد، ثم يعتلي الرئيس المنصّة بعد ساعة من التأخير، ثم يعلن للجمع: أيها الناس، لم يكن لديّ أمر هام ولكن أُريد مجرّد القول بأنّ هذا الواقف إلى جنبي يحبّكم.

إنّ ذلك سيثير السخرية والاستخفاف قطعاً.

فكيف نقبل ذلك من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم؟! فإنّه يجمع الناس في ذلك اليوم القائظ ويؤخّر الناس كي يجتمعوا في تلك الصحراء ثم يعلن أنّ علياً هو حبيبكم!! فمن الواضح أنّ المسألة مسألة الولاية والخلافة، وإلّا فإنّ محبّة علي ليست قابلة للإنكار، وحتى الآن فإنّه لا أحد ينكر ذلك، ولكن الذي كان يُقلق النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكان يتوقّع أن يثير النزاع بين الناس هو الإعلان عن أنّ الخلافة لعليّ عليه السلام حتى نزل قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ وَإِن لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ﴾ (المائدة: ٦٧).

وانتهت هذه المناظرة إلى أنّ الشيخ سليم لم يكن يملك جواباً يردّ به على شيء ممّا أفاده السيد شرف الدين.

ونحن وإن كنا في غنى عن الاحتجاج بالروايات لإثبات من هو الخليفة بعد الرسول الأكرمﷺ نظراً لوجود الأدلّة العقلية الكثيرة، ولكن الشيخ سليم كان متأثّراً بمتون الروايات، ولهذا تصدّى له السيد شرف الدين من طريق البحث الروائي.

٢ ـ **النص والاجتهاد**: لقد عالج السيد شرف الدين فيه موضوعاً مهماً آخر، وهو مثار للجدل حتى أيامنا هذه، فإنّ التساؤل المطروح هو: إنّ أصحاب النبي المهاجرين والأنصار الذين نزلت في مدحهم آيات من القرآن الكريم ـ من جملتها قوله تعالى: ﴿ **وَٱلسَّابِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَاجِرِينَ وَٱلْأَنْصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ** ﴾ (التوبة: ١٠٠) ـ كيف أنّهم بعد رحلة النبي الأكرمﷺ ضربوا بكلامه عرض الجدار؟ وكيف وضعوا تلك الأحاديث الناصّة على الخلافة تحت أقدامهم ولمّا يطل العهد؟ وكيف نسوا ذلك كلّه في ظرف أيام معدودة؟

ولقد دفع العلّامة شرف الدين هذا الاستبعاد، فإنّه في كتاب «النص والاجتهاد» أثبت أنّ هؤلاء الصحابة قد خالفوا أوامر النبيﷺ في موارد جمّة، نظير:

١ ـ التصرّف في الأذان بإضافة فصل فيه.

٢ ـ التصرّف في أحكام الإرث.

٣ ـ تشريع حدّ لمهور النساء. والغريب في هذه القضية أنّ عمر صرّح

بعزمه على مصادرة ما تجاوز عن مهر السنّة لا أنّه أمر بإرجاعه إلى الزوج، فقامت إليه امرأة واعترضت عليه قائلة: والله ما جعل الله ذلك لك، إنّه يقول: ﴿ وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً... ﴾ (النساء: ٢٠)، فعدل عمر عن حكمه قائلاً: كلّ الناس أفقه من عمر.

ولقد ادّعى بعضٌ أنّ هذه الآية ترتبط بالهدايا لا بالمهر، ولكنّ ذيلها يقول: ﴿ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِيثَاقاً غَلِيظاً ﴾، وليس هذا الميثاق الغليظ سوى عقد الزواج، لا الهدية.

٤ ـ المنع من متعة النساء.

٥ ـ المنع من متعة الحج.

٦ ـ أخذ الدية في غير مواردها.

ولم تكن هذه المخالفات بعد رحلة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، بل حتى في أيام حياته، كما في أمره بتجهيز جيش أُسامة مكرّراً، ولكنّهم لم يخرجوا.

▣ ممّا امتاز به العلّامة شرف الدين هو أُسلوبه في طرح البحوث ذات الارتباط بالتقريب والوحدة، فقد لوحظ أنّ البعض قد يرفع يده عن أُصول التشيّع وأُسسه بدعوى الوحدة والتقريب، فنرجو التفضّل ببيان ما يستفاد من مؤلّفات السيد شرف الدين قدس سره بالنسبة إلى رؤيته لمفهوم التقريب والوحدة، وبحسب نظره كيف يمكن تحقيق ذلك؟

آية الله الگرامي: إنّ من الخطأ الاعتقاد بأنّ المراد من التقريب هو ألّا نُفصح عن معتقداتنا وألّا نبيّن آراءنا وألّا نطرح انتقاداتنا. فالنهج الذي سلكه السيد

شرف الدين هو أنّه في الوقت الذي كانت له علاقة مع أهل السنّة وله مناظرات معهم ويتعامل معهم في غاية اللطف كان يبيّن آراءه بأتمّ ما يمكن.

إنّ آية الله السيد البروجردي ﷺ الذي كان له دور فعّال في «دار التقريب» كان يؤكّد في دروسه على حديث الثقلين؛ فإنّه بالرغم من أنّ مسألة الخلافة حق إلّا أنّنا نصرّ على المكانة العلمية والمرجعية العلمية لأهل البيت عليهم السلام؛ أي على الجميع أن يرجعوا إليهم في أخذ الأحكام مهما كان انتماؤهم المذهبي والطائفي.

وينبغي لنا أن نطرح آراءنا موثّقة وبأُسلوب ليّن بعيداً عن الضوضاء وبعيداً عن الإهانات والأُسلوب المبتذل.

والمنهج الذي اتّبعه العلّامة شرف الدين هو مدّ جسور المحبّة والعلاقة مع أهل السنّة، وفي الوقت ذاته فإنّه يطرح أفكاره ومتبنّياته. ولقد جرّبت أنا شخصياً هذا الأُسلوب فوجدته ناجعاً ومؤثّراً.

◘ إنّ بعض الوثائق التي عثرنا عليها تحكي عن وجود ارتباط بين السيد شرف الدين وآية الله السيد البروجردي، وفي خصوص العلاقة بين هذين العلَمين إذا كانت لديكم خاطرة أو بيان تفضّلوا بطرح ذلك.

آية الله الكرامي: ليست لدي أيّة خاطرة بهذا الشأن، ولكن باعتبار أنّ السيد البروجردي كان يولي مسألة التقريب أهمية كبيرة، وكان يهتم بالعلاقات مع الجهات والشخصيات في العالم الإسلامي، فقد كانت له لقاءات مع بعض المفكّرين كالعلّامة الأميني صاحب كتاب «الغدير».

◘ هل كان الغالب على البحوث العقائدية والكلامية التي طرحها العلّامة شرف الدين هو الطابع العقلي أم النقلي؟

آية الله الگرامي: الغالب هو الطابع النقلي وإن كانت لديه إشارات ولمحات عقلية؛ إذ أنّ أهل السنّة لا يميلون إلى الفلسفة ولا إلى العقل، بل إلى النقل والرواية. أمّا الحنابلة فإنّه من الواضح كونهم أهل حديث، وأمّا الأحناف فبالرغم من أنّهم أصحاب رأي وقياس وأقرب ما يكونون إلى المسلك العقلي إلّا أنّهم - سيما في المسائل العقائدية كقضية الخلافة - يدورون مدار الأخبار والروايات.

▣ لا ريب في وجود تفاوت بين الفقه السنّي والفقه الشيعي، كيف تنظرون إلى هذه الاختلافات من حيث الشكل والصورة ومن حيث المضمون والمحتوى من خلال تحقيقاتكم الفقهية؟

آية الله الگرامي:

١ - لو أنّ شخصاً طالع بدقّة كتاب «المبسوط» للسرخسي، و«المغني» لابن قدامة، وكتاب «البداية» المختصر لابن رشد يرى بوضوح أنّ هناك إفراطاً وتفريطاً، فبين من يهمل دور العقل كالحنابلة الذين يجمدون على الألفاظ والعبارة دون لحاظ قرائن البيئة والظروف التي وردت فيها الرواية، وبين من يعطي الدور الأساسي للعقل وحده كالأحناف ونحوهم ممّن يعمل بالرأي والقياس والاستحسان والاستصلاح.

في حين أنّ الفقه الشيعي متوازن ومعتدل ولم يقع في حدّ الإفراط ولا التفريط.

٢ - إنّنا تابعون للمأثور عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأهل البيت عليهم السلام الذين يبلّغون عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم الذي يبلّغ عن الله تعالى، وفي الحالات التي قد يُلاحظ فيها نوع تخطٍّ للنصوص فإنّه بالدقّة ليس تخطّياً، ولا يمكن أن نطلق عليه أنّه تجاوز للنص، فعندما نقوم بتنقيح المناط ونُلغي خصوصية المورد فإنّنا ندّعي أنّ العرف الذي يسمع ذلك يفهم من اللفظ ما فهمناه.

مثلاً: نحن نقول: لو شكّ أحد في عدد ركعات الصلاة أنّه صلّى ثلاث ركعات أو أربع يبني على الأربع ـ في مقابل أهل السنّة الذين يذهبون إلى البناء على الأقلّ أي على الثلاث ـ وذلك لوجود رواية: «إذا شكّ الرجل بين الثلاث والأربع...». ولكنّنا لا نفرّق هنا بين الرجل والمرأة، لا لأنّ عقلنا يأتي بعد النقل فيتدخّل لإلغاء الفرق، بل لأنّ هذه العبارة صدرت من المعصوم، وعندما نسأل أيّ عرف كان؟ فإنّه يقول بأن لا دخل هنا لحيثية الذكورة والأُنوثة، ولكن هذا الفقه القائم على أساس العرف عندما يأتي إلى باب القضاء نرى أنّ قول الإمام الصادق عليه السلام: «انظروا إلى رجل منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا» دالّ على شرطية الذكورة.

ولكن يا ترى ما هو الفرق بينهما؟

الفرق هو العرف المخاطَب، حيث يقول هناك إنّ حيثية الرجل غير دخيلة وهنا لها دخل.

فليس من المنطقي التدخّل في النصوص على أساس العقل بل لابدّ وأن يكون على أساس الفهم العرفي؛ فإنّ المتكلّم إذا علم بأنّ المخاطَب يفهم من الخطاب مُراداً ما ويسكت فذلك السكوت عبارة عن قبول هذا الفهم؛ لذا فإنّ فقهنا فقه بعيد عن الإفراط والتفريط، فلا غرابة في أن يعبّر عن كتاب جواهر الكلام بأنّه معجزة، على حدّ تعبير أحد علماء الأزهر.

ولقد كان دأبي ـ عندما أصل في البحث إلى نقاط حساسة ـ أن أتعرّض إلى آراء أهل السنة في تلك الفروع وإن كان ليس لديهم من الفروع بمقدار ما هو موجود في فقهنا.

فنحن استمرّ بحثنا في موضوع الاستطاعة في الحج قرابة الشهر، بينما تجدون أنّ هذا البحث في كتب أهل السنّة لا يتجاوز عدّة صفحات.

▣ إلى أيّ حدّ كان يعوّل العلّامة شرف الدين على العناصر الفقهية، نظير الإجماع والشهرة والسنّة والكتاب والقواعد الفقهية وأُصول الفقه؟ وفي الحقيقة كيف تقيّمون معالجاته؟ وكم تبلغ قيمتها الفقهية؟

آية الله الگرامي: إنّ التصوّر الذي أحمله عن السيد شرف الدين هو إنّه كان يعتمد رأي المشهور على أنّه كان غرضه الأول والأخير هو معالجة القضايا العقائدية، ويمكن القول بأنّه يشبه ـ إلى حدّ ما ـ المستوى الذي طرحه الشيخ مغنية في مؤلّفاته من الناحية الفقهية.

أخبار ومتابعات

للأنشطة العلمية في الحوزة

على مدار الفصل

أصداء التهديدات الصهيونية

بتخريب المسجد الأقصى

❑ إعداد: التحرير

أصدر المرجعان الدينيان سماحة الشيخ فاضل اللنكراني وسماحة الشيخ النوري الهمداني بيانين منفصلين بشأن تهديدات بعض الصهاينة المتطرفين بالتعرض لبيت المقدس. وقد جاء في رسالة الشيخ اللنكراني:

في مثل هذه البرهة التي يهدّد فيها الصهاينة المسجد الأقصى - أُولى القبلتين - بالدمار والتي يتصدّى فيها عشرون ألف شاب فلسطيني مسلم لحماية هذا المسجد الشريف بحسب ما نقلته بعض وسائل الإعلام، فإن من الفرض الواجب على جميع المسلمين في العالم - سيما رؤساء الدول الإسلامية - الحفاظ على هذا المكان والالتفات إلى ذلك بجدّية. إنّ المسجد الأقصى - مضافاً إلى كونه قبلة المسلمين الأُولى - يعّد منطلق النبي الأكرم ﷺ في معراجه بعد سيره إليه من المسجد الحرام.

والتساهل في مثل هذا الأمر - سيما وأنه يتم بمؤامرة إسرائيلية من قبل المهاجمين المتطرفين وتظاهر الحكومة الإسرائيلية بالدفاع - أمر غير جائز شرعاً. ولا شكّ أنّ الأساس في هذا العمل هو الحكومة الإسرائيلية بدعم من أمريكا، وهذا شيء معروف لو التفتنا إلى الطبيعة السلطوية للولايات المتحدة وإسرائيل وأنهما بصدد تقويض الإسلام وتدمير الحرمين الشريفين: المسجد الحرام والمسجد الأقصى.

أيّها المسلمون، ويا من يحمل همّ الإسلام، استيقظوا، وهبّوا لردّ كيد هذه المؤامرة، ولا تتوانوا في هذا الواجب!

في رحاب المؤتمر العالمي للعلّامة السيد شرف الدين

انعقد في مدينة قم المقدسة مؤتمر تكريمي في ذكرى العلّامة المجاهد السيد عبدالحسين شرف الدين ﷺ، وقد حضره ثلّة من العلماء من داخل الجمهورية الإسلامية وخارجها. وافتتح المؤتمر بكلمة المرجع الديني آية الله الشيخ مكارم الشيرازي، وممّا جاء في كلمته:

إن العلماء الذين تربّوا في ظلّ الإسلام ينقسمون إلى مجموعتين:

المجموعة الأُولى: المغيّرون والمؤسسون.

المجموعة الثانية: المكمّلون والمواصلون للطريق.

والمجموعة الأُولى التي أحدثت تحوّلات وانعطافات لم يكونوا كثرة من حيث العدد، ولكن عملهم يمتاز بالأهمية، ولقد امتاز هؤلاء بأربع خصائص:

الأُولى ـ علم غزير، وقدرة على الإبداع العلمي، وذكاء خارق.

الثانية ـ الخبرة بالزمان؛ أي كانوا على وعي كامل بمقتضيات زمانهم، وبهذا الوعي تحركوا في الساحة.

الثالثة ـ الشجاعة، فربّ عالم مبدع لكنه يفقد الجرأة على إحداث التغيير.

الرابعة ـ الثقة بالنفس، وبحسب المصطلح في ثقافتنا «الثقة بالله».

ويمكن القول بأن السيد شرف الدين كان ـ بحقّ ـ من القلائل الذين أوجدوا انعطافاً ملحوظاً في هذا المضمار.

واعتبر سماحته أن مواجهة العلّامة شرف الدين للاستعمار الفرنسي في

لبنان ثم إحراق منزله دليل واضح على شجاعة هذا العالم المقدام.

لقد ترك العلّامة شرف الدين خلال عمر ناهز الثمانية والثمانين عاماً عشرات الكتب ومئات المقالات كلّها تكشف بوضوح عن مدى وعيه وإحاطته بزمانه؛ بمعنى أنّه وضع يده على آلام المجتمع المسلم وقدّم له نسخة طبقاً لحاجاته.

ثم أضاف سماحته قائلاً: إنه يجب اعتبار مسلك العلّامة شرف الدين منهجاً يدرّس في الحوزات العلمية.

وألقى نائب مفتي أهل السنة في لبنان كلمة في المؤتمر العالمي لإحياء ذكرى العلّامة شرف الدين جاء فيها: لقد كان العلّامة شرف الدين قائداً للنهضة والمواجهة في لبنان، وعليه فالتقدير والثناء له في هذه الظروف هو تقدير وثناء للمقاومة في لبنان.

وأضاف: إن كل ما يعدّ اليوم من أسباب تفرقة المسلمين في الظروف الحالية هو خيانة لله ولرسوله والمسلمين.

لقد حافظ العلّامة شرف الدين على الوحدة الوطنية والعربية والإسلامية في ظروف صعبة، وقد بذل في هذا الطريق كل ما بوسعه.

يجب أن يكون ما سلكه العلّامة شرف الدين ـ مما كان قائماً على أساس القرآن والفقه ـ ثقافة تنتهج في طريق التقريب بين المذاهب.

توجيهات المراجع العظام والعلماء إلى:
اللجنة التحضيرية للمؤتمر الدولي للعلّامة شرف الدين

قام المشرفون على المؤتمر بسلسلة لقاءات مع المراجع العظام والعلماء، فقد التقوا سماحة آية الله مكارم الشيرازي الذي جاء في حديثه للوفد: إنّ إقامة

مؤتمر السيد شرف الدين مؤشر على تثمين المجتمع لمقام العلم والعلماء وجذب الشباب نحو العلم. ثم أضاف: إن بعض الأشخاص يسبقون زمانهم، وبذلك يكونون منشأ في تغيير مجتمعاتهم. ومن هؤلاء النفر يمكن أن نعدّ الإمام الخميني ﷺ والعلّامة شرف الدين، حيث كان الأخير يعيش ظروفاً حساسة وصعبة للغاية، إلّا أنه استطاع بحنكته أن يواصل طريقه ويحفظ نفسه ويحقق أهدافه.

كما التقى الوفد سماحة آية الله الشيخ لطف الله الصافي الذي أثنى على جهود العلّامة السيد شرف الدين ومواقفه، وأشاد بشخصيته العلمية ومقامه العلمي السامق، وضرورة أن يكون المؤتمر لائقاً بشأنه ومتناغماً مع ما يتوقعه العلماء.

والتقى الوفد أيضاً سماحة آية الله الشيخ الجوادي الآملي الذي نوّه بدور العلّامة شرف الدين فقال: «لقد كان الإمام الخميني يقول عن العلّامة شرف الدين: إنه كهشام بن الحكم في عصره، فإنه متكلم أهل البيت عليهم السلام ومجادل عن الحق».

وأضاف الشيخ الآملي: إنه يجب تقييم تجربة السيد شرف الدين طوال خمسين عاماً، وإكمالها بحسب ما تمليه المسؤولية. وأشار سماحته إلى ضرورة إكمال تجربته على ضوء معطيات الفلسفة باعتبار أن السيّد شرف الدين لم يتعاطَ مع هذا البعد المعرفي في تجربته الكلامية، وهذا هو دورنا الذي يجب أن نضطلع به اليوم. إنّ الهبّة - والكلام للشيخ الآملي - التي تريد النيل من مباحث الإلهيات والنبوة وأهل البيت يجب ردّ عاديتها ومناقشتها، ولو كان اليوم مثل السيد شرف الدين من الأكابر لكان لهم ما يقولونه بهذا الصدد.

وزار الوفد أيضاً سماحة الشيخ الهاشمي الرفسنجاني رئيس مجلس

تشخيص مصلحة النظام، حيث أشار إلى وضع العالم الإسلامي اليوم قائلاً: إننا بأمسّ الحاجة اليوم أكثر مما مضى إلى مسألة الوحدة والتعامل مع إخواننا السنّة، مؤكداً منهجية الاقتصار في البحوث الكلامية على ذكر مزايا مذهب أهل البيت عليهم السلام دون اعتماد منهجة تخطئة الآخر وتجريحه؛ لأن مثل هذه المنهجية لا تعود علينا بالخير والمصلحة.

موقع العلّامة شرف الدين على الإنترنيت

تمّ افتتاح موقع خاص بالعلّامة شرف الدين، ويضم الموقع (٢٠٠) وثيقة و(٥٠) صورة من أصل (٢٠٠٠) وثيقة و (٥٠٠) صورة تتعلق بهذا المصلح الإسلامي الكبير والتي قام المؤتمر بجمعها، وهي تمثل رسائله ومكاتباته إلى مختلف الشخصيات الإسلامية ومراسلاتهم له، كما تمّ العثور على فيلم قصير (٩٠ ثانية) لهذا المصلح سيعرض على الإنترنيت أيضاً.

مهرجان تكريمي للعلّامة الآشتياني

دعا كلّ من جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدّسة ومركز إدارة الحوزة ومكتب الإعلام الإسلامي إلى تخليد ذكرى العلّامة الآشتياني وعرفان مقامه العلمي. وقد حاضر الشيخ أحمد العابدي منوّهاً بالنشاط العلمي للعلّامة جلال الدين الآشتياني قائلاً: لقد صنّف الراحل (٥٠) كتاباً ذكر في أحدها تأريخ الفلسفة أنّ هدفه ورسالته في التأليف لم يكونا طوال عمره الذي ناهز الثمانين إلّا شيئاً واحداً وهو إثبات أنّ الفلسفة والحكمة هما أقرب إلى الكتاب والسنة من كلام الأشاعرة، وأن حكمة صدر المتألهين ليست هي إلّا انعكاساً لمعارف أهل البيت عليهم السلام بشكل استدلالي وفلسفي. لقد عانت الفلسفة من ركود وفترة تأريخية، فحاول العلّامة الآشتياني إخراجها من هذه

الحالة. وثمّة مقولة لهيجل يقول فيها في تأريخ الفلسفة: إنّه من غير الممكن معرفة أيّة مسألة عقلية من دون الإلمام بتأريخها. وهنا أراد الآشتياني إخراج الفلسفة من فترتها وخمولها التأريخي، ولذا وصفه البروفيسور «هنري كاربن» في مقدمة شرح مقدمة القيصري للعلّامة الآشتياني: «أعتقد أن صدر الدين يعيش اليوم على الأرض، وهو العلّامة الآشتياني».

وأمّا عن زهده وسجاياه فقد كان يعيش عيش الفقراء، وكان إذا وصله مبلغ من المال أعطاه لشخص واحد ويقول: لنصلح بذلك حالة شخص واحد على الأقل.

كان الآشتياني يقول بأنه وطوال خمسين عاماً لم يذق النوم ليلاً، بل كان منشغلاً بالبحث والمطالعة والتأليف. لقد كان الآشتياني تلميذاً لشخص تطول سجدته ساعتين إلى ثلاث ساعات.

لجنة تكريم المتفوّقين
في مجال التبليغ تلتقي المراجع العظام

التقت اللجنة بعض مراجع الدين، وقد جاء في حديث آية الله الشيخ مكارم الشيرازي ما يلي:

علينا أن نعرف أفضل السبل المؤثرة في الأُمة - ولو بواسطة الاستطلاع بين الجماهير والناس - لنعمل بها، علماً أن اتباع الكتاب والسنة وتعاليمنا الدينية والبرمجة الصحيحة التي ترتضيها الأُمة مهمة جداً في هذا المضمار.

وأشار سماحته إلى ضرورة التعرف على الطاقات والناشطين في مجال الدعوة والتبليغ، سواء كانوا في المساجد والحسينيات أو في مجال الإذاعة والتلفزة؛ وذلك من أجل رصد نشاطاتهم وتثمينها بالشكل اللائق.

وقال سماحة آية الله الشيخ الصافي الگلبايگاني في لقائه باللجنة: لقد أولى المسلمون أمر التبليغ أهمية بالغة منذ زمن رسول الله ﷺ إلى يومنا الحاضر. وإن ما نراه اليوم من انتشار الإسلام والمعارف إنما هو ثمرة التبليغ.

ثم أوصى سماحته أعضاء اللجنة بضرورة بيان الأُمور المتقنة علمياً والاستدلالية، وأكد على ضرورة السفر لغرض التبليغ في شهري رمضان ومحرم لما يحقق ذلك من فوائد كبيرة.

والتقى أعضاء اللجنة أيضاً سماحة آية الله النوري الهمداني حيث قال سماحته: إن أحد الأُمور المهمة جداً أن يكون التبليغ على مستوى من الاستجابة لمتطلبات العصر، وأن على الخطيب أن يكون على مستوى من الفصاحة والبلاغة بما يتناسب مع الظروف الزمنية.

إن الأُمة تنسبنا اليوم إلى هذه الحكومة، وإن للأُمة آلامها ومشاكلها بحيث تحمّلنا مسؤوليتها وتعتبرنا مقصّرين في حقها، ففي الزمان السابق كانت الحوزة منفصلة عن الحكومة وكانت الأُمة ترى الحوزة بمعزل عن الحكومة، أما الآن فإن كل شيء يُنسب إلينا، فعلينا أن نضع حلولاً لهذا القبيل من المشاكل.

ثم قدّم حجة الإسلام الإسكندري معاون أُمور التبليغ في مؤسسة التبليغ الإسلامي تقريراً حول أعمال ونشاطات لجنة تقييم المبلغين فقال: إن الأمر الذي قلّما أُوليَ عناية من قبل ذوي الأمر هو معرفة الناجحين في مجال التبليغ؛ لتثمين جهودهم والاستفادة من خبراتهم في هذا المضمار، ومن هنا فقد تمّ اختيار جملة من المبلغين في مختلف الموضوعات لهذا الغرض، كموضوع الأطفال والأشبال والمنبر والخطابة داخل البلاد وخارجها. لقد توصلنا ـ وبعد لقاء مختلف المؤسسات الثقافية ـ إلى ضرورة التعرف على

المبدعين في مجال المنبر والخطابة والعلماء الناشطين في الإذاعة والتلفزيون، وفتح مكتب دائمي لنا في مؤسسة الإعلام الإسلامي وإدارة الحوزة العلمية والإذاعة والتلفزيون لهذا الغرض؛ ذلك أن العاملين في الإذاعة والتلفزيون بلغ (٢٥٠) خطيباً ومنبرياً، وحوالي (٦٥) خطيباً وعالماً ناشطاً يعمل في الإذاعة والتلفزيون.

ندوة حول النهضة العلمية
الأهداف.. الخصائص.. المعوِّقات

عقد مكتب الإعلام الإسلامي في حوزة قم المقدسة ندوة علمية تحت عنوان «النهضة العلمية أهدافها.. خصائصها.. معوّقاتها»، وقد حضر الندوة جمع من الفضلاء والباحثين.

وتأتي هذه الندوة وغيرها في سياق الدعوة التي أطلقها سماحة آية الله السيد علي الخامنئي - دام ظله - إلى المراكز والحوزات والجامعات العلمية في البلاد للإبداع العلمي والنهضة العلمية في المجالات كافة لكسر حالة الركود والجمود المسيطرة على حركة العلم والمعرفة والفكر.

وقد حاضر في هذه الندوة نائب رئيس مركز الدراسات والبحوث الفكرية في الحوزة العلمية الشيخ خسروبناه، وفيما يلي تلخيص لأهم الأفكار الواردة فيها ضمن نقاط:

١ - النهضة هي عبارة عن حركة، ولكن ليس كل حركة تسمّى نهضة، بل خصوص ما توفرت على عناصر ثلاثة:

أ - أن تكون باتجاه الزيادة والاتساع.

ب - عنصر السرعة.

ج ـ الشمولية وعدم كونها فردية محدودة.

٢ ـ إنّ المقصود من النهضة العلمية هو حركة نفس العلم من الداخل بالاتساع والتفتق والنمو والابداع، لا ما يقارنها من توفر الإمكانات التعليمية والأدوات وافتتاح الفروع التخصصية والتأليف ووجود المنظّرين، فهذه شروط لحركة العلم ولكنها شروط غير كافية، وليس هذا هو المقصود بالدعوة إلى النهضة العلمية التي أطلقها السيد القائد ـ دام ظله ـ وإلّا فهذه الأُمور المشار إليها موجودة الآن وهو مطّلع عليها، وإنما المقصود ما ذكرناه.

٣ ـ هناك عاملان مؤثران في تحقيق النهضة العلمية:

أ ـ العامل النفسي: بمعنى إيجاد الداعي في نفوس الطلاب لطلب العلم، فما لم يكن الداعي موجوداً وما لم يغرس مثل هذا التوجّه بشكل عام وشامل لدى عامة الطلاب فلن نحصل على نهضة علمية مطلوبة.

ب ـ إيجاد نظام تعليمي بحثي: فبالرغم من وجود نظام تعليمي راقٍ في الدراسات الدينية ـ على ما فيه من نواقص ـ لكن لا يوجد إلى جانبه نظام بحثي وإنتاجي، فالطالب يرغب في الجلوس تحت منبر الأُستاذ للتلقّي فقط من دون أن تكون له ممارسة علمية خاصة به.

٤ ـ وأمّا المعوّقات والإشكاليات في النهضة العلمية فهي عبارة عن:

أ ـ التشكيك والمعرفة النسبية: حيث يرى البعض أن معرفة الحقيقة أمر نسبي؛ ومن هنا فإن حركة المجتمع والعلم إذا أُصيبت بهذا الداء فسوف يكون عائقاً في طريق النهضة العلمية؛ لأن هذه النهضة ترتكز على مسلّمات معرفية تنطلق من خلالها إلى آفاق معرفية جديدة، ومع سيطرة الفكر التشكيكي ومقولة المعرفة النسبية فسوف لا نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام.

ب ـ الإشكالية الفلسفية: وهذا عائق خطير في طريق النهضة العلمية، وقد أشار إلى ذلك السيد جمال الدين في مقولاته الجمالية، حيث ذكر أن انحطاط

المسلمين وتأخرهم كان بسبب فقدانهم النظام الفلسفي المتكامل.

إنّ ممّا لا ريب فيه هو غنى الفلسفة الإسلامية، ولكن الإشكالية في النظام الفلسفي هو محدوديته بدائرة الإلهيات وعدم امتداده لدوائر الحياة الأُخرى: الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. ففلسفة صدر المتألهين (الحكمة المتعالية) تلبي الحاجة في مجال الإلهيات واللاهوت فقط، وإن كانت ثمّة محاولات من قِبل الشيخ الجوادي الآملي والشيخ مصباح اليزدي لسدّ هذه الثغرات في الإنتاج المعرفي، حيث كتبا في النظام السياسي والمعرفي والأخلاقي في الإسلام، ولذا فالفلسفة التي تدرّس اليوم في الحوزات في شتى المراحل والمقاطع تخصّ الإلهيات، بل وحتى العلّامة الطباطبائي في كتابيه بداية الحكمة ونهاية الحكمة قد حذف منهما بحث علم النفس الفلسفي الذي توفّر عليه كتاب الحكمة المتعالية لصدر المتألهين.

ج ـ تحديد دائرة البحث الديني: لمّا كانت المؤسسة الدينية هي المتولية لكل ما هو ديني، فلابد من معرفة ما هو ديني مما هو ليس كذلك، فمثلاً الكثير يعتبر أن علم الطبّ خارج عن البحث العلمي الديني، مع أنه وارد في السنّة المرويّة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام من بعده، فهناك طبّ النبي وطبّ الرضا وطبّ الصادق من عترة النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ولابد أيضاً من تحديد توقّعنا من الدين وماذا ننتظر منه في حياتنا، وهذا يبتني على تحديد مسبق لنطاق الدين لتتحرك النهضة العلمية في هذا النطاق.

ندوة علمية حول
صناعة التماثيل من زاوية الفقه والتأريخ

عقدت رابطة الباحثين التأريخيين التابعة لمركز البحوث في الحوزة العلمية ندوتها التاسعة تحت عنوان «صناعة التماثيل من منظار الفقه والتأريخ»، وقد

حاضر في هذه الندوة الدكتور «الله أكبري» مشيراً إلى تأثير معرفة زمان صدور الأحاديث أو نزول الآيات في عملية الاستنباط. وقد تزامنت مع صدور الأحاديث الناهية عن عمل التماثيل ظاهرة عبادة الأصنام في المجتمع الجاهلي في الجزيرة والبلاد المجاورة لها، ولكن هذه المسألة كانت مطروحة من جانب العبادة لها، ولذا تراجعت هذه الظاهرة في العصر الأُموي والعباسي، ثم عادت في العهد السلجوقي.

وقد أشار المحاضر إلى خلو الكتب الفقهية من وجود باب خاص بحكم مسألة عمل التماثيل والتصوير. وأمّا السير التأريخي للفتوى بالحرمة في هذا الشأن فقد أوضح أنه وفي القرن الحادي عشر فلاحقاً قسّم الفقهاء التماثيل إلى ذي روح وغير ذي روح، بينما كانت المسألة قبل ذلك تطرح بشكل كلي. ولكنها بلغت الغاية على يد الشيخ الأنصاري ومن بعده في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، حيث أفتى بعض الفقهاء بالحرمة المطلقة، ثم وجد رأي بالتفصيل بين ما لو كان تمثالاً فيحرم وما إذا كان تصويراً فلا. ولكن في الآونة الأخيرة تأمّل بعض المراجع في الحرمة تأملاً شديداً قد يصل إلى حدّ الإفتاء بالجواز، بل أفتى بعضهم به صريحاً.

ثم أشار إلى تقسيم الروايات في المسألة إلى طائفتين، وإلى الآية الكريمة: ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ ﴾ معتبراً أنها دالة على المدح لا الذم.

ثم أعقب ذلك محاضرة لمسؤول قسم الفقه والحقوق في مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة ناقش فيها بعض ما ورد في المحاضرة الأُولى.

حفل تكريمي للطلبة المتفوّقين

أقامت الحوزة العلمية بقم المقدسة مهرجاناً تكريمياً للطلبة المتفوّقين، وقد

حاضر سماحة الشيخ مصباح اليزدي عضو اللجنة المركزية في الحوزة العلمية في هذا المهرجان، وأشار في كلمته إلى تطور المنهجية الدراسية في الحوزة في الوقت الراهن، وقال: لقد كانت الحوزة نتيجة ضغوط النظام السابق محدّدة بأشياء عديدة:

أولاً: من حيث الفروع تنحصر الدراسة آنذاك بالفقه والأُصول والأدب العربي، علماً أن حاجات المجتمع ومتطلباته تفوق ذلك بكثير. وثانياً: من حيث الإمكانات الدراسية، فإنها كانت بمستوى متدنٍّ جدّاً، وهذا بعكسه اليوم.

ثم أشار سماحته إلى قيمة طالب العلم في الأحاديث الواردة والتي تنقل مباهاة الملائكة ورضاها به، فقال: يجب أن نسعى إلى تصديق هذه المعاني ووعيها بكل وجودنا وقلوبنا، والاهتمام بها، فقد ورد أن ساعة في طلب العلم خير من اثنتي عشرة ختمة للقرآن الكريم. إن هذه الأُمور حق ثابت، وإذا لم يكن لدى العالم المادي والثقافة المادية ثمة استعداد لتصديق ذلك فلنصدّق به أنا وأنت. وهذه الكلمات حقائق، وليس من شيء أكثر ثبوتاً وحقّانيةً من القرآن الكريم ومعارف أهل البيت عليهم السلام. على أنّ ذلك كلّه مشروط بقصد القربة؛ لأن ذلك هو الذي يوظف هذا العلم لخدمة الدين ونشر تعاليم الأنبياء عليهم السلام، وليس من شيء أنفع وأفضل من طلب العلم الديني في الدنيا والآخرة، ولكن بشرط الإخلاص.

قواعد النشر في مجلة
فقه أهل البيت عليهم السلام

١ ـ ما ينشر في المجلة لا يعبّر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها.

٢ ـ تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية والدراسات الفقهيّة بشكل عام، ونقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية:

أ ـ الآفاق الفقهية في القرآن الكريم.

ب ـ الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية.

جـ ـ الفقه المقارن مع الفقه الوضعي.

د ـ المسائل الفقهية الحيوية.

هـ ـ فقه النظريات الاسلامية العامة، كالنظرية الاقتصادية الإسلامية.

و ـ ما وراء الفقه، كتنقيح الموضوعات المستحدثة، وفلسفة الأحكام.

ز ـ تأريخ الفقه والمدارس الفقهية.

ح ـ المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه، كبعض المباحث الأُصولية التي تتميز بالأهمية والجدة.

٣ ـ أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلّة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصّصة في دائرة العلوم الفقهية.

٤ ـ ألّا تكون المقالة منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أُخرى.

٥ ـ للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر.

٦ ـ المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها، لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل.

٧ ـ ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أُسس فنية، وكذا تعيين زمان نشرها.

٨ ـ للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها، كما إنّ للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة.

ـ دعوة للكتّاب والباحثين ـ

نظراً للأهميّة الخاصّة التي يتمتع بها موضوع « **الاجتهاد الدستوري** » وما يتعلّق به من دراسات وأبحاث مقارنة ، تدعو مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام الكتّاب والباحثين المتخصّصين في هذا المجال للمشاركة بمقالاتهم وبحوثهم العلمية حول المحاور التالية :

١ ـ السلطة التأسيسية للدستور في الفقه الإسلامي والقانون المعاصر.

٢ ـ مبدأ علوّ الدستور في الفقه والقانون المعاصر .

٣ ـ الاجتهاد الدستوري ، تجربة الجمهورية الإسلامية .

٤ ـ الضرائب في الفقه الدستوري .

٥ ـ قانون العمل في التجربة الفقهية للجمهورية الإسلامية .

٦ ـ مصلحة النظام في الفقه المقاصدي ودستور الجمهورية الإسلامية .

٧ ـ فن التفسير الدستوري في الفقه والقانون الوضعي .

٨ ـ شرعية الانتخابات والعمل البرلماني في الفقه ودستور الجمهورية الإسلامية .

٩ ـ موقع ولاية الفقيه من النظام الرئاسي والبرلماني . . . دراسة مقارنة .

١٠ ـ السلطة التنفيذية في الفقه الإسلامي .

١١ ـ الهيكلية العامة لنظام الحكم في الإسلام بصياغة دستورية .

١٢ ـ الثابت والمتغير في الفقه الدستوري .

١٣ ـ التعديل الدستوري في الفقه والقانون المعاصر .

١٤ ـ الأُسس العامة للقضاء والسلطة القضائية في الفقه الدستوري .

١٥ ـ فصل السلطات في الفقه والقانون .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملأ القسيمة التالية:

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم : ..... : Name

العنوان : ..... : Address

FIQH - U - AHLIL BAIT

قيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (١٢٠٠) تومان

البلدان الأُخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران ـ قم ـ ص. ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانك تجارت ايران ـ شعبة انقلاب ـ قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري ـ بانك صادرات ايران ـ شعبة صفائية ـ قم .

دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ

وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ

GENERAL SUPERVISOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD :

Abbas AL-Ka'bi

Safa-Ad-din AL-Khazraji

Qasim AL-Ibrahimi

Haidar Hobballah

Muhammad AL-Rahmani

❊ ❊ ❊

ADDRESS :

P. O. Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : +98 251 7739999

Fax : +98 251 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized

VOL. 10 - NO. 38 - 2005 / 1426