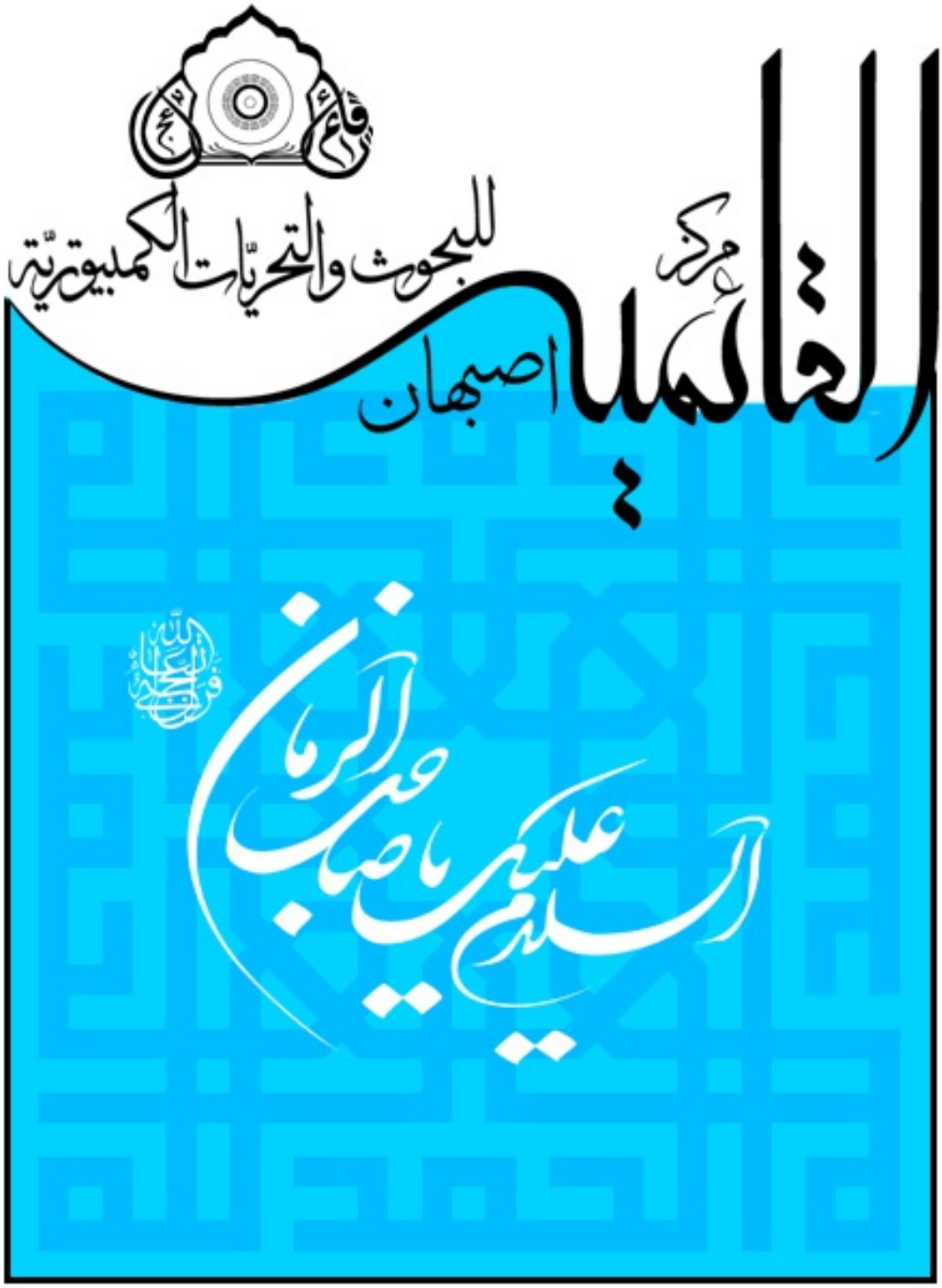

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

الاعتصام بالكتاب والسنة

دراسه مبسطه فی مسائل فقهیه مهمه

جعفر السبحانی التبریزی

بسم الله الرحمن الرحيم

الاعتصام بالكتاب و السنه

كاتب:

جعفر سبحانى

نشرت فى الطباعة:

رابطه الثقافة والعلاقات الإسلامية مديرية الترجمة والنشر

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
الاعتصام بالکتاب و السنه: دراسه مبسطه فی مسائل فقهیه مهمه ----- ۱۰
اشارة ----- ۱۰
المقدمة ----- ۱۰
مسح الرجلین أو غسلهما فی الوضوء ----- ۱۲
التثویب فی أذان صلاة الفجر ----- ۱۶
اشاره ----- ۱۶
کیفیة تشریع الأذان و دراسة تاریخه ----- ۱۷
اشاره ----- ۱۷
روایات حول کیفیة تشریع الأذان ----- ۱۸
هذه الروایات لا تصلح للاحتجاج ----- ۱۹
ما هو السبب لدخول التثویب فی أذان صلاة الفجر ----- ۲۲
اشاره ----- ۲۳
و ما رواه الدارقطنی فعلی أقسام ----- ۲۴
ما رواه الدارمی ----- ۲۴
حصیلة الروایات ----- ۲۴
تصریح أعلام الأمة علی کونها بدعة ----- ۲۵
وضع الید الیمنی علی الیسری ----- ۲۶
فی القراءة ----- ۲۶
اشاره ----- ۲۶
حدیث سهل بن سعد ----- ۲۷
حدیث وائل بن حجر ----- ۲۷
السجود علی الأرض ----- ۲۸

اشاره ----- ۲۸
اختلاف الفقهاء فی شرائط المسجود علیه ----- ۲۹
الفرق بین المسجود له والمسجود علیه ----- ۳۰
السنة فی السجود فی عصر الرسول ----- ۳۰
و بعده ----- ۳۰
لیست هذه أول قارورة کسرت فی الإسلام ----- ۳۴
الخمس فی الأرباح والمکاسب ----- ۳۴
اشاره ----- ۳۴
الغنیمة مطلق ما یفوز به الإنسان ----- ۳۴
المورد لا یخصص ----- ۳۵
اشاره ----- ۳۵
تفسیر ألفاظ الأحادیث ----- ۳۶
مواضع الخمس فی الکتاب ----- ۳۸
مواضع الخمس فی السنة ----- ۳۹
الزواج المؤقت ----- ۴۰
اشاره ----- ۴۰
نحن والدکتور محمد فتحی الدرینی ----- ۴۵
زلة لا تستقال ----- ۵۳
الاشهاد علی الطلاق ----- ۵۴
الطلاق ثلاثا دفعة أو دفعات ----- ۵۶
فی مجلس واحد ----- ۵۷
الاستدلال علی بطلان الطلاق ثلاثا ----- ۵۹
الاستدلال عن طریق الکتاب ----- ۶۰
الاجتهاد مقابل النص ----- ۶۱

تغیر الأحکام بالمصالح ۶۳
تغیر الأحکام حسب مقتضیات الزمان ۶۴
جزاء الانحراف عن الطریق المهیع ۶۶
الحلف بالطلاق ۶۷
اشاره ۶۷
الکلام فی الطلاق المعلق ۷۰
الطلاق المعلق باطل نصا و إجماعا ۷۰
الطلاق فی الحیض والنفاس ۷۱
اشاره ۷۱
الاستدلال بالکتاب ۷۱
الاستدلال بالسنة ۷۲
معالجة الصور المتعارضة ۷۳
الوصیة للوارث إذا لم تتجاوز الثلث ۷۴
اشاره ۷۴
آیة الوصیة منسوخة بآیة المواریث ۷۵
آیة الوصیة منسوخة بالسنة ۷۷
اشاره ۷۷
ملاحظات علی نسخ الآیة بالسنة ۸۰
ارث المسلم من الکافر ۸۱
التوریث بالعصبة ۸۲
اشاره ۸۲
دراسة أدلة نفاة العصبة ۸۳
دراسة أدلة المخالف ۸۶
مضاعفات القول بالتعصیب ۸۹

حکم الفرائض إذا عالت ۹۰
اشاره ۹۰
ادلة القائلین بالعول ۹۱
ادلة القائلین ببطلان العول ۹۲
ما هی الحلول لهذه المشکلة ۹۳
ما الفرق بین البنت و کلالة الام ۹۴
بقیت هنا نکات نذکرها ۹۵
التقیة ۹۵
اشاره ۹۵
مفهومها ۹۶
غایتها ۹۶
دلیلها فی القرآن والسنة ۹۷
اتقاء المسلم من المسلم فی ظروف خاصة ۹۹
الظروف العصیبة التی مرت بها الشیعة ۱۰۰
بیان معاویة إلی عماله ۱۰۰
حدها ۱۰۲
التقیة المحرمة ۱۰۲
خاتمة المطاف ۱۰۳
مصادر التشریع عند الشیعة الإمامیة و أحادیث أئمة أهل البیت ۱۰۳
ائمة الشیعة أوصیاء الرسول ۱۰۳
اشاره ۱۰۴
الشیعة و حجیة أقوال العترة الطاهرة ۱۰۴
عصمة الأئمة الاثنی عشر ۱۰۷
عصمة الإمام فی الکتاب ۱۰۹

پاورقی ---------- ۱۰۹

تعریف مرکز القائمیۀ باصفهان للتحریات الکمبیوتریۀ ---------- ۱۳۰

الاعتصام بالكتاب و السنه: دراسه مبسطه فی مسائل فقهیه مهمه

اشارة

سرشناسه : سبحانی تبریزی، جعفر، - ۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور : الاعتصام بالکتاب و السنه: دراسه مبسطه فی مسائل فقهیه مهمه/ تالیف جعفر السبحانی

مشخصات نشر : تهران: رابطه الثقافه و العلاقات الاسلامیه، اداره [صحیح: مدیریت] الترجمه و النشر، ۱۴۱۷ق. = ۱۹۹۶م. = ۱۳۷۵.

مشخصات ظاهری : ص ۳۸۴

شابک : ۹۶۴-۹۱۷۷-۳۲-۸بها:۸۵۰۰ریال

یادداشت : عربی

یادداشت : چاپ قبلی: موسسه الامام الصادق، ۱۳۷۲

یادداشت : کتابنامه: ص. [۳۶۵] - ۳۷۸

موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴

موضوع : احادیث -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی. مدیریت ترجمه و نشر

رده بندی کنگره : BP۱۸۳/۵/س۲الف۶ ۱۳۷۵

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۴۲

شماره کتابشناسی ملی : م۷۷-۲۷۹۶

المقدمة

دراسة مبسطة فی مسائل فقهیة مهمة تألیف:العلامة الفقیه جعفر السبحانی مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام للتحقیق والتألیف قم المقدسة - إیران مقدمة المجمع العالمی لأهل البیت - علیهم السلام -: بسم الله الرحمن الرحیم وله الحمد والصلاة والسلام علی سید الأنبیاء والمرسلین محمد وآله الطیبین الطاهرین وصحبه المنتجبین. وبعد، فإن الوحدة الإسلامیة هی من أهم خصائص الأمة الإسلامیة التی أکد علیها القرآن الکریم ودعا کل مسلم للعمل علی تحقیقها، وخطط لها بشتی الأسالیب. وأعلن أن هذه الوحدة لیست وحدة مصالح، ولا-وحدة مکان أو عنصر وإنما هی وحدة قلوب، وهبها الله تعالی التآلف والتحاب وهو أمر لا یتحقق عبر الوسائل المادیة مهما تعاظمت... وبها تم الانتصار الإسلامی الأول علی کل طواغیت الکفر وأساطین الاستکبار فقال تعالی: - (هو الذی أیدک بنصره وبالمؤمنین - وألف بین قلوبهم لو أنفقت ما فی الأرض جمیعا ما ألفت بین قلوبهم ولکن الله ألف بینهم إنه عزیز حکیم) - (الأنفال ۶۲ - ۶۳). وقد ظن البعض أنها وحدة عاطفیة مما یجعلها واهیة أیضا إلا أن الحقیقة هی أنها وحدة قلوب، ولیس القلب عاطفة لا تقوم علی أسس عقلیة کما أنه لیس عقلا مجردا یبتعد عن التجسد العاطفی، إنه التحام الوعی بالإحساس... وهکذا الوحدة الإسلامیة.. إنها تنطلق من أسس عقائدیة متینة واقعیة تنیر الوجود الإنسانی بأنوارها وتصوغ الأحاسیس بلطفها کما تصوغ المفاهیم عن الکون والحیاة والإنسان تماما، وحینئذ یشکل المجموع (العقیدة، والمفاهیم والأحاسیس) القاعدة الأساسیة لقیام المجتمع الإسلامی الرصین الواحد. ولا ریب فی أن الإسلام أراد من کل نظمه أن تساهم فی إغناء هذه الحقیقة والمساهمة الفاعلة فی إیجاد أمة موحدة تغییریة تعمل جادة لتحقیق هدف الخلقة علی المستوی الحضاری التاریخی الممتد. ومن هذه النظم الإسلامیة نفس نظام الاجتهاد الذی یعبر عن أروع صورة للمرونة الإسلامیة کما تعبر عن أرضیة [صفحه ۲] الخصوبة الفکریة المستمرة وطبیعی أن یعلن الإسلام وهو المبدأ

الواقعی حریـة الاجتهاد والاسـتنباط نظرا لأنه دین الحیاة، ونظرا لأنه یعطی رأیه فی کل واقعـة، والوقائع متکثرة والإسـلام إذ یفتـح باب الاجتهاد یمنح المتخصصین والعلماء کل القواعد وکل المنابع الواضـحة، ویعین کل الشـروط التی تضـمن للعملیة الاجتهادیة أن تبقی فی الخط العام تنتـج وتثمر وتتعامل مع الواقع منطلقة من الرؤیة المبدئیة فإذا الاجتهاد، انطلاقة مبدئیة، وثراء علمی وقدرة علی استیعاب الجدیـد وامتـداد مع المسـیرة الفطریة الصافیة نحو الغد المرسوم هکذا شاء الله تعالی للاجتهاد أن یکون مصدر عظمة، ومصدر توحد، ولا خیر فی أن تختلف النتائج وتختلف الآراء إن کانت جمیعا فی الخط العام.. وما ورد من النصوص الناهیة عن الاختلاف إنما تنصب علی الموقف العملی الاجتماعی والسیاسـی للأمـة فی حین تصور البعض أنها تشـیر للاختلاف الاسـتنباطی الفقهی أو المفهومی ولیس الأمر کـذلک. هـذه الحقـائق کـان ینبغی للقـادة والعلماء أن یعلنوها بکل صـراحة وأن یمرنوا الأمـة علیها وهـذا هو ما أکـده الإسـلام ورسوله العظیم وأهل بیته الطاهرون، ومن هنا أمکننا أن نقول إن مدرسـة أهل البیت – علیهم السـلام – کانت من أهم المدارس مرونة ورحابـة صـدر، یجلس فیها أئمة المذاهب لینهلوا من علومها ویرشـفوا من معینها الصافی بروح الإخوة والمحبة الخالصة. إلا أن عصور الظلمـة، ودسائس الأعـداء، وجهل البعض حول هـذه الحالة الأخویة مع الأسف أدت إلی حالات تنافر وتباعد، وتصور بعض العامة أن الاختلاف فی الآراء الفقهیـة یعنی الاختلاف فی المواقف الإسـلامیة الاجتماعیة. وهذا الکتاب القیم یعبر عن محاولة علمیة جادة تجمع بین الرأی العلمی القوی والنظرة الاجتماعیـة القویمة واللغة السـمحة لبیان الموقف فی بعض الموارد الفقهیة المختلف فیها مما یؤکد ما قلناه... وسـماحة آیـة الله الشـیخ السـبحانی رجل غنی عن التعریف... خصوصا وإن نتاجه العلمی الثر وقـدرته الاسـتقلالیة الفائقـة تبدو بوضوح من کتبه الکثیرة والغزیرة بمعلوماتهـا. وإننـا إذ نسـأل الله جل وعلا أن یوفق کل القراء الکرام للانتهال من هـذا المنهل العـذب لنرجوه عز وجل أن یوفقنا جمیعا لوعی أهداف رسالتنا والعمل بجد ووعی علی تحقیقها بما نسـتطیع إنه السمیع المجیب. الشیخ محمد علی التسـخیری الأمـین العـام للمجمع العـالمی لأهـل البیت – علیهم السـلام – [صـفحه ۳] مقدمـة المؤلـف: بسـم الله الرحمن الرحیم المـذاهب الفقهیـة تراث إسـلامی ثمین الحمـد لله رب العـالمین، والصـلاة والسـلام علی رسوله نبی الرحمـة وعترته الأسوة، وعلی من اهتدی بهداهم واعتصم بالعروة الوثقی. بنی الإسـلام علی دعامتین: العقیدة والشـریعة. فالعقیدة تتکفل البحث عن الله سـبحانه وصـفاته وأفعـاله. والشـریعة تبحث عن وظـائف العبـاد أمـام الله وأمـام أنبیائه وعباده. فلکل من المجالین رجال وأبطال خـدموا الإسـلام بآرائهم وأفکارهم وأقلامهم. فالمناهج الکلامیة تحاول أن تشق الطریق وصولا إلی الواقع کما أن المذاهب الفقهیة تسعی إلی کشف الستر عن وجه الأحکام الواقعیـة. والحق لا یتلخص فی منهـج دون منهـج أو فی مذهب دون آخر، إذ لازم ذلک بطلان سائر المناهج والمذاهب من رأس وإن کانت تتمیز بقلة الخطأ وکثرته. ومع ذلک فللمصـیب أجران وللمخطئ أجر واحد. [صـفحه ۴] إن الطریق المهیع لکسح الخلاف، وتقریب السـبل، وتـدانی الآراء، هو دراسـة الآراء والمقارنـة ما بینها فی العقیـدة والشـریعة، فعنـد ذاک یتجلی الحق فی إطار النقاش بصورة واضـحة ویرجع المخطئ المنصف عن خطئه، ویدعم الحق برجوع الآخر إلیه. إن المذاهب الفقهیة ثمرة ناضجة لدراسة الکتاب والسـنة وتراث إسـلامی وصل إلینا من المشایـخ الکبار فللخلف النظر إلیها بالإکبار والتقـدیر، فإنها جهود رجال نذروا حیاتهم فی استثمار تلک الشجرة الطیبة. ولکن ذلک لا یعنی عدم جواز النقاش فیها علی ضوء المنطق الصحیح فإن التقاء الفکرین أشبه بالتقاء الأسـلاک الکهربائیـة التی یتفجر منها النور. ففی ضوء هـذا الأصل نسـتعرض فی هـذه الرسالـة مسائل فقهیـة اختلف فیها مذهب فقهاء الشـیعة مع سائر المـذاهب الفقهیة ولیس الاختلاف ناجما عن الرغبة فی الإطاحة بالحق. بل هو أمر طبیعی فی کل علم له مسائل نظریة تسـتنبط من أصول وضوابـط. فابتغـاء الوفـاق فی جمیع المسائل أمر فی غیر محله. وقـد سـبقنا فی هـذا النمط من البحث سـیدنا الجلیل العلامة الأکبر السید عبد الحسین شرف الدین العاملی (۱۲۹۰ – ۱۳۷۷) المغفور له، ف آثرنا مواقفه وخطواته، ومشینا علی الخط الذی مشـی علیه فی النقـاش والجـدال فی کتـابه المعروف ب " مسائـل فقهیـة " وإن کـانت المسائل مختلفـة جوهرا لکنها متشاکلـة عرضـا واسـتدلالا. وقـد اخترنا للبحث المسائل التالیـة ورتبناها حسب ترتیب الکتب الفقهیـة: [صـفحه ۵] ۱ – مسـح الرجلین أو غسـلهما. ۲ – التثویب فی أذان صـلاة الفجر. ۳ – وضع الید الیمنی علی الیسری فی القراءة. ۴ – السـجود علی الأرض أو ما أنبت منها. ۵ – الخمس

فی الأرباح والمکاسب. ۶ - الزواج المؤقت. ۷ - الإشهاد علی الطلاق. ۸ - الطلاق ثلاثا فی مجلس واحد. ۹ - الحلف بالطلاق. ۱۰ - الطلاق فی الحیض والنفاس. ۱۱ - الوصیة للوارث إذا لم تتجاوز الثلث. ۱۲ - إرث المسلم من الکافر. ۱۳ - التعصیب فی الإرث. ۱۴ - العول. ۱۵ - التقیة فی الکتاب والسنة. [صفحه ۶] وبما أنا صدرنا فی هذه المسائل عن الأحادیث المرویة عن أئمة أهل البیت بعد الاستضاءة من الکتاب والسنة، فیطیب لنا البحث فی الخاتمة حول مصادر علومهم لیکون کالأساس لکل ما نقلنا عنهم. وإن کان حسب وضع الکتاب خاتمة المطاف. وإنی أتقدم بکتابی هذا إلی حملة لواء التقریب بین المسلمین ودعاته فی جمیع أصقاع العالم الإسلامی وبهذه الأبیات الرائعة التی تفجرت من روح موارة تسعی لصالح تقریب المسلمین ولا تهدأ حتی تتحقق تلک الأمنیة بأحسن ما یمکن إن شاء الله تعالی. فیم التفرق والکتاب المرجع++ قلبا إلی قلب یضم ویجمع فیم التفرق والنبی محمد++ ینهی عن الصف الشتیت ویردع الوحدة البیضاء نهج نبینا++ فعلام نهج نبینا لا یتبع الوحدة البیضاء صخرة عزنا++ فعلام صخرة عزنا تتصدع إن الخلاف طریق کل مضلل++ مهما یزین قبحه ویرقع الدین دین الله لا دین الهوی++ فتوحدوا بطریقه وتسرعوا یا من تفرقنا وتنقض صفنا++ هبطت علیک مصیبة لا ترفع [۱] . [صفحه ۷] ونحن وجمیع المؤلفین الإسلامیین کما یصفهم شاعر الأهرام، محمد حسن عبد الغنی المصری: إنا لتجمعنا العقیدة أمة++ ویضمنا دین الهدی أتباعا ویؤلف الإسلام بین قلوبنا++ مهما ذهبنا فی الهوی أشیاعا اللهم إنا نرغب إلیک فی دولة کریمة تعز بها الإسلام وأهله، وتذل بها النفاق وأهله، وتجعلنا فیها من الدعاة إلی طاعتک، والقادة إلی سبیلک وترزقنا بها کرامة الدنیا والآخرة. قم - الحوزة العلمیة جعفر السبحانی ۱۶ رمضان المبارک ۱۴۱۳ ه [صفحه ۹]

مسح الرجلین أو غسلهما فی الوضوء

اختلف المسلمون فی غسل الرجلین ومسحهما، فذهب الأئمة الأربعة إلی أن الواجب هو الغسل وحده، وقالت الشیعة الإمامیة: إنه المسح، وقال داود بن علی والناصر للحق من الزیدیة: یجب الجمع بینهما وهو صریح الطبری فیتفسیره: ونقل عن الحسن البصری: إنه مخیر بینهما [۲] . ومما یثیر العجب اختلاف المسلمین فی هذه المسألة، مع أنهم رأوا وضوء رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم" کل یوم ولیلة فی موطنه ومهجره، وفی حضره وسفره، ومع ذلک اختلفوا فی هذه المسألة التی هی من أشد المسائل ابتلاء، وهذا یعرب عن أن الاجتهاد لعب فی هذه المسألة دورا عظیما، فجعل أوضح المسائل أبهمها. إن الذکر الحکیم تکفل ببیان المسألة وما أبقی فیها إبهاما وإعضالا، وقد بینها رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " ومن هنا فلا بد من الجزم بأن المسلمین کانوا قد اتفقوا علی فعل واحد، وإلا فما کان هذا الأمر یخفی، إذن فلا محیص من القول بأن الحاضرین فی عصر النزول فهموا من الآیة معنی واحدا: إما المسح أو [صفحه ۱۰] الغسل، ولم یترددوا فی حکم الرجلین أبدا. ولو خفی حکم هذه المسألة بعد رحلة الرسول " صلی الله علیه وآله وسلم "علی الأجیال الآتیة فلا غرو فی أن یخفی علی المسلمین حکم أکثر المسائل. ولیس فیها شئ أوثق من کتاب الله فعلینا دراسة ما جاء فیه، قال سبحانه: - (یا أیها الذین آمنوا إذا قمتم إلی الصلاة فاغسلوا وجوهکم وأیدیکم إلی المرافقوامسحوا برؤوسکم وأرجلکم إلی الکعبین) - [۳] وقد اختلف القراء فی قراءة: - (وأرجلکم إلی الکعبین) - فمنهم من قرأ بالفتح، ومنهم من قرأ بالکسر. إلا أنه من البعید أن تکون کل من القراءتین موصولة إلی النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " فإن تجویزهما یضفی علی الآیة إبهاما وإعضالا، ویجعل الآیة لغزا، والقرآن کتاب الهدایة والإرشاد، وتلک الغایة تطلب لنفسها الوضوح وجلاء البیان، خصوصا فیما یتعلق بالأعمال والأحکام التی یبتلی بها عامة المسلمین، ولا تقاس بالمعارف والعقائد التی یختص الامعان فیها بالأمثل فالأمثل. وعلی کل تقدیر فممن حقق مفاد الآیة وبینها الإمام الرازی فی تفسیره، ننقل کلامه بتلخیص - وسیوافیک مفصل کلامه فی آخر البحث -: قال: حجة من قال بوجوب المسح مبنی علی القراءتین المشهورتین فی قوله: - (وأرجلکم) - وهما: الأول: قرأ ابن کثیر وحمزة وأبو عمرو وعاصم - فی روایة أبو بکر عنه - بالجر. الثانی: قرأ نافع وابن عامر وعاصم - فی روایة حفص عنه - بالنصب. [صفحه ۱۱] أما القراءة بالجر فهی تقتضی کون الأرجل معطوفة علی الرؤوس فکما وجب المسح فی الرأس، فکذلک فی الأرجل. فإن قیل لم لا یجوز أن یکون الجر

علی الجوار؟ کما فی قوله ": جحر ضب خرب " وقوله ": کبیر أناس فی بجاد مزمل. " قیل: هذا باطل من وجوه: ۱ - إن الکسر علی الجوار معدود من اللحن الذی قد یتحمل لأجل الضرورة فی الشعر، وکلام الله یجب تنزیهه عنه. ۲ - إن الکسر علی الجوار إنما یصار إلیه حیث یحصل الأمن من الالتباس کما فی قوله ": جحر ضب خرب " فإن " الخرب " لا یکون نعتا للضب بل للجحر، وفی هذه الآیة الأمن من الالتباس غیر حاصل. ۳ - إن الکسر بالجوار إنما یکون بدون حرف العطف وأما مع حرف العطف فلم تتکلم به العرب. وأما القراءة بالنصب فهی أیضا توجب المسح، وذلک لأن - (برؤوسکم) - فی قوله: - (فامسحوا برؤوسکم) - فی محل النصب [۴] بامسحوا لأنه المفعول به، ولکنها مجرورة لفظا بالباء، فإذا عطفت الأرجل علی الرؤوس جاز فی الأرجل النصب عطفا علی محل الرؤوس، وجاز الجر عطفا علی الظاهر. [صفحه ۱۲] ونزید بیانا أنه علی قراءة النصب یتعین العطف علی محل برؤوسکم، ولا یجوز العطف علی ظاهر - (أیدیکم) - لاستلزامه الفصل بین المعطوف والمعطوف علیه بجملة أجنبیة وهو غیر جائز فی المفرد، فضلا عن الجملة. هذا هو الذی یعرفه المتدبر فی الذکر الحکیم، ولا یسوغ لمسلم أن یعدل عن القرآن إلی غیره، فإذا کان هو المهیمن علی جمیع الکتب السماویة، فأولی أن یکون مهیمنا علی ما فی أیدی الناس من الحق والباطل، والمأثورات التی فیها الحدیث ذو شجون. مع کونها متضاربة فی المقام، فلو ورد فیها الأمر بالغسل، فقد جاء فیها الأمر بالمسح، رواه الطبری عن الصحابة والتابعین نشیر إلیه علی وجه الاجمال. ۱ - ابن عباس، قال: الوضوء غسلتان ومسحتان. ۲ - کان أنس إذا مسح قدمیه بلهما، ولما خطب الحجاج وقال: لیس شئ من ابن آدم أقرب إلی خبثه فی قدمیه فاغسلوا بطونهما وظهورهما وعراقیبهما، قال أنس: صدق الله وکذب الحجاج، قال الله: - (وامسحوا برؤوسکم وأرجلکم إلی الکعبین) - وکان أنس إذا مسح قدمیه بلهما. ۳ - عکرمة، قال: لیس علی الرجلین غسل وإنما نزل فیهما المسح. ۴ - الشعبی قال: نزل جبرئیل بالمسح وقال: ألا تری إن التیمم أن یمسح ما کان غسلا ویلغی ما کان مسحا. ۵ - عامر: أمر أن یمسح فی التیمم ما أمر أن یغسل بالوضوء، وأبطل ما أمر أن یمسح فی الوضوء: الرأس والرجلان. وقیل له: إن أناسا یقولون: إن جبرئیل نزل [صفحه ۱۳] بغسل الرجلین فقال: نزل جبرئیل بالمسح. ۶ - قتادة: فی تفسیر الآیة: افترض الله غسلتین ومسحتین. ۷ - الأعمش: قرأ - (وأرجلکم) - مخفوضة اللام. ۸ - علقمة: قرأ - (أرجلکم) - مخفوضة اللام. ۹ - الضحاک: قرأ - (وأرجلکم) - بالکسر. ۱۰ - مجاهد: مثل ما تقدم [۵] . وهؤلاء من أعلام التابعین وفیهم الصحابیان: ابن عباس وأنس وقد أصفقوا علی المسح وقراءة الجر الصریحة فی تقدیم المسح علی الغسل، وجمهور أهل السنة یحتجون بأقوالهم فی مجالات مختلفة فلماذا أعرض عنهم فی هذا المجال المهم والحساس فی عبادة المسلم. إن القول بالمسح هو المنصوص عن أئمة أهل البیت - علیهم السلام -، وهم یسندون المسح إلی النبی الأکرم " صلی الله علیه وآله وسلم، " ویحکون وضوءه به، قال أبو جعفر الباقر - علیه السلام " -: ألا أحکی لکم وضوء رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم؟ " ثم أخذ کفا من الماء فصبها علی وجهه... إلی أن قال: ثم مسح رأسه وقدمیه. وفی روایة أخری: ثم مسح ببقیة ما بقی فی یدیه رأسه ورجلیه ولم یعدهمافی الإناء [۶] . وفی ضوء هذه الروایات والمأثورات اتفقت الشیعة الإمامیة علی أن [صفحه ۱۴] الوضوء غسلتان ومسحتان، وإلی ذلک یشیر السید بحر العلوم فی منظومته الموسومة بالدرة النجفیة: إن الوضوء غسلتان عندنا++ ومسحتان والکتاب معنا فالغسل للوجه ولیدین++ والمسح للرأس وللرجلین وبعد وضوح دلالة الآیة، وإجماع أئمة أهل البیت علی المسح، واستنادا إلی جملة الأدلة الواضحة التی ذکرنا بعضا منها، فإن القول بما یخالفها یبدو ضعیفا ولا یصمد أمام النقاش، إلا أنا سنحاول أن نورد الوجوه التی استدل بها القائلون بالغسل لیتبین للقارئ الکریم مدی ضعف حجیتها: ۱ - إن الأخبار الکثیرة وردت بإیجاب الغسل، والغسل مشتمل علی المسح ولا ینعکس، فکان الغسل أقرب إلی الاحتیاط فوجب المصیر إلیه، ویکونغسل الأرجل یقوم مقام مسحها [۷] . یلاحظ علیه: أن أخبار الغسل معارضة بأخبار المسح، ولیس شئ أوثق من کتاب الله، فلو دل علی لزوم المسح لا یبقی مجال لترجیحه علی روایات المسح. والقرآن هو المهیمن علی الکتب والمأثورات، والمعارض منها للکتاب لا یقام له وزن. وأعجب من ذلک قوله: إن الغسل مشتمل علی المسح، مع أنهما حقیقتان مختلفتان، فالغسل إمرار الماء علی المغسول، والمسح إمرار الید علی الممسوح [۸] . [صفحه ۱۵] وهما حقیقتان مختلفتان لغة وعرفا وشرعا، ولو حاول

الاحتياط لوجب الجمع بين المسح والغسل، لا الاكتفاء بالغسل. ۲ - ما روى عن على - عليه السلام - من أنه كان يقضى بين الناس فقال - ("وأرجلكم) - هذا من المقدم والمؤخر فى الكلام فكأنه سبحانه قال: (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق واغسلوا أرجلكم وامسحوا برؤوسكم. ") لكنه يرد: بأن أئمة أهل البيت كالباقر والصادق - عليهما السلام - أدرى بما فى البيت، وهما اتفقا على المسح، وهل يمكن الاتفاق على المسح مع اعتقاد كبيرهم بالغسل؟! إن المؤكد هو أن هذه الرواية موضوعة عن لسان الإمام ليثيروا الشك بين أتباعه وشيعته. ولا نعلق على احتمال التقديم والتأخير شيئا، سوى أنه يجعل معنى الآية شيئا مبهما فى المورد الذى يطلب فيه الوضوح، إذ هى المرجع للقروى والبدوى، وللحاضر عصر النزول، والغائب عنه، فيجب أن يكون على نسق ينتقل منه إلى المراد، ثم إنه أى ضرورة اقتضت هذا التقديم والتأخير، مع إنه كان من الممكن ذكر الأرجل بعد الأيدى من دون تأخير؟ ولو كان الدافع إلى التأخير هو بيان الترتيب، وإن غسل الأرجل بعد مسح الرأس، فكان من الممكن أن يذكر فعله ويقال: (فامسحوا برؤوسكم واغسلوا أرجلكم إلى الكعبين). كل ذلك يعرب عن أن هذه محاولات فاشلة لتصحيح الاجتهاد تجاه النص وما عليه أئمة أهل البيت من الاتفاق على المسح. ۳ - ما روى عن ابن عمر فى الصحيحين قال: تخلف عنا رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " فى سفره، فأدركنا وقد أرهقنا العصر، وجعلنا نتوضأ ونمسح [صفحه ۱۶] على أرجلنا، قال: فنادى بأعلى صوته ": ويل للأعقاب من النار -" مرتين أوثلاث - [۹] . ويرد هذا الاستدلال: أن هذه الرواية على تعين المسح أدل من دلالتها على غسل الرجلين، فإنها صريحة فى أن الصحابة يمسحون، وهذا دليل على أن المعروف عندهم هو المسح، وما ذكره البخارى من أن الانكار عليهم كان بسبب المسح لا بسبب الاقتصار على بعض الرجل، اجتهاد منه، وهو حجة عليه لا على غيره، فكيف يمكن أن يخفى على ابن عمر حكم الرجلين حتى يمسح رجليه عدة سنين إلى أن ينكر عليه النبى المسح؟! على أن للرواية معنى آخر تؤيده بعض المأثورات، فقد روى: أن قوما من أجلاف العرب، كانوا يبولون وهم قيام، فيتشرشر البول على أعقابهم وأرجلهم فلايغسلونها ويدخلون المسجد للصلاة، وكان ذلك سببا لذلك الوعيد [۱۰] ويؤيد ذلك ما يوصف به بعض الأعراب بقولهم: بوال على عقبيه، وعلى فرض كون المراد ما ذكره البخارى، فلا تقاوم الرواية نص الكتاب. ۴ - روى ابن ماجة القزوينى عن أبى إسحاق عن أبى حية، قال: رأيت علياتوضأ فغسل قدميه إلى الكعبين ثم قال ": أردت أن أريكم طهور نبيكم [" ۱۱] . يلاحظ عليه: أن أبا حية مجهول لا يعرف، ونقله عنه أبو إسحاق الذى شاخ ونسى واختلط وترك الناس روايته [۱۲] أضف إليه أنه يعارض ما رواه عنه أهل [صفحه ۱۷] بيته، وأئمة أهل بيته، خصوصا من لازمه فى حياته وهو ابن عباس كما مر. ۵ - قال صاحب المنار: وأقوى الحجج اللفظية على الإمامية جعل الكعبين غاية طهارة الرجلين، وهذا لا يحصل إلا باستيعابهما بالماء، لأن الكعبين هما العظمان الناتئان فى جانبى الرجل. وهذا القول يلاحظ عليه: أنا نفترض أن المراد من الكعبين هو ما ذكره، لكنا نسأله: لماذا لا تحصل تلك الغاية إلا باستيعابها بالماء؟ مع أنه يمكن تحصيل تلك الغاية بمسحهما بالنداوة المتبقية فى اليد، والاختبار سهل، ونحن لا نرى فى العمل إعضالا وعسرا. ۶ - وقال: إن الإمامية يمسحون ظاهر القدم إلى معقد الشراك عند المفصل بين الساق والقدم، ويقولون هو الكعب، ففى الرجل كعب واحد على رأيهم، فلوصح هذا لقال: إلى الكعاب كما قال فى اليدين: - (إلى المرافق [۱۳] . أقول: إن المشهور بين الإمامية هو تفسير الكعب بقبة القدم التى هى معقد الشراك، وهناك من يذهب إلى أن المراد هو المفصل بين الساق والقدم، وذهب قليل منهم إلى أن المراد هما العظمان الناتئان فى جانبى الرجل. وعلى كل تقدير، يصح إطلاق الكعبين، وإن كان حد المسح هو معقد الشراك أو المفصل، فيكون المعنى: (فامسحوا بأرجلكم إلى الكعبين منكم) إذ لا شك أن كل مكلف يملك كعبين فى رجليه. [صفحه ۱۸] أضف إلى ذلك: أنه لو صح التفسير بما ذكره فإنه يجب أن يوسع الممسوح ويحدد بالعظمين الناتئين لا أن يبدل المسح بالغسل، وكأنه تخيل أن المسح بالنداوة المتبقية فى اليد لا يتحقق بها، وأنه تجف اليد قبل الوصول إليهما. ولعمرى أن هذه اجتهادات واهية، وتخرصات لا قيمة لها فى مقابل الذكر الحكيم. ۷ - آخر ما عند صاحب المنار فى توجيه غسل الأرجل هو التمسك بالمصالح، حيث قال: لا يعقل لإيجاب مسح ظاهر القدم باليد المبللة بالماء حكمة، بل هو خلاف حكمة الوضوء، لأن طروء الرطوبة القليلة على العضو الذى عليه غبار أو وسخ يزيده وساخة،

وينال اليد الماسحة حظ من هذه الوساخة. يلاحظ عليه: أن ما ذكره استحسان لا يعرج عليه مع وجود النص، فلا شك أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية ولا يجب علينا أن نقف عليها، فأى مصلحة فى المسح على الرأس ولو بمقدار إصبع أو إصبعين حتى قال الشافعى: إذا مسح الرأس بإصبع واحدة أو بعض إصبع أو باطن كفه، أو أمر من يمسح له أجزأه ذلك؟! وهناك كلمة قيمة للإمام شرف الدين الموسوى نأتى بنصها، قال - رحمه الله: نحن نؤمن بأن الشارع المقدس لاحظ عباده فى كل ما كلفهم به من أحكامه الشرعية، فلم يأمرهم إلا بما فيه مصلحتهم، ولم ينههم إلا عما فيه مفسدة لهم، لكنه مع ذلك لم يجعل شيئا من مدارك تلك الأحكام منوطا من حيث المصالح والمفاسد بآراء العباد، بل تعبدهم بأدلة قوية عينها لهم، فلم يجعل لهم مندوحة [صفحه ۱۹] عنها إلى ما سواها. وأول تلك الأدلة الحكيمة كتاب الله عز وجل، وقد حكم بمسح الرؤوس والأرجل فى الوضوء، فلا مندوحة عن البخوع لحكمه، أما نقاء الأرجل من الدنس فلا بد من إحرازه قبل المسح عليها عملا بأدلة خاصة دلت على اشتراط الطهارة فى أعضاء الوضوء قبل الشروع فيه [۱۴] ولعل غسل رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " رجليه - المدعى فى أخبار الغسل - إنما كان من هذا الباب ولعله كان من باب التبرد، أو كان من باب المبالغة فى النظافة بعد الفراغ منالوضوء. والله أعلم [۱۵] . ثم إن هناك لفيفا من أهل السنة اعترفوا بما ذكرنا من أن المستفاد من الكتاب هو المسح لا الغسل، ويطيب لى نقل نصوصهم: ۱ - قال ابن حزم: إن القرآن نزل بالمسح، قال الله تعالى: - (وامسحوا برءوسكم وأرجلكم) - وسواء قرئ بخفض اللام أو بفتحها هى على كل حال عطف على الرؤوس: إما على اللفظ وإما على الموضع، لا يجوز غير ذلك، لأنه لا يجوز أن يحال بين المعطوف والمعطوف عليه بقضية مبتدأة. وهكذا جاء عن ابن عباس: نزل القرآن بالمسح - يعنى فى الرجلين - فى الوضوء. وقد قال بالمسح على الرجلين جماعة من السلف، منهم على بن أبى طالب [صفحه ۲۰] وابن عباس والحسن وعكرمة والشعبى وجماعة غيرهم، وهو قول الطبرى، ورويت فى ذلك آثار. منها أثر من طريق همام، عن إسحاق بن عبد الله بن أبى طلحة: ثنا على بن يحيى بن خلاد عن أبيه، عن عمه - هو رفاعة بن رافع - أنه سمع رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " يقول ": إنها لا تجوز صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله عز وجل ثم يغسل وجهه ويديه إلى المرفقين ويمسح رأسه ورجليه إلى الكعبين. " وعن إسحاق بن راهويه: ثنا عيسى بن يونس، عن الأعمش، عن عبد خير، عن على ": كنت أرى باطن القدمين أحق بالمسح حتى رأيت رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " يمسح ظاهرهما . "ثم إنه ذكر خبر " ويل للأعقاب من النار " واستظهر منها أنه يستفاد من الخبر شئ زائد على ما فى الآية، ويكون ناسخا لما فيها، والأخذ بالزائد واجب. ولكنك عرفت أن هذا الخبر - على فرض صحته - لا يهدف إلى ما يرتئيه من وجوب الغسل، وقد عرفت معنى الرواية. ثم قال: وقال بعضهم: إنه سبحانه وتعالى قال فى الرجلين: - (إلى الكعبين) - كما قال فى الأيدى: - (إلى المرافق) -، دل على أن حكم الرجلين حكم الذراعين. فأجاب عنه بقوله: ليس ذكر المرفقين والكعبين دليلا على وجوب غسل ذلك، لأنه تعالى قد ذكر الوجه ولم يذكر فى مبلغه حدا، وكان حكمه الغسل، لكن لما أمر الله تعالى فى الذراعين بالغسل كان حكمهما الغسل، وإذا لم يذكر ذلك فى [صفحه ۲۱] الرجلين وجب أن لا يكون حكمهما ما لم يذكر فيها إلا أن يوجبه نص آخر.قال على: والحكم للنصوص لا للدعاوى والظنون. وبالله تعالى التوفيق [۱۶] . ۲ - قال الإمام الرازى: اختلف الناس فى مسح الرجلين وفى غسلهما، فنقل القفال فى تفسيره عن ابن عباس وأنس بن مالك وعكرمة والشعبى وأبى جعفر محمد بن على الباقر: أن الواجب فيهما المسح، وهو مذهب الإمامية من الشيعة. وقال جمهور الفقهاء والمفسرين: فرضهما الغسل، وقال داود الأصفهانى: يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر للحق من أئمة الزيدية. وقال الحسن البصرى ومحمد بن جرير الطبرى: المكلف مخير بين المسح والغسل. حجة من قال بوجوب المسح مبنى على القراءتين المشهورتين فى قوله - (وأرجلكم) - فقرأ ابن كثير وحمزة وأبو عمرو وعاصم فى رواية أبى بكر عنه بالجر، وقرأ نافع وابن عامر وعاصم فى رواية حفص عنه بالنصب، فنقول: أما القراءة بالجر فهى تقتضى كون الأرجل معطوفة على الرؤوس فكما وجب المسح فى الرأس فكذلك فى الأرجل. فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: هذا كسر على الجوار كما فى قوله: جحر ضب خرب. وقوله: كبير أناس فى بجاد مزمل. قلنا: هذا باطل من وجوه: الأول: أن الكسر على الجوار معدود فى اللحن الذى قد يتحمل لأجل الضرورة

فی الشعر، وكلام الله يجب تنزيهه عنه. وثانيها: أن الكسر إنما يصار إليه حيث يحصل الأمن من الالتباس، كما فی [صفحه ۲۲] قوله: جحر ضب خرب، فإن من المعلوم بالضرورة أن الخرب لا يكون نعتا للضب بل للجحر، وفی هذه الآية الأمن من الالتباس غير حاصل. وثالثها: أن الكسر بالجوار إنما يكون بدون حرف العطف، وأما مع حرف العطف فلم تتكلم به العرب، وأما القراءة بالنصب فقالوا أيضا: إنها توجب المسح. وذلك لأن قوله: - (وامسحوا برؤوسكم) - فرؤوسكم فی محل النصب ولكنها مجرورة بالباء، فإذا عطفت الأرجل علی الرؤوس جاز فی الأرجل النصب عطفا علی محل الرؤوس، والجر عطفا علی الظاهر، وهذا مذهب مشهور للنحاة. إذا ثبت هذا فنقول: ظهر أنه يجوز أن يكون عامل النصب فی قوله: - (وأرجلكم) - هو قوله: - (وامسحوا) - ويجوز أن يكون هو قوله: - (فاغسلوا) - لكن العاملان إذا اجتمعا علی معمول واحد كان إعمال الأقرب أولی، فوجب أن يكون عامل النصب فی قوله - (وأرجلكم) - هو قوله - (وامسحوا) - فثبت أن قراءة - (وأرجلكم) - بنصب اللام توجب المسح أيضا، فهذا وجه الاستدلال بهذه الآية علی وجوب المسح. ثم قالوا: ولا يجوز دفع ذلك بالأخبار لأنها بأسرها من باب الآحاد، ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز. واعلم أنه لا يمكن الجواب عن هذا إلا من وجهين: أن الأخبار الكثيرة وردت بإيجاب الغسل، والغسل مشتمل علی المسح ولا ينعكس، فكان الغسل أقرب إلی الاحتياط فوجب المصير إليه [۱۷] ، وعلی هذا الوجه يجب القطع بأن غسل الرجل يقوم مقام مسحها، والثانی: أن فرض الرجلين محدود إلی الكعبين، والتحديد إنما جاء فی الغسل لا فی المسح. [صفحه ۲۳] والقوم أجابوا عنه بوجهين: الأول: أن الكعب عبارة عن العظم الذی تحت مفصل القدم، وعلی هذا التقدير فيجب المسح إلی ظهر القدمين. والثانی: أنهم سلموا أن الكعبين عبارة عن العظمين الناتئين من جانبی الساق، إلا أنهم التزموا أنه يجب أن يمسح ظهور القدمين إلی هذين الموضعين،وحينئذ لا يبقی هذا السؤال [۱۸] . ۳ - إن الزمخشری لما سلم بأن قراءة الجر تجره إلی القول بوجوب المسح أراد التخلص منه بقوله: فإن قلت: فما تصنع بقراءة الجر ودخولها فی حكم المسح؟ قلت: الأرجل من بين الأعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها، فكانت مظنة للإسراف المذموم المنهية عنه، فعطفت علی الثالث " الرؤوس" الممسوح لا لتمسح ولكن لينبه علی وجوب الاقتصاد فی صب الماء عليها [۱۹] . يلاحظ عليه: أن الوجوه والأيدی مظنة للإسراف المذموم مثل الأرجل، فلماذا نبه علی وجوب الاقتصاد فی صب الماء فی خصوص الأرجل دون غيرهما مع كون الجميع مظنة للإسراف فی صب الماء. ولا يخفی أنه تفلسف فی تفسير الآية بشئ تافه لا يرضی به الذوق العربی. فإنه لو صح ما ذكره من الفلسفة فإنما يصح فيما إذا أمن من الالتباس لا فی مثل المقام الذی لا يؤمن منه، ويحمل ظاهر اللفظ علی وجوب المسح من دون التفات لما ذكره من النكتة البديعة!. [صفحه ۲۵]

التثويب فی أذان صلاة الفجر

اشاره

سيوافيك معنی التثويب فی محله فانتظر اتفقت الشيعة الإمامية - تبعا للنصوص المتضافرة من أئمة أهل البيت - علی أن الأذان - ومثله الإقامة - من صميم الدين ومن شعائره، أنزله الله سبحانه علی قلب سيد المرسلين وأن الله الذی فرض الصلاة، هو الذی فرض الأذان، وأن منشئ الجميع واحد، ولم يشارك فی تشريعه أی ابن أنثی، لا فی اليقظة ولا فی المنام. ففی جميع فصوله من التكبير إلی التهليل مسحة إلهية، وعذوبة وإخلاص، وسمو المعنی وفخامته، تثير شعور الإنسان إلی مفاهيم أرقی، وأعلی وأنبل مما فی عقول الناس. ولو حاولت يد التشريع الإنسانی أن تضيف فصلا إلی فصوله أو تقحم جملة فی جمله لأصبح المضاف كالحصی بين الدرر والدراری. والفصل الأول من فصوله يشهد علی أنه سبحانه أكبر من كل شئ وبالتالی: أقدر وأعظم وأن غيره من الموجودات وإن بلغ من العظمة ما بلغ، ضئيل وصغير عنده خاضع لمشيئته. والفصل الثانی يشهد علی أنه سبحانه هو الإله فی صفحة الوجود وأن ما سواه سراب ما أنزل الله به من سلطان. [صفحه ۲۶] وثالث الفصول، يشهد علی أن محمدا " صلی الله عليه وآله وسلم " رسوله، الذی بعثه لإبلاغ رسالاته

وإنجاز دعوته. ففی نهایة ذلک الفصل یتبدل صراحه وإعلانه من الشهادة، إلی الدعوة إلی الصلاة التی فرضها والتی بها یتصل الإنسان بعالم الغیب، وفیها یمتزج خشوعه،بعظمة الخالق، ثم الدعوة إلی الفلاح والنجاح، وخیر العمل [۲۰] التی تنطوی علیها الصلاة. وفی نهایة الدعوة إلی الفلاح وخیر العمل، یعود ویذکر الحقیقة الأبدیة التی صرح بها فی أولیات فصوله ویقول: الله أکبر، الله أکبر، لا إله إلا الله، لا إله إلا الله. هذه هی حقیقة الأذان وصورته والجمیع سبیکة واحدة أفرغتها ید التشریع السماوی فی قالب جمل، تحکی عن حقائق أبدیة، تصد الإنسان عن الإنکباب فی شواغل الدنیا وملاذها. هذا ما یحسه کل إنسان واع منصت للأذان، ومتدبر فی فصوله ومعانیه، ولکن هنا حقیقة مرة لا- یمکن لی ولا- لغیری إخفاؤها - بشرط التجرد عن کل رأی مسبق، أو تعصب لمذهب - وهو أن المؤذن إذا انحدر من الدعوة إلی الصلاة، والفلاح وخیر العمل - فی أذان صلاة الفجر - إلی الإعلان بأن الصلاة خیر من النوم، فکأنما ینحدر من قمة البلاغة إلی کلام عار عن الرفعة والبداعة، یعلن شیئا یعرفه الصبیان ومن دونهم، یصیح - بجد وحماس - علی شئ لا یجهله إلا- من یجهل البدیهیات، فإن صراخه وإعلانه بأنها خیر من النوم، أشبه بصراخ من یعلن فی محتشد کبیر بأن الاثنین نصف الأربعة. [صفحه ۲۷] هذا هو الذی أحسسته عندما تشرفت بزیارة بیت الله الحرام عام ۱۳۷۵ وأنا أستمع للأذان فی الحرمین الشریفین، ولم تزل تجول فی ذهنی ومخیلتی أن هذا الفصل لیس من کلام الوحی وإنما أقحم بسبب، بین فصول الأذان، فهذا ما دعانی إلی البحث والتنقیب فی هذا الموضوع فلم أر بدا من البحث عن أمرین: ۱ - کیفیة تشریع الأذان ودراسة تاریخه. ۲ - ما هو السبب لدخول هذا الفصل بین فصول الأذان.

کیفیة تشریع الأذان و دراسة تاریخه

اشاره

اتفقت أئمة أهل البیت علی أن الله سبحانه هو المشرع للأذان، وإنه هبط به جبرئیل وعلمه رسول الله وهو علمه بلالا، ولم یشارک فی تشریعه أحد. وهذا عندهم من الأمور المسلمة، نذکر بعض ما أثر عنهم: ۱ - روی ثقة الإسلام الکلینی بسند صحیح عن زرارة والفضیل، عن أبی جعفر الباقر - علیه السلام - قال: لما أسری برسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " إلی السماء فبلغ البیت المعمور، وحضرت الصلاة، فأذن جبرئیل - علیه السلام - وأقام فتقدم رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " وصفت الملائکة والنبیون خلف محمد " صلی الله علیه وآله وسلم. " ۲ - روی أیضا بسند صحیح عن الإمام الصادق - علیه السلام - قال: لما هبط جبرئیل بالأذان علی رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " کان رأسه فی حجر علی - علیه السلام - فأذن جبرئیل وأقام [۲۱] فلما انتبه رسول الله " صلی الله [صفحه ۲۸] علیه وآله وسلم " قال: علی سمعت؟ قال: نعم [۲۲] قال: حفظت؟ قال: نعم. قال: ادع لی بلالا، فدعا علی - علیه السلام - بلالا فعلمه. ۳ - روی أیضا بسند صحیح أو حسن عن عمر بن أذینة عن الصادق - علیه السلام - قال: تروی هؤلاء؟ فقلت: جعلت فداک فی ماذا؟ فقال: فی أذانهم... فقلت: إنهم یقولون إن أبی بن کعب رآه فی النوم. فقال: کذبوا فإن دین الله أعز من أن یری فی النوم. قال: فقال له سدیر الصیرفی: جعلت فداک فأحدث لنا من ذلک ذکرا. فقال أبو عبد الله (الصادق): إن الله تعالی لما عرج بنبیه " صلی الله علیه وآله وسلم " إلی سماواته السبع إلی آخره [۲۳] . ۴ - وروی محمد بن مکی الشهید فی الذکری عن فقیه الشیعة فی أوائل القرن الرابع، أعنی ابن أبی عقیل العمانی أنه روی عن الإمام الصادق: أنه لعن قومازعموا أن النبی أخذ الأذان من عبد الله بن زید [۲۴] فقال: ینزل الوحی علی نبیکم فتزعمون أنه أخذ الأذان من عبد الله بن زید [۲۵] . ولیست الشیعة متفردة فی هذا النقل عن أئمة أهل البیت، فقد روی الحاکم وغیره نفس النقل عنهم وإلیک بعض ما أثر فی ذلک المجال عن طریق أهل السنة. [صفحه ۲۹] ۵ - روی الحاکم عن سفیان بن اللیل قال: لما کان من الحسن بن علی ما کان، قدمت علیه المدینة قال: فقد ذکروا عنده الأذان فقال بعضنا: إنما کان بدء الأذان برؤیا عبد الله بن زید، فقال له الحسن بن علی: إن شأن الأذان أعظم منذلک، أذن جبرئیل فی السماء

مثنی، وعلمه رسول الله وأقام مرة مرة [۲۶] فعلمه رسول الله [۲۷] . ۶ - روی المتقی الهندی عن هارون بن سعد عن الشهید زید بن الإمام علی ابن الحسین عن آبائه عن علی: أن رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " علمالأذان لیلة أسری به وفرضت علیه الصلاة [۲۸] . ۷ - روی الحلبی عن أبی العلاء، قال: قلت لمحمد بن الحنفیة: إنا لنتحدث أن بدء الأذان کان من رؤیا رآها رجل من الأنصار فی منامه، قال: ففزع لذلک محمد بن الحنفیة فزعا شدیدا وقال: عمدتم إلی ما هو الأصل فی شرائع الإسلام، ومعالم دینکم، فزعمتم أنه کان من رؤیا رآها رجل من الأنصار فی منامه، یحتمل الصدق والکذب وقد تکون أضغاث أحلام، قال: فقلت له: هذا الحدیث قداستفاض فی الناس. قال: هذا والله الباطل... [۲۹] . ۸ - روی المتقی الهندی عن مسند رافع بن خدیج: لما أسری برسول الله إلی السماء أوحی إلیه بالأذان فنزل به فعلمه جبرئیل. (الطبرانی فی الأوسط عنابن عمر) [۳۰] . [صفحه ۳۰] ۹ - ویظهر مما رواه عبد الرزاق عن ابن جریج: قال عطاء: إن الأذان کانبوحی من الله سبحانه [۳۱] . ۱۰ - قال الحلبی: ووردت أحادیث تدل علی أن الأذان شرع بمکة قبلالهجرة، فمن تلک الأحادیث ما فی الطبرانی عن ابن عمر... ونقل الروایة الثامنة [۳۲] . هذا هو تاریخ الأذان وطریق تشریعه أخذته الشیعة من عین صافیة من أناس هم بطانة سنة الرسول یروی صادق عن صادق حتی ینتهی إلی الرسول. وأما غیرهم فقد رووا فی تاریخ تشریع الأذان أمورا لا تصح نسبتها إلی الرسول الأعظم، یروون أن الرسول کان مهتما بأمر الصلاة ولکن کان متحیرا فی أنه کیف یجمع الناس إلی الصلاة، مع بعد الدار وتفرق المهاجرین والأنصار فی أزقة المدینة، فاستشار أصحابه فی حل العقدة فأشاروا إلیه بعدة أمور: ۱ - أن یستعین بنصب الرایة فإذا رأوها آذن بعضهم بعضا، فلم یعجبه. ۲ - أشاروا إلیه باستعمال القبع أی بوق الیهود، فکرهه النبی. ۳ - أن یستعین بالناقوس کما یستعین به النصاری، کرهه أولا ثم أمر به فعمل من خشب لیضرب به للناس حتی یجتمعوا للصلاة. کان النبی الأکرم علی هذه الحالة إذ جاء عبد الله بن زید وأخبر رسول الله بأنه کان بین النوم والیقظة إذ أتاه آت فأراه الأذان، وکان عمر بن الخطاب قد رآه [صفحه ۳۱] قبل ذلک بعشرین یوما فکتمه ثم أخبر به النبی فقال: ما منعک أن تخبرنی؟ فقال: سبقنی عبد الله بن زید فاستحییت، فقال رسول الله: یا بلال قم فانظر ما یأمرک به عبد الله بن زید فعلمه، فتعلم بلال الأذان وأذن. هذا مجمل ما یرویه المحدثون حول تاریخ تشریع الأذان، فتجب علینا دراسة أسناده ومتونه، وإلیک البیان.

روایات حول کیفیة تشریع الأذان

۱ - روی أبو داود (۲۰۲ - ۲۷۵) قال: حدثنا عباد بن موسی الختلی، وزیاد بن أیوب، - وحدیث عباد أتم - قالا: ثنا هشیم، عن أبی بشر، قال زیاد: أخبرنا أبو بشر، عن أبی عمیر بن أنس، عن عمومة له من الأنصار، قال: اهتم النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " للصلاة کیف یجمع الناس لها، فقیل له: انصب رایة عند حضور الصلاة، فإذا رأوها آذن بعضهم بعضا، فلم یعجبه ذلک، قال: فذکر له القبع - یعنی الشبور - قال زیاد: شبور الیهود، فلم یعجبه ذلک، وقال ": هو من أمر الیهود " قال: فذکر له الناقوس فقال ": هو من أمر النصاری. " فانصرف عبد الله بن زید (بن عبد ربه) وهو مهتم لهم رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم، " فأری الأذان فی منامه، قال: فغدا علی رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " فأخبره فقال (له): یا رسول الله، إنی لبین نائم ویقظان، إذ أتانی آت فأرانی الأذان، قال: وکان عمر بن الخطاب - رضی الله عنه - قد رآه قبل ذلک [صفحه ۳۲] فکتمه عشرین یوما [۳۳] ، قال: ثم أخبر النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " فقال له ": ما منعک أن تخبرنی؟ " فقال: سبقنی عبد الله بن زید فاستحییت، فقال رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم ": " یا بلال، قم فانظر ما یأمرک به عبد الله بن زید فافعله " قال: فأذن بلال، قال أبو بشر: فأخبرنی أبو عمیر أن الأنصار تزعم أن عبد الله بن زید لولا أنه کان یومئذ مریضا، لجعله رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " مؤذنا. ۲ - حدثنا محمد بن منصور الطوسی، ثنا یعقوب، ثنا أبی، عن محمد بن إسحاق، حدثنی محمد بن إبراهیم بن الحارث التیمی، عن محمد بن عبد الله بن زید بن عبد ربه، قال: حدثنی أبی: عبد الله بن زید، قال: لما أمر رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " بالناقوس یعمل لیضرب به للناس لجمع الصلاة طاف بی، وأنا نائم، رجل یحمل ناقوسا فی یده فقلت: یا عبد الله، أتبیع الناقوس؟ قال: وما تصنع به؟ فقلت: ندعو به إلی

الصلاة قال: أفلا أدلك على ما هو خير من ذلك؟ فقلت (له): بلى، قال: فقال تقول: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله، أشهد أن محمدا رسول الله، حى على الصلاة، حى على الصلاة، حى على الفلاح، حى على الفلاح، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله. قال: ثم استأخر عنى غير بعيد ثم قال: وتقول إذا أقمت الصلاة: الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمدا رسول الله، حى على الصلاة، حى على الفلاح، قد قامت الصلاة، قد قامت الصلاة، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله. فلما أصبحت أتيت رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " فأخبرته بما [صفحه ۳۳] رأيت فقال ": إنها لرؤيا حق إن شاء الله، فقم مع بلال فالق عليه ما رأيت فليؤذن به، فإنه أندى صوتا منك. " فقمت مع بلال، فجعلت ألقيه عليه ويؤذن به، قال: فسمع ذلك عمر بن الخطاب وهو فى بيته فخرج يجر رداءه ويقول: والذى بعثك بالحق يا رسول الله لقد رأيت مثل ما رأى، فقال رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم:" فلله الحمد [" ۳۴] . ورواه ابن ماجة (۲۰۷ - ۲۷۵) بالسندين التاليين: ۳ - حدثنا أبو عبيد: محمد بن ميمون المدنى، ثنا محمد بن سلمة الحرانى، ثنا محمد بن إسحاق، ثنا محمد بن إبراهيم التيمى، عن محمد بن عبد الله بن زيد عن أبيه، قال: كان رسول الله قد هم بالبوق، وأمر بالناقوس فنحت، فأرى عبد الله بن زيد فى المنام... إلخ. ۴ - حدثنا: محمد بن خالد بن عبد الله الواسطى: ثنا أبى، عن عبد الرحمان بن إسحاق، عن الزهرى، عن سالم، عن أبيه: أن النبى استشار الناس لما يهمهم إلى الصلاة فذكروا البوق فكرهه من أجل اليهود، ثم ذكروا الناقوس فكرهه من أجل النصارى، فأرى النداء تلك الليلة رجل من الأنصار يقال عبد الله بن زيد وعمر بن الخطاب... قال الزهرى: وزاد بلال فى نداء صلاة الغداة: الصلاة خير من النوم، فأقرهارسول الله... [۳۵] . ورواه الترمذى بالسند التالى: ۵ - حدثنا سعد بن يحيى بن سعيد الأموى، حدثنا أبى، حدثنا محمد بن [صفحه ۳۴] إسحاق عن محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمى، عن محمد بن عبد الله بن زيد، عن أبيه قال: لما أصبحنا أتينا رسول الله فأخبرته بالرؤيا... إلخ. ۶ - وقال الترمذى: وقد روى هذا الحديث إبراهيم بن سعد عن محمد بن إسحاق أتم من هذا الحديث وأطول، ثم أضاف الترمذى: وعبد الله بن زيد هو ابن عبد ربه، ولا نعرف له عن النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " شيئا يصح إلا هذاالحديث الواحد فى الأذان [۳۶] . هذا ما رواه أصحاب السنن المعدودة من الصحاح أو الكتب الستة ولها من الأهمية ما ليس لغيرها كسنن الدارمى أو الدارقطنى أو ما يرويه ابن سعد فى طبقاته، والبيهقى فى سننه، ولأجل تلك المكانة الخاصة فصلنا ما روى فى السنن المعروفة، عما روى فى غيرها. فلندرس هذه الروايات متنا وسندا حتى تتضح الحقيقة ثم نذكر بقية النصوص الواردة فى غيرها فنقول:

هذه الروايات لا تصلح للاحتجاج

إن هذه الروايات غير صالحة للاحتجاج لجهات شتى: الأولى: لا تتفق مع مقام النبوة: إنه سبحانه بعث رسوله لإقامة الصلاة مع المؤمنين فى أوقات مختلفة. وطبع القضية يقتضى أن يعلمه سبحانه كيفية تحقق هذه الأمنية. فلا معنى لتحير [صفحه ۳۵] النبى أياما طويلة أو عشرين يوما على ما فى الرواية الأولى التى رواها أبو داود وهو لا يدرى كيف يحقق المسؤولية الملقاة على عاتقه، فتارة يتوسل بهذا، وأخرى بذاك حتى يرشد إلى الأسباب والوسائل التى تؤمن مقصوده، مع أنه سبحانه يقول فى حقه: - (وكان فضل الله عليك عظيما) - (النساء / ۱۱۳) والمقصود من الفضل هو العلم بقرينة ما قبله: - (وعلمك ما لم تكن تعلم) -. إن الصلاة والصيام من الأمور العبادية وليسا كالحرب والقتال الذى ربما كان النبى يتشاور فيه مع أصحابه ولم يكن تشاوره فى كيفية القتال عن جهله بالأصلح، وإنما كان لأجل جلب قلوبهم كما يقول سبحانه: - (ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله) - (آل عمران / ۱۵۹). أليس من الوهن فى أمر الدين أن تكون الرؤيا والأحلام والمنامات من أفراد عاديين، مصدرا لأمر عبادى فى غاية الأهمية كالأذان والإقامة؟... إن هذا يدفعنا إلى القول بأن كون الرؤيا مصدرا للأذان أمر مكذوب على الشريعة. ومن القريب جدا أن عمومة عبد الله بن زيد هم الذين أشاعوا تلك الرؤيا وروجوها، لتكون فضيلة لبيوتاتهم وقبائلهم. ولذلك نرى فى بعض المسانيد أن بنى عمومته هم رواة هذا الحديث، وأن من اعتمد عليهم إنما كان لحسن ظنه بهم. الثانية: إنها متعارضة جوهرا: إن

الروايات الواردة حول بدء الأذان وتشريعه متعارضة جوهرا من جهات: [صفحه ۳۶] ۱ - إن مقتضى الرواية الأولى (رواية أبى داود) أن عمر بن الخطاب رأى الأذان قبل عبد الله بن زيد بعشرين يوما. ولكن مقتضى الرواية الرابعة (رواية ابن ماجة) أنه رأى فى نفس الليلة التى رأى فيها عبد الله بن زيد. ۲ - إن رؤيا عبد الله بن زيد هو المبدأ للتشريع، وأن عمر بن الخطاب لما سمع الأذان جاء إلى رسول الله وقال: إنه أيضا رأى نفس تلك الرؤيا ولم ينقلها إليه استحياء. ۳ - إن المبدأ به، هو نفس عمر بن الخطاب، لا رؤياه لأنه هو الذى اقترح النداء بالصلاة الذى هو عبارة أخرى عن الأذان، روى الترمذى فى سننه وقال: كان المسلمون حين قدموا المدينة... - إلى أن قال: - وقال بعضهم: اتخذوا قرنا مثل قرن اليهود، قال: فقال عمر بن الخطاب: أولا تبعثون رجلا ينادى بالصلاة؟ قال: فقال رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم: " يا بلال قم فناد بالصلاة، أى الأذان.نعم فسر ابن حجر النداء بالصلاة ب " الصلاة جامعة [" ۳۷] ولا دليل على هذا التفسير. ورواه النسائى والبيهقى فى سننهما [۳۸] . ۴ - إن مبدأ التشريع هو نفس النبى الأكرم. روى البيهقى:... فذكروا أن يضربوا ناقوسا أو ينوروا نارا فأمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة. قال: ورواه البخارى عن محمد بن عبد الوهاب ورواه مسلم [صفحه ۳۷] عن إسحاق بن عمار [۳۹] . فمع هذا الاختلاف فى النقل كيف يمكن الاعتماد على هذه النقول. الثالثة: إن الرائى كان أربعة عشر شخصا لا واحدا: يظهر مما رواه الحلبى أن الرائى للأذان لم يكن منحصرا بابنى زيد والخطاب، بل ادعى أبو بكر أنه أيضا رأى نفس ما رأياه وقيل: إنه ادعى سبعة منالأنصار، وقيل: أربعة عشر [۴۰] كلهم ادعوا أنهم رأوا فى الرؤيا الأذان، وليست الشريعة وردا لكل وارد، فإذا كانت الشريعة والأحكام خاضعة للرؤيا والأحلام فعلى الإسلام السلام. فالرسول " صلى الله عليه وآله وسلم" يستسقى تشريعاته من الوحى لا من أحلامهم. الرابعة: التعارض بين نقلى البخارى وغيره: إن صريح صحيح البخارى أن النبى أمر بلالا فى مجلس التشاور بالنداء للصلاة وعمر حاضر حين صدور الأمر، فقد روى عن ابن عمر: كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحينون الصلاة، ليس ينادى لها فتكلموا يوما فى ذلك فقال بعضهم: اتخذوا ناقوسا مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم: بل قرنا مثل قرن اليهود، فقال عمر: أو لا تبعثون رجلا ينادى بالصلاة؟ فقال رسول الله: يابلال قم فناد بالصلاة [۴۱] . وصريح أحاديث الرؤيا: أن النبى إنما أمر بلالا بالنداء عند الفجر إذ قص [صفحه ۳۸] عليه ابن زيد رؤياه ذلك بعد الشورى بليلة - فى أقل ما يتصور - ولم يكن عمر حاضرا وإنما سمع الأذان وهو فى بيته، خرج وهو يجر ثوبه ويقول: والذى بعثك بالحق يا رسول الله لقد رأيت مثل ما رأى. وليس لنا حمل ما رواه البخارى على النداء ب " الصلاة جامعة " وحمل أحاديث الرؤيا على التأذين بالأذان، فإنه جمع بلا شاهد أولا، ولو أمر النبى بلالا برفع صوته ب " الصلاة جامعة " لحلت العقدة ثانيا، ورفعت الحيرة خصوصا إذا كررت الجملة " الصلاة جامعة" ولم يبق موضوع للحيرة وهذا دليل على أن أمرهبالنداء، كان بالتأذين بالأذان المشروع [۴۲] . هذه الوجوه الأربعة ترجع إلى دراسة مضمون الأحاديث وهى بوحدتها كافية فى سلب الركون عليها. وإليك دراسة أسنادها واحدا بعد الآخر. وهى بين موقوف لا يتصل سندها بالنبى الأكرم، ومسند مشتمل على مجهول أو مجروح أو ضعيف متروك، وإليك البيان حسب الترتيب السابق. أما الرواية الأولى التى رواها أبو داود فهى ضعيفة: ۱ - تنتهى الرواية إلى مجهول أو مجاهيل، لقوله: عن عمومة له من الأنصار. ۲ - يروى عن العمومة، أبو عمير بن أنس، فيذكره ابن حجر ويقول فيه: روى عن عمومة له من الأنصار من أصحاب النبى فى رؤية الهلال وفى الأذان. وقال ابن سعد: كان ثقة قليل الحديث.وقال ابن عبد البر: مجهول لا يحتج به [۴۳] . [صفحه ۳۹] وقال جمال الدين: هذا ما حدث به فى الموضوعين: رؤية الهلال والأذانجميع ما له عندهم [۴۴] . أما الرواية الثانية: فقد جاء فى سندها من لا يصح الاحتجاج به نظراء: ۱ - محمد بن إبراهيم بن الحارث بن خالد التيمى: أبو عبد الله المتوفى حدود عام ۱۲۰. قال أبو جعفر العقيلى عن عبد الله بن أحمد بن حنبل: سمعت أبى وذكر محمد بن إبراهيم التيمى المدنى فقال: فى حديثه شئ، يروى أحاديث مناكير، أومنكرة [۴۵] . ۲ - محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار، فإن أهل السنة لا يحتجون برواياته، وإن كان هو الأساس ل " سيرة ابن هشام - المطبوعة." - قال أحمد بن أبى خيثمة: سئل يحيى بن معين عنه فقال:... ضعيف عندى سقيم ليس بالقوى. وقال أبو الحسن الميمونى: سمعت يحيى بن معين يقول: محمد بنإسحاق ضعيف، وقال النسائى: ليس بالقوى [۴۶] . ۳ - عبد الله بن زيد، راوية الحديث وكفى فى حقه أنه

قلیل الحدیث، قال الترمذی: لا نعرف له شیئا یصح عن النبی إلا حدیث الأذان، قال الحاکم: الصحیح: أنه قتل بأحد، والروایات عنه کلها منقطعة، قال ابن عدی: لا نعرف له شیئا یصح [صفحه ۴۰] عن النبی إلا حدیث الأذان [۴۷] . وروی الترمذی عن البخاری: لا نعرف له إلا حدیث الأذان [۴۸] . وقال الحاکم: عبد الله بن زید هو الذی أری الأذان، الذی تداوله فقهاءالإسلام بالقبول ولم یخرج فی الصحیحین لاختلاف الناقلین فی أسانیده [۴۹] . وأما الروایة الثالثة: فقد اشتمل السند علی محمد بن إسحاق بن یسار، ومحمد بن إبراهیم التیمی، وقد تعرفت علی حالهما کما تعرفت علی أن عبد الله بن زید کان قلیل الروایة، والروایات کلها عنه منقطعة. وأما الروایة الرابعة: فقد جاء فی سنده: ۱ - عبد الرحمان بن إسحاق بن عبد الله المدنی. قال یحیی بن سعید القطان: سألت عنه بالمدینة، فلم أرهم یحمدونه وکذلک قال علی بن المدینی. وقال علی أیضا: سمعت سفیان وسئل عن عبد الرحمان بن إسحاق، قال: کان قدریا فنفاه أهل المدینة فجاءنا هاهنا مقتل الولید فلم نجالسه. وقال أبو طالب: سألت أحمد بن حنبل عنه فقال: روی عن أبی الزناد أحادیث منکرة. وقال أحمد بن عبد الله العجلی: یکتب حدیثه ولیس بالقوی. [صفحه ۴۱] وقال أبو حاتم: یکتب حدیثه ولا یحتج به. وقال البخاری: لیس ممن یعتمد علی حفظه... ولا یعرف له بالمدینة تلمیذ إلا موسی الزمعی، روی عنه أشیاء فی عدة منها اضطراب. وقال الدارقطنی: ضعیف یرمی بالقدر. وقال أحمد بن عدی: فی حدیثهبعض ما ینکر ولا یتابع [۵۰] . ۲ - محمد بن عبد الله الواسطی (۱۵۰ - ۲۴۰) فیعرفه جمال الدین المزی بقوله: قال ابن معین: لاـ شئ، وأنکر روایته عن أبیه، وقال أبو حاتم: سألت یحیی بن معین فقال: رجل سوء کذاب، وأخرج أشیاء منکرة، وقال أبو عثمان سعید بن عمر البردعی: وسألته - أبا زرعة - عن محمد بن خالد، فقال: رجل سوء، وذکرهابن حبان فی کتاب الثقات وقال: یخطئ ویخالف [۵۱] . وقال الشوکانی بعد نقل الروایة: وفی إسناده ضعف جدا [۵۲] . وأما الروایة الخامسة: فقد جاء فی سندها: ۱ - محمد بن إسحاق بن یسار. ۲ - محمد بن الحارث التیمی. ۳ - عبد الله بن زید. وقد تعرفت علی جرح الأولین، وانقطاع السند فی کل ما یرویان عن الثالث [صفحه ۴۲] وبذلک یتضح حال السند السادس فلاحظ. هذا ما ورد فی الصحاح. أما ما ورد فی غیرها فنذکر منه ما رواه الإمام أحمد، والدارمی، والدارقطنی فی مسانیدهم، والإمام مالک فی موطئه، وابن سعد فی طبقاته والبیهقی فی سننه وإلیک البیان: ألف - ما رواه الإمام أحمد فی مسنده: روی الإمام أحمد رؤیا الأذان فی مسنده عن عبد الله بن زید بأسانیدثلاثة [۵۳] . ۱ - قد ورد فی السند الأول زید بن الحباب بن الریان التمیمی (المتوفی ۲۰۳ ه). وقد وصفوه بکثرة الخطأ وله أحادیث تستغرب عن سفیان الثوری من جهةإسنادها، وقال ابن معین: أحادیثه عن الثوری مقلوبة [۵۴] . کما اشتمل علی عبد الله بن محمد بن عبد الله بن زید بن عبد ربه، ولیس له فی الصحاح والمسانید إلا روایة واحدة وهی هذه، وفیها فضیلة لعائلته، ولأجل ذلک یقل الاعتماد علیها. کما اشتمل الثانی علی محمد بن إسحاق بن یسار الذی تعرفت علیه. واشتمل الثالث علی محمد بن إبراهیم الحارث التیمی، مضافا إلی محمد بن إسحاق، وینتهی إلی عبد الله بن زید وهو قلیل الحدیث جدا. [صفحه ۴۳] وقد جاء فی الروایة الثانیة بعد ذکر الرؤیا وتعلیم الأذان لبلال: إن بلالا أتی رسول الله فوجده نائما فصرخ بأعلی صوته: الصلاة خیر من النوم، فأدخلت هذه الکلمة فی التأذین إلی صلاة الفجر. ب - ما رواه الدارمی فی مسنده: روی رؤیا الأذان الدارمی فی مسنده بأسانید، وکلها ضعاف وإلیک الأسانید وحدها: ۱ - أخبرنا محمد بن حمید، ثنا سلمة، حدثنی محمد بن إسحاق وقد کان رسول الله حین قدمها... الخ. ۲ - نفس هذا السند وجاء بعد محمد بن إسحاق: حدثنی هذا الحدیث، محمد بن إبراهیم بن الحارث التیمی، عن محمد بن عبد الله بن زید بن عبد ربه عن أبیه بهذا الحدیث. ۳ - أخبرنا محمد بن یحیی، ثنا یعقوب بن إبراهیم بن سعد، عن ابن إسحاق... والباقی نفس ما جاء فی السند الثانی [۵۵] . والأول منقطع، والثانی والثالث مشتملان علی محمد بن إبراهیم بن الحارث التیمی وقد عرفت حاله، کما تعرفت علی حال ابن إسحاق. ج - ما رواه الإمام مالک فی الموطأ: روی الإمام مالک رؤیا الأذان فی موطئه: عن یحیی، عن مالک، عن یحیی [صفحه ۴۴] ابن سعید أنه قال: کان رسول الله قد أراد أن یتخذ خشبتین یضرب بهما... [۵۶] . والسند منقطع، والمراد یحیی بن سعید بن قیس المولود عام ۷۰ وتوفیبالهاشمیة سنة ۱۴۳ [۵۷] . د - ما رواه ابن سعد فی طبقاته:رواه محمد بن سعد فی طبقاته بأسانید [۵۸] موقوفه لا یحتج بها: الأول: ینتهی إلی نافع بن جبیر الذی توفی فی عشر التسعین وقیل سنة ۹۹. والثانی:

ينتهى إلى عروة بن الزبير الذى تولد عام ۲۹ وتوفى عام ۹۳. والثالث: ينتهى إلى زيد بن أسلم الذى توفى عام ۱۳۶. والرابع: ينتهى إلى سعيد بن المسيب الذى توفى عام ۹۴ وإلى عبد الرحمان ابن أبى ليلى الذى توفى عام ۸۲، أو ۸۳. وقال الذهبى فى ترجمة عبد الله بن زيد: حدث عنه سعيد بن المسيب وعبد الرحمان بن أبى ليلى - ولم يلقه - [۵۹] . وروى أيضا بالسند التالى: أخبرنا أحمد بن محمد بن الوليد الأزرقى، أخبرنا مسلم بن خالد، حدثنى [صفحه ۴۵] عبد الرحيم بن عمر، عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر، عن عبد الله بن عمر: أن رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " أراد أن يجعل شيئا يجمع به الناس... حتى أرى رجل من الأنصار يقال له عبد الله بن زيد، وأريه عمر بن الخطاب تلك الليلة... - إلى أن قال: - فزاد بلال فى الصبح " الصلاة خير من النوم " فأقرها رسول الله. فقد اشتمل السند على: ۱ - مسلم بن خالد بن قرقرة: ويقال: ابن جرحة. ضعفه يحيى بن معين. وقال على بن المدينى: ليس بشئ، وقال البخارى: منكر الحديث، وقال النسائى: ليس بالقوى، وقال أبو حاتم: ليس بذاك القوى،منكر الحديث يكتب حديثه ولا يحتج به، تعرف وتنكر [۶۰] . ۲ - محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهرى المدنى (۵۱ - ۱۲۳). قال أنس بن عياض، عن عبيد الله بن عمر: كنت أرى الزهرى يعطى الكتاب فلا يقرأه ولا قرئ عليه فيقال له: نروى هذا عنك فيقول: نعم. وقال إبراهيم بن أبى سفيان القيسرانى عن الفريابى: سمعت سفيان الثورى: أتيت الزهرى فتثاقل على فقلت له: لو أنك أتيت أشياخنا، فصنعوا بك مثل هذا، فقال: كما أنت، ودخل فأخرج إلى كتابا فقال: خذ هذا فاروه عنى فما رويت عنهحرفا [۶۱] . [صفحه ۴۶] ه: ما رواه البيهقى فى سننه: روى البيهقى رؤيا الأذان بأسانيد لا يخلو الكل عن علة أو علات وإليك الإشارة إلى الضعاف الواردين فى أسانيدها: الأول: يشتمل على أبى عمير بن أنس عن عمومة له من الأنصار، وقد تعرفت على أبى عمير بن أنس، أنه قال فيه ابن عبد البر: وإنه مجهول لا يحتج بهيروى عن مجاهيل [۶۲] باسم العمومة، ولا دليل على كون هؤلاء من الصحابة، وإن افترضنا عدالة كل صحابى، وعلى فرض التسليم أن العمومة كانوا منهم لكن موقوفات الصحابى ليست بحجة إذ لا علم بأنه روى عن الصحابى. الثانى: يشتمل على أناس لا يحتج بهم: ۱ - محمد بن إسحاق بن يسار. ۲ - محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمى. ۳ - عبد الله بن زيد. وقد تعرفت على الجميع. الثالث: مشتمل على ابن شهاب الزهرى، يروى عن سعيد بن المسيبالمتوفى عام ۹۴ عن عبد الله بن زيد وقد عرفت أنه لم يدركا عبد الله بن زيد. [۶۳] . [صفحه ۴۷] وقد توفى عبد الله بن زيد سنة ۳۲ ه وقد تولد سعيد بن المسيب - حسب ما ينقله الذهبى - لسنتين مضتا من خلافة عمر (؟؟؟). وعلى ذلك فقد تولد عام ۱۵ ه فيكون عمره عند وفاة زيد قريبا من ۱۷ سنة. و - ما رواه الدارقطنى: روى الدارقطنى رؤيا الأذان بأسانيد، إليك بيانها: ۱ - حدثنا محمد بن يحيى بن مرداس، حدثنا أبو داود، حدثنا عثمان بن أبى شيبة، ثنا حماد بن خالد، ثنا محمد بن عمرو، عن محمد بن عبد الله، عن عمه عبد الله بن زيد. ۲ - حدثنا محمد بن يحيى: ثنا أبو داود، ثنا عبيد الله بن عمر، ثنا عبد الرحمان ابن مهدى، ثنا محمد بن عمرو، قال: سمعت عبد الله بن محمد، قال: كانجدى عبد الله بن زيد بهذا الخبر [۶۴] . وقد اشتمل السندان على محمد بن عمرو، وهو مردد بين الأنصارى، الذى ليس له فى الصحاح والمسانيد إلا هذه الرواية، قال الذهبى: لا يكاد يعرف، وبين محمد بن عمرو أبو سهل الأنصارى الذى ضعفه يحيى القطان، وابن معين وابن عدى [۶۵] . ۳ - حدثنا أبو محمد بن ساعد، ثنا الحسن بن يونس، ثنا الأسود بن عامر، ثنا أبو بكر بن عياش، عن الأعمش عن عمرو بن مرة، عن عبد الرحمان بن أبى ليلى، عن معاذ بن جبل، قال: قام رجل من الأنصار، يعنى عبد الله بن زيد، إلى النبيفقال: إنى رأيت فى النوم... [۶۶] . [صفحه ۴۸] وهذا السند منقطع لأن معاذ بن جبل توفى عام ۲۰ أو ۱۸ وتولد عبد الرحمان بن أبى ليلى، سنة ۱۷، مضافا إلى أن الدارقطنى ضعف عبد الرحمان وقال: ضعيف الحديث سيئ الحفظ وابن أبى ليلى لا يثبت سماعه من عبد الله بنزيد [۶۷] . إلى هنا تم الكلام فى المقام الأول واتضح أن الأذان إنما شرع بوحى إلهى لا برؤيا عبد الله بن زيد ولا برؤيا عمر بن الخطاب ولا غيرهما كائنا من كان، وإن هذه الأحاديث، متعارضة جوهرا، غير تامة سندا، لا يثبت بها شئ، مضافا إلى ما ذكرنا فى صدر البحث من الاستنكار العقلى فلاحظ. وحان البحث عن كيفية دخول التثويب فى أذان الفجر، وهذا هو المقام الثانى الذى نتلوه عليك فنقول:

ما هو السبب لدخول التثويب فى أذان صلاة الفجر

اشاره

التثویب من ثاب یثوب: إذا رجع فهو بمعنی الرجوع إلی الأمر بالمبادرة إلی الصلاة، فإن المؤذن إذا قال ": حی علی الصلاة " فقد دعاهم إلیها، فإذا قال ": الصلاة خیر من النوم " فقد رجع إلی کلام معناه: المبادرة إلیها. وفسره صاحب القاموس: بمعان منها: الدعاء إلی الصلاة، وتثنیة الدعاء، وأن یقول فی أذان الفجر " الصلاة خیر من النوم - مرتین. " - وقال فی المغرب: التثویب: القدیم، هو قول المؤذن فی أذان الصبح ": الصلاة خیر من النوم - مرتین " - والمحدث " الصلاة الصلاة " أو " قامت [صفحه ۴۹] قامت [" ۶۸] . والظاهر أنه غلب استعماله بین أئمة الحدیث فی القول المذکور أثناء الأذان، ربما یطلق علی مطلق الدعوة بعد الدعوة، فیعم ما إذا نادی المؤذن بعد تمام الأذان بالقول المذکور أیضا أو بغیره مما یفید الدعوة إلیها بأی لفظ شاء. قال السندی فی حاشیته علی سنن النسائی: التثویب هو العود إلی الإعلام بعد الإعلام، وقول المؤذن " الصلاة خیر من النوم " لا یخلو عن ذلک. فسمیتثویبا [۶۹] . فالمقصود فی المقام تبیین حکم قول المؤذن أثناء الأذان لصلاة الفجر: الصلاة خیر من النوم، فهل هو مشروع أو بدعة حدثت بعد النبی لما استحسنه بعض الناس من إقراره فی الأذان، سواء کان هو التثویب فقط أو عم مطلق الدعوة إلی الصلاة ولو بعد تمام الأذان، بهذا اللفظ أو بغیره. فنقول: التثویب بهذا المعنی ورد تارة فی خلال أحادیث رؤیة الأذان، وأخری فی غیرها، أما الأول فقد ورد فی ما یلی: ۱ - ما رواه ابن ماجة (الروایة الرابعة) وقد عرفت نص الشوکانی علیضعفها [۷۰] . ۲ - ما رواه الإمام أحمد: وقد عرفت ما فی سنده من الضعف حیث جاء فیه: [صفحه ۵۰] محمد بن إسحاق، وابن شهاب الزهری وعبد الله بن زید بن عبد ربه [۷۱] . ۳ - ما رواه ابن سعد فی طبقاته: وفی سنده: مسلم بن خالد بن قرقرة وقدعرفت ضعفه [۷۲] . وأما الثانی فقد نقله أصحاب السنن وإلیک النصوص: ۴ - ما رواه ابن ماجة: بالسند التالی: حدثنا أبو بکر بن أبی شیبة، ثنا محمد بن عبد الله الأسدی، عن أبی إسرائیل، عن الحکم، عن عبد الرحمان بن أبی لیلی عنبلال، قال: أمرنی رسول الله أن أثوب فی الفجر ونهانی أن أثوب فی العشاء [۷۳] وفی هذه الروایة دلالة علی أن التثویب یستعمل فی مطلق الدعوة إلی الصلاة، وإن لم یکن بلفظ " الصلاة خیر من النوم " بشهادة النهی عن التثویب فی العشاء، لأن الأنسب للتثویب فی صلاة العشاء هو " الصلاة جامعة، " أو " قد قامت الصلاة " وغیرهما. ۵ - حدثنا عمرو بن رافع، ثنا عبد الله بن المبارک، عن معمر، عن الزهری، عن سعید بن المسیب عن بلال: أنه أتی النبی یؤذنه بصلاة الفجر فقیل: هو نائم، فقال: الصلاة خیر من النوم الصلاة خیر من النوم، فأقرت فی تأذین الفجر فثبتالأمر علی ذلک [۷۴] . والسندان منقطعان أما الأول: فابن أبی لیلی ولد عام ۱۷ ومات بلال عام ۲۰ أو ۲۱ بالشام وکان مرابطا بها قبل ذلک من أوائل فتوحها، فکیف یسمع منه مع [صفحه ۵۱] حداثة السن وتباعد الدیار [۷۵] . ورواه الترمذی مع اختلاف فی أول السند وقال: حدیث بلال لا نعرفه إلا من حدیث أبی إسرائیل الملائی، وأبو إسرائیل لم یسمع هذا الحدیث من الحکم (ابن عیینة) قال: إنما رواه عن الحسن بن عمارة عن الحکم. وأبو إسرائیل اسمه: إسماعیل بن أبی إسحاق ولیس هو بذاک القوی عندأهل الحدیث [۷۶] . أما الثانی فقد قال فیه ابن ماجة نقلا عن الزوائد: إسناده ثقات إلا أن فیهانقطاعا (لأن) سعید بن المسیب لم یسمع من بلال [۷۷] . ۶ - ما رواه النسائی: أخبرنا سوید بن نصر قال: أنبأنا عبد الله، عن سفیان، عن أبی جعفر، عن أبی سلمان، عن أبی محذورة، قال: کنت أؤذن لرسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " وکنت أقول فی أذان الفجر: حی علی الفلاح، الصلاةخیر من النوم، الصلاة خیر من النوم، الله أکبر، الله أکبر، لا إله إلا الله [۷۸] . وفی سنن البیهقی [۷۹] وسبل السلام [۸۰] مکان " أبی سلمان ": " أبی سلیمان. " قال البیهقی: وأبو سلیمان اسمه " همام المؤذن " ولم نجد ترجمة لهمام المؤذن فیما بأیدینا من کتب الرجال فلم یذکره الذهبی فی سیر أعلام النبلاء، ولا المزی فی تهذیب الکمال، والرجل غیر معروف. [صفحه ۵۲] وأما أبو محذورة فهو من الصحابة لکنه قلیل الروایة، لا یتجاوز ما رواه عنعشر روایات وقد أذن لرسول الله فی العام الثامن، فی غزوة حنین [۸۱] . ۷ - ما رواه البیهقی فی سننه بسند ینتهی إلی أبی قدامة عن محمد بن عبد الملک بن أبی محذورة عن أبیه، عن جده قال: یا رسول الله علمنی سنة الأذان، وذکر الحدیث وقال فیه: حی علی الفلاح، حی علی الفلاح، فإن کان صلاة الصبح قل:

الصلاة خير من النوم، الصلاة خير من النوم... ٨ - ما رواه أيضا بسند ينتهى إلى عثمان بن السائب: أخبرنى أبى، وأم عبد الملك بن أبى محذورة عن أبى محذورة عن النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " نحوه [٨٢] . ومحمد بن عبد الملك قد تعرفت على حاله. وعثمان بن السائب ولدا ووالدا، غير معروفين ليس لهما إلا رواية واحدة [٨٣] . ٩ - ما رواه أبو داود بسند ينتهى إلى الحرث بن عبيد، عن محمد بن عبد الملك بن أبى محذورة، عن أبيه، عن جده، قال: قلت: يا رسول الله علمنى سنة الأذان - إلى أن قال: - فإن كان صلاة الصبح قلت: الصلاة خير من النوم، الصلاةخير من النوم... [٨۴] . والسند مشتمل على محمد بن عبد الملك، قال ابن حجر: قال عبد الحق: لا يحتج بهذا الإسناد، وقال ابن القطان: مجهول الحال، لا نعلم روى عنه إلا [صفحه ۵۳] الحارث [٨۵] . وقال الشوكانى فى حق محمد بن عبد الملك بن أبى محذورة: غير معروفالحال، والحرث بن عبيد وفيه مقال [٨۶] . ١٠ - روى أيضا بسند ينتهى إلى عثمان بن سائب: أخبرنى أبى، وأم عبدالمالك بن أبى محذورة عن أبى محذورة عن النبى. نحو هذا الخبر [٨٧] . وقد عرفت ضعف السند. ١١ - روى أيضا بسند ينتهى إلى إبراهيم بن إسماعيل بن عبد الملك بن أبى محذورة قال: سمعت جدى عبد الملك بن أبى محذورة يذكر أنه سمع أبا محذورة يقول: ألقى على رسول الله الأذان حرفا حرفا - إلى أن قال -: وكان يقولفى الفجر: الصلاة خير من النوم... [٨٨] . وإبراهيم بن إسماعيل له رواية واحدة، وهو بعد لم يوثق [٨٩] مضافا إلى احتمال الانقطاع فى السند.

و ما رواه الدارقطنى فعلى أقسام

١٢ - ما يدل على أنه سنة فى الأذان، رواه عن أنس من دون أن ينسبه " أنس " إلى النبى وفيه أحاديث ثلاثة [٩٠] . [صفحه ۵۴] ١٣ - ما يدل على أن النبى أمر بلالا بذلك لكن السند منقطع. رواه عبدالرحمان بن أبى ليلى عن بلال [٩١] مع ضعف فى سنده لمكان عبد الرحمان بن الحسن فيه المكنى ب " أبى مسعود الزجاج " وقد عرفه أبو حاتم: بأنه لا يحتج بهوإن لينه الآخرون [٩٢] . ١۴ - ما يدل على جواز الإعلام بعد الأذان، بأى شكل اتفق وهو خارج عنالمقصود وقد ضعف بعض من جاء فى سنده [٩٣] .

ما رواه الدارمى

١۵ - روى الدارمى بسند ينتهى إلى الزهرى عن حفص بن عمر بن سعد المؤذن... قال حفص: حدثنى أهلى، أن بلالا أتى رسول الله يؤذنه لصلاة الفجر فقالوا: إنه نائم، فنادى بلال بأعلى صوته: الصلاة خير من النوم. فأقرت فى أذانصلاة الفجر [٩۴] . والرواية لا يحتج بها لمكان الزهرى أولا، وحفص بن عمر الذى ليس له إلا رواية واحدة وهى هذه [٩۵] مضافا إلى كون الأصل الناقل مجهولا. ١۶ - ما رواه الإمام مالك: إن المؤذن جاء إلى عمر بن الخطاب يؤذنه لصلاة [صفحه ۵۵] الصبح فوجده نائما فقال: الصلاة خير من النوم. فأمر عمر أن يجعلها فى نداءالصبح [٩۶] .

حصيلة الروايات

إن روايات التثويب متعارضة جدا لا يمكن إرجاعها إلى معنى واحد، وإليك أقسامها: ١ - ما يدل على أن عبد الله بن زيد رآه فى رؤياه وأنه كان جزءا من الأذان من أول الأمر. ٢ - ما يدل على أن بلالا زاده فيه وقرره النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " على أن يجعله بلال جزءا من الأذان كما فى رواية الدارمى. ٣ - ما يدل على أن عمر بن الخطاب أمر المؤذن أن يجعلها فى نداء الصبح كما رواه الإمام مالك. ۴ - ما يدل على أن رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " علمها أبا محذورة، كما رواه البيهقى فى سننه. ۵ - ما يظهر أن بلالا ينادى بالصبح فيقول ": حى على خير العمل " فأمره النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " أن يجعل مكانها ": الصلاة خير من النوم " وترك " حى على خير العمل " كما رواه المتقى الهندى فى كنزه (٨ / ٣۴۵ برقم ٢٣١٨٨). ومع هذا التعارض الواضح، لا يمكن الركون إليها وبما أن أمرها دائر بين [صفحه ۵۶] السنة والبدعة، فتركها متعين لعدم العقاب على تركها، بخلاف ما لو كانت

بدعة.

تصريح أعلام الأمة على كونها بدعة

وهناك من يراها بدعة وأنه لم يأمر بها النبى الأكرم " صلى الله عليه وآله وسلم " وإنما حدثت بعده " صلى الله عليه وآله وسلم " وإليك نصوصهم: ١ - قال ابن جريج: أخبرنى عمرو بن حفص أن سعدا (المؤذن) أول من قال: الصلاة خير من النوم، فى خلافة عمر فقال عمر: بدعة، ثم تركه وإن بلالا لم يؤذن لعمر. ٢ - وعنه أيضا: أخبرنى حسن بن مسلم أن رجلا سأل طاووسا: متى قيل الصلاة خير من النوم؟ فقال: أما أنها لم تقل على عهد رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " ولكن بلالا، سمعها فى زمان أبى بكر بعد وفاة رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم. " يقولها رجل غير مؤذن، فأخذها منه. فأذن بها فلم يمكث أبو بكر إلا قليلا حتى إذا كان عمر قال: لو نهينا بلالا عن هذا الذى أحدث وكأنه نسيه وأذن بها الناس حتى اليوم [٩٧] . ٣ - روى عبد الرزاق عن ابن عيينة عن ليث عن مجاهد قال: كنت مع ابن عمر فسمع رجلا يثوب فى المسجد فقال: اخرج بنا من (عند) هذا المبتدع [٩٨] . [صفحه ٥٧] نعم يظهر مما رواه أبو داود فى سننه أن الرجل ثوب فى الظهر والعصر لافى صلاة الفجر [٩٩] . ۴ - ما روى عن أبى حنيفة كما فى جامع المسانيد عنه عن حماد عن إبراهيم قال: سألته عن التثويب؟ فقال: هو مما أحدثه الناس وهو حسن، مما أحدثوه. وذكر أن تثويبهم كان حين يفرغ المؤذن من أذانه: إن الصلاة خير من النوم - مرتين -. قال: أخرجه الإمام محمد بن الحسن (الشيبانى) فى الآثار فرواه عن أبى حنيفة ثمقال محمد: وهو قول أبى حنيفة - رضى الله عنه - وبه نأخذ [١٠٠] . وهذه الرواية تدل على أن التثويب فى عصر الرسول" صلى الله عليه وآله وسلم " أو فى عصر الخلفاء كان بعد الفراغ عن الأذان ولم يكن جزءا منه وإنما كان يذكره المؤذن من عند نفسه إيقاظا للناس من النوم. ثم إنه أدرج فى نفس الأذان. ۵ - قال الشوكانى نقلا عن البحر الزخار: أحدثه عمر فقال ابنه: هذه بدعة. وعن على - عليه السلام - حين سمعه: لا تزيدوا فى الأذان ما ليس منه، ثم قال بعد أن ذكر حديث أبى محذورة وبلال: قلنا لو كان لما أنكره على وابن عمر وطاووسسلمنا فأمرنا به إشعارا فى حال، لا شرعا جمعا بين الآثار [١٠١] . ۶ - وقال الأمير اليمنى الصنعانى المتوفى عام ١٨٢: قلت: وعلى هذا ليس " الصلاة خير من النوم " من ألفاظ الأذان المشروع للدعاء إلى الصلاة والإخبار بدخول وقتها، بل هو من الألفاظ التى استعملت لإيقاظ النائم فهو كألفاظ التسبيح [صفحه ۵۸] الأخير الذى اعتاده الناس فى هذه الأعصار المتأخرة عوضا عن الأذان الأول. ثم قال: وإذا عرفت هذا، هان عليك ما اعتاده الفقهاء من الجدال فى التثويب هل هومن ألفاظ الأذان أو لا، وهل هو بدعة أو لا؟ [١٠٢] . ٧ - نقل ابن قدامة عن إسحاق أنه بعد ما نقل رواية أبى محذورة قال: هذا شئ أحدثه الناس، وقال أبو عيسى: هذا التثويب الذى كرهه أهل العلم وهو الذيخرج منه ابن عمر من المسجد لما سمعه [١٠٣] . ٨ - ما استفاض من أئمة أهل البيت من كونها بدعة: روى الشيخ الطوسى بسند صحيح عن معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله عن التثويب الذى يكونبين الأذان والإقامة؟ قال: لا نعرفه [١٠۴] . والذى أحتمله جدا من خلال دراسة ما ورد حول الأذان: أن عائلتين استغلتا ما روى عن جدهم عبد الله بن زيد وأبى محذورة فعمدتا إلى نشر ما نسب إلى جدهما لما فيه من فضيلة للعائلة، ولولا ذلك لم يكن لهذين الأمرين (تشريع الأذان بالرؤيا والتثويب فى أذان صلاة الفجر) انتشار بهذا النحو الواسع، ولأجل ذلك ربما يرتاب الإنسان فيما نقل عن جدهما، وقد عرفت وجود رواة فى أسانيد الروايات ينسبون إلى هاتين العائلتين. [صفحه ۵۹] قد تقدم منا أن التصرف فى الأذان بإدخال التثويب ليس فريدا فى بابه، بل له نظير آخر، وهو: حذف " حى على خير العمل " من فصول الأذان والإقامة، وذلك لغاية أن لا يكون الإعلان به فى الأذان سببا فى تثبيط العامة عن الجهاد، لأن الناس إذا عرفوا أن الصلاة خير العمل، لاقتصروا عليها وأعرضوا عن الجهاد. وهذا بعين الله إطاحة بالتشريع وتصرف فيه، بتفلسف تافه. فإن المشرع كان واقفا على هذا المحذور، ومع ذلك أدخله فى الأذان. قال القوشجى - وهو من متكلمى الأشاعرة - ناقلا عن الخليفة الثانى أنه قال على المنبر: ثلاث كن على عهد رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " وأنا أنهى عنهن وأحرمهن وأعاقب عليهن: متعة النساء، ومتعة الحج، وحى على خير العمل [١٠۵] . وقد أطبقت

الشيعة على كونه جزءا من الأذان، وعلى ذلك جروا، من العهد النبوى إلى يومنا هذا، وصار ذلك شعارا لهم. وإن كثيرا من المؤرخين يكنون عن الشيعة بمن يحيعلون أى الذين يقولون ": حى على خير العمل. " قال أبو الفرج فى " مقاتل الطالبيين " فى مقتل الحسين بن على بن الحسن بن الحسن بن أمير المؤمنين - عليه السلام -: أنه استولى على المدينة، وصعد عبد [صفحه ۶۰] الله بن الحسن الأفطس المنارة التى عند رأس النبى " صلى الله عليه وآله وسلم" عند موضع الجنائز، فقال للمؤذن: أذن ب " حى على خير العمل ... ["۱۰۶] . وقال الحلبى: إن ابن عمر والإمام زين العابدين على بن الحسين - عليهماالسلام - كانا يقولان فى الأذان بعد " حى على الفلاح ": " حى على خير العمل [" ۱۰۷] . [صفحه ۶۱]

وضع اليد اليمنى على اليسرى

فى القراءة

اشاره

اتفق المسلمون على عدم وجوب القبض الذى يعبر عنه بوضع اليمين على الشمال أو بالتكتيف أو بالتكفير [۱۰۸] ولكن اختلفوا فى حكمه فى ما عدا الوجوب. فقالت الحنفية: إن التكتف مسنون وليس بواجب، والأفضل للرجل أن يضع باطن كفه اليمنى على ظاهر كفه اليسرى تحت سرته، وللمرأة أن تضع يديها على صدرها. وقالت الشافعية: أنه يسن للرجل والمرأة، والأفضل وضع باطن يمناه على ظهر يسراه تحت الصدر وفوق السرة، مما يلى الجانب الأيسر. وقالت الحنابلة: أنه سنة والأفضل أن يضع باطن يمناه على ظاهر يسراه، ويجعلها تحت السرة. وقالت المالكية: بأنه جائز، ولكن يندب إرسال اليدين فى صلاة الفرض. [صفحه ۶۲] فهؤلاء اتفقوا على عدم وجوبه بينما تراه الأكثرية أنه مسنون، والمالكيةعلى خلافه، وقد صرح غير واحد من أهل السنة بكونه غير واجب [۱۰۹] . وقد نقل عن المالكية أن بعضهم استحبه وبعضهم استحب الارسال وكرهه،وبعضهم خير بين الوضع والإرسال [۱۱۰] . وأما الشيعة، فالمشهور بينهم كونه حراما ومبطلا وقال بعضهم: إنه حرام وليس بمبطل، إلى ثالث كالحلبى، قال: إنه مكروه. ومن أراد أن يقف على دلائل القائلين والروايات المأثورة عن أئمة أهل البيت فى هذا المجال فليرجع إلى مظانه [۱۱۱] . ومع أن أهل السنة اتفقوا على عدم وجوبه، فقد أثارت المسألة مشكلا فى الأوساط الإسلامية، أن الشيعة بأجمعهم تبعا للنهى عن أئمة أهل البيت، يرسلون الأيدى فى حال الصلاة فترى أن كثيرا من عوام أهل السنة ينظرون إليهم بنظر خاص، وربما يعدونهم مبتدعين بتركهم هذا العمل مع أن أقصى ما عندهم كونه أمرا مسنونا، ولا يعد ترك السنة بدعة مع أن المالكية يكرهونه، مضافا إلى أن أئمة أهل البيت نهوا عنه. وعلى كل تقدير فعلى المخلصين من دعاة التقريب السعى فى أن لا يقع إرسال اليدين أو قبضهما ذريعة للتفرقة. [صفحه ۶۳] والمسألة لم تحدث مشكلا بين الشيعة بل ربما صارت ذريعة بين أهل السنة للضرب والشتم وسفك الدم بحجة أن إمام هذا المصلى يتكتف على كيفية، وإمام المصلى الآخر يقبض على كيفية أخرى أو يرسل يديه. يقول محمد صالح العثيمين ": لقد جرى فى سنة من السنين مسألة فى " منى " على يدى ويد بعض الإخوان، وقد تكون غريبة عليكم، حيث جيئ بطائفتين، وكل طائفة من ثلاثة أو أربعة رجال، وكل واحدة تتهم الأخرى بالكفر واللعن - وهم حجاج - وخبر ذلك أن إحدى الطائفتين، قالت: إن الأخرى إذا قامت تصلى وضعت اليد اليمنى على اليسرى فوق الصدر، وهذا كفر بالسنة، حيث إن السنة عند هذه الطائفة إرسال اليدين على الفخذين، والطائفة الأخرى تقول: إن إرسال اليدين على الفخذين دون أن يجعل اليمنى على اليسرى، كفر مبيح للعن، وكان النزاع بينهم شديدا. ثم يقول: فانظر كيف لعب الشيطان بهم فى هذه المسألة التى اختلفوا فيها، حتى بلغ أن كفر بعضهم بعضا بسببها التى هى سنة من السنن فليست من أركان الإسلام ولا من فرائضه، ولا من واجباته، غاية ما هنالك إن بعض العلماء يرى أن وضع اليد اليمنى على اليسرى فوق الصدر هو السنة وآخرين من أهل العلم يقولون: إن السنة هو الارسال، مع أن الصواب الذى دلت عليه السنة هو وضع اليداليمنى على الذراع اليسرى "

[۱۱۲] . وقد سمعت عن بعض الشباب المصريين فی مكة المكرمة عام ۱۴۱۲: أن [صفحه ۶۴] الشباب المجاهدين فی مصر الذين يقومون فی وجه الحكومة المصرية الاستعمارية جرهم البحث فی هذه المسألة إلی اختلاف شديد ما كانت تحمد عقباه لولا أن من الله عليهم بائتلاف جديد. أقول: لا أظن أن الشباب ولا الإخوان ولا غيرهم مقصرين فی المسألة، وإنما التقصير فی المسألة يرجع إلی العلماء والخطباء، حيث يأمرون بالمسنون كأمرهم بالواجب، فتظن العامة أكثر المسنونات فرائض. وكما أن ترك المسنون من رأس، يخالف روح الشريعة فهكذا المداومة به علی وجه يتخيل الناس أنه واجب كسائر الفرائض، ليس ببعيد عن البدعة، بل يجب الاصحار بالحقيقة مع المداومة. إن النبی الأكرم كان يفرق الصلوات الخمس، وربما كان يجمع بينهما [۱۱۳] لئلا يتخيل الناس أن التفريق فريضة وللأسف إنه صار كذلك، عند الفقيه والمتفقه والمقلد. والحديث ذو شجون. إن إمام كل صقع وخطيبه، يعتقد أن ما عليه إمام مذهبه فی الفقه هو الوحی المنزل الذی لا غبار عليه، فانتهی ذلك إلی جهل المسلمين بأحكام صلواتهم إلی أن عاد يكفر بعضهم بعضا، وهم مساكين لا يعلمون من الإسلام شيئا. [صفحه ۶۵] أضف إلی ذلك، أن ما استدلوا به من الروايات، علی كونه سنة، غير وافية بإثباته أمرا مسنونا، فإليك بما استدلوا به علی كونه مسنونا - والذی هو عند أئمة أهل البيت بدعة - وإليك دراسة ما روی فی المقام. إن مجموع ما يمكن الاستدلال به علی أن القبض سنة فی الصلاة لا يعدو عن مرويات ثلاثة: ۱ - حديث سهل بن سعد. رواه البخاری. ۲ - حديث وائل بن حجر. رواه مسلم ونقلها البيهقی بأسانيد ثلاثة. ۳ - حديث عبد الله بن مسعود. رواه البيهقی فی سننه. وإليك دراسة كل حديث.

حديث سهل بن سعد

روی البخاری عن أبی حازم عن سهل بن سعد، قال ": كان الناس يؤمرون أن يضع الرجل اليد اليمنی علی ذراعه اليسری فی الصلاة" قال أبو حازم: لا أعلمه إلا ينمی ذلك إلی النبی " صلی الله عليه وآله وسلم [" ۱۱۴] . قال إسماعيل [۱۱۵] : ينمی ذلك ولم يقل ينمی. والرواية متكفلة لبيان كيفية القبض إلا أن الكلام فی دلالته علی وروده من النبی الأكرم " صلی الله عليه وآله وسلم. " ولا يدل عليه بوجهين: [صفحه ۶۶] أولا: لو كان النبی الأكرم هو الآمر بالقبض فما معنی قوله ": كان الناس يؤمرون؟ " أو ما كان الصحيح عندئذ أن يقول: كان النبی يأمر؟ أوليس هذا دليلا علی أن الحكم نجم بعد ارتحال النبی الأكرم حيث إن الخلفاء وأمراءهم كانوا يأمرون الناس بالقبض بتخيل أنه أقرب للخشوع؟ ولأجله عقد البخاری بعده بابا باسم باب الخشوع. قال ابن حجر: الحكمة فی هذه الهيئة أنه صفة السائل الذليل، وهو أمنع عن العبث وأقرب إلی الخشوع، كان البخاری قد لاحظ ذلك وعقبه بباب الخشوع. وثانيا: إن فی ذيل السند ما يؤيد أنه كان من عمل الآمرين، لا الرسول الأكرم نفسه حيث قال: قال إسماعيل ": لا أعلمه إلا ينمی ذلك إلی النبی "بناء علی قراءة الفعل بصيغة المجهول. ومعناه أنه لا يعلم كونه أمرا مسنونا فی الصلاة غير أنه يعزی وينسب إلی النبی، فيكون ما يرويه سهل بن سعد مرفوعا. قال ابن حجر: ومن اصطلاح أهل الحديث إذا قال الراوی: ينميه، فمراده:يرفع ذلك إلی النبی [۱۱۶] . هذا كله إذا قرأناه بصيغة المجهول، وأما إذا قرأناه بصيغة المعلوم، فمعناه أن سهلا ينسب ذلك إلی النبی، فعلی فرض صحة القراءة وخروجه بذلك من الارسال والرفع، يكون قوله ": لا أعلمه إلا "... معربا عن ضعف العزو والنسبة وأنه سمعه عن رجل آخر ولم يسم. [صفحه ۶۷]

حديث وائل بن حجر

وروی بصور: ۱ - روی مسلم عن وائل بن حجر: أنه رأی النبی رفع يديه حين دخل فی الصلاة كبر ثم التحف بثوبه ثم وضع يده اليمنی علی اليسری، فلما أراد أن يركع أخرج يديه من الثوب، ثم رفعهما ثم كبر فركع... [۱۱۷] . والاحتجاج بالحديث احتجاج بالفعل، ولا يحتج به إلا أن يعلم وجهه، وهو بعد غير معلوم لأن ظاهر الحديث أن النبی جمع أطراف ثوبه فغطی صدره به، ووضع يده

الیمنی علی الیسری وهل فعل ذلک لأجل کونه أمرا مسنونا فی الصلاة، أو فعله لئلا یسترخی الثوب بل یلصق الثوب بالبدن ویتقی به نفسه عن البرد؟ والفعل أمر مجهول العنوان، لا یکون حجة إلا إذا علم أنه فعل به لأجل کونه مسنونا. إن النبی الأکرم صلی مع المهاجرین والأنصار أزید من عشر سنوات، فلو کان ذلک ثابتا من النبی لکثر النقل وذاع، ولما انحصر نقله بوائل بن حجر، مع ما فی نقله من الاحتمالین. نعم روی بصورة أخری لیس فیه قوله " ثم التحف بثوبه " وإلیک صورته: [صفحه ۶۸] ۲ - روی البیهقی بسنده عن موسی بن عمیر: حدثنی علقمة بن وائل عن أبیه: أن النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " کان إذا قام فی الصلاة قبض علی شماله بیمینه ورأیت علقمة یفعله [۱۱۸] . وبما أنه إذا دار الأمر بین الزیادة والنقیصة فالثانیة هی المتعینة، فیلاحظ علیها بما لوحظ علی الأولی وأن وجه الفعل غیر معلوم. علی أنه لو کان النبی مقیما علی هذا العمل، لاشتهر بین الناس، مع أن قوله ": ورأیت علقمة یفعله " یعرب عن أن الروای تعرف علی السنة من طریقه. ۳ - رواه البیهقی أیضا بسند آخر عن وائل بن حجر [۱۱۹] ویظهر الإشکال فیه بنفس ما ذکرناه فی السابق. ۴ - روی البیهقی مسندا عن ابن مسعود - رضی الله عنه - أنه کان یصلی فوضع یده الیسری علی الیمنی فرآه النبی "صلی الله علیه وآله وسلم " فوضع یدهالیمنی علی الیسری [۱۲۰] . یلاحظ علیه مضافا إلی أنه من البعید أن لا یعرف مثل عبد الله بن مسعود ذلک الصحابی الجلیل ما هو المسنون فی الصلاة مع أنه من السابقین فی الإسلام:أن فی السند هشیم بن بشیر وهو مشهور بالتدلیس [۱۲۱] . [صفحه ۶۹] ولأجل ذلک نری أن أئمة أهل البیت کانوا یتحرزون عنه ویرونه من صنع المجوس أمام الملک. روی محمد بن مسلم عن الصادق أو الباقر - علیهما السلام - قال: قلت له: الرجل یضع یده فی الصلاة - وحکی - الیمنی علی الیسری؟ فقال: ذلک التکفیر، لا یفعل. وروی زرارة عن أبی جعفر - علیه السلام - أنه قال: وعلیک بالإقبال علی صلاتک، ولا تکفر، فإنما یصنع ذلک المجوس. وروی الصدوق بإسناده عن علی - علیه السلام - أنه قال: لا یجمع المسلم یدیه فی صلاته وهو قائم بین یدی الله عز وجل یتشبه بأهل الکفر - یعنیالمجوس - [۱۲۲] . علی أن الاعتبار لو قلنا بحجیة الاستحسان، یقتضی أن یقوم العبد أمام الرب مرسل الید، لأن التکتف شعار المتمردین الذین ألقی علیهم القبض فصاروا أساری أمام الملوک والجبابرة - ومقام المصلی أمام الله فوق ذلک فهو عبد خاضع خاشع لا یملک لنفسه موتا ولا حیاة ولا بعثا ولا نشورا، فالأولی أن یطرق رأسه ویقوم أمام الله سبحانه مشعرا بأنه لا یملک شیئا وأنه أذل من کل شئ، والقبض إشعار بالشخصیة المقهورة، وعباد الرحمن الذین یبیتون لربهم سجدا وقیاما، وتتجافی جنوبهم عن المضاجع، أعلی منزلة من ذلک. وفی الختام نلفت نظر القارئ إلی کلمة صدرت من الدکتور علی السالوس: [صفحه ۷۰] فهو بعد ما نقل آراء فقهاء الفریقین، وصف القائلین بالتحریم والإبطال بقوله ": وأولئک الذین ذهبوا إلی التحریم والإبطال، أو التحریم فقط، یمثلون التعصبالمذهبی وحب الخلاف، تفریقا بین المسلمین [" ۱۲۳] . ما ذنب الشیعة إذا هداهم الاجتهاد والفحص فی الکتاب والسنة إلی أن القبض أمر حدث بعد النبی الأکرم وکان الناس یؤمرون بذلک أیام الخلفاء، فمن زعم أنه جزء من الصلاة فرضا أو استحبابا، فقد أحد ث فی الدین ما لیس منه، أفهل جزاء من اجتهد أن یرمی بالتعصب المذهبی وحب الخلاف؟! ولو صح ذلک، فهل یمکن توصیف الإمام مالک به؟ لأنه کان یکره القبض مطلقا أو فی الفرض أفهل یصح رمی إمام دار الهجرة بأنه کان یحب الخلاف؟! أجل لماذا لا یکون عدم الارسال ممثلا للتعصب المذهبی وحب الخلاف بین المسلمین، یا تری؟! [صفحه ۷۱]

السجود علی الأرض

اشاره

لعل من أوضح مظاهر العبودیة والانقیاد والتذلل من قبل المخلوق لخالقه، هو السجود، وبه یؤکد المؤمن عبودیته المؤکدة لله تعالی، ومن هنا فإن البارئ عز اسمه یقدر لعبده هذا التصاغر وهذه الطاعة فیضفی علی الساجد فیض لطفه وعظیم إحسانه، لذا روی فی بعض المأثورات " أقرب ما یکون العبد إلی ربه حال سجوده. " ولما کانت الصلاة من بین العبادات معراجا یتمیز بها المؤمن عن الکافر،

وكان السجود ركنا من أركانها، فليس هناك أوضح فی إعلان التذلل لله تعالی من السجود علی التراب والرمل والحجر والحصی، لما فيه من التذلل شئ أوضح وأبين من السجود علی الحصر والبوارى، فضلا عن السجود علی الألبسة الفاخرة والفرش الوثيرة والذهب والفضة، وإن كان الكل سجودا، إلا أن العبودية تتجلی فی الأول بما لا تتجلی فی غيره. والإمامية ملتزمة بالسجدة علی الأرض فی حضرهم وسفرهم، ولا يعدلون عنها إلا إلی ما أنبت منها من الحصر والبوارى بشرط أن لا يؤكل ولا يلبس، ولا [صفحه ۷۲] يرون السجود علی غيرهما صحيحا فی حال الصلاة أخذا بالسنة المتواترة عن النبی الأكرم " صلی الله عليه وآله وسلم " وأهل بيته وصحبه. وسيظهر - فی ثنايا البحث - أن الالتزام بالسجود علی الأرض أو ما أنبتت، كانت هی السنة بين الصحابة، وأن العدول عنها حدث فی الأزمنة المتأخرة. ولأجل توضيح المقام نقدم أمورا:

اختلاف الفقهاء فی شرائط المسجود عليه

اتفق المسلمون علی وجوب السجود فی الصلاة فی كل ركعة مرتين، ولم يختلفوا فی المسجود له، فإنه هو الله سبحانه الذی له يسجد من فی السماوات والأرض طوعا وكرها [۱۲۴] وشعار كل مسلم قوله سبحانه: - (لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذی خلقهن) - [۱۲۵] وإنما اختلفوا فی شروط المسجود عليه - أعنی ما يضع الساجد جبهته عليه - فالشيعة الإمامية تشترط كون المسجود عليه أرضا أو ما ينبت منها غير مأكول ولا ملبوس كالحصر والبوارى، وما أشبه ذلك. وخالفهم فی ذلك غيرهم من المذاهب، وإليك نقل الآراء: قال الشيخ الطوسی [۱۲۶] - وهو يبين آراء الفقهاء -: لا يجوز السجود إلا علی الأرض أو ما أنبتته الأرض مما لا يؤكل ولا يلبس من قطن أو كتان مع الاختيار. [صفحه ۷۳] وخالف جميع الفقهاء فی ذلك حيث أجازوا السجود علی القطن والكتان والشعر والصوف وغير ذلك - إلی أن قال -: لا يجوز السجود علی شئ هو حامل له ككور العمامة، وطرف الرداء، وكم القميص، وبه قال الشافعی، وروى ذلك عن علی - عليه الصلاة والسلام - وابن عمر، وعبادة بن الصامت، ومالك، وأحمد بن حنبل. وقال أبو حنيفة وأصحابه: إذا سجد علی ما هو حامل له كالثياب التی عليه أجزأه. وإن سجد علی ما لا ينفصل منه مثل أن يفترش يده ويسجد عليها أجزأهلكنه مكروه، وروى ذلك عن الحسن البصری [۱۲۷] . وقال العلامة الحلی [۱۲۸] - وهو يبين آراء الفقهاء فيما يسجد عليه -: لا يجوز السجود علی ما ليس بأرض ولا من نباتها كالجلود والصوف عند علمائنا أجمع، وأطبق الجمهور علی الجواز. وقد اقتفت الشيعة فی ذلك أئمتهم الذين هم أعدال الكتاب وقرناؤه فی حديث الثقلين ونحن نكتفی هنا بإيراد شئ مما روى فی هذا الجانب: روى الصدوق بإسناده عن هشام بن الحكم أنه قال لأبی عبد الله - عليه السلام -: أخبرنی عما يجوز السجود عليه، وعما لا يجوز؟ قال": السجود لا يجوز إلا علی الأرض، أو علی ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس. " فقال له: جعلت فداك ما العلة فی ذلك؟ [صفحه ۷۴] قال ": لأن السجود خضوع لله عز وجل فلا ينبغی أن يكون علی ما يؤكل ويلبس، لأن أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون، والساجد فی سجوده فی عبادة الله عز وجل، فلا ينبغی أن يضع جبهته فی سجوده علی معبود أبناء الدنيا الذيناغتروا بغرورها [" ۱۲۹] . فلا عتب علی الشيعة إذا التزموا بالسجود علی الأرض أو ما أنبتته إذا لم يكن مأكولا ولا ملبوسا اقتداء بأئمتهم، علی أن ما رواه أهل السنة فی المقام، يدعم نظرية الشيعة، وسيظهر لك فيما سيأتی من سرد الأحاديث من طرقهم، ويتضح أن السنة كانت هی السجود علی الأرض، ثم جاءت الرخصة فی الحصر والبوارى فقط، ولم يثبت الترخيص الآخر بل ثبت المنع عنه كما سيوافيك. روى المحدث النورى فی المستدرك عن دعائم الإسلام: عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه، عن علی - عليهم السلام -، أن رسول الله " صلی الله عليه وآله وسلم " قال ": إن الأرض بكم برة، تتيممون منها، وتصلون عليها فی الحياة (الدنيا) وهی لكم كفاة فی الممات، وذلك من نعمة الله، له الحمد، فأفضل ما يسجد عليه المصلی الأرض النقية. " وروى أيضا عن جعفر بن محمد - عليهما السلام - أنه قال": ينبغی للمصلی أن يباشر بجبهته الأرض، ويعفر وجهه فی التراب، لأنه من التذلل لله [" ۱۳۰] . وقال الشعرانی - ما هذا نصه -: المقصود إظهار الخضوع بالرأس حتی يمس الأرض بوجهه الذی هو أشرف أعضائه، سواء كان ذلك بالجبهة أو الأنف، بل [صفحه

۷۵] ربما كان الأنف عند بعضهم أولى بالوضع من حيث إنه مأخوذ من الأنفة والكبرياء، فإذا وضعه على الأرض، فكأنه خرج عن الكبرياء التى عنده بين يدى الله تعالى إذ الحضرة الإلهية محرم دخولها على من فيه أدنى ذرة من كبر فإنها هى الجنة الكبرى حقيقة وقد قال " صلى الله عليه وآله وسلم ": " لا يدخل الجنة من فى قلبه مثقال ذرة من كبر [" ۱۳۱] . نقل الإمام المغربى المالكى الرودانى: عن ابن عباس رفعه: من لم يلزق أنفهمع جبهته بالأرض إذا سجد لم تجز صلاته [۱۳۲] .

الفرق بين المسجود له والمسجود عليه

كثيرا ما يتصور أن الالتزام بالسجود على الأرض أو ما أنبتت منها بدعة ويتخيل الحجر المسجود عليه وثنا، وهؤلاء هم الذين لا يفرقون بين المسجود له، والمسجود عليه، ويزعمون أن الحجر أو التربة الموضوعة أمام المصلى وثنا يعبده المصلى بوضع الجبهة عليه. ولكن لا عتب على الشيعة إذا قصر فهم المخالف، ولم يفرق بين الأمرين، وزعم المسجود عليه مسجودا له، وقاس أمر الموحد بأمر المشرك بحجة المشاركة فى الظاهر، فأخذ بالصور والظواهر، مع أن الملاك هو الأخذ بالبواطن والضمائر، فالوثن عند الوثنى معبود ومسجود له يضعه أمامه ويركع ويسجد له، ولكن الموحد الذى يريد أن يصلى فى إظهار العبودية إلى [صفحه ۷۶] نهاية مراتبها، يخضع لله سبحانه ويسجد له، ويضع جبهته ووجهه على التراب والحجر والرمال والحصى، مظهرا بذلك مساواته معها عند التقييم قائلا: أين التراب ورب الأرباب. نعم: الساجد على التربة غير عابد لها، بل يتذلل إلى ربه بالسجود عليها، ومن توهم عكس ذلك فهو من البلاهة بمكان، وسيؤدى إلى إرباك كل المصلين والحكم بإشراكهم، فمن يسجد على الفرش والقماش وغيره لا بد أن يكون عابدا لها على هذا المنوال فيا للعجب العجاب!!

السنة فى السجود فى عصر الرسول

و بعده

إن النبى الأكرم " صلى الله عليه وآله وسلم " وصحبه كانوا ملتزمين بالسجود على الأرض مدة لا يستهان بها، متحملين شدة الرمضاء، وغبار التراب، ورطوبة الطين، طيلة أعوام. ولم يسجد أحد يوم ذاك على الثوب وكور العمامة بل ولا على الحصر والبوارى والخمر، وأقصى ما كان عندهم لرفع الأذى عن الجبهة، هو تبريد الحصى بأكفهم ثم السجود عليها، وقد شكى بعضهم رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " من شدة الحر، فلم يجبه، إذ لم يكن له أن يبدل الأمر الإلهى من تلقاء نفسه، إلى أن وردت الرخصة بالسجود على الخمر والحصر، فوسع الأمر للمسلمين لكن فى إطار محدود، وعلى ضوء هذا فقد مرت فى ذلك الوقت على المسلمين مرحلتان لا غير: ۱ - ما كان الواجب فيها على المسلمين السجود على الأرض بأنواعها المختلفة من التراب والرمل والحصى والطين، ولم تكن هناك أية رخصة لغيرها. [صفحه ۷۷] ۲ - المرحلة التى ورد فيها الرخصة بالسجود على نبات الأرض من الحصى والبوارى والخمر، تسهيلا للأمر، ورفعا للحرج والمشقة، ولم تكن هناك أية مرحلة أخرى توسع الأمر للمسلمين أكثر من ذلك كما يدعيه البعض، وإليك البيان: المرحلة الأولى: السجود على الأرض: ۱ - روى الفريقان عن النبى الأكرم " صلى الله عليه وآله وسلم " أنه قال": وجعلت لى الأرض مسجدا وطهورا [" ۱۳۳] . والمتبادر من الحديث أن كل جزء من الأرض مسجد وطهور يسجد عليه ويقصد للتيمم، وعلى ذلك فالأرض تقصد للجهتين: للسجود تارة، وللتيمم أخرى. وأما تفسير الرواية بأن العبادة والسجود لله سبحانه لا يختص بمكان دون مكان، بل الأرض كلها مسجد للمسلمين بخلاف غيرهم حيث خصوا العبادة بالبيع والكنائس، فهذا المعنى ليس مغايرا لما ذكرناه، فإنه إذا كانت الأرض على وجه الإطلاق مسجدا للمصلى فيكون لازمه كون الأرض كلها صالحة للعبادة، فما ذكر معنى التزامى لما ذكرناه، ويعرب عن كونه المراد ذكر " طهورا " بعد " مسجدا " وجعلهما مفعولين ل " جعلت " والنتيجة هو توصيف

الأرض بوصفين: كونه مسجدا وكونه طهورا، وهذا هو الذى فهمه الجصاص وقال: إن ما جعله من الأرضمسجدا هو الذى جعله طهورا [۱۳۴] . ومثله غيره من شراح الحديث. [صفحه ۷۸] تبريد الحصى للسجود عليها: ۲ - عن جابر بن عبد الله الأنصارى، قال: كنت أصلى مع النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " الظهر، ف آخذ قبضة من الحصى، فأجعلها فى كفى ثم أحولها إلى الكف الأخرى حتى تبرد ثم أضعها لجبينى، حتى أسجد عليها من شدة الحر [۱۳۵] . وعلق عليه البيهقى بقوله: قال الشيخ: ولو جاز السجود على ثوب متصل بهلكان ذلك أسهل من تبريد الحصى بالكف ووضعها للسجود [۱۳۶] . ونقول: ولو كان السجود على مطلق الثياب سواء كان متصلا أم منفصلا جائزا لكان أسهل من تبريد الحصى، ولأمكن حمل منديل أو ما شابه للسجود عليه. ۳ - روى أنس قال: كنا مع رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " فى شدةالحر فيأخذ أحدنا الحصباء فى يده فإذا برد وضعه وسجد عليه [۱۳۷] . ۴ - عن خباب بن الأرت قال: شكونا إلى رسول الله " صلى الله عليه وآلهوسلم " شدة الرمضاء فى جباهنا وأكفنا فلم يشكنا [۱۳۸] . قال ابن الأثير فى معنى الحديث: إنهم لما شكوا إليه ما يجدون من ذلك لميفسح لهم أن يسجدوا على طرف ثيابهم [۱۳۹] . [صفحه ۷۹] هذه المأثورات تعرب عن أن السنة فى الصلاة كانت جارية على السجود على الأرض فقط، حتى أن الرسول " صلى الله عليه وآله وسلم " لم يفسح للمسلمين العدول عنها إلى الثياب المتصلة أو المنفصلة، وهو " صلى الله عليه وآله وسلم " مع كونه بالمؤمنين رؤوفا رحيما أوجب عليهم مس جباههم الأرض، وإن آذتهم شدة الحر. والذى يعرب عن التزام المسلمين بالسجود على الأرض، وعن إصرار النبى الأكرم بوضع الجبهة عليها لا على الثياب المتصلة ككور العمامة أو المنفصلة كالمناديل والسجاجيد، ما روى من حديث الأمر بالتتريب فى غير واحد من الروايات. الأمر بالتتريب: ۶ - عن خالد الجهنى: قال: رأى النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " صهيبايسجد كأنه يتقى التراب فقال له ": ترب وجهك يا صهيب [" ۱۴۰] . ۷ - والظاهر أن صهيبا كان يتقى عن التتريب، بالسجود على الثوب المتصل والمنفصل، ولا أقل بالسجود على الحصر والبوارى والأحجار الصافية، وعلى كل تقدير، فالحديث شاهد على أفضلية السجود على التراب فى مقابل السجود على الحصى لما مر من جواز السجدة على الحصى فى مقابل السجود على غير الأرض. ۸ - روت أم سلمة - رضى الله عنها -: رأى النبى " صلى الله عليه وآله وسلم" غلاما لنا يقال له أفلح ينفخ إذا سجد، فقال ": يا أفلح ترب [" ۱۴۱] . [صفحه ۸۰] ۹ - وفى رواية ": يا رباح ترب وجهك [" ۱۴۲] . ۱۰ - روى أبو صالح قال: دخلت على أم سلمة، فدخل عليها ابن أخ لها فصلى فى بيتها ركعتين، فلما سجد نفخ التراب، فقالت أم سلمة: ابن أخى لا تنفخ، فإنى سمعت رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم "يقول لغلام له يقال له يسار -ونفخ " -: ترب وجهك لله [" ۱۴۳] . الأمر بحسر العمامة عن الجبهة: ۱۱ - روى: أن النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " كان إذا سجد رفع العمامةعن جبهته [۱۴۴] . ۱۲ - روى عن على أمير المؤمنين أنه قال ": إذا كان أحدكم يصلى فليحسرالعمامة عن وجهه، " يعنى حتى لا يسجد على كور العمامة [۱۴۵] . ۱۳ - روى صالح بن حيوان السبائى: أن رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " رأى رجلا يسجد بجنبه وقد اعتم على جبهته فحسر رسول الله " صلى اللهعليه وآله وسلم " عن جبهته [۱۴۶] . ۱۴ - عن عياض بن عبد الله القرشى: رأى رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " رجلا يسجد على كور عمامته فأومأ بيده ": ارفع عمامتك " وأومأ إليجبهته [۱۴۷] . هذه الروايات تكشف عن أنه لم يكن للمسلمين يوم ذاك تكليف إلا [صفحه ۸۱] السجود على الأرض، ولم يكن هناك أى رخصة سوى تبريد الحصى، ولو كان هناك ترخيص لما فعلوا ذلك، ولما أمر النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " بالتتريب، وحسر العمامة عن الجبهة. المرحلة الثانية: الترخيص فى السجود على الخمر والحصر: هذه الأحاديث والمأثورات المبثوثة فى الصحاح والمسانيد وسائر كتب الحديث تعرب عن التزام النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " وأصحابه بالسجود على الأرض بأنواعها، وأنهم كانوا لا يعدلون عنه، وإن صعب الأمر واشتد الحر، لكن هناك نصوصا تعرب عن ترخيص النبى "صلى الله عليه وآله وسلم - " بإيحاء من الله سبحانه إليه - السجود على ما أنبتت الأرض، فسهل لهم بذلك أمر السجود، ورفع عنهم الإصر والمشقة فى الحر والبرد، وفيما إذا كانت الأرض مبتلة، وإليك تلك النصوص: ۱ - عن أنس بن مالك قال: كان رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم" يصلى على الخمرة [۱۴۸] . ۲ - عن ابن عباس: كان رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " يصلى

علیالخمرة، وفی لفظ: وکان النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " یصلی علی الخمرة [۱۴۹] . ۳ - عن عائشة: کان النبی یصلی علی الخمرة [۱۵۰] . ۴ - عن أم سلمة: کان رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " یصلی علیالخمرة [۱۵۱] . [صفحه ۸۲] ۵ - عن میمونة: ورسول الله یصلی علی الخمرة فیسجد [۱۵۲] . ۶ - عن أم سلیم قالت: کان [رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم] " یصلیعلی الخمرة [۱۵۳] . ۷ - عن عبد الله بن عمر: کان رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " یصلیعلی الخمر [۱۵۴] . السجود علی الثیاب لعذر: قد عرفت المرحلتین الماضیتین، ولو کانت هناک مرحلة ثالثة فإنما هی مرحلة جواز السجود علی غیر الأرض وما ینبت منها لعذر وضرورة. ویبدو أن هذا الترخیص جاء متأخرا عن المرحلتین لما عرفت أن النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " لم یجب شکوی الأصحاب من شدة الحر والرمضاء، وراح هو وأصحابه یسجدون علی الأرض متحملین الحر والأذی، ولکن الباری عز اسمه رخص لرفع الحرج السجود علی الثیاب لعذر وضرورة، وإلیک ما ورد فی هذا المقام: ۱ - عن أنس بن مالک: کنا إذا صلینا مع النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " فلم یستطع أحدنا أن یمکن جبهته من الأرض، طرح ثوبه ثم سجد علیه. ۲ - وفی صحیح البخاری: کنا نصلی مع النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " فیضع أحدنا طرف الثوب من شدة الحر. فإذا لم یستطع أحدنا أن یمکن جبهته من الأرض، بسط ثوبه. ۳ - وفی لفظ ثالث: کنا إذا صلینا مع النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " فیضع [صفحه ۸۳] أحدنا طرف الثوب من شدة الحر مکان السجود [۱۵۵] . وهذه الروایة التی نقلها أصحاب الصحاح والمسانید تکشف حقیقة بعض ما روی فی ذلک المجال الظاهر فی جواز السجود علی الثیاب فی حالة الاختیار أیضا. وذلک لأن روایة أنس نص فی أنهم کانوا یفعلون ذلک حالة الضرورة، فتکون قرینة علی المراد من هذه المطلقات، وإلیک بعض ما روی فی هذا المجال: ۱ - عبد الله بن محرز عن أبی هریرة: کان رسول الله " صلی الله علیه وآلهوسلم " یصلی علی کور عمامته [۱۵۶] . إن هذه الروایة مع أنها معارضة لما مر من نهی النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " عن السجود علیه، محمولة علی العذر والضرورة، وقد صرح بذلک الشیخ البیهقی فی سننه، حیث قال: قال الشیخ ": وأما ما روی فی ذلک عن النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " من السجود علی کور العمامة فلا یثبت شئ من ذلک، وأصح ما روی فی ذلک قول الحسن البصری حکایة عن أصحاب النبی " صلی الله علیهوآله وسلم [" ۱۵۷] . وقد روی عن ابن راشد قال: رأیت مکحولا یسجد علی عمامته فقلت: لماتسجد علیها؟ قال أتقی البرد علی أسنانی [۱۵۸] . ۲ - ما روی عن أنس: کنا نصلی مع النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " فیسجد [صفحه ۸۴] أحدنا علی ثوبه [۱۵۹] . والروایة محمولة علی صورة العذر بقرینة ما رویناه عنه، وبما رواه عنه البخاری: کنا نصلی مع النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " فی شدة الحر، فإذا لمیستطع أحدنا أن یمکن وجهه من الأرض بسط ثوبه فسجد علیه [۱۶۰] . ویؤیده ما رواه النسائی أیضا: کنا إذا صلینا خلف النبی " صلی الله علیه وآلهوسلم " بالظهائر سجدنا علی ثیابنا اتقاء الحر [۱۶۱] . وهناک روایات قاصرة الدلالة حیث لا تدل إلا علی أن النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " صلی علی الفرو. وأما أنه سجد علیه فلا دلالة لها علیه. ۳ - عن المغیرة بن شعبة: کان رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " یصلیعلی الحصیر والفرو المدبوغة [۱۶۲] . والروایة مع کونها ضعیفة بیونس بن الحرث، لیست ظاهرة فی السجود علیه. ولا ملازمة بین الصلاة علی الفرو والسجدة علیه، ولعله " صلی الله علیه وآله وسلم " وضع جبهته علی الأرض أو ما ینبت منها. وعلی فرض الملازمة لا تقاوم هی وما فی معناها ما سردناه من الروایات فی المرحلتین الماضیتین. حصیلة البحث: إن المتأمل فی الروایات یجد وبدون لبس أن قضیة السجود فی الصلاة مرت بمرحلتین أو ثلاثة مراحل ففی المرحلة الأولی کان الفرض السجود علی [صفحه ۸۵] الأرض ولم یرخص للمسلمین السجود علی غیرها، وفی الثانیة جاء الترخیص فیما تنبته الأرض، ولیست وراء هاتین المرحلتین مرحلة أخری إلا جواز السجود علی الثیاب لعذر وضرورة، فما یظهر من بعض الروایات من جواز السجود علی الفرو وأمثاله مطلقا فمحمولة علی الضرورة، أو لا دلالة لها علی السجود علیها، بل غایتها الصلاة علیها. ومن هنا یظهر بوضوح أن ما التزمت به الشیعة هو عین ما جاءت به السنة النبویة، ولم تنحرف عنه قید أنملة، ولعل الفقهاء أدری بذلک من غیرهم، لأنهم الأمناء علی الرسالة والأدلاء فی طریق الشریعة، ونحن ندعو إلی قلیل من التأمل لإحقاق الحق وتجاوز البدع. ما هو السر فی اتخاذ تربة طاهرة؟ بقی هنا سؤال یطرحه کثیرا إخواننا أهل السنة حول

سبب اتخاذ الشيعة تربة طاهرة فی السفر والحضر والسجود عليها دون غيرها. وربما يتخيل البسطاء - كما ذكرنا سابقا - أن الشيعة يسجدون لها لا عليها، ويعبدون الحجر والتربة، وذلك لأن هؤلاء المساكين لا يفرقون بين السجود على التربة، والسجود لها. وعلى أی تقدير فالإجابة عنها واضحة، فإن المستحسن عند الشيعة هو اتخاذ تربة طاهرة طيبة ليتيقن من طهارتها، من أی أرض أخذت، ومن أی صقع من أرجاء العالم كانت، وهی كلها فی ذلك سواء. وليس هذا الالتزام إلا مثل التزام المصلی بطهارة جسده وملبسه ومصلاه، وأما سر الالتزام فی اتخاذ التربة هو أن الثقة بطهارة كل أرض يحل بها، ويتخذها [صفحه ۸۶] مسجدا، لا تتأتى له فی كل موضع من المواضع التی يرتادها المسلم فی حله وترحاله، بل وأنی له ذلك وهذه الأماكن ترتادها أصناف مختلفة من البشر، مسلمين كانوا أم غيرهم، ملتزمين بأصول الطهارة أم غير ذلك، وفی ذلك محنة كبيرة تواجه المسلم فی صلاته لا يجد مناصا من أن يتخذ لنفسه تربة طاهرة يطمئن بها وبطهارتها، يسجد عليها لدی صلاته حذرا من السجدة علی الرجاسة والنجاسة، والأوساخ التی لا يتقرب بها إلی الله قط ولا تجوز السنة السجود عليها ولا يقبله العقل السليم، خصوصا بعد ورود التأكيد التام البالغ فی طهارة أعضاء المصلی ولباسه والنهی عن الصلاة فی مواطن منها: المزبلة، والمجزرة، وقارعة الطريق، والحمام، ومواطن الإبل، بل والأمربتطهير المساجد وتطييبها [۱۶۳] . وهذه القاعدة كانت ثابتة عند السلف الصالح وإن غفل التاريخ عن نقلها، فقد روی: أن التابعی الفقيه مسروق بن الأجدع المتوفی عام ۶۲ كان يصحب فی أسفاره لبنة من المدينة يسجد عليها. كما أخرجه بن أبی شيبة فی كتابه المصنف، باب من كان حمل فی السفينة شيئا يسجد عليه. فأخرج بإسنادين أن مسروقا كانإذا سافر حمل معه فی السفينة لبنة يسجد عليها [۱۶۴] . إلی هنا تبين أن التزام الشيعة باتخاذ التربة مسجدا ليس إلا لتسهيل الأمر للمصلی فی سفره وحضره خوفا من أن لا يجد أرضا طاهرة أو حصيرا طاهرا فيصعب الأمر عليه، وهذا كادخار المسلم تربة طاهرة لغاية التيمم عليها. [صفحه ۸۷] وأما السر فی التزام الشيعة استحبابا بالسجود علی التربة الحسينية فإن من الأغراض العالية والمقاصد السامية منها، أن يتذكر المصلی حين يضع جبهته علی تلك التربة، تضحية ذلك الإمام بنفسه وأهل بيته والصفوة من أصحابه فی سبيل العقيدة والمبدأ ومقارعة الجور والفساد. ولما كان السجود أعظم أركان الصلاة، وفی الحديث " أقرب ما يكون العبد إلی ربه حال سجوده " فيناسب أن يتذكر بوضع جبهته علی تلك التربة الزاكية، أولئك الذين جعلوا أجسامهم ضحايا للحق، وارتفعت أرواحهم إلی الملأ الأعلی، ليخشع ويخضع ويتلازم الوضع والرفع، وتحتقر هذه الدنيا الزائفة، وزخارفها الزائلة، ولعل هذا هو المقصود من أن السجود عليها يخرق الحجب السبع كما فی الخبر، فيكون حينئذ فی السجود سر الصعود والعروج من التراب إلی ربالأرباب [۱۶۵] . وقال العلامة الأمينی: نحن نتخذ من تربة كربلاء قطعا لمعا، وأقراصا نسجد عليها كما كان فقيه السلف مسروق بن الأجدع يحمل معه لبنة من تربة المدينة المنورة يسجد عليها، والرجل تلميذ الخلافة الراشدة، فقيه المدينة، ومعلم السنة بها، وحاشاه من البدعة. فليس فی ذلك أی حزازة وتعسف أو شئ يضاد نداء القرآن الكريم أو يخالف سنة الله وسنة رسوله " صلی الله عليه وآله وسلم " أو خروج من حكم العقل والاعتبار. وليس اتخاذ تربة كربلاء مسجدا لدی الشيعة من الفرض المحتم، ولا من واجب الشرع والدين، ولا مما ألزمه المذهب، ولا يفرق أی أحد منهم منذ أول [صفحه ۸۸] يومها بينها وبين غيرها من تراب جميع الأرض فی جواز السجود عليها خلاف ما يزعمه الجاهل بهم وبآرائهم، وإن هو عندهم إلا استحسان عقلی ليس إلا، واختيار لما هو الأولی بالسجود لدی العقل والمنطق والاعتبار فحسب كما سمعت، وكثير من رجال المذهب يتخذون معهم فی أسفارهم غير تربة كربلاء مما يصح السجود عليه كحصير طاهر نظيف يوثق بطهارته أو خمرة مثله ويسجدون عليه فيصلواتهم [۱۶۶] . هذا إلمام إجمالی بهذه المسألة الفقهية والتفصيل موكول إلی محله، وقد أغنانا عن ذلك ما سطره أعلام العصر وأكابره، وأخص بالذكر منهم. ۱ - المصلح الكبير الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (۱۲۹۵ - ۱۳۷۳ ه) فی كتابه الأرض والتربة الحسينية. ۲ - العلامة الكبير الشيخ عبد الحسين الأمينی مؤلف الغدير (۱۳۲۰ - ۱۳۹۰ ه) فقد دون رسالة فی هذا الموضوع طبع فی آخر كتابه " سيرتنا وسنتنا. " ۳ - السجود علی الأرض للعلامة الشيخ علی الأحمدی - دام عزه - فقد أجاد فی التتبع والتحقيق. فما ذكرنا فی هذه المسألة اقتباس من أنوار علومهم. رحم الله الماضين من علمائنا وحفظ الله الباقين منهم. هذا ما وقفنا عليه من الأبحاث والتی أوردناها فی هذا

المختصر. [صفحه ۸۹]

ليست هذه أول قارورة كسرت فى الإسلام

قد وقفت على أن السجود على الأرض أو على الحصر والبوارى وأشباهها هو السنة، وأن السجود على الفرش والسجاجيد وأشباهها هو البدعة، وأنه ما أنزل الله به من سلطان، ولكن يا للأسف صارت السنة بدعة والبدعة سنة. فلو عمل الرجل بالسنة فى المساجد والمشاهد، وسجد على التراب والأحجار يوصف عمله بالبدعة، والرجل بالمبدع. ولكن ليس هذا فريدا فى بابه فقد نرى فى فقه المذاهب الأربعة نظائر. نذكر موضعين: ۱ - قال الشيخ محمد بن عبد الرحمان الدمشقى: السنة فى القبر، التسطيح. وهو أولى على الراجح من مذهب الشافعى. وقال أبو حنيفة ومالك: التسنيم أولى، لأن التسطيح صار شعارا للشيعة [۱۶۷] . ۲ - قال الإمام الرازى: روى البيهقى عن أبى هريرة قال: كان رسول الله يجهر فى الصلاة ب " بسم الله الرحمن الرحيم " وكان على - رضى الله عنه - يجهر بالتسمية وقد ثبت بالتواتر، وكان على بن أبى طالب يقول: يا من ذكره شرف للذاكرين، ومثل هذا كيف يليق بالعاقل أن يسعى فى إخفائه. وقالت الشيعة: السنة، هى الجهر بالتسمية، سواء أكانت فى الصلاة الجهرية [صفحه ۹۰] أو السرية، وجمهور الفقهاء يخالفونهم - إلى أن قال -: إن عليا كان يبالغ فى الجهر بالتسمية، فلما وصلت الدولة إلى بنى أمية بالغوا فى المنع من الجهر، سعيا فيإبطال آثار على - رضى الله عنه - [۱۶۸] . [صفحه ۹۱]

الخمس فى الأرباح والمكاسب

اشاره

ربما يتخيل بعض البسطاء أن الشيعة تنفرد بالقول بوجوب الخمس فى غير الغنائم، ولأجل توضيح الحال ندرس الموضوع فى ظل الكتاب والسنة، وكلمات الفقهاء. الأصل فى ضريبة الخمس هو قوله سبحانه: - (واعلموا أنما غنمتم من شئ فإن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شئ قدير) - (الأنفال / ۴۱). لا شك أن الآية نزلت فى مورد خاص، أعنى يوم الفرقان، يوم التقى الجمعان وهو غزوة " بدر " الكبرى، لكن الكلام فى أن قوله - (ما غنمتم) - هل هو عام لكل ما يفوز به الإنسان فى حياته أو خاص بما يظفر به فى الحرب من السلب والنهب؟ وعلى فرض كونه عاما فهل المورد مخصص أو لا؟ فيقع الكلام فى مقامين: [صفحه ۹۲]

الغنيمة مطلق ما يفوز به الإنسان

أما الأول فالظاهر من أئمة اللغة أنه فى الأصل أعم مما يظفر به الإنسان فى ساحات الحرب، بل هو لغة لكل ما يفوز به الإنسان وإليك بعض كلماتهم.۱ - قال الأزهرى ": قال الليث: الغنم: الفوز بالشئ، والاغتنام انتهاز الغنم [" ۱۶۹] . ۲ - قال الراغب: الغنم معروف... والغنم: إصابته والظفر به، ثم استعمل فى كل مظفور به من جهة العدى وغيرهم قال: - (واعلموا أنما غنمتم من شئ) - - (فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا) - والمغنم: ما يغنم وجمعه مغانم، قال: - (فعند اللهمغانم كثيرة [۱۷۰] . ۳ - قال ابن فارس ": غنم " أصل صحيح واحد يدل على إفادة شئ لم يملكمن قبل ثم يختص بما أخذ من المشركين [۱۷۱] . ۴ - قال ابن منظور ": الغنم " الفوز بالشئ من غير مشقة [۱۷۲] . ۵ - قال ابن الأثير: فى الحديث ": الرهن لمن رهنه، له غنمه وعليه غرمه،غنمه: زيادته ونماؤه وفاضل قيمته [" ۱۷۳] . ۶ - قال الفيروزآبادى ": الغنم " الفوز بالشئ لا بمشقة، وأغنمه كذا تغنيما [صفحه ۹۳] نفله إياه، واغتنمه وتغنمه، عده غنيمة [۱۷۴] . وهذه النصوص تعرب عن أن المادة لم توضع لما يفوز به الإنسان فى الحروب، بل معناها أوسع من ذلك وإن كان لا يستعمل فى

العصور المتأخرة عن نزول القرآن إلا ـ فی ما یظفر به فی ساحة الحرب. ولأجل ذلک نجد أن المادة استعملت فی مطلق ما یفوز به الإنسان فی الذکر الحکیم والسنة النبویة. لقد استعمل القرآن لفظة " المغنم " فیما یفوز به الإنسان وإن لم یکن عن طریق القتال بل کان عن طریق العمل العادی الدنیوی أو الأخروی إذ یقول سبحانه: - (یا أیها الذین آمنوا إذا ضربتم فی سبیل الله فتبینوا ولا تقولوا لمن ألقیإلیکم السلام لست مؤمنا تبتغون عرض الحیاة الدنیا فعند الله مغانم کثیرة) - [۱۷۵] . والمراد بالمغانم الکثیرة: هو أجر الآخرة، بدلیل مقابلته لعرض الحیاة الدنیا فیدل علی أن لفظ المغنم لا یختص بالأمور والأشیاء التی یحصل علیها الإنسان فی هذه الدنیا وفی ساحات الحرب فقط، بل هو عام لکل مکسب وفائدة. ثم إنه قد وردت هذه اللفظة فی الأحادیث وأرید منها مطلق الفائدة الحاصلة للمرء. [صفحه ۹۴] روی ابن ماجة فی سننه: أنه جاء عن رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم ": " اللهم اجعلها مغنما ولا تجعلها مغرما [" ۱۷۶] . وفی مسند أحمد عن رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم ": " غنیمةمجالس الذکر الجنة [" ۱۷۷] . وفی وصف شهر رمضان عنه " صلی الله علیه وآله وسلم ": " غنم للمؤمن [" ۱۷۸] . وفی نهایة ابن الأثیر: الصوم فی الشتاء الغنیمة الباردة، سماه غنیمة لما فیهمن الأجر والثواب [۱۷۹] . فقد بان مما نقلناه من کلمات أئمة اللغة وموارد استعمال تلک المادة فی الکتاب والسنة، أن العرب تستعملها فی کل مورد یفوز به الإنسان، من جهة العدی وغیرهم، وإنما صار حقیقة متشرعة فی الأعصار المتأخرة فی خصوص ما یفوز به الإنسان فی ساحة الحرب، ونزلت الآیة فی أول حرب خاضها المسلمون تحت لواء رسول الله، ولم یکن الاستعمال إلا تطبیقا للمعنی الکلی علی مورد خاص.

المورد لا یخصص

اشاره

إذا کان مفهوم اللفظ عاما یشمل کافة ما یفوز به الإنسان، فلا یکون وروده فی مورد خاص، مخصصا لمفهومه ومضیقا لعمومه، إذا وقفنا علی أن التشریع الإسلامی فرض الخمس فی الرکاز والکنز والسیوب أولا، وأرباح المکاسب ثانیا، فیکون ذلک التشریع مؤکدا لإطلاق الآیة، ولا یکون وروده فی الغنائم الحربیة [صفحه ۹۵] رافعا له. وإلیک ما ورد فی السنة من الروایات فی الموردین: ۱ - الخمس فی الرکاز والکنز والسیوب: تضافرت الروایات عن النبی الأعظم علی وجوب الخمس فی الرکاز والکنز والسیوب وإلیک النصوص أولا ـ ثم تبیین مفادها ثانیا. روی لفیف من الصحابة کابن عباس وأبی هریرة وجابر وعبادة بن الصامت وأنس بن مالک، وجوب الخمس فی الرکاز والکنز والسیوب، وإلیک قسما مما روی فی ذلک المجال: ۱ - فی مسند أحمد وسنن ابن ماجة واللفظ للأول: عن ابن عباس قال:قضی رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " فی الرکاز، الخمس [۱۸۰] . ۲ - وفی صحیحی مسلم والبخاری واللفظ للأول: عن أبی هریرة قال: قال رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم ": " العجماء جرحها جبار، والمعدن جبار، وفی الرکاز الخمس، " وفی بعض الروایات عند أحمد: البهیمة عقلها جبار [۱۸۱] . قال أبو یوسف فی کتاب الخراج: کان أهل الجاهلیة إذا عطب الرجل فی قلیب جعلوا القلیب عقله، وإذا قتلته دابة جعلوها عقله، وإذا قتله معدن جعلوه عقله. فسأل سائل رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " عن ذلک فقال ": العجماء [صفحه ۹۶] جبار، والمعدن جبار، والبئر جبار، وفی الرکاز الخمس " فقیل له: ما الرکاز یارسول الله؟ فقال ": الذهب والفضة الذی خلقه الله فی الأرض یوم خلقت [" ۱۸۲] . ۳ - وفی مسند أحمد: عن الشعبی عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم ": " السائمة جبار، والجب جبار، والمعدن جبار، وفیالرکاز الخمس " قال الشعبی: الرکاز: الکنز العادی [۱۸۳] . ۴ - وفیه أیضا: عن عبادة بن الصامت قال: من قضاء رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " أن المعدن جبار، والبئر جبار، والعجماء جرحها جبار، والعجماء: البهیمة من الأنعام وغیرها، والجبار هوالهدر الذی لا یغرم، وقضی فی الرکاز الخمس [۱۸۴] . ۵ - وفیه: عن أنس بن مالک قال: خرجنا مع رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " إلی خیبر فدخل صاحب

لنا إلى خربة يقضى حاجته فتناول لبنة ليستطيب بها فانهارت عليه تبرا، فأخذها فأتى بها النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " فأخبرهبذلك، قال ": زنها " فوزنها فإذا مائتا درهم فقال النبى ": هذا ركاز وفيه الخمس [" ۱۸۵] . ۶ - وفيه: أن رجلا من مزينة سأل رسول الله مسائل جاء فيها: فالكنز نجده فى الخرب وفى الآرام؟ فقال رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم ": " فيه وفيالركاز الخمس ["۱۸۶] . [صفحه ۹۷] ۷ - وفى نهاية اللغة ولسان العرب وتاج العروس فى مادة " سيب " واللفظ للأول: وفى كتابه - أى كتاب رسول الله - لوائل بن حجر ": وفى السيوب الخمس " السيوب: الركاز. قالوا ": السيوب: عروق من الذهب والفضة تسيب فى المعدن، أى تتكون فيه وتظهر " والسيوب: جمع سيب، يريد به - أى يريد النبى بالسيب - المال المدفونفى الجاهلية، أو المعدن لأنه من فضل الله تعالى وعطائه لمن أصابه [" ۱۸۷] .

تفسير ألفاظ الأحاديث

العجماء: الدابة المنفلتة من صاحبها، فما أصابت فى انفلاتها فلا غرم على صاحبها، والمعدن جبار يعنى: إذا احتفر الرجل معدنا فوقع فيه إنسان فلا غرم عليه، وكذلك البئر إذا احتفرها الرجل للسبيل فوقع فيها إنسان فلا غرم على صاحبها، وفى الركاز الخمس، والركاز: ما وجد من دفن أهل الجاهلية فمن وجدركازا أدى منه الخمس إلى السلطان وما بقى له [۱۸۸] . والآرام: الأعلام وهى حجارة تجمع وتنصب فى المفازة يهتدى بها، واحدها إرم كعنب. وكان من عادة الجاهلية أنهم إذا وجدوا شيئا فى طريقهم لايمكنهم استصحابه، تركوا عليه حجارة يعرفونه بها حتى إذا عادوا أخذوه [۱۸۹] . وفى لسان العرب وغيره من معاجم اللغة،: ركزه يركزه ركزا: إذا دفنه. [صفحه ۹۸] والركاز: قطع ذهب وفضة تخرج من الأرض أو المعدن، واحده الركزة كأنه ركز فى الأرض. وفى نهاية اللغة: والركزة: القطعة من جواهر الأرض المركوزة فيها وجمع الركزة الركاز. إن هذه الروايات تعرب عن كون وجوب الخمس فى الكنز والمعادن، ضريبة غير الزكاة، وقد استند إليها أستاذ الفقهاء أبو يوسف فى كتابه " الخراج " وإليك نصه: كلام أبى يوسف فى المعدن والركاز: قال أبو يوسف: فى كل ما أصيب من المعادن من قليل أو كثير، الخمس، ولو أن رجلا أصاب فى معدن أقل من وزن مائتى درهم فضة أو أقل من وزن عشرين مثقالا ذهبا فإن فيه الخمس، وليس هذا على موضع الزكاة إنما هو على موضع الغنائم [۱۹۰] ، وليس فى تراب ذلك شئ إنما الخمس فى الذهب الخالص والفضة الخالصة والحديد والنحاس والرصاص، ولا يحسب لمن استخرج ذلك من نفقته عليه شئ، وقد تكون النفقة تستغرق ذلك كله فلا يجب إذن فيه خمس عليه، وفيه الخمس حين يفرغ من تصفيته قليلا كان أو كثيرا، ولا يحسب له من نفقته شئ من ذلك وما استخرج من المعادن سوى ذلك من الحجارة - مثل الياقوت والفيروزج والكحل والزئبق والكبريت والمغرة - فلا خمس فى [۱۹۱] شئ من ذلك، [صفحه ۹۹] إنما ذلك كله بمنزلة الطين والتراب. قال: ولو أن الذى أصاب شيئا من الذهب أو الفضة أو الحديد أو الرصاص أو النحاس، كان عليه دين فادح لم يبطل ذلك الخمس عنه، ألا ترى لو أن جندا من الأجناد أصابوا غنيمة من أهل الحرب خمست ولم ينظر أعليهم دين أم لا، ولو كان عليهم دين لم يمنع ذلك من الخمس. قال: وأما الركاز فهو الذهب والفضة الذى خلقه الله عز وجل فى الأرض يوم خلقت، فيه أيضا الخمس، فمن أصاب كنزا عاديا فى غير ملك أحد - فيه ذهب أو فضة أو جوهر أو ثياب - فإن فى ذلك الخمس وأربعة أخماسه للذى أصابه وهو بمنزلة الغنيمة يغنمها القوم فتخمس وما بقى فلهم. قال: ولو أن حربيا وجد فى دار الإسلام ركازا وكان قد دخل بأمان، نزع ذلك كله منه ولا يكون له منه شئ، وإن كان ذميا أخذ منه الخمس كما يؤخذ من المسلم، وسلم له أربعة أخماسه. وكذلك المكاتب يجد ركازا فى دار الإسلام فهوله بعد الخمس... [۱۹۲] . ۲ - الخمس فى أرباح المكاسب: يظهر من غير واحد من الروايات أن النبى الأكرم أمر بإخراج الخمس من مطلق ما يغنمه الإنسان من أرباح المكاسب وغيرها وإليك بعض ما ورد فى المقام: ۱ - لما وفد عبد القيس لرسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " فقالوا ": إن [صفحه ۱۰۰] بيننا وبينك المشركين وإنا لا نصل إليك إلا فى الأشهر الحرم فمرنا بجمل الأمر، إن عملنا به دخلنا الجنة وندعوا إليه من وراءنا " فقال " صلى الله عليه وآله وسلم ": " آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع، آمركم بالإيمان بالله، وهل

تـدرون مـا الإيمان، شـهادة أن لا إله إلا الله وإقام الصـلاة وإيتاء الزكاة وتعطوا الخمس من المغنم [" ۱۹۳] . ومن المعلوم أن النـبى" صلى الله عليه وآله وسـلم " لم يطلب من بنى عبـد القيس أن يدفعوا غنائم الحرب كيف وهم لا يسـتطيعون الخروج من حيهم فى غير الأشـهر الحرم، خوفا من المشركين. فيكون قد قصد المغنم بمعناه الحقيقى فى لغة العرب وهو ما يفوزون به فعليهم أن يعطوا خمس ما يربحون. وهناك كتب ومواثيق، كتبها النبى وفرض فيها الخمس على أصـحابها وسـتتبين بعد الفراغ من نقلها، دلالتها على الخمس فى الأرباح وإن لم تكن غنيمـة حربية فانتظر. ۲ - كتـب لعمرو بن حزم حين بعثه إلى اليمن ": بسم الله الرحمن الرحيم... هـذا... عهـد من النـبى رسـول الله لعمرو بـن حزم حين بعثه إلى اليمن، أمره بتقـوى الله فى أمره كله، وأن يأخـذ من المغـانم خمس الله، ومـا كتب على المؤمنين من الصدقة من العقار عشـر ما سـقى البعل وسقت السماء، ونصف العشر مما سقى الغرب [" ۱۹۴] . [صفحه ۱۰۱] والبعل ما سقى بعروقه، والغرب: الـدلو العظيمـة. ۳ - كتب إلى شـرحبيل بن عبـد كلالـ ونعيم بن عبـد كلالـ والحـارث بن عبـد كلال قيل ذى رعين، ومعافر وهمـدان ":أما بعد، فقد رجع رسولكم وأعطيتم من المغانم خمس الله [" ۱۹۵] . ۴ - كتب إلى سعد هذيم من قضاعة، وإلى جـذام كتابا واحدا يعلمهم فرائض الصدقة، ويأمرهم أن يدفعوا الصدقة والخمس إلى رسوليه أبى وعنبسة أو منأرسـلاه [" ۱۹۶] . ۵ - كتب للفجيع ومن تبعه ": من محمـد النـبى للفجيع، ومن تبعه وأسـلم وأقـام الصـلاة وآتى الزكـاة وأطاعـالله ورسوله وأعطى من المغانم خمس الله ["... ۱۹۷] . ۶ - كتب لجنادة الأزدى وقومه ومن تبعه ": ما أقاموا الصـلاة وآتوا الزكاة وأطاعوا الله ورسوله وأعطوا من المغانم خمس الله وسـهم النبى وفارقوا المشركين فإن لهم ذمة الله وذمة محمد بن عبدالله [" ۱۹۸] . ۷ - كتب لجهينة بن زيد فيما كتب ": إن لكم بطون الأرض وسـهولها وتلاع الأوديـة وظهورها، على أن ترعوا [صـفحه ۱۰۲] نباتها وتشـربوا ماءها، على أن تؤدوا الخمس [" ۱۹۹] . ۸ - كتب لملوك حمير فيما كتب ": وآتيتم الزكاة، وأعطيتم من المغانم: خمس الله، وسـهم النبى وصفيه وماكتب الله على المـؤمنين من الصدقـة [" ۲۰۰] . ۹ - كتب لبنى ثعلبـة بن عـامر ": من أسـلم منهم وأقـام الصـلاة وآتى الزكاة وأعطى خمس المغنم وسهم النبيوالصفى [" ۲۰۱] . ۱۰ - كتب إلى بعض أفخاذ جهينة ": من أسلم منهم وأقام الصلاة وآتى الزكاة وأطاع الله ورسوله وأعطى منالغـنائم الخمس [" ۲۰۲] . إيضـاح الاسـتدلال بهـذه المكاتيب: يتبين - بجلاء - من هـذه الرسائل أن النبى " صـلى الله عليه وآله وسـلم " لم يكن يطلب منهم أن يـدفعوا خمس غنائم الحرب التى اشتركوا فيها، بل كان يطلب ما اسـتحق فى أموالهم من خمس وصدقـة. ثم إنه كـان يطلب منهم الخمس دون أن يشترط - فى ذلـك - خوض الحرب واكتسـاب الغنائم. [صـفحه ۱۰۳] هذا مضافا إلى أن الحـاكم الإسـلامى أو نـائبه هما اللـذان يليان بعـد الفتـح قبض جميع غنائم الحرب وتقسـيمها بعـد اسـتخراج الخمس منها، ولا يملك أحد من الغزاة عدا سـلب القتيل شـيئا مما سـلب وإلا كان سارقا مغلا. فإذا كان إعلان الحرب وإخراج خمس الغنائم على عهد النـبى " صـلى الله عليه وآله وسـلم " من شؤون النبى " صـلى الله عليه وآله وسـلم " فمـاذا يعنى طلبه الخمس من النـاس وتأكيـده فى كتاب بعـد كتاب، وفى عهد بعد عهد؟ فيتبين أن ما كان يطلبه لم يكن مرتبطا بغنائم الحرب. هذا مضافا إلى أنه لا يمكن أن يقال: إن المراد بالغنيمة فى هذه الرسائل هو ما كان يحصل الناس عليه فى الجاهلية عن طريق النهب، كيف وقد نهى النبى " صلى الله عليه وآله وسـلم " عن النهب والنهبى بشدة، ففى كتاب الفتن باب النهى عن النهبة عنه " صـلى الله عليه وآله وسلم ":" من انتهب نهبة فليس منا ["۲۰۳] ، وقال ": إن النهبة لا تحل [" ۲۰۴] ، وفى صـحيح البخارى ومسند أحمد عن عبادة بن الصامت: بايعنا النبى " صلى الله عليه وآلهوسـلم " على أن لاـ ننهب [۲۰۵] . وفى سـنن أبى داود، بـاب النهى عن النهبى، عن رجـل من الأنصـار قـال: خرجنا مع رسول الله فأصاب الناس حاجـة شديدة وجهد، وأصابوا غنما فانتهبوها، فإن قدورنا لتغلى، إذ جاء رسول الله يمشـى متكئا على قوسه فأكفأ قدورنا بقوسه، ثم جعل يرمل اللحم بالتراب ثم قال ": إن النهبة ليست بأحل منالميتة [" ۲۰۶] . [صفحه ۱۰۴] وعن عبد الله بن زيد: نهى النبى "صـلى الله عليه وآله وسلم " عن النهبيوالمثلة [۲۰۷] . إلى غير ذلـك من الأحاديث التى وردت فى كتاب الجهاد. وقـد كانت النهبة والنهبى عند العرب تساوق الغنيمة والمغنم - فى مصـطلح يومنا هذا - الذى يسـتعمل فى أخذ مال العدو. فإذا لم يكن النهب مسـموحا به فى الـدين، وإذا لم تكن الحروب التى يقوم بها أحـد بغير إذن النبى " صـلى الله عليه وآله وسـلم " جائزة، لم تكن الغنيمـة فى هذه

الوثائق تعنی دائما ما یؤخذ فی القتال، بل کان معنی الغنیمة الواردة فیها هو ما یفوز به الناس من غیر طریق القتال بل من طریق الکسب وما شابهه، ولا محیص حینئذ من أن یقال: إن المراد بالخمس الذی کان یطلبه النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " هو خمس أرباح الکسب والفوائد الحاصلة للإنسان من غیر طریق القتال أو النهب الممنوع فی الدین. وعلی الجملة: أن الغنائم المطلوب فی هذه الرسائل النبویة أداء خمسها إما أن یراد ما یستولی علیه أحد من طریق النهب والإغارة، أو ما یستولی علیه من طریق محاربة بصورة الجهاد، أو ما یستولی من طریق الکسب والکد. والأول ممنوع، بنص الأحادیث السابقة فلا معنی أن یطلب النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " خمس النهیبة. والثانی یکون أمر الغنائم فیه بید النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " مباشرة، فهو الذی یأخذ کل الغنائم ویضرب لکل من الفارس والراجل ما له من الأسهم بعد أن یستخرج الخمس بنفسه من تلک الغنائم، فلا معنی لأن یطلبه النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " من الغزاة، فیکون الثالث هو المتعین. [صفحه ۱۰۵] وورد عن أئمة أهل البیت - علیهم السلام - ما یدل علی ذلک، فقد کتب أحد الشیعة إلی الإمام الجواد - علیه السلام - قائلا: أخبرنی عن الخمس أعلی جمیع ما یستفید الرجل من قلیل وکثیر من جمیع الضروب وعلی الصناع وکیف ذلک؟فکتب - علیه السلام - بخطه: الخمس بعد المؤنة [۲۰۸] . وفی هذه الإجابة القصیرة یظهر تأیید الإمام - علیه السلام - لما ذهب إلیه السائل، ویتضمن ذکر الکیفیة التی یجب أن تراعی فی أداء الخمس: وعن سماعة قال: سألت أبا الحسن (الکاظم) - علیه السلام - عن الخمس؟فقال: فی کل ما أفاد الناس من قلیل أو کثیر [۲۰۹] . وعن أبی علی بن راشد (وهو من وکلاء الإمام الجواد والإمام الهادی - علیهما السلام -) قال: قلت له (أی الإمام - علیه السلام -): أمرتنی بالقیام بأمرک، وأخذ حقک، فأعلمت مواليک بذلک فقال لی بعضهم: وأی شئ حقه؟ فلم أدر ما أجیبه؟ فقال: یجب علیهم الخمس، فقلت: وفی أی شئ؟ فقال: فی أمتعتهموصنائعهم، قلت: والتاجر علیه، والصانع بیده؟ فقال: إذا أمکنهم بعد مؤنتهم [۲۱۰] . إلی غیر ذلک من الأحادیث والأخبار المرویة عن النبی الأکرم " صلی الله علیه وآله وسلم " وأهل بیته الطاهرین - علیهم السلام - التی تدل علی شمول الخمس لکل مکسب. [صفحه ۱۰۶]

مواضع الخمس فی الکتاب

یقسم الخمس حسب تنصیص الآیة علی ستة أسهم، فیفرق علی مواضعها الواردة فی الآیة، قال سبحانه: - (واعلموا أنما غنمتم من شئ فإن لله خمسه وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل) - (الأنفال / ۴۱) غیر أنه یطیب لی تعیین المراد من ذی القربی. إن - (ذی القربی) - بمعنی صاحب القرابة والوشیجة النسبیة، ویتعین فرده، بتعیین المنسوب إلیه. وهو یختلف حسب اختلاف مورد الاستعمال، ویستعان فی تعیینه بالقرائن الموجودة فی الکلام - إن وجدت - ومنها السیاق، وإلا فیستعان بالسنة. قال سبحانه: - (ما کان للنبی والذین آمنوا أن یستغفروا للمشرکین ولو کانوا أولی قربی) - (التوبة / ۱۱۳) والمراد أقرباء المذکورین فی الآیة أی النبی والمؤمنین. وقال سبحانه: - (وإذا قلتم فاعدلوا ولو کان ذا قربی) - (الأنعام / ۱۵۲)، والمراد أقرباء المخاطبین فی الآیة بقوله: - (قلتم) - و - (فاعدلوا) -. وقال سبحانه: - (وإذا حضر القسمة أولوا القربی) - (النساء / ۸) والمراد أقرباء من یقسم ماله أعنی المیت. وعلی ضوء ذلک فالمراد منه فی آیة الخمس، أقرباء الرسول، المذکور قبل هذه الکلمة، قال سبحانه: - (وللرسول ولذی القربی) -. [صفحه ۱۰۷] ومثلها قوله سبحانه: - (ما أفاء الله علی رسوله من أهل القری فلله وللرسول ولذی القربی) - (الحشر / ۷) وقوله سبحانه: - (قل لا أسألکم علیه أجرا إلا المودة فی القربی) - (الشوری / ۲۳) المراد فی الآیتین قرابة الرسول " صلی الله علیه وآله وسلم " لتقدم ذکره وعدم صلاحیة السیاق إلا لذلک. وأما آیة الخمس من سورة الأنفال المتقدم ذکرها فقد اتفق المفسرون علی أن المراد من ذی القربی قرابة الرسول " صلی الله علیه وآله وسلم " واختلفوا فی الیتامی والمساکین وابن السبیل أنهم مطلق الیتامی والمساکین وأبناء السبیل أو من ذوی القربی علی الخصوص. والسیاق هنا وإن لم یقتض الالتزام بأحدهما إلا أن السنة الشریفة الواردة عن الرسول " صلی الله علیه وآله وسلم " وأهل بیته اقتضت الأخیر کما یأتی فی البحث التالی.

مواضع الخمس فى السنة

وأما السنة فهى أيضا تدعم ما هو مفاد الآية: روى عن ابن عباس ": كان رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " يقسمالخمس على ستة: لله وللرسول سهمان وسهم لأقاربه حتى قبض [" ۲۱۱] . وروى عن أبى العالية الرياحى [۲۱۲] : كان رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم، " يؤتى بالغنيمة فيقسمها على خمسة فتكون أربعة أخماس لمن شهدها، ثم يأخذ الخمس فيضرب بيده فيه فيأخذ منه الذى قبض كفه، فيجعله للكعبة و هو سهم الله، ثم يقسم ما بقى على خمسة أسهم فيكون سهم للرسول وسهم لذى القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل. قال: والذى جعله للكعبة فهو سهم الله [۲۱۳] . [صفحه ۱۰۸] ولعل جعله للكعبة كان لتجسيد السهام وتفكيكها وربما خالفه كما رويعطاء بن أبى رباح [۲۱۴] قال ": خمس الله، وخمس رسوله واحد، وكان رسول الله يحمل منه ويعطى منه ويضعه حيث شاء ويصنع به ما شاء [" ۲۱۵] . والمراد من كون سهمهما واحدا، كون أمره بيده " صلى الله عليه وآله وسلم " بخلاف الأسهم الأخر، فإن مواضعها معينة. وبذلك يظهر المراد مما رواه الطبرى ": كان نبى الله إذا اغتنم غنيمة جعلت أخماسا، فكان خمس لله ولرسوله. ويقسم المسلمون ما بقى (الأخماس الأربعة) وكان الخمس الذى جعل لله ولرسوله، لرسوله، ولذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، فكان هذا الخمس خمسة أخماس خمس للهولرسوله [" ۲۱۶] . فالظاهر أن المراد كان أمر السهمين بيد الرسول ولذا جعلهما سهما واحدا، بخلاف السهام الأخر، وإلا فالخبر مخالف لتنصيص القرآن الكريم. وأما تخصيص بعض سهام الخمس بذى القربى ومن جاء بعدهم من اليتامى والمساكين وابن السبيل، فلأجل الروايات الدالة على أنه لا تحل لهم الصدقة فجعل لهم خمس الخمس. روى الطبرى: كان آل محمد " صلى الله عليه وآله وسلم " لا تحل لهم الصدقة فجعل لهم خمس الخمس، وقال: قد علم الله أن فى بنى هاشم الفقراء فجعل لهم الخمس مكان الصدقة [۲۱۷] كما تضافرت الروايات [صفحه ۱۰۹] عن أئمة أهل البيت أن السهام الأربعة من الخمس، لآل محمد " صلى الله عليه وآله وسلم [" ۲۱۸] . هذا ما يستفاد من الكتاب والسنة غير أن الاجتهاد لعب دورا كبيرا فى تحويل الخمس عن أصحابه وإليك ما ذهبت إليه المذاهب الأربعة ": قالت الشافعية والحنابلة: تقسم الغنيمة، وهى الخمس، إلى خمسة أسهم، واحد منها سهم الرسول، ويصرف على مصالح المسلمين، وواحد يعطى لذوى القربى، وهم من انتسب إلى هاشم بالأبوة من غير فرق بين الأغنياء والفقراء، والثلاثة الباقية تنفق على اليتامى والمساكين وأبناء السبيل سواء أ كانوا من بنى هاشم أو من غيرهم. وقالت الحنفية: إن سهم الرسول سقط بموته، أما ذوو القربى فهم كغيرهم من الفقراء يعطون لفقرهم لا لقرابتهم من الرسول. وقالت المالكية: يرجع أمر الخمس إلى الإمام يصرفه حسبما يراه من المصلحة. وقالت الإمامية: إن سهم الله وسهم الرسول وسهم ذوى القربى يفوض أمرها إلى الإمام أو نائبه، يضعها فى مصالح المسلمين. والأسهم الثلاثة الباقيةتعطى لأيتام بنى هاشم ومساكينهم وأبناء سبيلهم، ولا يشاركهم فيها غيرهم. [" ۲۱۹] . وقال ابن قدامة فى المغنى، بعد ما روى أن أبا بكر وعمر - رضى الله عنهما - قسما الخمس على ثلاثة أسهم ": وهو قول أصحاب الرأى - أبى حنيفة وجماعته - [صفحه ۱۱۰] قالوا: يقسم الخمس على ثلاثة: اليتامى والمساكين وابن السبيل، وأسقطوا سهم رسول الله بموته، وسهم قرابته أيضا. وقال مالك: الفئ والخمس واحد يجعلان فى بيت المال. وقال الثورى: والخمس يضعه الإمام حيث أراه الله عز وجل. وما قاله أبو حنيفة مخالف لظاهر الآية، فإن الله تعالى سمى لرسوله وقرابته شيئا وجعل لهما فى الخمس حقا كما سمى الثلاثة الأصناف الباقية، فمن خالف ذلك فقد خالف نص الكتاب، وأما جعل أبى بكر وعمر - رضى الله عنهما - سهم ذى القربى فى سبيل الله، فقد ذكر لأحمد فسكت وحرك رأسه ولم يذهب إليه، ورأى أن قول ابن عباس ومن وافقه أولى، لموافقته كتاب الله وسنة رسوله " صلى الله عليه وآله وسلم ["... "۲۲۰] . الاجتهاد مقابل النص: ثم إن الخلفاء بعد النبى الأكرم اجتهدوا مقابل النص فى موارد منها: إسقاط سهم ذى القربى من الخمس، وذلك أن الله سبحانه وتعالى جعل لهم سهما، افترض أداءه نصا فى الذكر الحكيم والفرقان العظيم يتلوه المسلمون آناء الليل وأطراف النهار، وهو قوله عز من قائل: - (واعلموا أنما غنمتم من شئ فإن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن

السبیل إن کنتم آمنتم بالله وما أنزلنا علی عبدنا یوم الفرقان یوم التقی الجمعان والله علی کل شئقدیر) - [۲۲۱] . [صفحه ۱۱۱] وقد أجمع أهل القبلة کافة علی أن رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " کان یختص بسهم من الخمس ویخص أقاربه بسهم آخر منه، وأنه لم یعهد بتغییر ذلک إلی أحد حتی دعاه الله إلیه، واختار الله له الرفیق الأعلی. فلما ولی أبو بکر تأول الآیة فأسقط سهم النبی وسهم ذی القربی بموت النبی " صلی الله علیه وآله وسلم، " ومنع بنی هاشم من الخمس، وجعلهم کغیرهم من یتامی المسلمین ومساکینهم وأبناء السبیل منهم. قال الزمخشری: وعن ابن عباس: الخمس علی ستة أسهم: لله ولرسوله، سهمان، وسهم لأقاربه حتی قبض فأجری أبو بکر الخمس علی ثلاثة، وکذلک روی عن عمر ومن بعده من الخلفاء قال: وروی أن أبا بکر منع بنی هاشمالخمس [۲۲۲] . وقد أرسلت فاطمة - علیها السلام - تسأله میراثها من رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " مما أفاء الله علیه بالمدینة وفدک وما بقی من خمس خیبر، فأبی أبو بکر أن یدفع إلی فاطمة منها شیئا، فوجدت فاطمة علی أبی بکر فی ذلک فهجرته فلم تکلمه حتی توفیت، وعاشت بعد النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " ستة أشهر فلما توفیت دفنها زوجها علی لیلا ولم یؤذن بها أبا بکر، وصلی علیها. الحدیث [۲۲۳] . وفی صحیح مسلم عن یزید بن هرمز. قال: کتب نجدة بن عامر الحروری الخارجی إلی ابن عباس قال ابن هرمز: فشهدت ابن عباس حین قرأ الکتاب وحین کتب جوابه وقال ابن عباس: والله لولا أن أرده عن نتن یقع فیه ما کتبت [صفحه ۱۱۲] إلیه، ولا نعمة عین. قال: فکتب إلیه: إنک سألتنی عن سهم ذی القربی الذین ذکرهم الله من هم؟ وإنا کنا نری أن قرابة رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم" هم نحن فأبی ذلک علینا قومنا، الحدیث [۲۲۴] . وأخرجه الإمام أحمد من حدیث ابن عباس فی أواخر ص ۲۹۴ من الجزء الأول من مسنده. ورواه کثیر من أصحاب المسانید بطرق کلها صحیحة، وهذا هو مذهب أهل البیت المتواتر عن أئمتهم - علیهم السلام -. لکن الکثیر من أئمة الجمهور أخذوا برأی الخلیفتین - رضی الله عنهما - فلم یجعلوا لذی القربی نصیبا من الخمس خاصا بهم. فأما مالک بن أنس فقد جعله بأجمعه مفوضا إلی رأی الإمام یجعله حیث یشاء فی مصالح المسلمین، لا حق فیه لذی قربی ولا لیتیم ولا لمسکین ولا لابن سبیل مطلقا. وأما أبو حنیفة وأصحابه فقد أسقطوا بعد النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " سهمه وسهم ذی قرباه، وقسموه بین مطلق الیتامی والمساکین وابن السبیل علی السواء، لا فرق عندهم بین الهاشمیین وغیرهم من المسلمین. والشافعی جعله خمسة أسهم: سهما لرسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " یصرف إلی ما کان یصرف إلیه من مصالح المسلمین کعدة الغزاة من الخیل والسلاح والکراع ونحو ذلک، وسهما لذوی القربی من بنی هاشم وبنی [صفحه ۱۱۳] المطلب دون بنی عبد شمس وبنی نوفل یقسم بینهم - (للذکر مثل حظ الأنثیین) -،والباقی للفرق الثلاث: الیتامی والمساکین وابن السبیل مطلقا [۲۲۵] . إلی هنا خرجنا بنتیجتین: ۱ - وجوب الخمس فی کل ما یفوز به الإنسان. وأنه لا یختص بالغنائم الحربیة. ۲ - إن الخمس یقسم علی ستة أسهم، الثلاثة الأولی، أمرها بید الإمام یتولاها حسب ما رأی من المصلحة، والثلاثة الأخری، للأیتام والمساکین وأبناء السبیل من آل النبی الأکرم لا مطلقهم. [صفحه ۱۱۵]

الزواج المؤقت

اشاره

اتفقت المذاهب الفقهیة علی أن المتعة کانت نکاحا حلالا أحلها رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " بوحی منه سبحانه فی برهة من الزمن، وإنما اختلفوا فی استمرار حلیتها، والشیعة الإمامیة علی بقاء حلیتها وعدم ورود أی نسخ علیها خلافا للمذاهب الأربعة فهی علی التحریم البات قائلة بالنسخ. ولما کانت الحلیة من مختصات فقه الشیعة، آثرنا أن نبحث عنها فی إطار الکتاب والسنة، علی وجه الاجمال، حتی یقف القارئ علی أن القول بأصل تشریعها وعدم نسخها مما یثبته الکتاب والسنة، وأن قول بعضهم بعدم تشریعها بتاتا أو ادعاء نسخها یضادهما. وسیوافیک أن لفیفا من الصحابة والتابعین کانوا یفتون بجوازها وعدم نسخها، وإنما منع عنها عمر بن

الخطاب لحافز نفسى أو اجتهاد شخصى لا دليل عليه وليس حجة على الآخرين. وقد قال بنظيره فى متعة الحج التى كانت فى زمن رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم. " فأما زواج المتعة: فهو عبارة عن تزويج المرأة الحرة الكاملة نفسها إذا لم يكن بينها وبين الزوج مانع - من نسب أو سبب أو رضاع أو إحصان أو عدة أو غير ذلك من الموانع الشرعية - بمهر مسمى إلى أجل مسمى بالرضا والاتفاق، فإذا [صفحه ۱۱۶] انتهى الأجل تبين منه من غير طلاق. ويجب عليها مع الدخول بها - إذا لم تكنيائسة - أن تعتد عدة الطلاق إذا كانت ممن تحيض وإلا فبخمسة وأربعين يوما [۲۲۶] . وولد المتعة - ذكرا كان أو أنثى يلحق بالأب ولا يدعى إلا به، وله من الإرث ما أوصانا الله سبحانه به فى كتابه العزيز. كما يرث من الأم، وتشمله جميع العمومات الواردة فى الآباء والأبناء والأمهات، وكذا العمومات الواردة فى الإخوة والأخوات والأعمام والعمات. وبالجملة: المتمتع بها زوجة حقيقة، وولدها ولد حقيقة. ولا فرق بين الزواجين: الدائم والمنقطع إلا أنه لا توارث هنا ما بين الزوجين، ولا قسمة ولا نفقة لها إلا أن تشترط ذلك فى العقد. كما أن له العزل عنها. وهذه الفوارق الجزئية فوارق فى الأحكام لا فى الماهية، لأن الماهية واحدة غير أن أحدهما مؤقت والآخر دائم، وأن الأول ينتهى بانتهاء الوقت والآخر ينتهى بالطلاق أو الفسخ. وقد أجمع أهل القبلة على أنه سبحانه شرع هذا النكاح فى صدر الإسلام، ولا يشك أحد فى أصل مشروعيته، وإنما وقع الكلام فى نسخه أو بقاء مشروعيته. والأصل فى مشروعيته قوله سبحانه: - (وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفورا رحيما - والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن ف آتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة إن الله كان عليماحكيما) - [۲۲۷] . [صفحه ۱۱۷] والآية ناظرة إلى نكاح المتعة وذلك لوجوه: ۱ - الحمل على النكاح الدائم يستلزم التكرار بلا وجه: إن هذه السورة، أى سورة النساء، تكفلت ببيان أكثر ما يرجع إلى النساء من الأحكام والحقوق، فذكرت جميع أقسام النكاح فى أوائل السورة على نظام خاص، أما الدائم فقد أشار إليه سبحانه بقوله: - (وإن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوافواحدة...) - [۲۲۸] . وأما أحكام المهر فقد جاءت فى الآية التالية: - (وآتوا النساء صدقاتهن نحلةفإن طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا) - [۲۲۹] . وقال سبحانه: - (يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولاتعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن...) - [۲۳۰] . وقال سبحانه: - (وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارافلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا) - [۲۳۱] . وأما نكاح الإماء فقد جاء فى قوله سبحانه: - (ومن لم يستطع منكم طولا أن [صفحه ۱۱۸] ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهنبالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان...) - [۲۳۲] . فقوله سبحانه: - (من ما ملكت أيمانكم) - إشارة إلى نكاح السيد لأمته، الذى جاء فى قوله سبحانه أيضا: - (إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غيرملومين...) - [۲۳۳] . وقوله سبحانه: - (فانكحوهن بإذن أهلهن) - إشارة إلى تزويج أمة الغير. فإلى هنا تم بيان جميع أقسام النكاح فلم يبق إلا نكاح المتعة، وهو الذى جاء فى الآية السابقة، وحمل قوله سبحانه: - (فما استمتعتم) - على الزواج الدائم. وحمل قوله: - (ف آتوهن أجورهن) - على المهور والصدقات مستلزم للتكرار. وسيوافيك وجود نكاح المتعة فى صدر الإسلام، ولا يصح للشارع السكوت عن حكمها. فالناظر فى السورة يرى أن آياتها تكفلت ببيان أقسام الزواج على نظام خاص ولا يتحقق ذلك إلا بحمل الآية على نكاح المتعة كما هو ظاهرها أيضا. ۲ - تصريح جماعة من الصحابة بشأن نزولها: ذكرت أمة كبيرة من أهل الحديث نزولها فيها، وينتهى نقل هؤلاء إلى أمثال ابن عباس، وأبى بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وجابر بن عبد الله الأنصارى، وحبيب بن أبى ثابت، وسعيد بن جبير، إلى غير ذلك من رجال الحديث الذين لا يمكن اتهامهم بالوضع والجعل. [صفحه ۱۱۹] وقد ذكر نزولها من المفسرين والمحدثين:إمام الحنابلة أحمد بن حنبل فى مسنده [۲۳۴] . وأبو جعفر الطبرى فى تفسيره [۲۳۵] . وأبو بكر الجصاص الحنفى فى أحكام القرآن [۲۳۶] . وأبو بكر البيهقى فى السنن الكبرى [۲۳۷] . ومحمود بن عمر الزمخشرى فى الكشاف [۲۳۸] . وأبو بكر بن سعدون القرطبى فى تفسير جامع أحكام القرآن [۲۳۹] . وفخر

الـدین الرازی فی مفاتیح الغیب [۲۴۰] . إلی غیر ذلک من المحـدثین والمفسـرین الـذین جاءوا بعد ذلک إلی عصـرنا هذا، ولا نطیل الکلام بـذکرهم. ولیس لأحد أن یتهم هؤلاء الأعلام بذکر ما لا یفتون به. وبملاحظة هذه القرائن لا یکاد یشک فی ورودها فی نکاح المتعـة. ومعنی الآیـة: إن الله تبارک وتعالی شـرع لکم نکاح ما وراء المحرمات لأجل [صـفحه ۱۲۰] أن تبتغوا بأموالکم ما یحصـنکم ویصـون عفتکم ویصـدکم عن الزنـا، فـإذا تزوجتم اسـتمتاعا ف آتـوهن أجورهن. والغایـة من النکـاح مطلقـا هو صـیانة النفس، وهی موجودة فی جمیع الأقسام، النکاح الـدائم، والمؤقت والزواج بأمة الغیر المذکورة فی هذه السورة من أولها إلی الآیة ۲۵. هذا هو الذی یفهمه کل إنسان من ظواهر الآیات غیر أن من لا یروقه الأخـذ بظاهر الآیة: - (فما اسـتمتعتم به منهن ف آتوهن أجورهن) - لرواسـب نفسـیة أو بیئیـة حاول أن یطبق معنی الآیـة علی العقـد الدائم، وذکر فی المورد شـبهات ضـعیفة لا تصـمد أمام النقاش نجملها بما یلی: الشـبهة الأولی: إن الهدف من تشریع النکاح هو تکوین الأسرة وإیجاد النسل، وهو یختص بالنکاح الدائم دون المنقطع الذی لا یترتب علیه إلا إرضاءالقوة الشهویة وصب الماء وسفحه [۲۴۱] . ویجاب عنها: بأنه خلط بین الموضوع والفائدة المترتبة علیه، وما ذکر إنما هو من قبیل الحکمـة، ولیس الحکم دائرا مـدارها، لضـرورة أن النکاح صـحیح وإن لم یکن هناک ذلک الغرض، کزواج العقیم والیائسـة والصـغیرة. بل أغلب المتزوجین فی سن الشـباب بالزواج الدائم لا یقصدون إلا قضاء الوطر واستیفاء الشـهوة من طریقها المشـروع، ولا یخطر ببالهم طلب النسل أصلا وإن حصل لهم قهرا، ولا یقدح ذلک فی صحة زواجهم. [صفحه ۱۲۱] ومن العجب حصر فائدة المتعة فی قضاء الوطر، مع أنها کالـدائم قـد یقصـد منها النسل والخدمـة وتـدبیر المنزل وتربیـة الأولاد والإرضاع والحضانـة وإن کانت قلیلـة. ونسأل المانعین الـذین یعتبرون نکاح المتعـة، مخالفا للحکمة، التی من أجلها شـرع النکاح، نسألهم عن الزوجین اللذین یتزوجان نکاح دوام، ولکن ینویان الفراق بالطلاق بعـد شـهرین، فهل هـذا نکاح صـحیح أو لا؟ لا أظن أن فقیها من فقهاء الإسـلام یمنع ذلک إلا إذا أفتی بغیر دلیل ولا برهان، وبهـذا الشـکل یتعین الجزم بأصـحیة هذا النکاح، فأی فرق یکون حینئذ بین المتعة وهذا النکاح الدائم سوی أن المدة مذکورة فی الأول دون الثانی؟ یقول صاحب المنار: إن تشدید علماء السـلف والخلف فی منع المتعة یقتضی منع النکاح بنیة الطلاـق، وإن کان الفقهاء یقولون إن عقـد النکاح یکون صـحیحا إذا نوی الزوج التوقیت ولم یشترطه فی صـیغة العقـد، ولکن کتمانه إیاهیعـد خـداعا وغشا وهو أجدر بالبطلان من العقد الذی یشترط فیه التوقیت [۲۴۲] . أقول: نحن نفترض أن الزوجین رضـیا بالتوقیت لبـا، حتی لاـ یکون هنـاک خـداع وغش، فهو صـحیح بلاـ إشـکال. الشـبهة الثانیـة: إن تسویغ النکاح المؤقت ینافی ما تقرر فی القرآن کقوله عز وجل فی صفة المؤمنین: - (والذین هم لفروجهم حافظون - إلا علی أزواجهم أو ماملکت أیمانهم فإنهم غیر ملومین - فمن ابتغی وراء ذلک فأولئک هم العادون) - [۲۴۳] . [صفحه ۱۲۲] والمراد من قوله: - (من ابتغی) - هم المتجاوزون ما أحله الله لهم إلی مـا حرمه علیهم. والمرأة المتمتع بهـا لیست زوجـة فیکون لهـا علی الرجل مثل الـذی علیها بالمعروف. إلا أنه یرد علیها: إنها دعوی بلا دلیل. فإنها زوجة ولها أحکام، وعدم وجود النفقة والقسـمة لا یخرجانها عن الزوجیة، فإن الناشزة زوجة لیست لها النفقة وحق القسمة، ومثلها الصـغیرة. والعجب أن یسـتدل بعـدم وجود الأحکام علی نفی الماهیـة، فإن الزوجیـة رابطـة بین الزوجین تترتب علیها جملـة من الأحکام وربما تختص بعض الأحکام ببعض الأقسام. الشبهة الثالثة: إن المتمتع فی النکاح المؤقت لا یقصد الإحصان، بل یکون قصده المسافحـة، وإن کان هناک نوع ما من الإحصان بالنسـبة إلیه حیث یمنعها من التنقل فی دمن الزنا، فإنه لا یکون فیه شـئ من الإحصان بالنسـبة إلی المرأة التی تؤجر نفسها کل مدة من الزمن لرجل فتکون کما قیل:کرة حذفت بصوالجة - فتلقفها رجل رجل [۲۴۴] . ویرد علی هـذه الشـبهة: إنه من أین وقـف علی أن الإحصـان فی النکـاح المـؤقت یختص بالرجـل دون المرأة، فإنـا إذا افترضـنا کون العقد شرعیـا، فکل واحـد من الطرفین یحصن نفسه من هـذا الطریق، وإلا فلا محیص عن التنقل فی دمن [صـفحه ۱۲۳] الزنا. والذی یصون الفتی والفتاة عن البغی أحد الأمور الثلاثة: ۱ - النکاح الدائم. ۲ - النکاح المؤقت بالشروط الماضیة. ۳ - کبت الشهوة الجنسیة. فالأول ربما یکون غیر میسور خصوصا للطالب والطالبـة اللـذین یعیشان بمنـح ورواتب مختصـرة یجریها علیهما الوالـدان أو الحکومـة، وکبت الشـهوة الجنسـیة أمر شاق لا یتحمله إلا الأمثل فالأمثل من الشباب والمثلی من النساء، وهم قلیلون، فلم یبق إلا الطریق الثانی، فیحصنان

نفسهما عن التنقل فی بیوت الدعارة. إن الدین الإسلامی هو الدین الخاتم، ونبیه خاتم الأنبیاء، وکتابه خاتم الکتب، وشریعته خاتمة الشرائع، فلا بد أن یضع لکل مشکلة اجتماعیة حلولا شرعیة، یصون بها کرامة المؤمن والمؤمنة، وما المشکلة الجنسیة عند الرجل والمرأة إلا إحدی هذه النواحی التی لا یمکن للدین الإسلامی أن یهملها، وعندئذ یطرح هذا السؤال نفسه: ماذا یفعل هؤلاء الطلبة والطالبات الذین لا یستطیعون القیام بالنکاح الدائم، وتمنعهم کرامتهم ودینهم عن التنقل فی بیوت الدعارة والفساد، والحیاة المادیة بجمالها تؤجج نار الشهوة فی نفوسهم؟ فمن المستحیل عادة أن یصون نفسه أحد إلا من عصمه الله، فلم یبق طریق إلا زواج المتعة، الذی یشکل الحل الأنجح لتلافی الوقوع فی الزنا، وتبقی کلمة الإمام علی بن أبی طالب ترن فی الآذان [صفحه ۱۲۴] محذرة من تفاقم هذا الأمر عند إهمال العلاج الذی وصفه المشرع الحکیم له، حیث قال - علیه السلام " -: لولا نهی عمر عن المتعة لما زنی إلا شقی أو شقیة. " وأما تشبیه المتعة بما جاء فی الشعر فهو یعرب عن جهل الرجل بحقیقةنکاح المتعة وحدودها، فإن ما جاء فیه هی المتعة الدوریة التی ینسبها الرجل [۲۴۵] . وغیره إلی الشیعة، وهم براء من هذا الإفک، إذ یجب علی المتمتع بها بعد انتهاء المدة الاعتداد علی ما ذکرنا، فکیف یمکن أن تؤجر نفسها کل طائفة من الزمن لرجل؟! سبحان الله ما أجرأهم علی الکذب علی الشیعة والفریة علیهم، وما مضمون الشعر إلا جسارة علی الوحی والتشریع الإلهی، وقد اتفقت کلمة المحدثین والمفسرین علی التشریع، وأنه لو کان هناک نهی أو نسخ فإنما هو بعد التشریع والعمل. الشبهة الرابعة: إن الآیة منسوخة بالسنة، واختلفوا فی زمن نسخها علی أقوال شتی: ۱ - أبیحت ثم نهی عنها عام خیبر. ۲ - ما أحلت إلا فی عمرة القضاء. ۳ - کانت مباحة ونهی عنها فی عام الفتح. ۴ - أبیحت عام أوطاس ثم نهی عنها [۲۴۶] . [صفحه ۱۲۵] وهذه الأقوال تنفی الثقة بوقوع النسخ، کما أن نسخ القرآن بأخبار الآحاد ممنوع جدا، وقد صح عن عمران بن الحصین أنه قال ": إن الله أنزل المتعة وما نسخها بآیة أخری، وأمرنا رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " بالمتعة وما نهانا عنها، ثم قال رجل برأیه، " یرید به عمر بن الخطاب. وسیوافیک مصدره. إن الخلیفة الثانی لم یدع النسخ وإنما أسند التحریم إلی نفسه، ولو کان هناک ناسخ من الله عز وجل أو من رسوله، لأسند التحریم إلیهما، وقد استفاض قول عمر وهو علی المنبر: متعتان کانتا علی عهد رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " وأنا أنهی عنهما وأعاقب علیهما: متعة الحج ومتعة النساء. بل نقل متکلم الأشاعرة فی شرحه علی شرح التجرید أنه قال: أیها الناس ثلاث کن علی عهد رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم، " وأنا أنهی عنهن،وأحرمهن، وأعاقب علیهن، متعة النساء، ومتعة الحج، وحی علی خیر العمل [۲۴۷] . وقد روی عن ابن عباس - وهو من المصرحین بحلیة المتعة وإباحتها - فی رده علی من حاجه بنهی أبی بکر وعمر لها، حیث قال: یوشک أن تنزل علیکم حجارة من السماء، أقول: قال رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم، " وتقولون: قال أبو بکر وعمر. حتی أن ابن عمر لما سئل عنها، أفتی بالإباحة، فعارضوه بقول أبیه، فقال لهم: أمر رسول الله أحق أن یتبع أم أمر عمر؟ کل ذلک یعرب عن أنه لم یکن هناک نسخ ولا نهی نبوی وإنما کان تحریما من جانب الخلیفة، وهو فی حد ذاته یعتبر اجتهادا قبالة النص الواضح، وأنه ما انفک یعلن جملة من الصحابة رفضهم له وعدم إذعانهم لأمره، وإذا کان الخلیفة [صفحه ۱۲۶] قد اجتهد لأسباب رآها وأفتی علی أساسها فکان الأولی بمن لحقوه أن یتنبهوا لهذا الأمر لا- أن یسرفوا فی تسویغه دون حجة ولا- دلیل. المنکرون للتحریم: ذکرنا أن لفیفا من وجوه الصحابة والتابعین أنکروا هذا التحریم ولم یقروا به، ومنهم: ۱ - علی أمیر المؤمنین، فی ما أخرجه الطبری بالإسناد إلیه أنه قال ": لولا- أنعمر نهی عن المتعة ما زنی إلا شقی [" ۲۴۸] . ۲ - عبد الله بن عمر، أخرج الإمام أحمد من حدیث عبد الله بن عمر، قال - وقد سئل عن متعة النساء -: والله ما کنا علی عهد رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " زانین ولا مسافحین، ثم قال: والله لقد سمعت رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " یقول ": لیکونن قبل یوم القیامة المسیح الدجال وکذابون ثلاثونأکثر [" ۲۴۹] . ۳ - عبد الله بن مسعود، روی البخاری عن عبد الله بن مسعود، قال: کنا نغزو مع رسول الله ولیس لنا شئ، فقلنا: ألا نستخصی؟ فنهانا عن ذلک، ثم رخص لنا أن تنکح المرأة بالثوب إلی أجل معین، ثم قرأ علینا: - (یا أیها الذین آمنوا لا تحرموا طیبات ما أحل الله لکم ولا تعتدوا إن الله لا یحب المعتدین) - [۲۵۰] [۲۵۱] . [صفحه ۱۲۷] ۴ - عمران بن حصین، أخرج البخاری فی صحیحه عنه، قال: نزلت آیة المتعة فی کتاب الله

ففعلناها مع رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم، " ولم ينزل قرآن يحرمها ولم ينه عنها حتى مات. قال رجل برأيه ما شاء [۲۵۲] . أخرج أحمد فی مسنده عن أبی رجاء عن عمران بن حصين، قال: نزلت آية المتعة فی كتاب الله وعملنا بها مع رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم، " فلمتنزل آية تمنعها، ولم ينه عنها النبی " صلى الله عليه وآله وسلم " حتى مات [۲۵۳] . ۵ - كما أن الخليفة العباسی المأمون أوشك أن ينادی فی أيام حكمه، بتحليل المتعة إلا أنه توقف خوفا من الفتنة وتفرق المسلمين. قال ابن خلكان، نقلا عن محمد بن منصور: قال: كنا مع المأمون فی طريق الشام فأمر فنودی بتحليل المتعة، فقال يحيى بن أكثم لی ولأبی العيناء: بكرا غدا إليه فإن رأيتما للقول وجها فقولا، وإلا فاسكتا إلى أن أدخل، قال: فدخلنا عليه وهو يستاك ويقول وهو مغتاظ: متعتان كانتا على عهد رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " وعلى عهد أبی بكر - رضى الله عنه - وأنا أنهى عنهما، ومن أنت يا جعل حتى تنهى عما فعله رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " وأبو بكر - رضى الله عنه -؟! فأومأ أبو العيناء إلى محمد بن منصور وقال: رجل يقول فی عمر بن الخطاب ما يقول نكلمه نحن؟ فأمسكنا، فجاء يحيى بن أكثم فجلس وجلسنا، فقال المأمون ليحيى: ما لی أراك متغيرا؟ فقال: هو غم يا أمير المؤمنين لما حدث فی الإسلام، قال: وما حدث فيه؟ قال: النداء بتحليل الزنا، قال: الزنا؟ قال: نعم، المتعة زنا، قال: ومن أين قلت هذا؟ قال: من كتاب الله عز وجل، وحديث رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم، " قال [صفحه ۱۲۸] الله تعالى: - (قد أفلح المؤمنون) - إلى قوله: - (والذين هم لفروجهم حافظون - إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين - فمن ابتغى وراء ذلكفأولئك هم العادون) - [۲۵۴] يا أمير المؤمنين زوج المتعة ملك يمين؟ قال: لا، قال: فهی الزوجة التی عند الله ترث وتورث وتلحق الولد ولها شرائطها؟ قال: لا، قال:فقد صار متجاوز هذين، من العادين [۲۵۵] . أقول: هل عزب عن ابن أكثم - وقد كان ممن يكن العداء لآل البيت - أن المتعة داخلة فی قوله سبحانه: - (إلا على أزواجهم) - وإن عدم الوراثة تخصيص فی الحكم، وهو لا ينافی ثبوتها، وكم لها من نظير، فالكافرة لا ترث الزوج المسلم، وبالعكس، كما أن القاتلة لا ترث وهكذا العكس، وأما الولد فيلحق قطعا، ونفی اللحوق ناشئ إما من الجهل بحكمها أو التجاهل به. وما أقبح كلامه حيث فسر المتعة بالزنا وقد أصفقت الأمة على تحليلها فی عصر الرسول والخليفة الأول، أفيحسب ابن أكثم أن الرسول " صلى الله عليه وآله وسلم " حلل الزنا ولو مدة قصيرة. وهناك روايات مأثورة عن الخليفة نفسه، تعرب عن أن التحريم كان صميم رأيه، من دون استناد إلى آية أو رواية. فقد روى مسلم فی صحيحه: عن ابن أبی نضرة قال: كان ابن عباس يأمر بالمتعة، وكان ابن الزبير ينهى عنها، فذكر ذلك لجابر، فقال: على يدی دار الحديث: تمتعنا مع رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " فلما قام عمر قال: إن [صفحه ۱۲۹] الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء، فأتموا الحج والعمرة وأبتوا نكاح هذهالنساء، فلئن أوتی برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رجمته بالحجارة [۲۵۶] . وروى الإمام أحمد فی مسنده عن أبی نضرة قال: قلت لجابر: إن ابن الزبير ينهى عن المتعة، وإن ابن عباس يأمر بها، فقال لی: على يدی جرى الحديث: تمتعنا مع رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلم " ومع أبی بكر، فلما ولی عمر خطب الناس فقال: إن القرآن هو القرآن، وإن رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " هو الرسول، وإنهما كانتا متعتان على عهد رسول الله " صلى الله عليه وآلهوسلم " إحداهما متعة الحج والأخرى متعة النساء [۲۵۷] . وهذه المأثورات تعرب جملة من الملاحظات نجملها بملاحظتين اثنتين: أولا: إن المتعة كانت باقية على الحل إلى عهد الخليفة عمر بن الخطاب، وبقيت لوقت فی أيامه حتى نهى عنها ومنع. وثانيا: إنه باجتهاده قام بتحريم ما أحله الكتاب والسنة، ومن المعلوم أن اجتهاده - لو صحت تسميته بالاجتهاد - حجة على نفسه لا على غيره. وفی الختام نقول: إن الجهل بفقه الشيعة أدى بكثير من الكتاب إلى التقول على الشيعة، وخصوصا فی مسألة المتعة التی نحن بصدد الحديث عنها، برميهم بآراء وأحكام، يدل على جهل مطبق أو خبث سريرة لا يدمغ، ومن هذه الأقوال: إن من أحكام المتعة عند الشيعة أنه لا نصيب للولد من ميراث أبيه، وأن المتمتع بها لا عدة لها، [صفحه ۱۳۰] وأنها تستطيع أن تنتقل من رجل إلى رجل إن شاءت. ومن أجل هذا استقبحوا المتعة واستنكروها وشنعوا على من أباحها. وقد خفی الواقع على هؤلاء. وإن المتعة عند الشيعة كالزواج الدائم لا تتم إلا بالعقد الدال على قصد الزواج صراحة، وإن المتمتع بها يجب أن تكون خالية من جميع الموانع، وإن ولدها كالولد من الدائمة من وجوب التوارث، والإنفاق وسائر الحقوق

المادیـة، وإن علیها أن تعتد بعد انتهاء الأجل مع الدخول بها، وإذا مات زوجها وهی فی عصـمته اعتدت کالدائمة من غیر تفاوت، إلی غیر ذلـک منالآثار [۲۵۸] . علی أن الأمـر الـذی ینبغی الالتفات إلیه وإدراکه بوضوح، إن الشـیعة رغم إدراکهم وإیمانهم بحلیـة زواج المتعـة وعـدم تحریمه – وهو مـا یعلنون عنه صـراحة ودون تردد – إلاـ أنهم لا یلجأون إلی هـذا الزواج إلا فی حـدود ضـیقة وخاصـة، ولیس کما یصوره ویتصوره البعض من کونه ظاهرة متفشیة فی مجتمعهم وبشکل مستهجن ممجوج. [صفحه ۱۳۱]

نحن والدکتور محمد فتحی الدرینی

قد وقفت – أخیرا – علی کتاب حول المتعة بقلم: السائح علی حسین، أسماه بهذا النحو ": الأصل فی الأشیاء..؟ ولکن المتعة حرام"!! نشـرته دار قتیبـة، وقـدم له الـدکتور محمد فتحی الدرینی، عمید کلیة الشـریعة بدمشق. والذی دعانی إلی التعلیق علیه أمران: ۱ – اسم الکتاب، حیث أسـماه بما عرفت، وحاول أن یقرر أن الأصل الأولی فی الأشـیاء الحلیـة، والمتعة داخلة فی هذا الأصل، ولکن خرج عنه بالـدلیل ولولاه لکانت محکومـة بالحلیـة. وبعبارة أخری: حاول أن یتظاهر لصالـح الخصم (القائل بحلیـة المتعة) مؤقتا وأن الأصل معه، ولکنه خرج عن الأصـل بـدلیل حاسم. ۲ – تقـدیم الـدکتور الـدرینی المحرر بقلم نزیه من دون همز ولمز للمخـالف الـذی یری کون المتعة حلالا، وموقفه من رعایة أدب المناظرة مشـکور، والحق أن مثله قلیل فیما کتب حول عقائد الشیعة بقلم أهل السنة فإن الغالب – إلا ما شذ وندر – لا یفارق اللذع واللدغ أو الطعن والسب، وأحیانا التکفیر أعاذنا الله من شـرور أنفسـنا. ومع ذلک کله لنا تأملات فیما کتب یظهر بعضها من الامعان فیما سبق، ولکن لأجل إیقاف القارئ علی النقاط الخاطئة فی کلامه، نذکر أهم ما أفاده مع التعلیق. وإن مر بعضـها عند مناقشة الشـبهات. أما حول الاسم فنقول: إن قول الفقهاء والأصولیین الأصل فی الأشیاء الحلیة، لا یعم الدماء والأعراض والأـموال فإن الأصل فیها هو الحرمـة، یعرف ذلک [صـفحه ۱۳۲] من له أدنی إلمـام بـالفقه، فلأجل ذلک نری أن الله سـبحانه یجعل الأصل فی الدماء الحرمة، ویسـتثنی موردا واحدا وذلک إذا کان القتل عن حق فیقول: – (ولا یقتلون النفس التی حرم الله إلا بالحق) – (الفرقان / ۶۸) کما أنه سـبحانه یأتی بذلک البیان فی الأعراض واسـتباحة الفروج، فیقول: – (والذین هم لفروجهم حافظون – إلا علی أزواجهم أو مـا ملکت أیمـانهم فإنهم غیر ملومین) – (المؤمنین / ۵ – ۶). ویکفی فی کون الأصل فی الأموال، الحرمة قوله سـبحانه: – (لاـ تـأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تکون تجارة عن تراض منکم) – (النساء / ۲۹) وقول النبیالأکرم: لا یحل مال امرئ مسـلم إلا بطیب نفسه [۲۵۹] فالأصـل فی التصـرف فی مـال الغیر هو الحرمـة إلاـ إذا طـابت نفسه. وعلی ضوء ذلـک فالأصل فی المتعـة بما أنها اسـتباحة للفروج هو الحرمـة والخروج عن الأصـل یحتاج إلی دلیل، وما ذکره الأصولیون من کون الأصل فی الأشـیاء هو الحلیـة راجع إلی غیر هـذه الموارد ممـا یرجع إلی اسـتفادة الإنسـان من مظـاهر الطبیعـة ومعطیاتهـا. وعلی ضوء ذلـک فما حاوله مؤلف الکتاب من التظاهر بالمرونـة فی البحث وأنه یوافق أخاه الشـیعی فی حلیـة المتعـة – حسب الأصل الأولی – ولکن الأدلـة القطعیـة دفعته إلی القول بـالتحریم، محاولـة خاطئـة واقعـة فی غیر محلهـا، وأظن أن الکاتب قصـیر الباع فی هـذه المسائل. والکتاب – بلا إنکار وبخس لحقوق المؤلف – أشـبه بکتاب قصصـی، لا فقهی، وإنی اسـتغربت من قیام الـدکتور الـدرینی بالتقـدیم لهذا الکتاب، ولذلک [صـفحه ۱۳۳] أعرضنا عن مناقشة محتویاته واکتفینا بما جاء فی التقدیم. وأما التقدیم فقد ذکرنا وصفه ولکن لنا فیما ذکره تأملات وتعلیقات نذکرها بعـد نقـل کـلامـه موجزا. فـإن نقـل کـل کلامه یوجب الإطناب. ولأجل أن یسـهل للقارئ الوقوف علی الفکرتین، نفصل کل موضوع بعنوان معه رقم ریاضی. ۱ – الأحکام الشـرعیة تابعة للمصالح: یقول الأستاذ: من المتفق علیه بین الأصولیین والفقهاء ممن یعتد برأیهم فی میزان العلم والاجتهـاد أن أحکـام التشـریع الإسـلامی ذات مقاصـد وغایـات قـد تـوخی الشـارع تحقیقهـا قطعـا من خلاـل تشـریعه للأحکام، وقـد أشار المحققون إلی هـذا الأصل: أن الأحکام معللـة بمصالـح العباد. ثم قال: وقد ألف الإمام الشاطبی کتاب الموافقات فی أصول الشـریعة ومقاصدها وأثبت أن أحکام الشریعة ما عدا التعبدیات ذات مقاصد معتبرة من قبل الشارع فی تشریعه للحکم، وأنه لاـ عبرة بالوسـیلة إذا تخلفت عنهـا غایتهـا، أو أفضت إلی النقیض منهـا. یلاحـظ علی هـذا الکلام بأمور: ۱ – إن کـون الأحکـام معللة

بمصالح، أمر يصدقه الذكر الحكيم، وأحاديث العترة الطاهرة، يقول سبحانه: - (إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون - إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم [صفحه ۱۳۴] منتهون) - (المائدة / ۹۰ - ۹۱) إلى غير ذلك من الآيات الواردة حول تشريع الأحكام ففيها إلماع إلى المصالح التى صارت سببا لتشريعها. وأما أحاديث أئمة أهل البيت فقد جمعها الشيخ الصدوق محمد بن على بن بابويه (۳۰۶ - ۳۸۱) فى كتاب أسماه ب " علل الشرائع " وهو نسخة من علوم أئمة أهل البيت يليق بكل مسلم واع الرجوع إليها والصدور عنها، وذلك قبل أن يولد الشاطبى أو يكون أثر من أستاذه أو أستاذ أستاذه، والشيعة الإمامية معروفة بالقول بتبعية الأحكام للمصالح تبعا لأئمتهم كما هو ظاهر لمن راجع كتبهم الفقهية والأصولية. فكان التركيز على هذا الأصل أشبه بنقل التمر إلى هجر. ۲ - إن الشيخ الأشعرى الإمام الشهير لأكثر أهل السنة ممن يخالف هذا الأصل ويراه تحديدا لإرادة الله تعالى، ومزاحما لإطلاقها. وهذا ظاهر لمن راجع كتب الأشاعرة [۲۶۰] فى الأصول والفروع، وهؤلاء هم المنددون بالقائلين بتبعية الأحكام للمصالح، ومع ذلك فكيف يجعله الأستاذ قولا متفقا عليه بين الأصوليين والفقهاء، نعم قيد القائلين بالتبعية بمن يعتد برأيهم فى ميزان العلم والاجتهاد. ولا أظن أن لا يكون الإمام الأشعرى والجماهير التابعة له ممن لا يعتد برأيهم فى ذلك المجال. ۳ - إن الأستاذ تبعا للإمام الشاطبى خص تبعية الأحكام للمقاصد والمصالح بما عدا التعبديات، ولم يظهر لى وجه الاستثناء، مع أن الدليل على [صفحه ۱۳۵] التبعية فى الجميع واحد وهو صون فعل الحكيم عن اللغو، وهذا يشارك فيه التعبدى وغير التعبدى. نعم ربما لا نصل إلى المقاصد الموجودة فى التعبديات ولكنه غير كونها خالية عنها، قال سبحانه: - (وأقم الصلاة لذكرى) - (طه / ۱۴) وقال سبحانه: - (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) - (العنكبوت / ۴۵) وقال سبحانه فى حق الصيام: - (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) - (البقرة / ۱۸۳). فإخراج التعبديات عن تحت الضابطة أشبه بتخصيص القاعدة العقلية ومن المعلوم أن القاعدة العقلية لا تخصص فلا يصح أن يقال: إن حاصل ضرب ۲ × ۲ = ۴ إلا فى مورد خاص. إن القائلين بلزوم تبعية الأحكام للمناطات والملاكات هم القائلون بحجية العقل فى مجال استنباط الأحكام الشرعية فى باب الملازمات العقلية ونظائرها، والعقل الحاكم بتبعية الأحكام للمصالح، لا يفرق بين العبادات وغيرها، بين التعبديات والتوصليات قائلا بأن الشارع حكيم، والحكيم مصون فعله عن اللغو والعبث فلأحكامه وتشريعاته سبحانه، غايات ترجع إلى العباد، ومصالح تتم لصالح العاملين بها. ۲ - المقصد الأساسى للنكاح هو تكوين الأسرة: قال الدكتور: شرع النكاح فى الإسلام لمقاصد أساسية قد نص عليها القرآن الكريم صراحة، ترجع كلها إلى تكوين الأسرة الفاضلة التى تشكل النواة الأولى [صفحه ۱۳۶] للمجتمع الإسلامى، بخصائصه الذاتية من العفة، والطهر، والولاية، والنصرة والتكافل الاجتماعى - ثم استشهد بآيات على ذلك الأصل - ثم يقول: إن الله إذ يربط الزواج بغريزة الجنس، لم يكن ليقصد مجرد قضاء الشهوة، بل قصد أن يكون على النحو الذى يحقق ذلك المقصد بخصائصه من تكوين الأسرة التى شرع أحكامها التفصيلية القرآن الكريم. وعلى هذا فإن الاستمتاع مجردا عن الإنجاب وبناء الأسرة، يحبط مقصد الشارع من كل أصل تشريع النكاح [۲۶۱] . يلاحظ عليه أمران: الأول: أن الأستاذ خلط علة التشريع ومناطه، بحكمته، فإن العلة عبارة عما يدور الحكم مدارها، يحدث الحكم بوجودها ويرتفع بارتفاعها، وهذا بخلاف الحكمة، فربما يكون الحكم أوسع منها، وإليك توضيح الأمرين: إذا قال الشارع اجتنب المسكر، فالسكر علة وجوب الاجتناب بحجة تعليقه على ذلك العنوان، فما دام المائع مسكرا، له حكمه، فإذا انقلب إلى الخل يرتفع. وأما إذا قال: - (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر...) - (البقرة / ۲۲۸). [صفحه ۱۳۷] فإن الامعان فى الآية يكشف عن أن وجه التربص لأجل تبين وضع الرحم، وإنها هل تحمل ولدا أو لا؟ ومن المعلوم أن هذا حكمة الحكم، لا علته ولأجل ذلك نرى أن الحكم أوسع منها بشهادة أن الفقهاء يحكمون بوجوب التربص على من نعلم بعدم وجود حمل فى رحمها. ۱ - كما إذا كانت عقيما لا تلد أبدا. ۲ - إذا كان الرجل عقيما. ۳ - إذا غاب عنها الزوج مدة طويلة كستة أشهر فما فوق، ونعلم بعدم وجود حمل فى رحمها. ۴ - إذا تبينت عن طريق إجراء الفحوصات الطبية خلو رحمها عنه. فالآية محكمة

وإن لم تكن حكمة الحكم موجودة، وهذا لا ينافى ما توافقنا عليه من تبعية الأحكام للمصالح، فإن المقصود منه هو وجود الملاكات فى أغلب الموارد لا فى جميعها. إذا عرفت الفرق بين الحكمة والعلة تقف على أن الأستاذ خلط بين العلة والحكمة، فتكوين الأسرة والإنجاب والتكافل الاجتماعى كلها من قبيل الحكم بشهادة أن الشارع حكم بصحة الزواج فى موارد فاقدة لهذه الغايات. ١ - يجوز زواج العقيم بالمرأة الولود. ٢ - يجوز زواج المرأة العقيم بالرجل المنجب. ٣ - يجوز نكاح اليائسة. [صفحه ١٣٨] ۴ - يجوز نكاح الصغيرة. ۵ - يجوز نكاح الشاب من الشابة مع العزم على عدم الإنجاب إلى آخر العمر. أفيصح للأستاذ أن يشطب على هذه الأنكحة بقلم عريض بحجة افتقادها لتكوين الأسرة؟! على أن من الأمور الواضحة، أن أغلب المتزوجين فى سن الشباب بالزواج الدائم لا يقصدون إلا- قضاء الوطر، واستيفاء اللذة من طريقها المشروع، ولا يخطر ببالهم طلب النسل، وإن كان يحصل لهم قهرا. الثانى: يجب على الأستاذ التفصيل بين من يتزوج متعة لغاية الإنجاب وتشكيل الأسرة بخصائصها الذاتية من العفة، والطهر، والولاية، والنصرة، والتكافل الاجتماعى، وبين من يتزوج لقضاء الوطر، ودفع الشهوة بهذا الطريق، وأما إنه لماذا يتزوج زواجا مؤقتا فلأجل وجود بعض التسهيلات فى المؤقت دون الدائم. إن الأستاذ كأكثر من كتب عن المتعة من أهل السنة، يتعامل مع المتمتع بها معاملة الغانيات المفتوحة أبوابهن، يدخل عليهن فى كل يوم رجل ويجتمع معها ذلك اليوم ثم يفارق ويأتى رجل آخر بهذه الخصوصية. فلو كان هذا معنى التمتع بالمرأة والزواج المؤقت، فالشيعة الإمامية وأئمتها ورسولها وكتابها بريئون من هذا التشريع الذى يرادف الزنا إلا فى التسمية. ولكن المتعة يفارق ذلك مائة بالمائة، فربما يكون هناك نساء توفى عنهن أزواجهن ولهن جمالهن وكمالهن، وربما لا يتمكن الرجل من الزواج الدائم لمشاكل اجتماعية، ومع ذلك يرغب إلى هذه [صفحه ١٣٩] الطبقة من النساء فيتزوجها طالبا بها رفع العنت أولا وتشكيل الأسرة بمالها من الخصوصيات ثانيا. والحق أن ما اختمر فى ذهن الكاتب وغيره من المتعة أشبه بالنساء المبذولات فى بيوت خاصة، ومحلات معينة فمثل ذلك لا يمكن أن تضفى عليه المشروعية، غير أن المتعة الشرعية غير ذلك، وربما يتوقف التزوج بهن على طى عقبات، فيشترط فيها ما يشترط فى الدائم، ويفارق الدائم بأمرين: الطلاق والنفقة. وأما التوارث فيتوارثان بالاشتراط ومثل ذلك يلازم الغايات المطلوبة للنكاح غالبا. وقد أوضحنا حقيقة زواج المتعة فى صدر البحث. والحق أن الغاية القصوى فى كل مورد رخص فيه الشارع العلاقة الجنسية بعامة أقسامها حتى ملك اليمين وتحليل الإماء... هو صيانة النفس عن الوقوع فى الزنا والسفاح. وأما سائر الغايات من تشكيل الأسرة، والتكافل الاجتماعى، فإنما هى غايات ثانوية تحصل بالنتيجة سواء توخاها الزوجان أم لا. والغاية القصوى موجودة فى الزواج المؤقت، وأن الهدف من تشريعه هو صيانة النفس عن الحرام لمن لا يتمكن من الزواج الدائم، ولأجل ذلك استفاض عن ابن عباس قال ": يرحم الله عمر ما كانت المتعة إلا رحمة من الله رحم بها أمة محمد ولولا نهيه عنها ما احتاج إلى الزنا إلا شقى [" ٢۶٢] . إن قوله سبحانه: - (وليستعفف الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله...) - (النور / ٣٣) دليل على أن الغاية من تجويز النكاح، والنهى عن الرهبانية [صفحه ١۴٠] هو صيانة النفس عن الفحشاء ودفعها إلى التعفف، وهذه الغاية كما عرفت موجودة فى جميع الأنكحة والعلاقات الجنسية من الزواج الدائم إلى الزواج المؤقت إلى ملك اليمين إلى تحليل الإماء بشروطها المقررة فى الفقه. ٣ - المتعة داخلة تحت السفح المنهى عنه فى الآية: ذكر الأستاذ أن مجرد قضاء الشهوة والاستمتاع، هو ما أطلق عليه القرآن " السفاح " ولذا حذر الإسلام من اتباع هذا السبيل بقوله: - (وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين) - (النساء / ٢۴) إذ مؤداه أن تتزوجوا النساء بالمهور، قاصدين ما شرع الله النكاح لأجله من الإحصان، وتحصيل النسل دون مجرد سفح الماء وقضاء الشهوة كما يفعل الزناة، وفى هذا إشعار بتحريم أن تبتغى المرأة من أجل مجرد الاستمتاع بها وسفح الماء فى رحمها. (؟؟؟) يلاحظ عليه بأمرين: الأول: أن السفح فى الآية إنما هو بمعنى الزنا لا بمعنى صب الماء حتى ولو كان الطرف زوجة شرعية، وبعبارة أخرى أريد من قوله: - (محصنين غير مسافحين) - كونهم متزوجين غير زانين، ويظهر ذلك بتوضيح معنى الإحصان، وبالتالى معنى السفح الواردين فى الآية. وإليك نص الآية وما بعدها. - (والمحصنات من النساء إلا- ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن ف

آتوهن أجورهن فريضة...) - (النساء / ۲۴). [صفحه ۱۴۱] - (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ذلك لمن خشى العنت منكم...) - (النساء / ۲۵). ترى أن مادة الإحصان وردت بصورها المختلفة فى الآيتين ست مرات وأما معناه لغة فليس له إلا معنى واحدا وهو المنع، غير أن أسباب المنع أو متعلقاته يختلف، فالمرأة تكون محصنة بأمور: ۱ - الإسلام ۲ - العفاف ۳ - الحرية ۴ - الزواج. فالإسلام يمنعها عن التزوج بالمشرك مثلا، والعفاف يصدها عن الزنا، والحرية تمنعها عن التبذل الجنسى أكثر من الأمة، أو التزوج بغير الكفوء، والزواجيصد المرأة عن الفحشاء أو الزواج مع الغير. [۲۶۳] . روى السيوطى فى الدر المنثور عن النبى الأكرم" صلى الله عليه وآله وسلم" أنه قال: الإحصان إحصانان: إحصان نكاح، وإحصان عفاف [۲۶۴] وعلى ضوئه يتبين المقصود من الإحصان الوارد فى الآيتين، فقد أريد: من قوله: - (والمحصنات من النساء إلا ما ملكت) -. وقوله: - (محصنين غير مسافحين) -. وقوله: - (فإذا أحصن) -. الإحصان بالتزويج. [صفحه ۱۴۲] كما أريد من قوله: - (محصنات غير مسافحات) -. هو الإحصان بالعفة. وأريد: من قوله: - (أن ينكح المحصنات المؤمنات) -. وقوله: - (نصف ما على المحصنات من العذاب) -. الإحصان بالحرية. إلى هنا تبين المقصود من الإحصان واتضح أن المراد من قوله - (محصنين غير مسافحين) - هو كونهم متزوجين، كما أن المراد من قوله - (محصنات غير مسافحات) - أى كونهن عفائف [۲۶۵] . هذا حول الإحصان، وأما السفح فهو فى اللغة بمعنى صب الماء، يقال: سفحت الماء: إذا صببته. ودم مسفوح أى مراق، والسفاح: الزنا مأخوذ من سفحت الماء إذا صببته. وفى الحديث أوله سفاح وآخره نكاح، والمراد أن المرأة تسافح رجلا مدة ثم يتزوجها بعد ذلك. إذا تبين ذلك تقف على أن المراد من قوله: - (غير مسافحين) - هو غير زانين كما هو الحال فى قوله: - (غير مسافحات) - وذلك بحكم كونهما قرينين ل " محصنين " أو " محصنات. " فقوله سبحانه فى الآية: - (محصنين غير مسافحين) - يدعو إلى أن مباشرة الرجل للمرأة يجب أن يكون بالتزويج، لا بالزنا، كما أن قوله سبحانه فى الآية الثانية: - (محصنات غير مسافحات) - يدعو إلى أن الأمة التى يباشرها الرجل يجب أن تكون عفيفة لا زانية، والهدف هو الدعوة إلى التزوج والنهى عن الزنا، لا الدعوة إلى تكوين النسل والنهى عن مطلق صب الماء. [صفحه ۱۴۳] وأظن أن من حمل قوله سبحانه: - (غير مسافحين) - على المعنى اللغوى، لأجل أنه اتخذ موقفا خاصا من المتعة وهو موقف التحريم فحاول البرهنة على مدعاه فتمسك بهذه الكلمة حاملا إياه على المعنى اللغوى، أى تحريم صب الماء سواء كانت المرأة زوجة أو غيرها. ثم إنه كيف يمكن القول بحرمة صب الماء فيما إذا كان الطرف للرجل زوجته الشرعية فيجامعها التذاذا ودفعا للعنت والشبق، ولا يطلب الولد أفيمكن لفقيه الافتاء بالحرمة؟ فإذا كان المتمتع بها زوجة شرعية كما هو المفترض، فمباشرتها للالتذاذ بلا طلب للولد نفس المباشرة للزوجة الدائمة بهذه الكيفية، فكما أن الثانى مباح، فهكذا الأول. فلو كان القائل بالتحريم يريد البرهنة على مدعاه فليركز على نفى كونها زوجة وإلا مع التسليم بكونها زوجة لا دليل على حرمة صب الماء بلا طلب للولد، وقد وقع الكاتب فى هذا الاشتباه تبعا لما ذكره الإمام عبده فى تفسيره [۲۶۶] وأنا - شخصيا - أجل الإمام عن هذا التفسير، إنما هو من منشئ المنار السيد محمد رشيد رضا وقد أدخل أفكاره فى ثنايا نظريات الإمام عبده. الثانى: لو كان سبب الحرمة كون التزوج متعة لغاية صب الماء لا لتكوين الولد وتشكيل الأسرة، يلزم التفصيل بين كون الغاية منه هو صب الماء وما إذا [صفحه ۱۴۴] كانت الغاية تشكيل الأسرة أو طلب الولد. فهل الأستاذ يفتى به أو لا؟ ۴ - الآية تهدف إلى تأكيد المهر بعد الاستمتاع: إن القائلين بحلية المتعة تبعا للنصوص الواردة فى السنة (وإن أغفل الكاتب ذكرها، وذكر القائلين بنزول الآية فيها من أهل السنة) يستدلون على حلية المتعة بقوله سبحانه: - (فما استمتعتم به منهن ف آتوهن أجورهن فريضة...) - وسيوافيك كيفية الاستدلال بها ولأجل إخلاء الآية عن الدلالة على حكم المتعة حملها الأستاذ على معنى آخر وقال: إنما أوردها تعالى هنا للدلالة على تأكيد المهر بعد الاستمتاع وعدم قابليته للسقوط بعد هذا الاستمتاع إذ من المعلوم أن " عقد الزواج " وإن كان يثبت به المهر كاملا إثر إبرامه، وتستحقه الزوجة بنفس العقد، غير أنه يثبت ثبوتا قابلا لسقوط بعضه،

كالطلاق قبل الدخول مثلا، حيث يثبت نصفه فقط، أما بعد " الاستمتاع " بالزوجة فيتأكد " المهر " كملا ويصبح العقد غير قابل لأن يسقط شئ منه. فالآية الكريمة - (فما استمتعتم به منهن) - تفيد أن المهر - كما ذكرنا - يتأكد وجوبه كاملا بالاستمتاع، لا بعقد الزواج وحده، لأنه عرضة لأن يسقط نصفه بالطلاق قبل الدخول، فيتأكد حق المرأة فى تمام المهر بالدخول. فالاستمتاع هنا، أثر لعقد النكاح الصحيح الدائم الذى يثبت به المهر كملا غير قابل للسقوط. وليسإنشاء لعقد المتعة [۲۶۷] . [صفحه ۱۴۵] يلاحظ عليه بأمرين: الأول: أن الاستمتاع ورد فى الآية على وجه الاطلاق، وهو كما يشمل الدخول، يشمل سائر الوجوه من الاستمتاعات من التقبيل إلى سائر ألوانها، فلو حملنا الآية على أنها بصدد بيان استقرار جميع المهر على الزوج يلزم القول بوجوبه عليه بمجرد التمتع وهذا باطل بضرورة الفقه، لأن استقراره كاملا يتوقف على الدخول وإلا فلا يجب إلا النصف، قال سبحانه: - (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) - (البقرة / ۲۳۷). فعلى ما فسر به الآية يجب دفع جميع المهر لمطلق التمتع وهو أمر باطل، والقول بتخصيص الآية بإخراج جميع ألوان التمتع، يستلزم الاستهجان فى الكلام لأنه يكون من قبيل تخصيص الأكثر. الثانى: أن القرآن الكريم تكفل ببيان حكم المهر فى الآية السابقة حيث فرق بين المس وعدمه فلا حاجة إلى إعادة مضمونه بلا ملزم. أضف إليه أنه سبحانه ذكر حكم المهور قبل هذه الآية فى نفس السورة فقال: - (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا) - (النساء / ۴). وقال سبحانه: - (وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا) - (النساء / ۲۰). وعلى ذلك فلا حاجة للإعادة مع هذه الآيات الصريحة. [صفحه ۱۴۶] ۵ - حمل الآية على المتعة يوجب انقطاعها عن قبلها: إن حمل الآية على المتعة يستلزم كونها كلاما جديدا منقطعا عما قبلها وعما بعدها لأنه - من وجهة نظرهم - يتناول موضوعا جديدا وهو " عقد المتعة " خلافا لما قبله، وهو النكاح الصحيح الدائم، وهذا غير صحيح لغة، لأن المعلوم أن " الفاء " فى قوله تعالى: - (فما استمتعتم) - تربط ما بعدها بما قبلها، وإلا تفككك النظم القرآنى، فالعطف بالفاء مانع من قطع المعنى بعدها، عما قبلها، فيتعين أن يكون قوله تعالى: - (فما استمتعتم به منهن) - منصرفا إلى الاستمتاع بالنكاح الدائم الصحيح، لا بالمتعة، لأن العطف يمنع هذا الانقطاع. يدلك على هذا، آخر الآية الكريمة من قوله تعالى: - (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم) - ويتبع ذلك قوله تعالى معللا السبب: - (ذلك لمن خشى العنت منكم وإن تصبروا خير لكم) -. ولا جرم، أن هذا السياق من أول الآية إلى آخرها خاص بالنكاح المشروع الدائم، فكان هذا مانعا من أن يقحم نكاح المتعة فى وسطها، ومانعا أيضا من الدلالة على ذلك، لوحدة السياق الذى ينتظم وحدة الموضوع التى تتناولها الآيات بأحكامها، إذ لو كانت " المتعة " جائزة لما نصت الآية صراحة على التزوج من الإماء، ولما اضطر الناس إلى ذلك، ولما جعل الشارع خشية العنت، ثم جعل الصبر على ترك نكاح الأمة خيرا من نكاحهن، ولكان فى نكاح المتعة مندوحةعن ذلك كله، لو كان جائزا!! [۲۶۸] . [صفحه ۱۴۷] يلاحظ عليه بأمور: ألف: أن حاصل كلامه فى المقام يرجع إلى أمرين: أحدهما: أن حمل قوله سبحانه: - (فما استمتعتم...) - على المتعة يوجب تفكيك النظم القرآنى. الثانى: أنه لو كانت المتعة جائزة لما نصت الآية صراحة على التزوج بالإماء ولما اضطر الناس إلى ذلك مع أنه سبحانه يقول: - (ومن لم يستطع منكم طولا...) -. والأول مأخوذ من كتاب " الوشيعة فى نقض عقائد الشيعة "لموسى جار الله قال فيها ": وأرى أن أدب البيان يأبى، وعربية هذه الجملة الكريمة تأبى أن تكون هذه الجملة الجليلة الكريمة قد نزلت فى المتعة لأن تركيب هذه الجملةيفسد، ونظم هذه الآية الكريمة يختل لو قلنا بأنها نزلت فيها [" ۲۶۹] وأدب المناظرة تقتضى بيان مصادر الفكرة وأداء حق كل ذى حق حقه، ولكن الأستاذ شطب على هذا الأصل الأخلاقى بقلم عريض، وقد تكرر منه ذلك كما عرفت. ب: أن دراسة الظروف السائدة للبيئة التى نزلت فيها الآية تعين على دراسة الآية وتحديد مفهومها. فيجب على المفسر الواعى النظر إلى الشرائط الموجودة فى زمان نزولها بذهن خال عن كل رأى مسبق وإلا فدراسة الآية، بالذهن المكتظ بالمفاهيم السلبية، تعرقل خطى المفسر وتصده عن الوصول إلى الحقيقة فنقول: إن الظاهر من السنة، أن المتعة شرعت بسنة النبى الأكرم وتحليله، أو [صفحه ۱۴۸] بإمضائه ما هو الموجود فى صدر الإسلام والآية نزلت تأكيدا لما شرعه النبى الأكرم بأمر منه سبحانه ويدل على

ذلک: ۱ - ما رواه ابن أبی حاتم عن ابن عباس قال: کانت متعة النساء فی أول الإسلام، کان الرجل یقدم البلدة لیس معه من یصلح له ضیعته ولا یحفظ متاعه فیزوج المرأة إلی قدر ما یری أنه یفرغ من حاجته فتنظر له متاعه وتصلح له ضیعته... ۲ - ورواه الطبرانی والبیهقی فی سننه عن ابن عباس قال: کانت المتعة فی أول الإسلام... فکان الرجل یقدم البلدة لیس له بها معرفة فیتزوج بقدر ما یری أنه یفرغ من حاجته لتحفظ متاعه وتصلح له شأنه... ۳ - أخرج عبد الرزاق وابن أبی شیبة والبخاری ومسلم عن ابن مسعود قال: کنا نغزو مع رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " ولیس معنا نساؤنا فقلنا: ألا نستخصی؟ فنهانا عن ذلک ورخص لنا أن نتزوج المرأة بالثوب إلی أجل ثم قرأ عبد الله: - (یا أیها الذین آمنوا لا تحرموا طیبات ما أحل الله لکم) -. ۴ - وأخرج عبد الرزاق وأحمد ومسلم عن سبرة الجهنی قال: أذن لنا رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " عام فتح مکة فی متعة النساء، فخرجت أنا ورجل من قومی ولی علیه فضل فی الجمال وهو قریب من الدمامة... ۵ - وأخرج ابن شیبة وأحمد ومسلم عن سبرة قال: رأیت رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " قائما بین الرکن والباب وهو یقول: یا أیها الناس إنی کنتأذنت فی الاستمتاع ألا وأن الله حرمها إلی یوم القیامة... [۲۷۰]. [صفحه ۱۴۹] ۶ - روی البخاری فی صحیحه بسنده عن جابر بن عبد الله وسلمة بن الأکوع قال: کنا فی جیش فأتانا رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " فقال: إنه قدأذن لکم أن تستمتعوا فاستمتعوا [۲۷۱]. ۷ - روی مسلم فی صحیحه بسنده: خرج علینا منادی رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " فقال: إن رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " قد أذن لکم أنتستمتعوا، یعنی متعة النساء [۲۷۲]. ۸ - روی مسلم فی صحیحه أیضا بسنده عن سلمة بن الأکوع، وجابر بنعبد الله: أن رسول الله أتانا فأذن لنا فی المتعة [۲۷۳]. إلی غیر ذلک من الروایات التی دعت الفخر الرازی وغیره فی تفسیره إلیالقول بأنها کانت مباحة فی ابتداء الإسلام [۲۷۴]. وبما أن الآیة مدنیة فقد نزلت فی أجواء کان هنا وراء النکاح الدائم الذی هو الأصل فی النکاح، نکاح المتعة، وتزویج الإماء، والآیة واردة فی سورة النساء التی تکفلت لبیان أحکام النساء وما یرجع إلیهم فی مختلف الأحوال، وعلی ذلک فلا یکون هنا اقتضاب ولا ارتجال فی أن تبین حکم المتعة أولا وتزویج الإماء ثانیا، بعد الفراغ من حکم النکاح الدائم. إن الناظر فی آیات السورة من أولها إلی الآیة الخامسة والعشرین التی تکفلت ببیان تزویج الإماء، یقف علی أن المحور للأحکام الواردة فیها هو النکاح الدائم فأصدرت فیها أحکاما بالشکل التالی: [صفحه ۱۵۰] ۱ - یجوز نکاح ما طاب من النساء إلی أربع بشرط رعایة العدالة وإلا فواحدة (الآیة ۳). ۲ - یجب إیتاء صدقات النساء ومهورهن ولا یجوز أخذ شیء، منها إلا بإذنهن (الآیة ۴). ۳ - حکم من یأتی الفاحشة من النساء (الآیة ۷). ۴ - میراث الأزواج زوجا وزوجة، ذات ولد أو غیر ذات ولد (الآیة ۱۲). ۵ - ردع السنة الجاهلیة من إرث النساء حیث کانت نساء الموتی معدودة من الترکة (الآیة ۱۹). ۶ - النهی عن إمساک الزوجة التی لا رغبة له فیها، إضرارا لیأخذ بعض ما آتاها من المهر. ۷ - الأمر بالمعاشرة معها بالمعروف فی القول والنفقة والمبیت (الآیة ۱۹). ۸ - إذا أراد استبدال زوج مکان زوج، وأعطی لواحدة من زوجاته مالا کثیرا صداقا فلیس له الأخذ، فلو أخذ، فقد أخذ ظلما وزورا. (الآیة ۲۰). ثم بین المحرمات اللاتی، لا یجوز نکاحهن ضمن آیات ثلاث (۲۱ و ۲۲ وصدر الآیة ۲۳). فبقوله سبحانه: - (والمحصنات من النساء إلا ما ملکت أیمانکم کتاب الله علیکم) - تم بیان ما یرجع إلی أحکام النکاح الدائم وما حوله من وظائف للزوجین. غیر أن التشریع لما کان بصدد بیان حکم ما هو الرائج یوم ذاک، ذکر حکم [صفحه ۱۵۱] أمرین: ۱ - النکاح المؤقت فأشار إلیه بقوله: - (فما استمتعتم به منهن ف آتوهن أجورهن فریضة) -. ۲ - تزویج الإماء فأشار إلیه بقوله: - (ومن لم یستطع منکم طولا أن ینکح المحصنات المؤمنات فمن ما ملکت أیمانکم) -. ولا یعد مثل ذلک الانتقال من الدائم، إلی المؤقت، ثم إلی نکاح الإماء، اقتضابا فی الکلام أو ارتجالا فی البیان، لما عرفت أن الآیة نزلت، والمتعة کانت أمرا رسمیا، مثل نکاح الإماء فالاکتفاء ببیان حکم النکاح الدائم والسکوت عن الآخرین مخالف لإکمال التشریع. ومن هنا یعلم: أن قوله: - (استمتعتم) - لیس بمعناه اللغوی أی التمتع والالتذاذ، بل بمعنی عقد المتعة، یظهر ذلک بملاحظة ما سبق من الروایات، حیث جاءت فیها المتعة، بمعنی العقد علی المرأة متعة. والذی أوقع الأستاذ وغیره فیما أوقع، هو تصور أن اللفظ بمعناه اللغوی، غافلا عما هو المصطلح فی ذلک الیوم، وحمله علی المعنی اللغوی، أشبه بحمل ألفاظ الصلاة والصوم والحج علی معانیها اللغویة. فلو رجع الأستاذ

ومن لف لفه إلى النصوص الواردة حول المتعة جوازا ومنعا فى التفاسير بالأثر، نظير تفسير الطبرى والدر المنثور لأذعن بأن اللفظة، كانت فى ذلك اليوم حقيقة فى النكاح المؤقت، بحيث لا يراد منها سوى هذا. وأما العدول عن لفظ النكاح والزواج إلى هذا اللفظ فللإشعار إلى ما هو الغاية من هذا العقد، ولأجل ذلك أتى بلفظ الأجر مكان المهر، للإيماء إلى لزوم أدائه وعدم [صفحه ۱۵۲] التهاون فى دفعه. فاتضح أن السورة من أولها إلى نهاية الآية الخامسة والعشرين عالجت الموضوعات المطروحة فى ذلك اليوم، وبين أحكامها وأوضح معالمها وحدودها وكان ذلك مقتضى إكمال الشريعة. وجه تصدير الجملة ب " فاء " التفريع: بقى الكلام فى أنه لماذا صدر بيان الزواج المؤقت بلفظة " فاء " التفريع حيث قال: - (فما استمتعتم به منهن ف آتوهن أجورهن) - مع أنه لم يسبق منه فى الظاهر شئ فى الآيات المتقدمة: ولكن الإجابة عنه واضحة لأن المصحح لدخولها، تقدم جملتين فى كل واحدة إيماء إلى هذا النوع من النكاح: أحدهما: - (أن تبتغوا بأموالكم) -. ثانيهما: - (محصنين غير مسافحين) -. وفى كل من هذين القيدين إشارة إلى الزواج المؤقت. قال سبحانه: - (وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم...) -. توضيحه: ماذا يريد سبحانه من قوله: - (وأحل لكم ما وراء ذلكم) - هل يريد حل ما وراءه بالنكاح الدائم فقط أو يريد شيئا وراء ذلك؟ والاحتمال الأول يوجب خروج الكلام مخرج توضيح الواضح للعلم الضرورى، بحلية نكاح ما وراء المحرمات بالنكاح الدائم، فما هو الدافع على توضيح الواضح خصوصا أنه تقدم [صفحه ۱۵۳] فى صدر السورة قوله: - (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) - (النساء / ۳). فلا مناص عن احتمال آخر، وهو: أنه يهدف إلى بيان حلية النكاح الذى يبتغى بالأموال بحيث يكون للمال (الصداق) هناك دور واسع. بحيث لولاه لبطل، أو لما تحقق. فيوضح قوله: - (ما وراء ذلكم) - بقوله: - (أن تبتغوا بأموالكم) - وليس ذلك إلا نكاح المتعة، لا النكاح الدائم، فإن الصداق فى الثانى ليس بركن، بل يجوز تركه قال سبحانه: - (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة) - (البقرة / ۲۳۶) قال ابن قدامة: ويستحب أن لا يعرى النكاح عن تسمية الصداق، لأن النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " كان يزوج بناته وغيرهنويتزوج، فلم يكن يخلى ذلك من صداق [۲۷۵] . وهذا بخلاف المتعة، فإن الأجل والصداق فيها ركن، تبطل بترك واحدمنهما، قال الإمام الصادق ": لا تكون متعة إلا بأمرين: أجل مسمى، وأجر مسمى [" ۲۷۶] . ولأجل ذلك صح الإتيان بفاء التفريع. ثم وصف الزوج بأن يكون محصنا لا زانيا وقال: - (محصنين غير مسافحين) - بأن يكون اللقاء بنية الزواج لا الزنا، وبما أن عقد المتعة ربما ينحرف عن مجراه ومسيره الصحيح فيتخذ لنفسه لون السفاح لا الزواج، أمر سبحانه بأن يكون الهدف هو الزواج لا السفاح. فصار ذلك أيضا مصححا لدخول الفاء فى الجملة لما فيها من الإيماء إلى ما ربما يكون الرجل فيه زانيا لا متزوجا. [صفحه ۱۵۴] وبما أن نكاح الإماء أيضا، مظنة لذلك الأمر إذ الغالب على الإماء هو روح الابتذال قيد سبحانه العفة فى نكاحين بقوله: - (محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان) - (النساء / ۲۵). وبالجملة: إن افتتاح الكلام، بجملتين، حاملتين مفهوم المتعة، هو المسوغ لدخول الفاء. وبذلك تقف على أن النظم القرآنى بعد لم يتفكك، وأن أدب البيان يقتضى حمله على ما فهمه السلف الصالح من هذه الجملة وإن اختلفوا فى نسخها وعدمها. ومن رجع إلى كتب الحديث والتفسير والفقه، يرى أن المحدثين والمفسرين والفقهاء، تسلموا نزول الآية فى عقد المتعة وإنما اختلفوا فى بقاء حليتها، فقد رووا عن النبى الأكرم أنه " صلى الله عليه وآله وسلم " حرمها، كما رووا عن غيره. ولم يخطر ببال أحد منهم أن حملها على الزواج المؤقت يهدم نظم الآية، أو يوجد خللا فى بيانها. هذا كله حول الأمر الأول وأما الأمر الثانى وهو لو كانت المتعة جائزة لما وصلت النوبة إلى نكاح الإماء، مع أنه سبحانه قيد نكاحهن بعدم الاستطاعة على نكاح الحرائر دائما أو منقطعا حسب الفرض. يلاحظ عليه: أن الإماء بطبيعة الحال تكون مبتذلة ولأجل ذلك لا يجوز نكاحهن إلا عند الضرورة وعدم الطول لنكاح المحصنات، ولأجل ذلك اشترط فيهن الإحصان، قال سبحانه: - (محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان) - [صفحه ۱۵۵] ولا ترى هذا الشرط فى جانب الحرائر وما هذا إلا للابتذال السائد عليهن. وأما إغناء نكاح المتعة عن نكاح الإماء فهو رجم بالغيب إذ ليست بالوفرة التى يتخيلها الكاتب حتى يستغنى بها عن نكاح الإماء، فإن كثيرا من النساء الثيب تأبى نفسها عن العقد المنقطع، فضلا عن الأبكار، فليس للشارع إلا فتح طريق ثالث وهو نكاح الإماء

عند عدم الطول. إن المرأة المتمتع بها عند الكاتب لا تختلف عن النساء المبتذلات اللاتى يعرضن أنفسهن فى النوادى والفنادق وبيوت الدعارة والالتذاذ بهن يغنى عن نكاح الإماء، لكن المتمتع بهن متعة مشروعة بالكتاب والسنة حرائر عفاف لا صلة بينهن وبين المتواجدات فى دمن الفحشاء أعاذنا الله وإياكم من شرور أنفسنا. إلى هنا تبين أن دلالة الذكر الحكيم على جواز الزواج المؤقت مما لا غبار عليها، بشرط أن يتجرد الناظر عن كل رأى مسبق وعما يقوله هذا الإمام، أو ذاك، فلا محيص عن الأخذ بمفاد الذكر الحكيم إلا إذا ثبت النسخ بالدليل القاطع وأنى للقائل بالتحريم إثباته فقد اختلفوا فى زمان النسخ إلى أقوال مختلفة تسلب الركون إلى الجميع، كما عرفت. وأما قراءة الآية بزيادة " إلى أجل مسمى " فلا تعنى كونها جزءا من الآية سقطت منها، بل تعنى إلى تبيين المراد، وقد قرأ بها ابن مسعود، وأبى بن كعبوابن عباس وليست خاصة بابن مسعود كما زعمه الكاتب فلاحظ [۲۷۷] . [صفحه ۱۵۶] ۶ - نقد استدلال المجيزين بالسنة: إن الكاتب عطف عنان البيان إلى نقد استدلال المجيزين وقال ": قالوا إن الرسول " صلى الله عليه وآله وسلم " قد أباح المتعة لأصحابه. ويرد عليهم أن هذه الإباحة إنما كانت عارضة لأمر عارض يوم فتح مكة، وهذا استثناء من أصل التحريم، وقد ثبت قطعا نسخها بالأحاديث الصحيحة فتعود إلى الأصل وهوالتحريم [" ۲۷۸] . كان المترقب من كاتب موضوعى، أن ينقل دليل المخالف برحابة صدر والأسف أنه تخلف عن ذلك الطريق فنقل دليل المجوز بصورة ناقصة جدا، إن المجيز يستدل بروايات صحيحة فى الصحاح والمسانيد تدل بوضوح على أن النبى الأكرم شرع المتعة بوحى منه سبحانه ولم يحرمها إلى رحيله، وقد نصت على أن التحريم إنما جاء بعد رحيله وإليك بعض ما روى فإن الاستيعاب لا يناسب المقام: ۱ - روى مسلم بسنده: عن أبى نضر قال: كنت عند جابر بن عبد الله فأتاه آت فقال: ابن عباس وابن الزبير اختلفا فى المتعتين. فقال جابر: فعلناهما معرسول الله ثم نهانا عنهما عمر فلم نعد لهما [۲۷۹] . ۲ - روى البيهقى عن أبى نضرة عن جابر - رضى الله عنه - قال: قلت: إن ابن الزبير ينهى عن المتعة وإن ابن عباس يأمر، قال: على يدى جرى الحديث تمتعنا مع رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " ومع أبى بكر - رضى الله عنه - فلما [صفحه ۱۵۷] ولى عمر خطب الناس: إن رسول الله هذا الرسول، وإن القرآن هذا القرآن، وإنهما كانتا متعتان على عهد رسول الله وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما: إحداهما متعة النساء ولا أقدر على رجل تزوج امرأة إلى أجل إلا عيبته بالحجارة، والأخرى متعةالحج... [۲۸۰] . ۳ - روى الإمام أحمد بإسناد رجال كلهم ثقات، عن عمران بن حصين قال: نزلت آية المتعة فى كتاب الله تبارك وتعالى وعملنا بها مع رسول الله فلم تنزلآية تنسخها ولم ينه عنها النبى حتى مات [۲۸۱] . ۴ - روى أبو جعفر الطبرى فى تفسيره بإسناد صحيح، عن شعبة، عن الحكم قال، قال: سألته عن هذه الآية أمنسوخة هى؟ قال: لا. قال الحكم: وقال على -رضى الله عنه - لولا أن عمر - رضى الله عنه - نهى عن المتعة ما زنى إلا شقى [۲۸۲] . إلى غير ذلك من المرويات فى السنن والمسانيد، الدالة على جوازها شرعا فى عصر الرسول وأنها بقيت على ما كانت عليه، غير أنه قال فيها رجل برأيه، وصارت السنة بدعة. وأوضح دليل على أن مبدأ التحريم هو منع الخليفة عنها، ما جاء فى بعض خطبه: متعتان كانتا على عهد رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما: متعة الحج ومتعة النساء. وقد اشتهر هذا الكلام منه، اشتهار الشمس فى رابعة النهار رواه عنه نظراء [صفحه ۱۵۸] الجاحظ فى البيان والتبيين ۲ / ۲۲۳، الجصاص فى أحكام القرآن ۱ / ۳۴۲ و ۳۴۵، القرطبى: جامع الأحكام ۲ / ۳۷۰، التفسير الكبير: الرازى ۲ / ۱۶۷، ابن قيم: زاد المعاد ۱ / ۴۴۴ إلى غيرها من المصادر التى جاءت فيها هذه الجملة. قال الراغب فى المحاضرات: قال يحيى بن أكثم لشيخ بالبصرة: بمن اقتديت فى جواز المتعة؟ قال: بعمر بن الخطاب - رضى الله عنه - قال: كيف وعمر كان أشد الناس فيها؟ فقال: لأن الخبر الصحيح أنه صعد المنبر فقال: إن الله ورسوله قد أحلا لكم متعتين وإنى محرمهما عليكم وأعاقب عليهما. فقبلنا شهادتهولم نقبل تحريمه [۲۸۳] . ۷ - أدلة جماهير الأمة القائلين بتحريم نكاح المتعة: ذكر الأستاذ فى هذا الفصل أدلة القائلين بتحريم نكاح المتعة، وجعل القول بالحرمة رأيا لجماهير الأمة كما عرفت، وكأن الشيعة وهم ربع المسلمين أو ثلثهم ليسوا من جماهير الأمة، وكأنهم شذاذ الآفاق، كما أن أئمة أهل البيت الذين هم أعدال الكتاب وقرناؤه ليسوا منهم. ولو أنصف كان عليه أن يقول: أدلة القائلين بالتحريم، بحذف كلمة " جماهير الأمة. " وعلى كل تقدير فقد نقل استدلالهم بقوله تعالى: - (والذين هم لفروجهم حافظون

- إلاـ على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين - فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون) - (المؤمنون / ۵ - ۷). وجه الاستدلال: أن المرأة المتمتع بها ليست أمة كما هو واضح، ولا زوجة، [صفحه ۱۵۹] لعدم ترتب آثار عقد النكاح الصحيح كالنفقة والإرث والطلاق [۲۸۴] . يلاحظ عليه: بأنه خلط آثار الشئ بمقوماته، فالذى يضر هو فقدان المقومات لا الآثار، فإن النكاح رابطة وعلقة بين الزوجين، كما أن البيع رابطة بين المالين، فالذى يجب وجوده هو ما جاء فى التعريف من وجود الزوجين، أو وجود المالين، وأما ما وراء ذلك فإنما هى آثار ربما تترتب، وربما تتخلف، فقد ذكر من آثار النكاح: النفقة، والإرث، والطلاق. وزعم أن فقدان واحد منها يوجب فقدان حقيقة النكاح، ولكن الأمر ليس كذلك، بشهادة الموارد التالية التى تفقد الآثار ولا تفقد حقيقة النكاح: ۱ - الزوجة الناشزة لا تجب نفقتها مع أنها زوجة. ۲ - الزوجة الصغيرة زوجة ولا تجب نفقتها. ۳ - الزوجة القاتلة لا ترث الزوج مع أنها زوجة. ۴ - الزوجة الكافرة لا ترث زوجها المسلم مع أنها زوجة، وكذا الزوجة المسلمة زوجة ولا ترث زوجها الكافر عند أهل السنة. ۵ - الزوجة المجنونة وغيرها من ذوى العاهات [۲۸۵] تبين بلاـ طلاق. إلى غير ذلك من الموارد التى يبين فيها الزوجان بلا طلاق مما ذكره الفقهاء فى مجوزات الفسخ. ۶ - الزوجة التى باهلها الزوج تبين بلا طلاق. [صفحه ۱۶۰] وكان على الأستاذ أن يدرس مقومات الموضوع ويميزها عن آثاره، وعلى ذلك فالمتمتع بها داخلة فى قوله: - (إلاـ على أزواجهم) - بلا إشكال. ثم نقل استدلالا آخر للقائلين بالمنع، وهو قوله تعالى: - (وليستعفف الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله) - (النور / ۳۳) قائلين بأن المتعة لو كانت جائزة لما أمر الله تعالى بالاستعفاف، لأن أعباء الاستمتاع وتكاليفه سهلةميسورة، فلا حاجة إذن إلى الأمر بالاستعفاف [۲۸۶] . يلاحظ عليه: أن الكاتب خلط بين النساء المتعففات، والمبتذلات فى النوادى والفنادق وبيوت الدعارة، وقد عرفت أن كثيرا من النساء لعلو طبعهن لا يخضعن للمتعة وإن كانت حلالا، إذ ليس كل حلال مرغوبا عند الكل، ولأجل ذلك تصل النوبة إلى الاستعفاف ولا يجد الشاب نكاحا مؤقتا ولا دائما. والعجب أنه استدل على التحريم بالسنة بروايتين، وأغفل عما تدل على الإباحة من السنة (ما هكذا تورد يا سعد الإبل) وقد سمعت أذن العالم أن السلطة أيام خلافة عمر بن الخطاب حالت بين الأمة وحلالها، ولولاه لما كان للمنع صخب وهياج. ولأجل ذلك أخرج ابن أبى شيبة النافع: أن ابن عمر سئل عن المتعة فقال: حرام، فقيل له: إن ابن عباس يفتى بها، قال: فهلا تزمزم بها فى زمان عمر. نعم، لو تزمزم بها فى أيامه لعلته الدرة التى كانت أهيب من سيف الحجاج. وأخيرا نذكر كلام السدى أحد التابعين، قال فى تعريفه نكاح المتعة: الرجل [صفحه ۱۶۱] ينكح المرأة بشرط إلى أجل مسمى ويشهد شاهدان، وينكح بإذن وليها، وإذا انقضت المدة فليس له عليها سبيل، وهى منه بريئة وعليها أن تستبرئ ما فيرحمها، وليس بينهما ميراث [۲۸۷] . ۸ - هل المتعة من أقسام السفاح؟ إن فى كلام الكاتب إيماء إلى أن المتعة من أقسام الزنا، يقول ": ولطالما نهى القرآن عن السفاح، وحرمه تحريما قاطعا وحاسما بالنسبة إلى الرجال والنساءعلى السواء، ودعا إلى النكاح المشروع الدائم ورغب فيه ["... ۲۸۸] . يلاحظ عليه: أن المسلمين عامة أصفقوا على أن الإسلام أحل المتعة، أياما قلائل فى فتح مكة - على قول الكاتب - أو قبله فى خيبر وغيره على قول الأخيرين، ومعنى كون المتعة داخلة تحت السفاح، أن الوحى السماوى أمر به فى أيام أو شهور أو سنوات، والسفاح من أقسام الفحشاء والله سبحانه لاـ يأمر به وإن بلغ الأمر ما بلغ - (قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون) - (الأعراف / ۲۸). والمسلم المؤمن بكتاب الله وسنة رسوله، لاـ يخطر بباله أن التشريع، الإسلامى جوز الزنا للمسلمين فترة من الزمن، وأمر بالقبيح، مكان الأمر بالحسن ولا محيص إلا بتفكيك المتعة عن السفاح، موضوعا وحدا وخصوصية، وقد عرفت تعريف السدى لها. وأظن - وظن الألمعى يقين - أن العناية بحفظ كرامة الخليفة وتبرئته من [صفحه ۱۶۲] تحريم ما أحل الله سبحانه، جر القوم إلى هذه التسويلات. مع أن المتتبع لسيرة الخلفاء يقف على أنها ليست أول قارورة كسرت فى الإسلام، وليست أول مرة، صارت السنة بدعة، ولعبت يد الهوى فى التشريع فغيرت الكلم عن مواضعها، وسيوافيك أن الخليفة حكم على الطلاق ثلاثا - فى مجلس واحد - بلا تخلل العدة والرجوع، بأنها تحسب تطليقات ثلاث، مع أنها على خلاف نص الكتاب والسنة، وقد وقف عليه الخليفة بعد أن بلغ السيل الزبى.

زلة لا تستقال

إن الدكتور الدرينى يصر على أن المتعة أبيحت يوم فتح مكة ثلاثة أيام فقط (أى أباح نبى العظمة والعصمة الفروج ثلاثة أيام لجنوده يوم فتح مكة سفاحا) ولما رأى أن هناك أحاديث تدل على أنه " صلى الله عليه وآله وسلم " نهى يوم خيبر وهى تدل التزاما على وجود إباحة لها قبل هذا اليوم وكانت غزوة خيبر فى العام السابع من الهجرة وفتح مكة فى الثامن منها، حاول أن يجمع بينها بوجه يمس كرامة الصحابة العدول، وقال ": إن نهى الرسول " صلى الله عليه وآله وسلم " عن المتعة يوم خيبر، لا يدل على أنه أذن لأصحابه بها أولا ثم نهاهم عنها، فلم لا يكون من بعضهم استمرار العادات الجاهلية وكانوا حديثى عهد بها، فيكون النهى عنها كغيرها من العادات الجاهلية التى حرمها الإسلام دون أن تكون مسبوقة بإذنأو ترخيص [۲۸۹] . يلاحظ عليه: أن بين المستمتعين، عبد الله بن مسعود، وجابر بن عبد الله الأنصارى، ولا يمكن رميهما بالجهل بحكم الله، ومعنى ما ذكره الكاتب أنهم كانوا [صفحه ۱۶۳] يقترفون الزنا، مدة طويلة إلى أن وصل إليهم نهى النبى فى خيبر وهذا مما لا يلتزم به أحد فى أمثال ذينك الصحابيين الجليلين، قال ابن مسعود: كنا نغزوا مع رسول الله وليس معنا نساؤنا فقلنا: ألا نستخصى؟ فنهانا عن ذلك ورخص لنا أن نتزوج المرأة بالثوب إلى أجل ثم قرأ عبد الله – (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ماأحل الله لكم) – [۲۹۰] . وفى ذيل كلامه إيماء إلى التحريم البدعى الذى قامت به السلطة. وليست استباحة فروج النساء أمرا نادرا يعذر فيه المقترف، خصوصا إذا كان نظير عبد الله ابن مسعود وجابر بن عبد الله. وكان الأول كثير الولوج على النبى وقال رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم ": " إذنك على أن ترفع الحجاب. " أسلم بمكة قديما،وتوفى عام ۳۲ ه [۲۹۱] وهل يصح أن يجهل مثله حكم الله وينجرف فى سنن الجاهلية. ولو رمى شيعى أحد الصحابة بهذا الأمر لثارت ثورة القائلين بعدالة كل صحابى ولكن... هذا بعض الكلام حول هذه السنة التى اتخذت لنفسها فى هذه الأيام عند إخواننا أهل السنة لون البدعة، وكثير منهم غير واقفين على منطق القائلين بالجواز، ولو أنهم رجعوا إلى الكتاب والسنة من غير رأى مسبق لعادوا إلى الحق. وأقصى ما يمكن أن يقال تبريرا لعمل الخليفة هو أن النهى كان نهيا حكوميا لا إلهيا، ومثله يتبع المصالح والمفاسد، فلو فقد الملاك ارتفع النهى. [صفحه ۱۶۵]

الاشهاد على الطلاق

ومما انفردت به الإمامية، القول: بأن شهادة عدلين شرط فى وقوع الطلاق، ومتى فقد لم يقع الطلاق وخالف باقى الفقهاء فى ذلك [۲۹۲] . وقال الشيخ الطوسى: كل طلاق لم يحضره شاهدان مسلمان عدلان وإن تكاملت سائر الشروط، فإنه لا يقع. وخالف جميع الفقهاء ولم يعتبر أحد منهمالشهادة [۲۹۳] . ولا تجد عنوانا للبحث فى الكتب الفقهية لأهل السنة وإنما تقف على آرائهم فى كتب التفسير عند تفسير قوله سبحانه: – (فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوى عدل منكم وأقيموا الشهادة لله) – (الطلاق / ۲). وهم بين من يجعلونه قيدا للطلاق والرجعة، ومن يخصه قيدا للرجعة المستفادة من قوله: – (فامسكوهن بمعروف) –. روى الطبرى عن السدى أنه فسر قوله سبحانه: – (وأشهدوا ذوى عدل [صفحه ۱۶۶] منكم) – تارة بالرجعة وقال: أشهدوا على الامساك إن أمسكتموهن وذلك هو الرجعة، وأخرى بها وبالطلاق وقال: عند الطلاق وعند المراجعة.ونقل عن ابن عباس: أنه فسرها بالطلاق والرجعة [۲۹۴] . وقال السيوطى: أخرج عبد الرزاق عن عطاء قال: النكاح بالشهود، والطلاق بالشهود، والمراجعة بالشهود. وسئل عمران بن حصين عن رجل طلق ولم يشهد، وراجع ولم يشهد؟ قال: بئس ما صنع طلق فى بدعة وارتجع فى غير سنة فليشهد على طلاقه ومراجعته وليستغفر الله [۲۹۵] . قال القرطبى: قوله تعالى: – (وأشهدوا) – أمرنا بالإشهاد على الطلاق، وقيل: على الرجعة، والظاهر رجوعه إلى الرجعة لا إلى الطلاق. ثم الإشهاد مندوب إليهعند أبى حنيفة كقوله: – (وأشهدوا إذا تبايعتم) – وعند الشافعى واجب فى الرجعة [۲۹۶] . وقال الآلوسى – (وأشهدوا ذوى عدل منكم) – عند الرجعة إن اخترتموها أوالفرقة إن اخترتموها تبريا عن الريبة [۲۹۷] . إلى غير ذلك من الكلمات الواردة فى تفسير الآية. وممن أصحر بالحقيقة عالمان جليلان: أحمد

محمد شاكر القاضى المصرى، والشيخ أبو زهرة. قال الأول بعد ما نقل الآيتين من أول سورة الطلاق: [صفحه ۱۶۷] والظاهر من سياق الآيتين أن قوله: - (وأشهدوا) - راجع إلى الطلاق وإلى الرجعة معا والأمر للوجوب، لأنه مدلوله الحقيقى، ولا ينصرف إلى غير الوجوب - كالندب - إلا بقرينة ولا قرينة هنا تصرفه عن الوجوب، بل القرائن هنا تؤيد حمله على الوجوب - إلى أن قال: - فمن أشهد على طلاقه، فقد أتى بالطلاق على الوجه المأمور به، ومن أشهد على الرجعة فكذلك، ومن لم يفعل فقد تعدى حدود الله الذى حده له فوقع عمله باطلا، لا يترتب عليه أى أثر من آثاره - إلى أن قال: - وذهب الشيعة إلى وجوب الإشهاد فى الطلاق وأنه ركن من أركانه، ولم يوجبوهفى الرجعة والتفريق بينهما غريب لا دليل عليه [۲۹۸] . وقال أبو زهرة: قال فقهاء الشيعة الإمامية الاثنى عشرية والإسماعيلية: إن الطلاق لا يقع من غير إشهاد عدلين، لقوله تعالى " فى أحكام الطلاق وإنشائه فى سورة الطلاق: - (" وأشهدوا ذوى عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ومن يتق الله يجعل له مخرجا - ويرزقه من حيث لا يحتسب) - فهذا الأمر بالشهادة جاء بعد ذكر إنشاء الطلاق وجواز الرجعة، فكان المناسب أن يكون راجعا إليه، وإن تعليل الإشهاد بأنه يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر يرشح ذلك ويقويه، لأن حضور الشهود العدول لا يخلو من موعظة حسنة يزجونها إلى الزوجين، فيكون لهما مخرج من الطلاق الذى هو أبغض الحلال إلى الله سبحانه وتعالى. وأنه لو كان لنا أن نختار للمعمول به فى مصر لاخترنا هذا الرأى فيشترط لوقوع الطلاق حضور شاهدين عدلين [۲۹۹] . [صفحه ۱۶۸] وهذه النصوص تعرب عن كون القوم بين من يقول برجوع الإشهاد إلى الرجعة وحدها، وبين من يقول برجوعه إليها وإلى الطلاق، ولم يقل أحد برجوعه إلى الطلاق وحده إلا ما عرفته من كلام أبى زهرة. وعلى ذلك فاللازم علينا بعد نقل النص، التدبر والاهتداء بكتاب الله إلى حكمه. قال سبحانه: - (يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا - فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوى عدل منكم وأقيموا الشهدة لله ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ومن يتق الله يجعل له مخرجا) - (الطلاق / ۱ - ۲). إن المراد من بلوغهن أجلهن: اقترابهن من آخر زمان العدة وإشرافهن عليه. والمراد بإمساكهن: الرجوع على سبيل الاستعارة، كما أن المراد بمفارقتهن: تركهن ليخرجن من العدة ويبن. لا شك أن قوله: - (وأشهدوا ذوى عدل) - ظاهر فى الوجوب كسائر الأوامر الواردة فى الشرع ولا يعدل عنه إلى غيره إلا بدليل، إنما الكلام فى متعلقه. فهناك احتمالات ثلاثة: ۱ - أن يكون قيدا لقوله: - (فطلقوهن لعدتهن) -. ۲ - أن يكون قيدا لقوله: - (فأمسكوهن بمعروف) -. ۳ - أن يكون قيدا لقوله: - (أو فارقوهن بمعروف) -. [صفحه ۱۶۹] لم يقل أحد برجوع القيد إلى الأخير فالأمر يدور بين رجوعه إلى الأول أو الثانى، فالظاهر رجوعه إلى الأول وذلك لأن السورة بصدد بيان أحكام الطلاق وقد افتتحت بقوله سبحانه: - (يا أيها النبى إذا طلقتم النساء) - فذكرت للطلاق عدة أحكام: ۱ - أن يكون الطلاق لعدتهن. ۲ - إحصاء العدة. ۳ - عدم خروجهن من بيوتهن. ۴ - خيار الزوج بين الامساك والمفارقة عند اقتراب عدتهن من الانتهاء. ۵ - إشهاد ذوى عدل منكم. ۶ - عدة المسترابة. ۷ - عدة من لا تحيض وهى فى سن من تحيض. ۸ - عدة أولات الأحمال. وإذا لاحظت مجموع آيات السورة من أولها إلى الآية السابعة تجد أنها بصدد بيان أحكام الطلاق لأنه المقصود الأصلى، لا الرجوع المستفاد من قوله: - (فأمسكوهن) - وقد ذكر تبعا. وهذا هو المروى عن أئمتنا - عليهم السلام -. روى محمد بن مسلم قال: قدم رجل إلى أمير المؤمنين - عليه السلام - بالكوفة فقال: إنى طلقت امرأتى بعد ما طهرت من محيضها قبل أن أجامعها، فقال أمير المؤمنين - عليه السلام - [صفحه ۱۷۰] : أشهدت رجلين ذوى عدل كما أمرك الله؟ فقال: لا، فقال: اذهب فإن طلاقك ليس بشئ [۳۰۰] . وروى بكير بن أعين عن الصادقين - عليهما السلام - أنهما قالا: وإن طلقها فى استقبال عدتها طاهرا من غير جماع، ولم يشهد على ذلك رجلين عدلين، فليس طلاقه إياها بطلاق [۳۰۱] . وروى محمد بن الفضيل عن أبى الحسن - عليه السلام - أنه قال لأبى يوسف: إن الدين ليس بقياس كقياسك وقياس أصحابك، إن الله أمر فى كتابه بالطلاق وأكد فيه بشاهدين ولم يرض بهما إلا عدلين، وأمر فى كتابه التزويج وأهمله بلا شهود، فأتيتم بشاهدين فيما أبطل الله، وأبطلتم شاهدين فيما

أكد الله عز وجل، وأجزتم طلاق المجنون والسكران، ثم ذكر حكم تظليل المحرم [۳۰۲] . قال الطبرسى: قال المفسرون: أمروا أن يشهدوا عند الطلاق وعند الرجعة شاهدى عدل حتى لا تجحد المرأة المراجعة بعد انقضاء العدة ولا الرجل الطلاق. وقيل: معناه وأشهدوا على الطلاق صيانة لدينكم، وهو المروى عن أئمتنا - عليهم السلام - وهذا أليق بالظاهر، لأنا إذا حملناه على الطلاق كان أمرا يقتضى الوجوب وهو من شرائط الطلاق، ومن قال: إن ذلك راجع إلى المراجعة، حمله عليالندب [۳۰۳] . ثم إن الشيخ أحمد محمد شاكر، القاضى الشرعى بمصر كتب كتابا حول " نظام الطلاق فى الإسلام " وأهدى نسخة منه مشفوعة بكتاب إلى العلامة الكبير [صفحه ۱۷۱] الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء وكتب إليه: إننى ذهبت إلى اشتراط حضور شاهدين حين الطلاق، وإنه إذا حصل الطلاق فى غير حضرة الشاهدين لم يكن طلاقا ولم يعتد به، وهذا القول وإن كان مخالفا للمذاهب الأربعة المعروفة إلا أنه يؤيده الدليل ويوافق مذهب الأئمة أهل البيت والشيعة الإمامية. وذهبت أيضا إلى اشتراط حضور شاهدين حين المراجعة، وهو يوافق أحدقولين للإمام الشافعى ويخالف مذهب أهل البيت والشيعة، واستغربت [۳۰۴] من قولهم أن يفرقوا بينهما والدليل له: - (وأشهدوا ذوى عدل منكم) - واحد فيها. وأجاب العلامة كاشف الغطاء فى رسالة إليه بين وجه التفريق بينهما وإليك نص ما يهمنا من الرسالة: قال بعد كلام ": وكأنك - أنار الله برهانك - لم تمعن النظر هنا فى الآيات الكريمة كما هى عادتك من الامعان فى غير هذا المقام، وإلا- لما كان يخفى عليك أن السورة الشريفة مسوقة لبيان خصوص الطلاق وأحكامه حتى أنها قد سميت بسورة الطلاق، وابتدأ الكلام فى صدرها بقوله تعالى: - (إذا طلقتم النساء) - ثم ذكر لزوم وقوع الطلاق فى صدر العدة أى لا يكون فى طهر المواقعة، ولا فى الحيض، ولزوم إحصاء العدة، وعدم إخراجهن من البيوت، ثم استطرد إلى ذكر الرجعة فى خلال بيان أحكام الطلاق حيث قال عز شأنه: - (فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف) - أى إذا أشرفن على الخروج من العدة، فلكم إمساكهن بالرجعة أو تركهن على المفارقة. ثم عاد إلى تتمة أحكام الطلاق فقال: - (وأشهدوا ذوى عدل منكم) - أى فى الطلاق الذى سيق الكلام كله لبيان أحكامه ويستهجن عوده إلى [صفحه ۱۷۲] الرجعة التى لم تذكر إلا- تبعا واستطرادا، ألا ترى لو قال القائل: إذا جاءك العالم وجب عليك احترامه وإكرامه وأن تستقبله سواء جاء وحده أو مع خادمه أو رفيقه، ويجب المشايعة وحسن الموادعة، فإنك لا تفهم من هذا الكلام إلا وجوب المشايعة والموادعة للعالم لا له ولخادمه ورفيقه، وإن تأخرا عنه، وهذا لعمرى حسب القواعد العربية والذوق السليم جلى واضح لم يكن ليخفى عليك وأنت خريت العربية لولا- الغفلة (وللغفلات تعرض للأريب)، هذا من حيث لفظ الدليل وسياق الآية الكريمة. وهنالك ما هو أدق وأحق بالاعتبار من حيث الحكمة الشرعية والفلسفة الإسلامية وشموخ مقامها وبعد نظرها فى أحكامها. وهو أن من المعلوم أنه ما من حلال أبغض إلى الله سبحانه من الطلاق، ودين الإسلام كما تعلمون - جمعى اجتماعى - لا يرغب فى أى نوع من أنواع الفرقة لا سيما فى العائلة والأسرة، وعلى الأخص فى الزيجة بعد ما أفضى كل منهما إلى الآخر بما أفضى. فالشارع بحكمته العالية يريد تقليل وقوع الطلاق والفرقة، فكثر قيوده وشروطه على القاعدة المعروفة من أن الشئ إذا كثرت قيوده، عز أو قل وجوده، فاعتبر الشاهدين العدلين للضبط أولا وللتأخير والأناة ثانيا، وعسى إلى أن يحضر الشاهدان أو يحضر الزوجان أو أحدهما عندهما يحصل الندم ويعودان إلى الألفة كما أشير إليه بقوله تعالى: - (لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا) - وهذه حكمة عميقة فى اعتبار الشاهدين، لا شك أنها ملحوظة للشارع الحكيم مضافا إلى الفوائد الأخر، وهذا كله بعكس قضية الرجوع فإن الشارع يريد التعجيل به ولعل للتأخير آفات فلم يوجب فى الرجعة أى شرط من الشروط. [صفحه ۱۷۳] وتصح عندنا معشر الإمامية - بكل ما دل عليها من قول أو فعل أو إشارة - ولا يشترط فيها صيغة خاصة كما يشترط فى الطلاق، كل ذلك تسهيلا لوقوع هذا الأمر المحبوب للشارع الرحيم بعباده والرغبة الأكيدة فى ألفتهم وعدم تفرقهم، وكيف لا يكفى فى الرجعة حتى الإشارة ولمسها ووضع يده عليها بقصد الرجوع وهى - أى المطلقة الرجعية - عندنا معشر الإمامية لا تزال زوجة إلى أن تخرج من العدة، ولذا ترثه ويرثها، وتغسله ويغسلها، وتجب عليه نفقتها، ولا يجوز أنيتزوج بأختها، وبالخامسة، إلى غير ذلك من أحكام الزوجية. [" ۳۰۵] . [صفحه ۱۷۵]

الطلاق ثلاثا دفعة أو دفعات

فی مجلس واحد

من المسائل التی أوجبت انغلاقا وعنفا فی الحیاة وانتهت إلی تمزیق الأسرة وتقطیع صلات الأرحام فی کثیر من البلاد، مسألة تصحیح الطلاق ثلاثا دفعة واحدة، بأن یقول: أنت طالق ثلاثا، أو یکرره ثلاث دفعات ویقول فی مجلس واحد: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق. فتحسب ثلاث تطلیقات حقیقة وتحرم المطلقة علی زوجها حتی تنکح زوجا غیره. إن الطلاق عند أکثر أهل السنة غیر مشروط بشروط عائقة عن التسرع فی إیقاعه، ککونها غیر حائض، أو فی غیر طهر المواقعة، أو لزوم حضور العدلین. فربما یتغلب الغیظ علی الزوج ویأخذه الغضب فیطلقها ثلاثا فی مجلس واحد، ثم یندم علی عمله ندامة شدیدة تضیق علیه الأرض بما رحبت فیطلب المخلص عن أثره السیئ، ولا یجد عند أئمة المذاهب الأربعة والدعاة إلیها مخلصا فیقعد ملوما محسورا ولا یزیده السؤال والفحص إلا نفورا عن الفقه والفتوی. نحن نعلم علما قاطعا بأن الإسلام دین سهل وسمح، ولیس فیه حرج وهذا [صفحه ۱۷۶] یدفع الدعاة المخلصین إلی دراسة المسألة من جدید دراسة حرة بعیدة عن أبحاث الجامدین الذین أغلقوا باب الاجتهاد فی الأحکام الشرعیة علی وجوههم، وعن أبحاث أصحاب الهوی الهدامین الذین یریدون تجرید الأمم عن الإسلام، وأن ینظروا إلی المسألة ویطلبوا حکمها من الکتاب والسنة، متجردین عن کل رأی مسبق فلعل الله یحدث بعد ذلک أمرا، وربما تفک العقدة ویجد المفتی مخلصا من هذا المضیق الذی أوجده تقلید المذاهب. وإلیک نقل الأقوال: قال ابن رشد: جمهور فقهاء الأمصار علی أن الطلاق بلفظ الثلاث حکمه حکم الطلقة الثالثة، وقال أهل الظاهر وجماعة: حکمه حکم الواحدة ولا تأثیرللفظ فی ذلک [۳۰۶] . قال الشیخ الطوسی: إذا طلقها ثلاثا بلفظ واحد، کان مبدعا ووقعت واحدة عند تکامل الشروط عند أکثر أصحابنا، وفیهم من قال: لا یقع شئ أصلا وبه قال علی - علیه الصلاة والسلام - وأهل الظاهر، وحکی الطحاوی عن محمد بن إسحاق أنه تقع واحدة کما قلناه، وروی أن ابن عباس وطاوسا کانا یذهبان إلی ما یقوله الإمامیة. وقال الشافعی: فإن طلقها ثنتین أو ثلاثا فی طهر لم یجامعها فیه، دفعة أو متفرقة کان ذلک مباحا غیر محذور ووقع. وبه قال فی الصحابة عبد الرحمان بن عوف، ورووه عن الحسن بن علی - علیهما الصلاة والسلام -، وفی التابعین ابن سیرین، وفی الفقهاء أحمد وإسحاق وأبو ثور. [صفحه ۱۷۷] وقال قوم: إذا طلقها فی طهر واحد ثنتین أو ثلاثا دفعة واحدة، أو متفرقة، فعل محرما وعصی وأثم، ذهب إلیه فی الصحابة علی - علیه الصلاة والسلام -، وعمر، وابن عمر، وابن مسعود، وابن عباس، وفی الفقهاء أبو حنیفة وأصحابه ومالک، قالوا: إلا أن ذلک واقع [۳۰۷] . قال أبو القاسم الخرقی فی مختصره: وإذا قال لمدخول بها: أنت طالق، أنت طالق، لزمه تطلیقتان إلا أن یکون أراد بالثانیة إفهامها أن قد وقعت بها الأولی فتلزمه واحدة، وإن کانت غیر مدخول بها بانت بالأولی ولم یلزمها ما بعدها لأنه ابتداء کلام. وقال ابن قدامة فی شرحه علی مختصر الخرقی: إنه إذا قال لامرأته المدخول بها: أنت طالق مرتین ونوی بالثانیة إیقاع طلقة ثانیة، وقعت لها طلقتان بلا خلاف، وإن نوی بها إفهامها أن الأولی قد وقعت بها أو التأکد لم تطلق إلا مرة واحدة، وإن لم تکن له نیة وقع طلقتان وبه قال أبو حنیفة ومالک، وهو الصحیح من قولی الشافعی وقال فی الآخر: تطلق واحدة. وقال الخرقی أیضا فی مختصره ": ویقع بالمدخول بها ثلاثا إذا أوقعها مثل قوله: أنت طالق، فطالق فطالق، أو أنت طالق ثم طالق، ثم طالق، أو أنت طالق، ثم طالق وطالق أو فطالق. وقال ابن قدامة فی شرحه: إذا أوقع ثلاث طلقات بلفظ یقتضی وقوعهن [صفحه ۱۷۸] معا، فوقعن کلهن کما لو قال: أنت طالق ثلاثا [۳۰۸] . وقال عبد الرحمان الجزیری: یملک الرجل الحر ثلاث طلقات، فإذا طلق الرجل زوجته ثلاثا دفعة واحدة، بأن قال لها: أنت طالق ثلاثا، لزمه ما نطق به من العدد فی المذاهب الأربعة وهو رأی الجمهور، وخالفهم فی ذلک بعض المجتهدین: کطاوس وعکرمة وابن إسحاق وعلی رأسهم ابن عباس - رضی اللهعنهم - [۳۰۹] . إلی غیر ذلک من نظائر تلک الکلمات التی تعرب عن اتفاق جمهور الفقهاء بعد عصر التابعین علی نفوذ ذلک الطلاق محتجین بما، تسمع، ورائدهم فی ذلک تنفیذ عمر بن الخطاب، الطلاق الثلاث بمرأی ومسمع من الصحابة ولکن لو دل الکتاب والسنة علی خلافه فالأخذ به متعین. دراسة الآیات الواردة فی المقام: قال سبحانه: - (والمطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا یحل لهن أن یکتمن ما خلق الله فی أرحامهن إن

كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك إن أرادوا إصلاحا ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم) - (البقرة / ۲۲۸). - (الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن [صفحه ۱۷۹] تأخذوا مما آتيتموهن شيئا إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون) - (البقرة / ۲۲۹). - (فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون) - (البقرة / ۲۳۰). - (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه...) - (البقرة / ۲۳۱). جئنا بمجموع الآيات الأربع - مع أن موضع الاستدلال هو الآية الثانية - للاستشهاد بها فى ثنايا البحث وقبل الخوض فى الاستدلال نشير إلى نكات فى الآيات: ۱ - قوله سبحانه: - (ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف) - كلمة جامعة لا يؤدى حقها إلا بمقال مسهب، وهى تعطى أن الحقوق بينهما متبادلة، فما من عمل تعمله المرأة للرجل إلا وعلى الرجل عمل يقابله، فهما - فى حقل المعاشرة - متماثلان فى الحقوق والأعمال، فلا تسعد الحياة إلا باحترام كل من الزوجين الآخر، وقيام كل بوظيفته تجاه الآخر، فعلى المرأة القيام بتدبير المنزل والقيام بالأعمال فيه، وعلى الرجل السعى والكسب خارجه، هذا هو الأصل الأصيل فى حياة الزوجين الذى تؤيدها الفطرة، وقد قسم النبى الأمور بين ابنته فاطمة وزوجها على فجعل أمور داخل البيت على ابنته وأمور خارجه على زوجها - صلوات الله عليهما -. [صفحه ۱۸۰] ۲ " - المرة " بمعنى الدفعة للدلالة على الواحد فى الفعل، و " الامساك " خلاف الاطلاق، و " التسريح " مأخوذ من السرح وهو الاطلاق يقال: سرح الماشية فى المرعى: إذا أطلقها لترعى. والمراد من الامساك هو إرجاعها إلى عصمة الزوجية. كما أن المقصود من " التسريح " عدم التعرض لها لتنقضى عدتها فى كل طلاق أو الطلاق الثالث الذى هو أيضا نوع من التسريح. على اختلاف فى معنى الجملة. وإن كان الأقوى هو الأول لأن الظاهر أن تصريح عدم إرجاعها بعد الطلاق لأنها قبل انقضاء العدة لا زالت فى قيده فتركها وعدم إرجاعها يخرجها من القيد. ۳ - قيد الإمساك بالمعروف، والتسريح بإحسان، مشعرا بأنه يكفى فى الامساك قصد عدم الإضرار بالرجوع، وأما الإضرار فكما إذا طلقها حتى تبلغ أجلها فيرجع إليها ثم يطلق كذلك، يريد بها الإضرار والإيذاء، وعلى ذلك يجب أن يكون الامساك مقرونا بالمعروف، وعندئذ لو طلب بعد الرجوع ما آتاها من قبل، لا يعد أمرا منكرا غير معروف، إذ ليس إضرارا. وهذا بخلاف التسريح فلا يكفى ذلك بل يلزم أن يكون مقرونا بالإحسان إليها فلا يطلب منها ما آتاها من الأموال. ولأجل ذلك يقول تعالى: - (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا) - أى لا يحل فى مطلق الطلاق استرداد ما آتيتموهن من المهر، إلا إذا كان الطلاق خلعا فعندئذ لا جناح عليها فيما افتدت به نفسها من زوجها. وقوله سبحانه: - (فيما افتدت به) - دليل على وجود النفرة من الزوجة فتخاف أن لا تقيم حدود الله فتفتدى بالمهر وغيره لتخلص نفسها. ۴ - لم يكن فى الجاهلية للطلاق ولا للمراجعة فى العدة، حد ولا عد، فكان الأزواج يتلاعبون بزوجاتهم يضاروهن بالطلاق والرجوع ما شاءوا، فجاء الإسلام بنظام دقيق وحدد الطلاق بمرتين، فإذا تجاوز عنه وبلغ الثالث تحرم عليه [صفحه ۱۸۱] حتى تنكح زوجا غيره. روى الترمذى: كان الناس، والرجل يطلق امرأته ما شاء أن يطلقها، وهى امرأته إذا ارتجعها وهى فى العدة، وإن طلقها مائة مرة أو أكثر، حتى قال رجل لامرأته: والله لا أطلقك فتبينى منى، ولا آويك أبدا قالت: وكيف ذلك؟ قال: أطلقك فكلما همت عدتك أن تنقضى راجعتك، فذهبت المرأة فأخبرت النبيفسكت حتى نزل القرآن: - (الطلاق مرتان...) - [۳۱۰] . ۵ - اختلفوا فى تفسير قوله سبحانه: - (الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) - إلى قولين: ألف: إن الطلاق يكون مرتين، وفى كل مرة إما إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان، والرجل مخير بعد إيقاع الطلقة الأولى بين أن يرجع فيما اختار من الفراق فيمسك زوجته ويعاشرها بإحسان، وبين أن يدع زوجته فى عدتها من غير رجعة حتى تبلغ أجلها وتنقضى عدتها. وهذا القول هو الذى نقله الطبرى عن السدى والضحاك فذهبا إلى أن معنى الكلام: الطلاق مرتان فإمساك فى كل واحدة منهما لهن بمعروف أو تسريح لهن بإحسان، وقال: هذا مذهب مما يحتمله ظاهر التنزيل لولا الخبر الذى رواهإسماعيل بن سميع عن أبى رزين [۳۱۱] . يلاحظ عليه: أن هذا التفسير

ينافيه تخلل الفاء بين قوله: - (مرتان) - وقوله - (فإمساك بمعروف) - فهو يفيد أن القيام بأحد الأمرين بعد تحقق المرتين، لا فى [صفحه ۱۸۲] أثنائهما. وعليه لا بد أن يكون كل من الامساك والتسريح أمرا متحققا بعد المرتين، ومشيرا إلى أمر وراء التطليقتين. نعم يستفاد لزوم القيام بأحد الأمرين بعد كل تطليقة، من آية أخرى أعنى قوله سبحانه: - (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) - [۳۱۲] . ولأجل الحذر عن تكرار المعنى الواحد فى المقام يفسر قوله: - (فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) - بوجه آخر سيوافيك. ب - أن الزوج بعد ما طلق زوجته مرتين، يجب أن يتفكر فى أمر زوجته أكثر مما مضى، فيقف أن ليس له بعد التطليقتين إلا أحد الأمرين: إما الامساك بمعروف وإدامة العيش معها، أو التسريح بإحسان بالتطليق الثالث الذى لا رجوع بعده أبدا، إلا فى ظرف خاص. فيكون قوله تعالى: - (أو تسريح بإحسان) - إشارة إلى التطليق الثالث الذى لا رجوع فيه ويكون التسريح متحققا به. وهنا سؤالان أثارهما الجصاص فى تفسيره: ۱ - كيف يفسر قوله: - (أو تسريح بإحسان) - بالتطليق الثالث. مع أن المراد من قوله فى الآية المتأخرة - (أو سرحوهن بإحسان) - هو ترك الرجعة وهكذا المراد من قوله - (فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف) - (الطلاق / ۲) هو تركها حتى ينتهى أجلها، ومعلوم أنه لم يرد من قوله: - (أو سرحوهن بمعروف) - أو قوله: - (أو فارقوهن بمعروف) -: طلقوهن واحدة أخرى [صفحه ۱۸۳] [۳۱۳] . يلاحظ عليه: أن السؤال أو الإشكال ناشئ من خلط المفهوم بالمصداق، فاللفظ فى كلا الموردين مستعمل فى السرح والإطلاق، غير أنه يتحقق فى مورد بالطلاق، وفى آخر بترك الرجعة، وهذا لا يعد تفكيكا فى معنى لفظ واحد فى موردين، ومصداقه فى الآية ۲۲۹، هو الطلاق، وفى الآية ۲۳۱، هو ترك الرجعة، والاختلاف فى المصداق لا يوجب اختلافا فى المفهوم. ۲ - إن التطليقة الثالثة مذكورة فى نسق الخطاب بعده فى قوله تعالى: - (فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) - وعندئذ يجب حمل قوله تعالى: - (أو تسريح بإحسان) - المتقدم عليه على فائدة مجددة وهى وقوع البينونةبالاثنين [۳۱۴] بعد انقضاء العدة. وأيضا لو كان التسريح بإحسان هو الثالثة لوجب أن يكون قوله تعالى: - (فإن طلقها) - عقيب ذلك هى الرابعة، لأن الفاء للتعقيب قد اقتضى طلاقا مستقلا بعد ماتقدم ذكره [۳۱۵] . والإجابة عنه واضحة، لأنه لا مانع من الاجمال أولا ثم التفصيل ثانيا، فقوله تعالى: - (فإن طلقها) - بيان تفصيلى للتسريح بعد البيان الإجمالى، والتفصيل مشتمل على ما لم يشتمل عليه الاجمال من تحريمها عليه حتى تنكح زوجا غيره. [صفحه ۱۸۴] فلو طلقها الزوج الثانى عن اختياره فلا جناح عليهما أن يتراجعا بالعقد الجديد إن ظنا أن يقيما حدود الله فأين هذه التفاصيل من قوله: - (أو تسريح بإحسان) -. وبذلك يعلم أنه لا يلزم أن يكون قوله: - (فإن طلقها) - طلاقا رابعا. وقد روى الطبرى عن أبى رزين أنه قال: أتى النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " رجل فقال: يا رسول الله أرأيت قوله: - (الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) - فأين الثالثة؟ قال رسول الله: - (إمساك بمعروف أو تسريحبإحسان) - هى الثالثة [۳۱۶] . نعم الخبر مرسل وليس أبو رزين الأسدى صحابيا بل تابعى. لكن تضافرت الروايات عن أئمة أهل البيت أن المراد من قوله: - (أو تسريحبإحسان) - هى التطليقة الثالثة [۳۱۷] . إلى هنا تم تفسير الآية وظهر أن المعنى الثانى لتخلل لفظ " الفاء " أظهر بل هو المتعين بالنظر إلى روايات أئمة أهل البيت - عليهم السلام -. بقى الكلام فى دلالة الآية على بطلان الطلاق ثلاثا بمعنى عدم وقوعه بقيد الثلاث، وأما وقوع واحدة منها فهو أمر آخر، فنقول:

الاستدلال على بطلان الطلاق ثلاثا

إذا تعرفت على مفاد الآية، فاعلم أن الكتاب والسنة يدلان على بطلان الطلاق ثلاثا، وأنه يجب أن يكون الطلاق واحدة بعد الأخرى، يتخلل بينهما [صفحه ۱۸۵] رجوع أو نكاح، فلو طلق ثلاثا مرة واحدة. أو كرر الصيغة فلا يقع الثلاث. وأما احتسابها طلاقا واحدا، فهو وإن كان حقا، لكنه خارج عن موضوع بحثنا، وإليك الاستدلال عن طريق الكتاب أولا والسنة ثانيا:

الاستدلال عن طريق الكتاب

۱ - قوله سبحانه: (فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان). تقدم أن فی تفسير هذه الفقرة من الآية قولين مختلفين، والمفسرون بين من يجعلونها ناظرة إلى الفقرة المتقدمة أعنی قوله: - (الطلاق مرتان...) - ومن يجعلونها ناظرة إلى التطليق الثالث الذی جاء فی الآية التالية، وقد عرفت ما هو الحق، فتلك الفقرة تدل على بطلان الطلاق ثلاثا على كلا التقديرين. أما على التقدير الأول، فواضح لأن معناها أن كل مرة من المرتين يجب أن يتبعها أحد أمرين: إمساك بمعروف، أو تسريح بإحسان. قال ابن كثير: أی إذا طلقتها واحدة أو اثنتين، فأنت مخير فيها ما دامت عدتها باقية، بين أن تردها إليك ناويا الاصلاح والإحسان وبين أن تتركها حتى تنقضی عدتها، فتبين منك، وتطلق سراحها محسنا إليها لا تظلمها من حقها شيئاولا تضار بها [۳۱۸] وأين هذا من الطلاق ثلاثا بلا تخلل واحد من الأمرين - الامساك أو تركها حتى ينقضی أجلها - سواء طلقها بلفظ: أنت طالق ثلاثا، أو: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق. [صفحه ۱۸۶] وأما على التقدير الثانی، فإن تلك الفقرة وإن كانت ناظرة لحال الطلاق الثالث، وساكتة عن حال الطلاقين الأولين، لكن قلنا إن بعض الآيات، تدل على أن مضمونها من خصيصة مطلق الطلاق، من غير فرق بين الأولين والثالث فالمطلق يجب أن يتبع طلاقه بأحد أمرين: ۱ - الامساك بمعروف. ۲ - التسريح بإحسان. فعدم دلالة الآية الأولى على خصيصة الطلاقين الأولين، لا ينافی استفادتهامن الآيتين الماضيتين [۳۱۹] ولعلهما تصلحان قرينة لإلقاء الخصوصية من ظاهر الفقرة - (فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) - وإرجاع مضمونها إلى مطلق الطلاق ولأجل ذلك قلنا بدلالة الفقرة على لزوم اتباع الطلاق بأحد الأمرين على كلا التقديرين، وعلى أی حال فسواء كان عنصر الدلالة نفس الفقرة أو غيرها - كما ذكرنا - فالمحصل من المجموع هو كون اتباع الطلاق بأحد أمرين من لوازم طبيعة الطلاق الذی يصلح للرجوع. ويظهر ذلك بوضوح إذا وقفنا على أن قوله: - (فبلغن أجلهن) - من القيود الغالبية، وإلا فالواجب منذ أن يطلق زوجته، هو القيام بأحد الأمرين، لكن تخصيصه بزمن خاص وهو بلوغ آجالهن، هو لأجل أن المطلق الطاغی عليه غضبه وغيظه، لا تنطفئ سورة غضبه فورا حتى تمضی عليه مدة من الزمن تصلح فيها، لأن يتفكر فی أمر زوجته ويخاطب بأحد الأمرين، وإلا فطبيعة الحكم الشرعی - (فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) - تقتضی أن يكون حكما سائدا [صفحه ۱۸۷] على جميع الأزمنة من لدن أن يتفوه بصيغة الطلاق إلى آخر لحظة تنتهی معها العدة. وعلى ضوء ما ذكرنا تدل الفقرة على بطلان الطلاق الثلاث وأنه يخالف الكيفية المشروعة فی الطلاق، غير أن دلالتها على القول الأول بنفسها، وعلى القول الثانی بمعونة الآيات الأخر. ۲ - قوله سبحانه: - (الطلاق مرتان) -. إن قوله سبحانه: - (الطلاق مرتان) -: ظاهر فی لزوم وقوعه مرة بعد أخرى لا دفعة واحدة وإلا يصير مرة ودفعة، ولأجل ذلك عبر سبحانه بلفظ " المرة " ليدل على كيفية الفعل وإنه الواحد منه، كما أن الدفعة والكرة والنزلة، مثل المرة، وزنا ومعنى واعتبارا. وعلى ما ذكرنا فلو قال المطلق: أنت طالق ثلاثا، لم يطلق زوجته مرة بعد أخرى، ولم يطلق مرتين، بل هو طلاق واحد، وأما قوله " ثلاثا " فلا يصير سببا لتكرره، وتشهد بذلك فروع فقهية لم يقل أحد من الفقهاء فيها بالتكرار بضم عدد فوق الواحد. مثلا اعتبر فی اللعان شهادات أربع، فلا تجزی عنها شهادة واحدة مشفوعة بقوله " أربعا. " وفصول الأذان المأخوذة فيها التثنية، لا يتأتى التكرار فيها بقراءة واحدة وإردافها بقوله " مرتين " ولو حلف فی القسامة وقال ": أقسم بالله خمسين يمينا أن هذا قاتله " كان هذا يمينا واحدا. ولو قال المقر بالزنا ": أنا أقر أربع مرات أنی زنيت " كان إقرارا واحدا، ويحتاج إلى إقرارات، إلى غير ذلك من الموارد التی لا يكفی فيها العدد عن التكرار. [صفحه ۱۸۸] قال الجصاص: - (الطلاق مرتان) -، وذلك يقتضی التفريق لا محالة، لأنه لو طلق اثنتين معا لما جاز أن يقال: طلقها مرتين، وكذلك لو دفع رجل إلى آخر درهمين لم يجز أن يقال: أعطاه مرتين، حتى يفرق الدفع، فحينئذ يطلق عليه، وإذا كان هذا هكذا، فلو كان الحكم المقصود باللفظ هو ما تعلق بالتطليقتين من بقاء الرجعة لأدى ذلك إلى إسقاط فائدة ذكر المرتين، إذ كان هذا الحكم ثابتا فی المرة الواحدة إذا طلق اثنتين، فثبت بذلك أن ذكر المرتين إنما هو أمر بإيقاعه مرتين، ونهی عن الجمع بينهما فی مرة واحدة. [۳۲۰] هذا كله إذا عبر عن التطليق ثلاثا بصيغة واحدة، أما إذا كرر الصيغة كما عرفت، فربما يغتر به البسطاء ويزعمون أن تكرار الصيغة ينطبق على الآية، لكنه مردود من جهة أخرى وهی: أن الصيغة الثانية والثالثة تقعان

باطلتين لعدم الموضوع للطلاق، فإن الطلاق إنما هو لقطع علقة الزوجية، فلا زوجية بعد الصيغة الأولى حتى تقطع، ولا رابطة قانونية حتى تصرم، وبعبارة واضحة: إن الطلاق هو أن يقطع الزوج علقة الزوجية بينه وبين امرأته ويطلق سراحها من قيدها، وهو لا يتحقق بدون وجود تلك العلقة الاعتبارية الاجتماعية، ومن المعلوم أن المطلقة لا تطلق، والمسرحة لا تسرح. وربما يقال: إن المطلقة ما زالت فی حبالة الرجل وحكمها حكم الزوجة، فعندئذ يكون للصيغة الثانية والثالثة تأثير بحكم هذه الضابطة. ولكن الإجابة عنه واضحة وذلك لأن صيغة الثانية لغو جدا، وذلك لأن الزوجة بعدها أيضا بحكم الزوجة. وإنما تخرج عنه إذا صار الطلاق بائنا وهو يتحقق بالطلاق ثلاثا. والحاصل: أنه لا يحصل بهذا النحو من التطليقات الثلاث، العدد الخاص الذی هو الموضوع للآية التالية أعنی قوله سبحانه: - (فإن طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره) - وكيف لا يكون كذلك، وقد قال " صلى الله عليه وآله وسلم: " لا [صفحه ۱۸۹] طلاق إلا بعد نكاح، وقال: ولا طلاق قبل نكاح [۳۲۱] . فتعدد الطلاق رهن تخلل عقدة الزواج بين الطلاقين، ولو بالرجوع، وإذا لم تتخلل يكون التكلم أشبه بالتكلم بكلام لغو. قال السماك: إنما النكاح عقدة تعقد، والطلاق يحلها، وكيف تحل عقدةقبل أن تعقد؟! [۳۲۲] . ۳ - قوله سبحانه: - (فطلقوهن لعدتهن) -. إن قوله سبحانه: - (الطلاق مرتان) - وارد فی الطلاق الذی يجوز فيه الرجوع [۳۲۳] ، ومن جانب آخر دل قوله سبحانه: - (وإذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة) - (الطلاق / ۱). على أن الواجب فی حق هؤلاء هو الاعتداد وإحصاء العدة، من غير فرق بين أن نقول أن " اللام " فی - (عدتهن) - للظرفية بمعنى " فی عدتهن " أو بمعنى الغاية، والمراد لغاية أن يعتددن، إذ على كل تقدير يدل على أن من خصائص الطلاق الذی يجوز فيه الرجوع، هو الاعتداد وإحصاء العدة، وهو لا يتحقق إلا بفصل الأول عن الثانی، وإلا يكون الطلاق الأول بلا عدة وإحصاء لو طلق اثنتين مرة. ولو طلق ثلاثا يكون الأول والثانی كذلك. وقد استدل بعض أئمة أهل البيت بهذه الآية على بطلان الطلاق ثلاثا. [صفحه ۱۹۰] روى صفوان الجمال عن أبی عبد الله - عليه السلام -: أن رجلا قال له: إنی طلقت امرأتی ثلاثا فی مجلس واحد؟ قال: ليس بشئ، ثم قال: أما تقرأ كتاب الله: - (يا أيها النبی إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن - إلى قوله سبحانه: - لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا) - ثم قال: كل ما خالف كتاب الله والسنة فهو يرد إلى كتاب الله والسنة [۳۲۴] . أضف إلى ذلك: أنه لو صح التطليق ثلاثا فلا يبقى لقوله سبحانه: - (لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا) - فائدة لأنه يكون بائنا ويبلغ الأمر إلى ما لا تحمد عقباه، ولا تحل العقدة إلا بنكاح رجل آخر وطلاقه مع أن الظاهر أن المقصود حل المشكل من طريق الرجوع أو العقد فی العدة. ثانيا: الاستدلال عن طريق السنة: قد تعرفت على قضاء الكتاب فی المسألة، وأما حكم السنة، فهی تعرب عن أن الرسول كان يعد مثل هذا الطلاق لعبا بالكتاب. ۱ - أخرج النسائی عن محمود بن لبيد قال: أخبر رسول الله عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعا، فقام غضبانا ثم قال: أيلعب بكتاب الله وأنا بينأظهركم؟ حتى قام رجل وقال: يا رسول الله ألا أقتله؟ [۳۲۵] إن محمود بن لبيد صحابی صغير وله سماع، روى أحمد بإسناد صحيح عنه قال: أتانا رسول الله [صفحه ۱۹۱ "] صلى الله عليه وآله وسلم " فصلى بنا المغرب فی مسجدنا فلما سلم منها... [۳۲۶] . ولو سلمنا عدم سماعه كما يدعيه ابن حجر فی فتح البارى [۳۲۷] فهو صحابی ومراسيل الصحابة حجة بلا كلام عند الفقهاء، أخذا بعدالتهم أجمعين. ۲ - روى ابن إسحاق عن عكرمة عن ابن عباس قال: طلق ركانة زوجته ثلاثا فی مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا، فسأله رسول الله: كيف طلقتها؟ قال: طلقتها ثلاثا فی مجلس واحد. قال: إنما تلك طلقة واحدة فارتجعها [۳۲۸] . والسائل هو ركانة بن عبد يزيد، روى الإمام أحمد بإسناد صحيح عن ابن عباس قال: طلق ركانة بن عبد يزيد أخو بنی مطلب امرأته ثلاثا فی مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا قال: فسأله رسول الله: كيف طلقتها؟ قال: طلقتها ثلاثا. قال، فقال: فی مجلس واحد؟ قال: نعم. قال: فإنما تلك واحدة فأرجعها إن شئت.قال: فأرجعها فكان ابن عباس يرى إنما الطلاق عند كل طهر [۳۲۹] . [صفحه ۱۹۲]

الاجتهاد مقابل النص

التحق النبی الأكرم بالرفيق الأعلى وقد حدث بين المسلمين اتجاهان مختلفان، وصراعان فكريان، فعلى ومن تبعه من أئمة أهل البيت،

كانوا يحاولون التعرف على الحكم الشرعى من خلال النص الشرعى آية ورواية، ولا يعملون برأيهم أصلا، وفى مقابلهم لفيف من الصحابة يستخدمون رأيهم للتعرف على الحكم الشرعى من خلال التعرف على المصلحة ووضع الحكم وفق متطلباتها. إن استخدام الرأى فيما لا نص فيه، ووضع الحكم وفق المصلحة أمر قابل للبحث والنقاش، إنما الكلام فى استخدامه فيما فيه نص، فالطائفة الثانية كانت تستخدم رأيها تجاه النص، لا فى خصوص ما لا نص فيه من كتاب أو سنة بل حتى فيما كان فيه نص ودلالة. يقول أحمد أمين المصرى: ظهر لى أن عمر بن الخطاب كان يستعمل الرأى فى أوسع من المعنى الذى ذكرناه، وذلك أن ما ذكرناه هو استعمال الرأى حيث لا نص من كتاب ولا سنة، ولكنا نرى الخليفة سار أبعد من ذلك، فكان يجتهد فى تعرف المصلحة التى لأجلها نزلت الآية أو ورد الحديث، ثم يسترشد بتلك المصلحة فى أحكامه، وهو أقرب شئ إلى ما يعبر عنه الآن بالاسترشاد بروحالقانون لا بحرفيته [۳۳۰] . إن الاسترشاد بروح القانون الذى أشار إليه أحمد أمين أمر، ونبذ النص والعمل بالرأى أمر آخر، ولكن الطائفة الثانية كانوا ينبذون النص ويعملون بالرأى، [صفحه ۱۹۳] وما روى عن الخليفة فى هذه المسألة، من هذا القبيل. وإن كنت فى ريب من ذلك فنحن نتلو عليك ما وقفنا عليه: ۱ - روى مسلم عن ابن عباس، قال: كان الطلاق على عهد رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر: طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا فى أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناهعليهم، فأمضاه عليهم [۳۳۱] . ۲ - وروى عن ابن طاووس عن أبيه: أن أبا الصهباء قال لابن عباس: أتعلم إنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " وأبيبكر وثلاثا من (خلافة) عمر؟ فقال: نعم [۳۳۲] . ۳ - وروى أيضا: أن أبا الصهباء قال لابن عباس: هات من هناتك، ألم يكن الطلاق الثلاث على عهد رسول الله وأبى بكر واحدة؟ قال: قد كان ذلك فلما كانفى عهد عمر تتابع الناس فى الطلاق فأجازه عليهم [۳۳۳] . ۴ - روى البيهقى، قال: كان أبو الصهباء كثير السؤال لابن عباس، قال: أما علمت أن الرجل كان إذا طلق امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها، جعلوها واحدة على عهد النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " وأبى بكر - رضى الله عنه - وصدرا من إمارة عمر - رضى الله عنه - فلما رأى الناس قد تتابعوا فيها، قال: أجيزوهنعليهم [۳۳۴] . ۵ - أخرج الطحاوى من طريق ابن عباس أنه قال: لما كان زمن عمر - رضى الله عنه - قال: يا أيها الناس قد كان لكم فى الطلاق أناة وإنه من تعجل أناة الله فى [صفحه ۱۹۴] الطلاق ألزمناه إياه [۳۳۵] . ۶ - عن طاووس قال: قال عمر بن الخطاب: قد كان لكم فى الطلاق أناةفاستعجلتم أناتكم وقد أجزنا عليكم ما استعجلتم من ذلك [۳۳۶] . ۷ - عن الحسن: أن عمر بن الخطاب كتب إلى أبى موسى الأشعرى: لقد هممت أن أجعل إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا فى مجلس أن أجعلها واحدة، ولكن أقواما جعلوا على أنفسهم، فألزم كل نفس ما ألزم نفسه. من قال لامرأته: أنت على حرام، فهى حرام، ومن قال لامرأته: أنت بائنة، فهى بائنة، ومن قال: أنت طالق ثلاثا،فهى ثلاث [۳۳۷] . هذه النصوص تدل على أن عمل الخليفة لم يكن من الاجتهاد فيما لا نص فيه ولا أخذا بروح القانون الذى يعبر عنه بتنقيح المناط وإسراء الحكم الشرعى إلى المواضع التى تتشارك المنصوص فى المسألة، كما إذا قال: الخمر حرام، فيسرى حكمه إلى كل مسكر أخذا بروح القانون وهو أن علة التحريم هى الاسكار الموجود فى المنصوص وغير المنصوص، وإنما كان عمله من نوع ثالث وهو الاجتهاد تجاه النص ونبذ الدليل الشرعى، والسير وراء رأيه وفكره وتشخيصه، وقد ذكروا هنا: تبريرات لحكم الخليفة: لما كان الحكم الصادر عن الخليفة يخالف نص القرآن أو ظاهره، حاول بعض المحققين تبرير عمل الخليفة ببعض الوجوه حتى يبرر حكمه ويصححه ويخرجه عن مجال الاجتهاد مقابل النص بل يكون صادرا عن دليل شرعى، بيانها: [صفحه ۱۹۵] ۱ - نسخ الكتاب بالإجماع الكاشف عن النص: إن الطلاق الوارد فى الكتاب منسوخ، فإن قلت: ما وجه هذا النسخ وعمر - رضى الله عنه - لا ينسخ، وكيف يكون النسخ بعد النبى " صلى الله عليه وآله وسلم؟ " قلت: لما خاطب عمر الصحابة بذلك فلم يقع إنكار، صار إجماعا، والنسخ بالإجماع جوزه بعض مشايخنا، بطريق أن الاجماع موجب علم اليقين كالنص فيجوز أن يثبت النسخ به، والإجماع فى كونه حجة أقوى من الخبر المشهور. فإن قلت: هذا إجماع على النسخ من تلقاء أنفسهم فلا يجوز ذلك فيحقهم، قلت: يحتمل أن يكون ظهر لهم نص أوجب النسخ ولم ينقل إلينا [۳۳۸] . يلاحظ عليه أولا: أن المسألة يوم أفتى بها الخليفة، كانت ذات قولين بين نفس

الصحابة، فكيف انعقد الاجماع على قول واحد، وقد عرفت الأقوال فى صدر المسألة. ولأجل ذلك نرى البعض الآخر ينفى انعقاد الاجماع البتة ويقول: وقد أجمع الصحابة إلى السنة الثانية من خلافة عمر على أن الثلاث بلفظ واحد واحدة، ولم ينقض هذا الاجماع بخلافه، بل لا يزال فى الأمة من يفتى به قرنا بعدقرن إلى يومنا هذا [" ۳۳۹] . وثانيا: أن هذا البيان يخالف ما برر به الخليفة عمله حيث قال: إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم، ولو كان هناك نص عند الخليفة، لكان التبرير به هو المتعين. [صفحه ۱۹۶] وفى الختام نقول: أين ما ذكره صاحب العمدة مما ذكره الشيخ صالح بن محمد العمرى (المتوفى ۱۲۹۸) حيث قال: إن المعروف عند الصحابة والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وعند سائر العلماء المسلمين: أن حكم الحاكم المجتهد إذا خالف نص كتاب الله تعالى أو سنة رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " وجب نقضه ومنع نفوذه، ولا يعارض نص الكتاب والسنة بالاحتمالات العقلية والخيالات النفسية، والعصبية الشيطانية بأن يقال: لعل هذا المجتهد قد اطلع على هذا النص وتركه لعلة ظهرت له، أو أنه اطلع على دليل آخر، ونحو هذامما لهج به فرق الفقهاء المتعصبين وأطبق عليه جهلة المقلدين [۳۴۰] . ۲ - تعزيرهم على ما تعدوا به حدود الله: لم يكن الهدف من تنفيذ الطلاق ثلاثا فى مجلس، إلا عقابهم من جنس عملهم، وتعزيرهم على ما تعدوا حدود الله، فاستشار أولى الرأى، وأولى الأمر وقال: إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم؟ فلما وافقوه على ما اعتزم أمضاه عليهم وقال: أيها الناس قد كانت لكم فى الطلاق أناة وأنه من تعجل أناة الله ألزمناه إياه [۳۴۱] . لم أجد نصا فيما فحصت فى مشاورة عمر أولى الرأى والأمر، غير ما كتبه إلى أبى موسى الأشعرى بقوله ": لقد هممت أن أجعل إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا [صفحه ۱۹۷] فى مجلس أن أجعلها واحدة ["... ۳۴۲] وهو يخبر عن عزمه وهمه ولا يستشيره، ولو كانت هنا استشارة كان عليه أن يستشير الصحابة من المهاجرين والأنصار القاطنين فى المدينة وعلى رأسهم على بن أبى طالب، وقد كان يستشيره فى مواقف خطيرة ويقتفى رأيه. ولا يكون استعجال الناس، مبررا لمخالفة الكتاب والسنة بل كان عليه ردع الناس عن عملهم السيئ بقوة ومنعة، وكيف تصح مؤاخذتهم بما أسماه رسول اللهلعبا بكتاب الله [۳۴۳] . يقول ابن قيم: إن هذا القول قد دل عليه الكتاب والسنة والقياس والإجماع القديم، ولم يأت بعده إجماع يبطله ولكن رأى أمير المؤمنين عمر - رضى الله عنه - أن الناس قد استهانوا بأمر الطلاق وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة، فرأى من المصلحة عقوبتهم بإمضائه عليهم ليعلموا أن أحدهم إذا أوقعه جملة بانت منه المرأة، وحرمت عليه، حتى تنكح زوجا غيره نكاح رغبة، يراد للدوام لا نكاح تحليل، فإذا علموا ذلك كفوا عن الطلاق المحرم، فرأى عمر أن هذا مصلحة لهم فى زمانه، ورأى أن ما كانوا عليه فى عهد النبى وعهد الصديق، وصدرا من خلافته كان الأليق بهم، لأنهم لم يتابعوا فيه وكانوا يتقون الله فى الطلاق، وقد جعل الله لكل من اتقاه مخرجا، فلما تركوا تقوى الله وتلاعبوا بكتاب الله وطلقوا على غير ما شرعه الله ألزمهم بما التزموه عقوبة لهم فإن الله شرع الطلاق مرة بعد مرة، ولم [صفحه ۱۹۸] يشرعه كله مرة واحدة [۳۴۴] . يلاحظ عليه: أن ما ذكره من التبرير لعمل الخليفة غير صحيح، إذ لو كانت المصالح المؤقتة مبررة لتغير الحكم فما معنى " حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة " ولو صح ما ذكره لتسرب التغير إلى أركان الشريعة، فيصبح الإسلام ألعوبة بيد الساسة، فيأتى سائس فيحرم الصوم على العمال لتقوية القوة العاملة فى المعامل. وفى الختام نذكر تنبه بعض علماء أهل السنة فى هذه العصور لما فى تنفيذ هذا النوع من الطلاق، ولأجل ذلك تغير قانون محاكم مصر الشرعية وخالف مذهب الحنفية بعد استقلالها وتحررها عن سلطنة الدولة العثمانية. ويا للأسف أن كثيرا من مفتى أهل السنة على تنفيذ هذا النوع من الطلاق، ولأجل ذلك يقول مؤلف المنار بعد البحث الضافى حول المسألة ": ليس المراد مجادلة المقلدين أو ارجاع القضاة والمفتين عن مذاهبهم، فإن أكثرهم يطلع على هذه النصوص فى كتب الحديث وغيرها ولا يبالى بها لأن العمل عندهم على أقوال كتبهم دون كتاب الله وسنة رسوله [۳۴۵] . [صفحه ۱۹۹]

تغير الأحكام بالمصالح

ولابن قيم كلام مسهب فى تحليل إمضاء عمر الطلاق ثلاثا نأتى بملخصه، وهو يعتمد على تغير الأحكام بالمصالح ويخلط الصحيح بالسقيم وإليك كلامه قال: الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم. والنوع الثانى: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها - ثم أتى بأمثلة كثيرة عن باب التعزيرات - وقال: ومن ذلك أنه - رضى الله عنه -، يريد عمر بن الخطاب - لما رأى الناس قد أكثروا فى الطلاق، رأى أنهم لا ينتهون عنه إلا بعقوبة فرأى إلزامهم بها عقوبة لهم ليكفوا عنها وذلك: إما من التعزير العارض الذى يفعل عند الحاجة كما كان يضرب فى الخمر ثمانين ويحلق فيها الرأس. وإما ظنا أن جعل الثلاث واحدة كان مشروعا بشرط وقد زال. وإما لقيام مانع قام فى زمنه منع من جعل الثلاث واحدة. - إلى أن قال: - فلما رأى أمير المؤمنين أن الله سبحانه عاقب المطلق ثلاثا، بأن حال بينه وبين زوجه وحرمها عليه حتى تنكح زوجا غيره، علم أن ذلك لكراهة الطلاق المحرم، وبغضه له، فوافقه أمير المؤمنين فى عقوبته لمن طلق ثلاثا [صفحه ۲۰۰] بأن ألزمه بها وأمضاها عليه. وقال: فإن قيل: كان أسهل من ذلك أن يمنع الناس من إيقاع الثلاث، ويحرمه عليهم ويعاقب بالضرب والتأديب من فعله لئلا يقع المحذور الذى يترتب عليه. قيل: نعم، لعمر الله كان يمكنه ذلك ولذا ندم فى آخر أيامه وود أنه كان فعله، قال الحافظ أبو بكر الإسماعيلى فى مسند عمر: أخبرنا أبو يعلى، حدثنا صالح بن مالك، حدثنا خالد بن يزيد بن أبى مالك عن أبيه قال: قال عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - : ما ندمت على شئ مثل ندامتى على ثلاث: أن لا أكون حرمت الطلاق، وعلى أن لا أكون أنكحت الموالى، وعلى أن لا أكون قتلت النوائح. وليس مراده من الطلاق الذى حرمه، الطلاق الرجعى الذى أباحه الله تعالى وعلم من دين رسول الله جوازه، ولا الطلاق المحرم الذى أجمع المسلمون على تحريمه كالطلاق فى الحيض والطهر المجامع فيه، ولا الطلاق قبل الدخول، فتبين قطعا أنه أراد تحريم الطلاق الثلاث - إلى أن قال: - ورأى عمر - رضى الله عنه - أن المفسدة تندفع بإلزامهم به فلما تبين أن المفسدة لم تندفع بذلك وما زاد الأمر إلا شدة، أخبر أن الأولى كان عدوله إلى تحريم الثلاث الذى يدفع المفسدة من أصلها، واندفاع هذه المفسدة بما كان عليه الأمر فى زمن رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " وأبى بكر وأول خلافة عمر - رضى الله عنه - [۳۴۶] . [صفحه ۲۰۱]

تغير الأحكام حسب مقتضيات الزمان

يلاحظ عليه: أن ما ذكره من تقسيم الأحكام إلى نوعين، صحيح. لكن من أين علم أن حكم الطلاق الثلاث من النوع الثانى، فأى فرق بين حكم الواجبات والمحرمات وقوله سبحانه: - (الطلاق مرتان) - وكيف يتغير حكم وصف رسول الله خلافه لعبا بالدين؟ وما ذكره من الاحتمالات الثلاثة فالاحتمال الأول هو المتعين وهو الموافق لكلام الخليفة نفسه، وأما الاحتمالان الأخيران من أن جعل الثلاث واحدة كان مشروعا بشرط وقد زال، أو قام مانع عن إمضائه، فلا يعتمد عليهما والدافع إلى تصوير الاحتمالين هو الخضوع للعاطفة وتبرير عمل الخليفة بأى نحو كان. تغير الأحكام حسب مقتضيات الزمان: إن الأحكام التى تتغير بتغير الزمان وتبدل الظروف، عبارة عن الأحكام التى حدد جوهرها برعاية المصالح، وتركت خصوصياتها وأشكالها إلى رأى الحاكم الإسلامى، فهذا النوع من الأحكام يتعرض للتغير دون ما قام الشارع بتحديد جوهره وشكله وكيفيته، ولم يترك للحاكم الإسلامى أى تدخل فيه والأحكام الواردة فى الأحوال الشخصية من هذا القبيل، فليس للحاكم التدخل فى أحكام النسب والمصاهرة والرضاع والعدد، فليس له أن يحرم ما أحل الله عقوبة للخاطئ. وبالعكس وإنما هى أحكام ثابتة لا تخضع لرأى حاكم وغيره. وأما ما يجوز للحاكم التدخل فيه فهو عبارة عن الأحكام التى تركت خصوصياتها وأشكالها إلى الحاكم، ليصون مصالح الإسلام والمسلمين، بما تقتضيه الظروف السائدة وإليك نزرا يسيرا منها، لئلا يخلط أحدهما بالآخر: [صفحه ۲۰۲] ۱ - فى مجال العلاقات الدولية الدبلوماسية: يجب على الدولة الإسلامية أن تراعى مصالح الإسلام والمسلمين، فهذا أصل ثابت وقاعدة عامة، وأما كيفية تلك الرعاية، فتختلف باختلاف الظروف الزمانية والمكانية، فتارة تقتضى المصلحة، السلام، والمهادنة والصلح مع العدو، وأخرى تقتضى ضد ذلك. وهكذا تختلف المقررات والأحكام الخاصة

فی هذا المجال، باختلاف الظروف ولكنها لا تخرج عن نطاق القانون العام الذی، هو رعایة مصالح المسلمین، كقوله سبحانه: - (ولن یجعل الله للكافرین علی المؤمنین سبیلا) - (النساء / ۱۴۱). وقوله سبحانه: - (لا ینهاكم الله عن الذین لم یقاتلوكم فی الدین ولم یخرجوكم من دیاركم أن تبروهم وتقسطوا إلیهم إن الله یحب المقسطین) -. - (إنما ینهاكم الله عن الذین قاتلوكم فی الدین وأخرجوكم من دیاركم وظاهروا علی إخراجكم أن تولوهم ومن یتولهم فأولئك هم الظالمون) - (الممتحنة / ۸ - ۹). ۲ - العلاقات الدولیة التجاریة: فقد تقضی المصلحة عقد اتفاقیات اقتصادیة وإنشاء شركات تجاریة أو مؤسسات صناعیة، مشتركة بین المسلمین وغیرهم، وقد تقتضی المصلحة غیر ذلك. ومن هذا الباب حكم الإمام المغفور له، الفقید المجدد السید الشیرازی بتحریم التدخین لیمنع من تنفیذ الاتفاقیة الاقتصادیة التی عقدت فی زمانه بین إیران وانكلترا، إذ كانت مجحفة بحقوق الأمة المسلمة الإیرانیة لأنها خولت لانكلترا حق احتكار التنباك الإیرانی. ۳ - الدفاع عن بیضة الإسلام وحفظ استقلاله وصیانة حدوده من الأعداء، [صفحه ۲۰۳] قانون ثابت لا یتغیر، فالمقصد الأسنی لمشرع الإسلام، إنما هو صیانة سیادته من خطر أعدائه وأضرارهم ولأجل ذلك أوجب علیهم تحصیل قوة ضاربة ضد الأعداء، وإعداد جیش عارم جرار، تجاه الأعداء كما یقول سبحانه: - (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة) - (الأنفال / ۶۰) فهذا هو الأصل الثابت فی الإسلام الذی یؤیده العقل والفطرة، أما كیفیة الدفاع وتكتیكه ونوع السلاح، أو لزوم الخدمة العسكریة وعدمه، فكلها موكولة إلی مقتضیات الزمان، تتغیر بتغیره، ولكن فی إطار القوانین العامة فلیس هناك فی الإسلام أصل ثابت، حتی مسألة لزوم التجنید الإجباری، الذی أصبح من الأمور الأصلیة فی غالب البلاد. وما نری فی الكتب الفقهیة من تبویب باب أو وضع كتاب خاص، لأحكام السبق والرمایة، وغیرها من أنواع الفروسیة التی كانت متعارفة فی الأزمنة الغابرة، ونقل أحادیث فی ذلك الباب، عن الرسول الأكرم " صلی الله علیه وآله وسلم " وأئمة الإسلام فلیست أحكامها أصلیة ثابتة فی الإسلام، دعا إلیها الشارع بصورة أساسیة ثابتة، بل كانت هی نوع تطبیق لذلك الحكم، والغرض منه، تحصیل القوة الكافیة تجاه العدو فی تلك العصور، وأما الأحكام التی ینبغی أن تطبق فی العصر الحاضر، فإنه تفرضها مقتضیات العصر نفسه [۳۴۷] . [صفحه ۲۰۴] فعلی الحاكم الإسلامی تقویة جیشه وقواته المسلحة بالطرق التی یقدر معها علی صیانة الإسلام ومعتنقیه من الخطر، ویصد كل مؤامرة علیه من جانب الأعداء حسب إمكانیات الوقت. والمقنن الذی یتوخی ثبات قانونه ودوامه وسیادة نظامه الذی جاء به، لا یجب علیه التعرض إلی تفاصیل الأمور وجزئیاتها، بل الذی یجب علیه هو وضع الكلیات والأصول لیساير قانونه جمیع الأزمنة بأشكالها وصورها المختلفة، ولو سلك غیر هذا السبیل لصار حظه من البقاء قلیلا جدا. ۴ - نشر العلم والثقافة واستكمال المعارف التی تضمن سیادة المجتمع ماديا ومعنویا یعتبر من الفرائض الإسلامیة، أما تحقیق ذلك وتعیین نوعه ونوع وسائله فلا یتحدد بحد خاص، بل یوكل إلی نظر الحاكم الإسلامی، واللجان المقررة لذلك من جانبه حسب الإمكانیات الراهنة فی ضوء القوانین الثابتة. وبالجملة: فقد ألزم الإسلام، رعاة المسلمین، وولاة الأمر نشر العلم بین أبناء الإنسان واجتثاث مادة الجهل من بینهم ومكافحة أی لون من الأمیة، وأما نوع العلم وخصوصیاته، فكل ذلك موكول إلی نظر الحاكم الإسلامی وهو أعلم بحوائج عصره. فرب علم، لم یكن لازما، لعدم الحاجة إلیه، فی العصور السابقة، ولكنه أصبح الیوم فی الرعیل الأول من العلوم اللازمة التی، فیها صلاح المجتمع، كالاقتصاد والسیاسة. ۵ - حفظ النظام وتأمین السبل والطرق، وتنظیم الأمور الداخلیة ورفع مستوی الاقتصاد وغیرها من الضروریات، فیتبع فیه وأمثاله، مقتضیات الظروف [صفحه ۲۰۵] ولیس فیه للإسلام حكم خاص یتبع، بل الذی یتوخاه الإسلام، هو الوصول إلی هذه الغایات، وتحقیقها بالوسائل الممكنة، دون تحدید وتعیین لنوع هذه الوسائل وإنما ذلك متروك إلی إمكانیات الزمان الذی یعیش فیه البشر، وكلها فی ضوء القوانین العامة. ۶ - قد جاء الإسلام بأصل ثابت فی مجال الأموال وهو قوله سبحانه: - (ولا تأكلوا أموالكم بینكم بالباطل) - وقد فرع الفقهاء علی هذا الأصل شرطا فی صحة عقد البیع أو المعاملة فقالوا: یشترط فی صحة المعاملة وجود فائدة مشروعة وإلا فلا تصح المعاملة ومن هنا حرموا بیع (الدم) وشراءه. إلا أن تحریم بیع الدم وشرائه لیس حكما ثابتا فی الإسلام بل التحریم كان فی الزمان السابق صورة إجرائیة لما أفادته الآیة من حرمة أكل المال بالباطل وكان بیع الدم فی ذلك الزمان مصداقا له، فالحكم یدور مدار وجود الفائدة (التی تخرج

المعاملة عن كونها أكل المال بالباطل) وعدم تحقق الفائدة (التى تخرج المعاملة عن كونها أكل المال بالباطل) فلو ترتبت فائدة معقولة على بيع الدم أو شرائه فسوف يتبدل حكم الحرمة إلى الحلية، والحكم الثابت هنا هو قوله تعالى: - (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) -. وفى هذا المضمار ورد أن عليا - عليه السلام - سئل عن قول الرسول " صلى الله عليه وآله وسلم: " غيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود؟ فقال - عليه السلام -: إنما قال " صلى الله عليه وآله وسلم " ذلك والدين قل، فأما الآن فقد اتسع نطاقهوضرب بجرانه فامرؤ وما اختار [۳۴۸] . هذا ولما كان الحكم بصحة الطلاق ثلاثا، مثيرا للفساد، عبر التاريخ، قام ابن [صفحه ۲۰۶] قيم - مع تبريره عمل الخليفة بما ذكر - ببيان ما ترتب عليه من شماتة أعداء الدين عليه، وها نحن ننقل نص كلامه:

جزاء الانحراف عن الطريق المهيع

إن ابن قيم - كما عرفت - كان من المدافعين المتحمسين عن فتيا الخليفة، وقد برر حكمه بأن المصلحة يومذاك كانت تقتضى الأخذ بما التزم به المطلق على نفسه، وقد عرفت ضعف دفاعه ووهن كلامه، ولكنه ذكر فى آخر كلامه بأن المصلحة فى زماننا هذا على عكس ما كان عليه زمن الخليفة، وأن تصحيح التطليق ثلاثا، جر الويلات على المسلمين فى أجوائنا وبيئاتنا وصار سببا لاستهزاء الأعداء، بالدين وأهله، وأنه يجب فى زماننا هذا الأخذ بمر الكتاب والسنة، وهو أنه لا يقع منه إلا واحد. ولكنه غفل عما هو الحق فى المقام وأن المصلحة فى جميع الأزمنة كانت على وتيرة واحدة، وأن ما حده سبحانه من الحدود، هو المطابق لمصالح العباد ومصائرهم، وأن الشناعة والاستهزاء اللتين يذكرهما ابن قيم إنما نجمتا من الانحراف عن الطريق المهيع والاجتهاد مقابل النص بلا ضرورة مفضية إلى العدول ومن دون أن يكون هناك حرج أو كلفة، ولأجل ذلك نأتى بكلامه حتى يكون عبرة لمن يريد فى زماننا هذا أن يتلاعب بالأحكام الشرعية بهذه المصالح المزعومة، وإليك نص كلامه: هذه المسألة مما تغيرت الفتوى بها بحسب الأزمنة وأما فى هذه الأزمان التى قد شكت الفروج فيها إلى ربها من مفسدة التحليل، وقبح ما يرتكبه المحللون [صفحه ۲۰۷] مما هو رمد بل عمى فى عين الدين، وشجى فى حلوق المؤمنين، من قبائح تشمت أعداء الدين بها، وتمنع كثيرا ممن يريد الدخول فيه بسببه، بحيث لا يحيط بتفاصيلها خطاب، ولا يحصرها كتاب، يراها المؤمنون كلهم من أقبح القبائح ويعدونها من أعظم الفضائح، قد قلبت من الدين رسمه، وغيرت منه اسمه، وضمخ التيس المستعار فيها المطلقة بنجاسة التحليل، وقد زعم أنه قد طيبها للحليل، فيا لله العجب! أى طيب أعارها هذا التيس الملعون؟ وأى مصلحة حصلت لها ولمطلقها بهذا الفعل الدون؟ أترى وقوف الزوج المطلق أو الولى على الباب، والتيس الملعون قد حل إزارها وكشف النقاب، وأخذ فى ذلك المرتع، والزوج أو الولى يناديه: لم يقدم إليك هذا الطعام لتشبع، فقد علمت أنت والزوجة ونحن والشهود والحاضرون والملائكة الكاتبون، ورب العالمين، أنك لست معدودا من الأزواج، ولا للمرأة أو أوليائها بك رضا ولا فرح ولا ابتهاج، وإنما أنت بمنزلة التيس المستعار للضراب، الذى لولا هذه البلوى لما رضينا وقوفك على الباب، فالناس يظهرون النكاح ويعلنونه فرحا وسرورا، ونحن نتواصى بكتمان هذا الداء العضال، ونجعله أمرا مستورا بلا نثار ولا دف، ولا خوان ولا إعلان، بل التواصى بهس ومس والإخفاء والكتمان، فالمرأة تنكح لدينها وحسبها ومالها وجمالها. والتيس المستعار لا يسأل عن شئ من ذلك، فإنه لا يمسك بعصمتها، بل قد دخل على زوالها، والله تعالى قد جعل كل واحد من الزوجين سكنا لصاحبه، وجعل بينهما مودة ورحمة ليحصل بذلك مقصود هذا العقد العظيم، وتتم بذلك المصلحة التى شرعه لأجلها العزيز الحكيم. [صفحه ۲۰۸] فسل التيس المستعار: هل له من ذلك نصيب، أو هو من حكمة هذا العقد ومقصوده ومصلحته أجنبى غريب؟ وسله: هل اتخذ هذه المصابة حليلة وفراشا يأوى إليه؟ هل رضيت به قط زوجا وبعلا تعول فى نوائبها عليه؟ وسل أولى التمييز والعقول: هل تزوجت فلانة بفلان؟ وهل يعد هذا نكاحا فى شرع أو عقل أو فطرة إنسان؟ وكيف يلعن رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " رجلا من أمته نكح نكاحا شرعيا صحيحا، ولم يرتكب فى عقده محرما ولا قبيحا؟ وكيف يشبهه بالتيس المستعار، وهو من جملة المحسنين الأبرار؟ وكيف تعير به المرأة طول دهرها بين أهلها والجيران، وتظل ناكسة رأسها إذا ذكر ذلك التيس بين النسوان؟ وسل التيس

المستعار: هل حدث نفسه وقت هذا العقد الذی هو شقیق النفاق، بنفقة أو کسوة أو وزن صداق؟ وهل طمعت المصابة منه فی شئ من ذلک، أو حدثت نفسها به هنالک؟ وهل طلب منها ولدا نجیبا واتخذته عشیرا وحبیبا؟ وسل عقول العالمین وفطرهم: هل کان خیر هذه الأمة أکثرهم تحلیلا، وکان المحلل الذی لعنه الله ورسوله أهداهم سبیلا؟ وسل التیس المستعار ومن ابتلیت به: هل تجمل أحد منهما بصاحبه کما یتجمل الرجال بالنساء والنساء بالرجال، أو کان لأحدهما رغبة فی صاحبه بحسب أو مال أو جمال؟ وسل المرأة: هل تکره أن یتزوج علیها هذا التیس المستعار أو یتسری، أو تکره أن تکون تحته امرأة غیرها أخری، أو تسأله عن ماله وصنعته أو حسن عشیرته وسعة نفقته؟ وسل التیس المستعار: هل سأل قط عما یسأله عنه من قصد حقیقة النکاح، أو یتوسل إلی بیت أحمائه بالهدیة والحمولة، والنقد الذی یتوسل به خاطب الملاح؟ وسله: هل هو " أبو یأخذ " أو " أبو یعطی؟ " وهل قوله عند قراءة أبی جاد هذا العقد: خذی [صفحه ۲۰۹] نفقة هذا العرس أو حطی؟ وسله: هل تحمل من کلفة هذا العقد خذی نفقة هذا العرس أو حطی؟ وسله عن ولیمة عرسه: هل أولم ولو بشاة؟ وهل دعا إلیها أحدا من أصحابه فقضی حقه وأتاه؟ وسله: هل تحمل من کلفه هذا العقد ما یتحمله المتزوجون، أم جاءه - کما جرت به عادة الناس - الأصحاب والمهنئون؟ وهل قیل له بارک الله لکما وعلیکما وجمع بینکما فی خیر وعافیة، أم لعن الله المحلل والمحلل له لعنةتامة وافیة؟ [۳۴۹] . یلاحظ علیه: أن العار الذی - علی زعمه - دخل الإسلام رهن تصحیح الطلاق ثلاثا، وأن الطلاق الواحد حقیقة یعد ثلاثا، وأما ما شرعه الذکر الحکیم من توقف صحة النکاح بعد التطلیقات الثلاث علی المحلل فهو من أفضل قوانیه المشرقة، وأرسخها وأتقنها فلا یدخل العار من جانبه علی الإسلام أبدا، وذلک: أولا: أنه یصد الزوج عن الطلاق الثالث لما یعلم أن النکاح بعده یتوقف علی التحلیل الذی لا یتحمله أکثر الرجال. وثانیا: أنه لا یقوم به إلا إذا یئس من التزویج المجدد، لأن التجارب المتکررة، أثبتت أن الزوجین لیسا علی شاکلة واحدة من جانب الأخلاق والروحیات فلا یقدم علی الطلاق إلا إذا کان آیسا من الزواج المجدد وقلما یتفق تجدد الجنوح إلی بناء البیت بالزوجة التی طلقها ثلاثا لو لم نقل إنه یندر جدا - فعند ذاک تقل الحاجة إلی المحلل جدا، وهذا بخلاف تصحیح الطلاق الواحد، [صفحه ۲۱۰] ثلاثا، فکثیرا ما یندم الزوج من الطلاق ویرید إعادة بناء البیت الذی هدمه بالطلاق - وهو حسب الفرض یتوقف علی المحلل الذی یلصق العار بهما ویترتب علیه ما ذکره ابن قیم فی کلامه المسهب. وفی کلامه ملاحظات أخری ترکناها خصوصا فی تصویره المحلل کأنه الأجیر للتحلیل، ویتزوج لتلک الغایة وهو تصویر خاطئ جدا بل یتزوج بنفس الغایة التی یتزوج لأجلها، سائر النساء، غیر أنه لو طلق الزوجة عن اختیار یصیر حلالا للزوج السابق وأین ذلک مما جاء فی کلامه. [صفحه ۲۱۱]

الحلف بالطلاق

اشاره

اعلم أن الطلاق غیر المنجز ینقسم إلی قسمین: ۱ - الطلاق المعلق. ۲ - الحلف بالطلاق. وکلاهما من أقسام غیر المنجز، والفرق بینهما أنه لو قصد من التعلیق الحث علی الفعل، أو المنع عنه، یسمی حلفا بالطلاق کقوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، أو إن لم تدخلی الدار فأنت طالق، أو قصد منه تصدیق المخبر، کقوله: أنت طالق إن لم یقدم زید، أو زوجتی طالق لو کان فی حقیبتی بضاعة ممنوعة. وأما إذا علق ولم یکن منه لا الحث علی الفعل ولا المنع منه، ولا التنبیه علی تصدیق المخبر، یسمی طلاقا معلقا، کقوله: أنت طالق إن طلعت الشمس، أو أنت طالق إن قدم الحاج، أو أنت طالق إن لم یقدم السلطان، فهو شرط محض لیس بحلف، لأن حقیقة الحلف القسم. وإنما سمی تعلیق الطلاق علی شرط حلفا تجوزا، لمشارکته الحلف فی المعنی المشهور وهو الحث أو المنع أو تأکید الخبر نحو قوله: والله لأفعلن، أو لا [صفحه ۲۱۲] والله لا أفعل، أو والله لقد فعلت أو والله لم أفعل، وما لم یوجد فیه هذا المعنی لایصح تسمیته حلفا [۳۵۰] . وقال السبکی: إن الطلاق المعلق، منه ما یعلق علی وجه الیمین، ومنه ما یعلق علی غیر وجه الیمین، فالطلاق

المعلق على غير وجه اليمين كقوله: إذا جاء رأس الشهر فأنت طالق، أو إن أعطيتنى ألفا فأنت طالق. والذى على وجه اليمين كقوله: إن كلمت فلانا فأنت طالق، أو إن دخلت الدار فأنت طالق، وهو الذى يقصد به الحث أو المنع أو التصديق، فإذا علق الطلاقعلى هذا الوجه، ثم وجد المعلق عليه وقع الطلاق [۳۵۱] . هذا هو مذهب أكثر أهل السنة إلا من شذ وسنشير إليه، فقد أجازت هذه المذاهب الطلاق بغير الحلف، بكل ما دل عليه لفظا وكتابة وصراحة وكناية، مثل: أنت على حرام، أو أنت برية، أو اذهبى فتزوجى، أو حبلك على غاربك، أو الحقى بأهلك، إلى غير ذلك من الصيغ. والجدير بالذكر أنهم سودوا الصفحات الطوال العراض حول أقسام الطلاق المعلق خصوصا النوع الخاص به، أعنى: الحلف به، وجاءوا بآراء وفتاوى لم يبرهنوا عليها بشئ من الكتاب والسنة، والراجع إليها يقطع بأن الطلاق عند هؤلاء ألعوبة، يتلاعب به الرجل بصور شتى. وإن كنت فى شك مما ذكرت فلاحظ الكتابين المعروفين: ۱ - المغنى: تأليف محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة [صفحه ۲۱۳] (المتوفى عام ۶۲۰) وهو أوسع فقه ظهر عند الحنابلة مع الترجيح بين الأقوالبالدليل المقنع لهم. فقد خص (۴۵) صفحة من كتابه بهذا النوع من الصيغ [۳۵۲] . ۲ - الفقه على المذاهب الأربعة: تأليف الشيخ عبد الرحمان الجزيرى، فقد ألفه ليعرض الفقه بثوبه الجديد على الناشئ، ومع ذلك فقد خص من كتابه لهذاالنوع من صور الطلاق صفحات كثيرة [۳۵۳] وإليك نماذج من هذه الصور حتى تقف على صدق ما قلناه، ننقله من الكتاب الأول: ۱ - إن قال لامرأتيه: كلما حلفت بطلاقكما فأنتما طالقتان، ثم أعاد ذلك ثلاثا، طلقت كل واحدة منهما ثلاثا. ۲ - إن قال لإحداهما: إن حلفت بطلاقك فضرتك طالق، ثم قال للأخرى مثل ذلك... ۳ - وإن كان له ثلاث نسوة فقال: إن حلفت بطلاق زينب، فعمرة طالق، ثم قال: وإن حلفت بطلاق عمرة، فحفصة طالق، ثم قال: إن حلفت بطلاق حفصة، فزينب طالق، طلقت عمرة، وإن جعل مكان زينب عمرة طلقت حفصة، ثم متى أعاده بعد ذلك طلقت منهن واحدة... ۴ - ومتى علق الطلاق على صفات فاجتمعن فى شئ واحد وقع بكل صفة ما علق عليها كما لو وجدت متفرقة وكذلك العتاق، فلو قال لامرأته: إن كلمت رجلا فأنت طالق، وإن كلمت طويلا فأنت طالق، وإن كلمت أسود فأنت طالق، [صفحه ۲۱۴] فكلمت رجلا أسود طويلا، طلقت ثلاثا [۳۵۴] . إلى غير ذلك من الصور التى لا يترتب على نقلها سوى إضاعة الوقت والورق. وفى مقابل هؤلاء، أئمة أهل البيت، لا يذكرون للطلاق إلا صيغة واحدة، روى بكير بن أعين عن أحدهما: الباقر والصادق - عليهما السلام - قال: ليس الطلاق إلا أن يقول الرجل لها - وهى طاهر فى غير جماع -: أنت طالق ويشهدشاهدى عدل، وكل ما سوى ذلك فهى ملغى [۳۵۵] . ومع أن المشهور عند أهل السنة وقوع الطلاق بالحلف به، فنجد بين الصحابة والتابعين من ينكر ذلك ويراه باطلا، ووافقه بعض المتأخرين من الظاهريين كابن حزم، وابن تيمية من الحنابلة. قال ابن حزم: وصح خلاف ذلك (وقوع الطلاق باليمين) عن السلف. ۱ - روينا من طريق حماد بن سلمة عن حميد عن الحسن: إن رجلا تزوج امرأة وأراد سفرا فأخذها أهل امرأته فجعلها طالقا إن لم يبعث بنفقتها إلى شهر، فجاء الأجل ولم يبعث بشئ، فلما قدم خاصموه إلى على، فقال على - عليه السلام -: اضطهدتموه حتى جعلها طالقا، فردها عليه [۳۵۶] . ۲ - روينا من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء: فى رجل قال [صفحه ۲۱۵] لامرأته: أنت طالق إن لم أتزوج عليك. قال: إن لم يتزوج عليها حتى تموت أو يموت، توارثا. والحكم بالتوارث آية بقاء العلقة. ۳ - ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن غيلان بن جامع عن الحكم بن عتيبة قال: فى الرجل يقول لامرأته: أنت طالق إن لم أفعل كذا ثم مات أحدهما قبل أن يفعل، فإنهما يتوارثان. إن فى عدم اعتداد الإمام على بالطلاق - بلا إكراه - والحكم بالتوارث فى الروايتين الأخيرتين دلالة على عدم الاعتداد باليمين بالطلاق. ۴ - ومن طريق عبد الرزاق عن ابن جريج: أخبرنى ابن طاووس عن أبيه أنه كان يقول: الحلف بالطلاق ليس شيئا. قلت: أكان يراه يمينا؟ قال: لا أدرى.قال ابن حزم بعد نقل هذه الروايات: فهؤلاء على بن أبى طالب وشريح [۳۵۷] . وطاووس لا يقضون بالطلاق على من حلف به فحنث، ولا يعرف لعلى فى ذلك مخالف من الصحابة - رضى الله عنهم - ثم يقول: من أين أجزتم الطلاق بصفة ولم تجيزوا النكاح بصفة، والرجعة بصفة كمن قال: إذا دخلت الدار فقد راجعت زوجتى المطلقة، أو قال: فقد تزوجتك وقالت هى مثل ذلك، وقال الولى مثل ذلكولا سبيل إلى فرق [۳۵۸] . فقد سئل ابن تيمية عن مسألة الحلف بالطلاق، فأفتى بعدم وقوع الطلاق بنفس الحلف ولكن قال: تجب

الكفارة إذا لم يطلق بعد، فقال: إن فى المسألة بين السلف والخلف أقوالا ثلاثة: [صفحه ۲۱۶] ۱ - إنه يقع به الطلاق إذا حنث فى يمينه، وهذا هو المشهور عند أكثر الفقهاء المتأخرين حتى اعتقد طائفة منهم أن ذلك إجماع، ولهذا لم يذكر عامتهم عليه حجة، وحجتهم عليه ضعيفة، وهى أنه التزم أمرا عند وجوب شئ فلزمه ماالتزمه [۳۵۹] . ۲ - إنه لا يقع به طلاق ولا تلزمه كفارة، وهذا مذهب داود وأصحابه،وطوائف من الشيعة، ويذكر ما يدل عليه عن طائفة من السلف [۳۶۰] ، بل هو مأثور عن طائفة صريحا كأبى جعفر الباقر - عليه السلام - رواية جعفر بن محمد، وأصل هؤلاء أن الحلف بالطلاق والعتاق والظهار لغو كالحلف بالمخلوقات. ۳ - وهو أصح الأقوال، وهو الذى يدل عليه الكتاب والسنة، والاعتبار أن هذا يمين من أيمان المسلمين فيجرى فيها ما يجرى فى أيمان المسلمين، وهو الكفارة عند الحنث إلا أن يختار الحالف إيقاع الطلاق، فله أن يوقعه، ولا كفارة، وهذا قول طائفة من السلف والخلف كطاووس وغيره، وهو مقتضى المنقول عن أصحاب رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " فى هذا الباب، وبه يفتى كثير من المالكية وغيرهم، حتى يقال: إن فى كثير من بلاد المغرب من يفتى بذلك من أئمةالمالكية، وهو مقتضى نصوص أحمد ابن حنبل، وأصول فى غير هذا الموضع [۳۶۱] . إن هنا أمورا: الأول: فى وقوع الطلاق بنفس هذا الانشاء. [صفحه ۲۱۷] الثانى: لزوم الكفارة عند الحنث أى عدم إيقاع الطلاق. الثالث: ما هو حكم الزوجة فى الفترة التى لم يقع المعلق عليه. أما الأول: فالدليل الذى نقله ابن تيمية عن القائل كان عبارة أنه التزم أمرا عند وجوب شرط فلزمه ما التزمه، مثلا التزم بأنه إذا كلمت الزوجة فلانا فهى طالق. يلاحظ عليه: أنه ليس لنا دليل مطلق يعم نفوذ كل ما التزم به الإنسان حتى فيما يحتمل أن الشارع جعل له سببا خاصا كالطلاق والنكاح، إذ عند الشك يكون المرجع هو بقاء العلقة الزوجية إلى أن يدل دليل على خروجها عن عصمته، أخذا بالقاعدة المأثورة عن أئمة أهل البيت بأنه لا ينقض اليقين بالشك، المعبر عنه فى مصطلح الأصوليين بالاستصحاب. قال السبكى ": قد أجمعت الأمة على وقوع المعلق كوقوع المنجز، فإن الطلاق مما يقبل التعليق، ولا يظهر الخلاف فى ذلك إلا عن طوائف من الروافض، ولما حدث مذهب الظاهريين، المخالفين لإجماع الأمة، المنكرين للقياس،خالفوا فى ذلك - إلى أن قال -: ولكنهم قد سبقهم الاجماع [۳۶۲] . ثم قال: وقد لبس ابن تيمية بوجود خلاف فى هذه المسألة وهو كذب وافتراء وجرأة منه على الإسلام، وقد نقل إجماع الأمة على ذلك أئمة لا يرتاب فى قولهم ولا يتوقف فى صحة نقلهم. كيف يحكم بسبق الاجماع مع خلاف الإمام على ولفيف من التابعين وأئمة أهل البيت، وليس ابن تيمية ناقلا للخلاف بل نقله ابن حزم الأندلسى ونقله هو [صفحه ۲۱۸] عنه كما صرح فى رسائله. وهناك كلمة لبعض مشايخ الإمامية نأتى بنصها وفيها بيان وبلاغ، قال: إن الإمامية يضيقون دائرة الطلاق إلى أقصى الحدود، ويفرضون القيود الصارمة على المطلق والمطلقة، وصيغة الطلاق وشهوده. كل ذلك لأن الزواج عصمة ومودة ورحمة وميثاق من الله. قال تعالى: - (وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا) - (النساء / ۲۱) وقال سبحانه: - (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة) - (الروم / ۲۱) إذن لا يجوز بحال أن ننقض هذه العصمة والمودة والرحمة، وهذا العهد والميثاق إلا بعد أن نعلمعلما قاطعا لكل شك بأن الشرع قد حل الزواج ونقضه بعد أن أثبته وأبرمه [۳۶۳] . وقد تضافرت الروايات عن أئمة أهل البيت على بطلان هذا الطلاق، بل وعدم الاعتداد بهذا اليمين مطلقا، ومن أخذ دينه عن أئمة أهل البيت، فقد أخذ عن عين صافية. نكتفى ببعض ما ورد عنهم: ۱ - روى الحلبى عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: كل يمين لا يراد به وجه الله فى طلاق أو عتق فليس بشئ [۳۶۴] . ۲ - جاء رجل باسم " طارق " إلى أبى جعفر الباقر وهو يقول: يا أبا جعفر إنى هالك إنى حلفت بالطلاق والعتاق والنذر، فقال: يا طارق إن هذا من خطوات الشيطان [۳۶۵] . [صفحه ۲۱۹] ۳ - عن أبى أسامة الشحام، قال: قلت لأبى عبد الله - عليه السلام -: إن لى قريبا لى أو صهرا لى حلف إن خرجت امرأته من الباب فهى طالق ثلاثا، فخرجت وقد دخل صاحبها منها ما شاء الله من المشقة فأمرنى أن أسألك فأصغى إلى، فقال: مره فليمسكها فليس بشئ، ثم التفت إلى القوم فقال: سبحان الله يأمرونهاأن تتزوج ولها زوج [۳۶۶] . وقد عرفت الشيعة بإنكارها الأمور الثلاثة فى باب الطلاق: ۱ - طلاق المرأة وهى حائض. ۲ - الطلاق بلا إشهاد عدلين. ۳ - الحلف على الطلاق. هذا كله حول وقوع الطلاق وإليك الكلام فى المقامين الثانى والثالث: وأما الثانى وهو ترتب الكفارة أو لا، فيحتاج إلى تنقيح

ما هو الموضوع للكفارة، فلو دل الدليل على أن الكفارة من آثار الحلف بلفظ الجلالة أو ما يعادله أو يقاربه، كالرب وغيره فلا تترتب على الحلف بالطلاق والعتاق، وبما أن المسألة خارجة عن موضوع البحث لذا نحيل تحقيقها إلى محله. وأما الثالث: فقد نقل ابن حزم عن الشافعي: الطلاق يقع عليه والحنث في آخر أوقات الحياة فلو قال لامرأته: أنت طالق إن لم أضرب زيدا، فإنما يتحقق الحنث - إذا لم يضرب - عند موته، ومعنى هذا أنها زوجته إلى ذلك الآن، ونقل عنمالك: يوقف عن امرأته وهو على حنث حتى يبر، ثم استشكل على الإمامين [۳۶۷] . [صفحه ۲۲۰] وجملة الكلام فيه - على القول بانعقاد الطلاق به - أن المعلق عليه تارة يكون أمرا وجوديا - كالخروج عن الدار - وأخرى عدميا - مثل إن لم أفعل - وعلى التقديرين تارة يكون محددا مؤقتا بزمان وأخرى مطلقا مرسلا عنه، فلو كان أمرا وجوديا فهي زوجته ما لم يتحقق، فإذا تحقق في ظرفه المعين، أو مطلقا - حسب ما علق - تكون مطلقة. ولو كان أمرا عدميا، فلو كان محددا ومؤقتا بزمان، فلو لم يفعل في ذلك الزمان تكون مطلقة، بخلاف ما لو لم يكن كذلك، فلا تكون مطلقة إلا في آخر الوقت الذي لا يستطيع القيام به. ولكنها فروض على أساس منهار.

الكلام في الطلاق المعلق

قد عرفت أن الطلاق المعلق ينقسم إلى قسمين: منه ما يوصف بالحلف بالطلاق ومنه ما يوصف بالمعلق فقط، وقد عرفت حكم الأول وإليك الكلام في التالي: فنقول: إن للشروط تقسيمات: ۱ - ما يتوقف عليه صحة الطلاق ككونها زوجة، وما لا يتوقف عليه كقدوم زيد. ۲ - ما يعلم المطلق بوجوده عند الطلاق كتعليقه بكون هذا اليوم يوم الجمعة، وأخرى ما يشك في وجوده. ۳ - ما يذكر في الصيغة تبركا، لا شرطا وتعليقا كمشيئته سبحانه (إن شاء الله)، وما يذكر تعليقا حقيقة. [صفحه ۲۲۱] ومورد البحث هو القسم الأول من الأقسام الثلاثة وقد اتفقت كلمة الإمامية [۳۶۸] على بطلان المعلق والدليل المهم هو النص والإجماع وإليك البيان:

الطلاق المعلق باطل نصا و إجماعا

دل النص عن أئمة أهل البيت على بطلان الطلاق المعلق، ويكفي في ذلك ما رواه بكير بن أعين عنهم - عليهم السلام - أنهم قالوا: ليس الطلاق إلا أن يقول الزوج لزوجته وهي طاهرة من غير جماع: أنت طالق، ويشهد شاهدي عدل، وكلما سوى ذلك فهي ملغى [۳۶۹] . فأي تصريح أولى من قوله ": وكل ما سوى ذلك فهي ملغى " مع شيوع الطلاق المعلق خصوصا قسم الحلف في أعصارهم. وإذا أضيف إلى ذلك ما روى عنهم - عليهم السلام - في بطلان الحلف بالطلاق لاتضح الحكم بأجلى وضوح لأن الحلف به قسم من أقسام المعلق، فليس بطلانه إلا لبطلان المعلق غاية الأمر يتضمن حلفا ويمينا، وقد عرفت أنالإمام قال: سبحان الله يأمرونها أن تتزوج ولها زوج [۳۷۰] . وأما الاجماع فقد قال المرتضى: ومما انفردت به الإمامية أن تعليق الطلاقبجزء من أجزاء المرأة أي جزء كان لا يقع فيه الطلاق [۳۷۱] . [صفحه ۲۲۲] وقال الشيخ في الخلاف: إذا قال لها: أنت طالق إذا قدم فلان، فقدم فلان. لايقع طلاقه [۳۷۲] . وقال ابن إدريس: اشترطنا إطلاق اللفظ احترازا من مقارنة الشرط [۳۷۳] . ومن تفحص فقه الإمامية يجد كون البطلان أمرا متفقا عليه. ويؤيد ذلك: أن عناية الإسلام بنظام الأسرة الذي أسها النكاح والطلاق، يقتضي أن يكون الأمر فيها منجزا لا معلقا، فإن التعليق ينتهي إلى ما لا تحمد عاقبته من غير فرق بين النكاح والطلاق، فالمرء إما أن يقدم على النكاح والطلاق أو لا، فعلى الأول فينكح أو يطلق بتاتا، وعلى الثاني يسكت حتى يحدث بعد ذلك أمرا، فالتعليق في النكاح والطلاق لا يناسب ذلك الأمر الهام، فقد قال سبحانه: - (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفورا رحيما) - (النساء / ۱۲۹). والله سبحانه يشبه المرأة التي يترك الزوج أداء الواجب لها بالمعلقة التي هي لا ذات زوج ولا أيم، فالمنكوحة معلقة، أو المطلقة كذلك، أشبه شئ بالمعلقة الواردة في الآية، فهي لا ذات زوج ولا أيم. نعم ربما استدل ببعض الوجوه العقلية على البطلان وهي ليست تامة عندنا نظير: أ - أن الطلاق المعلق من قبيل تفكيك المنشأ عن الانشاء، لأن المفروض [صفحه ۲۲۳] عدم

وقوعه قبل الشرط، فيلزم تفكيك المنشأ عن الانشاء. وأنت خبير بعدم استقامة الدليل، فإن المنشأ بعد الانشاء محقق من غير فرق بين المنجز والمعلق، غير أن المنشأ تارة يكون منجزا وأخرى معلقا، وفائدة الانشاء أنه لو وقع المعلق عليه لا يحتاج إلى إنشاء جديد. ب - ظاهر الأدلة ترتب الأثر على السبب فورا، فاشتراط تأخره إلى حصول المعلق عليه، خلاف ظاهر الأدلة. يلاحظ عليه: أنه ليس فی الأدلة ما يثبت ذلك، فالوارد فی الأدلة هو لزوم الوفاء بالإنشاء غير أن الوفاء يختلف حسب اختلاف مضمونه، فالأولی الاستدلال بالنص والإجماع. [صفحه ۲۲۵]

الطلاق فی الحيض والنفاس

اشاره

اتفقت كلمتهم على أنه يجب أن تكون المطلقة فی حال الطلاق طاهرة عن الحيض والنفاس بلا خلاف، ولكن اختلفوا فی أن الطهارة هل هی شرط الصحة والإجزاء، أو شرط الكمال والتمام، وبعبارة أخرى هل هی حكم تكليفی متوجه إلى المطلق، وهو أنه يجب أن يحل العقدة فی حال كونها طاهرة من الحيض والنفاس، فلو تخلف أثم وصح الطلاق، أو هو حكم وضعی قيد لصحة الطلاق، ولولاه كان الطلاق باطلا؟ فالإمامية وقليل من سائر المذاهب الفقهية على الثانی وأكثر المذاهب على الأول وإليك بعض كلماتهم: قال الشيخ الطوسی فی الخلاف: الطلاق المحرم، هو أن يطلق مدخولا بها غير غائب عنها غيبة مخصوصة، فی حال الحيض أو فی طهر جامعها فيه، فما هذا حكمه فإنه لا يقع عندنا، والعقد ثابت بحاله، وبه قال ابن علية، وقال جميع الفقهاء: إنه يقع وإن كان محظورا. ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه ومالك والأوزاعی والثوری والشافعی - دليلنا - إجماع الفرقة، وأيضا الأصل بقاء العقد، ووقوع الطلاق يحتاج إلى دليل شرعی، [صفحه ۲۲۶] وأيضا قوله تعالى: - (فطلقوهن لعدتهن) - وقد روی لقبل عدتهن، ولا خلاف أنه أراد ذلك، وإن لم تصح القراءة به، فإذا ثبت ذلك دل على أن الطلاق إذا كان ما غير الطهر محرما منهيا عنه، والنهی يدل على فساد المنهی عنه [۳۷۴] . وستوافيك دلالة الآية على اشتراط الطهارة من الحيض والنفاس. وقال ابن رشد فی حكم من طلق فی وقت الحيض: فإن الناس اختلفوا من ذلك فی مواضع منها أن الجمهور قالوا: يمضی طلاقه، وقالت فرقة: لا ينفذ ولا يقع، والذين قالوا: ينفذ، قالوا: يؤمر بالرجعة، وهؤلاء افترقوا فرقتين، فقوم رأوا أن ذلك واجب، وأنه يجبر على ذلك، وبه قال مالك، وأصحابه، وقالت فرقة: بليندب إلى ذلك ولا يجبر، وبه قال الشافعی وأبو حنيفة والثوری وأحمد [۳۷۵] . وقد فصل الجزيری وبين آراء الفقهاء فی كتابه [۳۷۶] . هذه هی الأقوال، غير أن البحث الحر يقتضی نبذ التقليد والنهج على الطريقة المألوفة بين السلف حيث كانوا يصدعون بالحق ولا يخافون لومة المخالف، وكانوا لا يخشون إلا الله، فلو وجدنا فی الكتاب والسنة ما يرفض آراءهم فهما أولى بالاتباع. [صفحه ۲۲۷]

الاستدلال بالكتاب

قال الله تعالى: - (يا أيها النبی إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة واتقوا الله ربكم) - [۳۷۷] . توضيح دلالة الآية يتوقف على تبيين معنى العدة فی الآية، فهل المراد منها، الأطهار الثلاثة أو الحيضات الثلاث؟ وهذا الخلاف يتفرع على خلاف آخر هو تفسير "قروء " بالأطهار أو الحيضات. توضيحه: أن الفقهاء اختلفوا فی معنى قوله سبحانه: - (والمطلقات يتربصنبأنفسهن ثلاثة قروء) - [۳۷۸] فذهبت الشيعة الإمامية إلى أن المراد من القروء هو الأطهار الثلاثة، وقد تبعوا فی ذلك ما روی عن علی - عليه السلام -: روی زرارة عن أبی جعفر - عليه السلام - قال: فقلت: أصلحك الله أكان علی يقول: إن الأقراء التی سمی الله فی القرآن إنما هی الطهر فيما بين الحيضتين وليست بالحيض؟ قال:نعم، كان يقول: إنما القرء الطهر، تقرأ فيها الدم فتجمعه فإذا جاء الحيض، قذفته [۳۷۹] . وذهب أصحاب سائر المذاهب إلا قليل كربيعة الرأی إلى أن المراد منها هی الحيضات. ولسنا فی مقام تحقيق ذلك إنما الكلام فی بيان دلالة

الآیـة – علی کلاـ المـذهبین – علی اشـتراط الطهـارة فی حـال الطلاـق، بعـد الوقوف علی أن من جوز الطلاـق فی الحیض قـال بعـدم احتسـاب تلـک الحیضـة من " القروء " فنقول: [صـفحه ۲۲۸] أمـا إذا قلنـا بـأن المراد من العـدة فی قوله سـبحانه: – (لعـدتهن) – هی الأطهـار الثلاثـة، فاللام متعینـة ظاهرة فی الغایـة والتعلیل، والمعنی: فطلقوهن لغایـة أن یعتـددن، والأصل هو ترتب الغایـة علی ذیها بلا فصـل ولا تریث (ما لم یـدل دلیل علی الخلاف)، مثل قوله سـبحانه: – (وأنزلنا إلیک الـذکر لتبین للناس ما نزل إلیهم) – [۳۸۰] وقوله تعـالی: – (ومـا أنزلنا علیک الکتب إلا لتبین لهم الـذی اختلفوا فیه) – [۳۸۱] . واحتمـال کون اللام للعاقبـة التی ربما یکون هناک فیها فصـل بین الغایـة وذیها، مثلقوله سـبحانه: – (فالتقطه آل فرعون لیکون لهم عـدوا و ح [۳۸۲] زنـا) – غیر صـحیح، لأن موردها فیما إذا کانت النتیجـة مرتبـة علی ذیها ترتبا قهریا غیر إرادی کما فی الآیـة، ومثل قولهم: لدوا للموت وابنوا للخراب. وأما إذا قلنا بأن العدة فی الآیـة هی الحیضات الثلاث، فبما أن الحیضـة التی تطلق فیها لا تحسب من العدة باتفاق القائلین بجواز الطلاق فی الحیض، یکون الأمر به فیهـا لغوا، والتعجیل بلا غایـة، فلا محیص لم یجـد المفسـرون حلا إلا بتقـدیر جملـة مثل " مسـتقبلات لعـدتهن " نظیر قولهم: لقیته لثلاث بقین من الشـهر، یرید مسـتقبلا لثلاث، وعندئذ یدل علی وقوع الطلاق فی حالة الطهر، وذلک لأنها إذا کانت العدة هی الحیضة فیکون قبیلها ضدها، وهی الطهارة. ونخرج بهذه النتیجة أن الآیة ظاهرة فی شـرطیة الطهارة من الحیض فی صـحة الطلاق. ثم إن بعض البـاحثین ذکر الحکمـة فی المنع من الطلاق فی الحیض: أن ذلک یطیل علی المرأة العـدة، فإنها إن کانت حائضا لم تحتسب الحیضـة من عدتها،فتنتظر حتی تطهر من حیضها وتتم مدة طهرها ثم تبدأ العدة من الحیضة التالیة [۳۸۳] . [صفحه ۲۲۹] هذا علی مذاهب أهل السنة من تفسیر " القروء " وبالتالی العدة بالحیضات، وأما علی مذهب الإمامیة من تفسیرها بالأطهار، فیجب أن یقال:... فإنها إن کانت حائضا لم تحتسب الحیضة من عدتها فتنتظر حتی تطهر من حیضـها وتبدأ العدة من یوم طهرت. وعلی کل تقدیر، فبما أنهم اتفقوا علی أن الحیضـة التی وقع الطلاـق فیها لا تحسب من العـدة إما لاشتراط الطهارة أو لعـدم الاعتـداد بتلک الحیضـة، تطیل علی المرأة العـدة سواء کان مبدؤها هو الطهر أو الحیضة التالیة.

الاستدلال بالسنة

إن الروایات تضافرت عن أئمة أهل البیت علی اشتراط الطهارة. روی الکلینی بسـند صـحیح عن أبی جعفر الباقر – علیه السـلام – قال: کـل طلاـق لغیر العـدة (السـنة) فلیس بطلاـق: أن یطلقها وهی حائض أو فی دم نفاسـها أو بعـد مایغشاها قبل أن تحیض فلیس طلاقها بطلاق [۳۸۴] . هذا ما لدی الشیعة وأما ما لدی السـنة فالمهم لدیهم فی تصـحیح طلاق الحائض هو روایة عبد الله بن عمر، حیث طلق زوجته وهی حائض، وقـد نقلتبصور مختلفة نأتی بها [۳۸۵] . الأولی: ما دل علی عـدم الاعتـداد بتلک التطلیقة وإلیک البیان: ۱ – سئل أبو الزبیر عن رجل طلق امرأته حائضا؟ قال: طلق عبد الله بن عمر – رضـی الله عنهما – امرأته وهی حائض علی عهد رسول الله " صلی الله علیه وآله [صـفحه ۲۳۰] وسـلم " فسأل عمر – رضـی الله عنه – رسول الله " صـلی الله علیه وآله وسـلم " فقال: إن عبد الله بن عمر طلق امرأته وهی حـائض؟ فقـال النبی: لیراجعهـا، فردهـا علی وقال: إذا طهرت فلیطلق أو لیمسک، قال ابن عمر: وقرأ النبی " صـلی الله علیه وآله وسـلم: – (" یا أیها النبی إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) – أی فی قبل عدتهن. ۲ – روی أبو الزبیر قال: سألت جابرا عن الرجل یطلق امرأته وهی حائض؟ فقال: طلق عبـد الله بن عمر امرأته وهی حائض، فأتی عمر رسول الله فأخبره بذلک فقال رسول الله " صلی الله علیه وآله وسـلم: " لیراجعهـا فإنهـا امرأته. ۳ – روی نـافع مـولی ابن عمر عن ابن عمر أنه قـال فی الرجـل یطلـق امرأته وهی حائض، قال ابن عمر: لا یعتد بها. الثانیة: ما یتضمن التصریح باحتساب تلک التطلیقة طلاقا صحیحا وإن لزمت إعادة الطلاق وإلیک ما نقل بهذا المضمون: ۱ – یونس بن جبیر قال: سألت ابن عمر قلت: رجل طلق امرأته وهی حائض؟ فقال: تعرف عبـد الله بن عمر؟ قلت: نعم، قال: فإن عبـد الله بن عمر طلق امرأته وهی حائض، فأتی عمر – رضـی الله عنه – النبی " صـلی الله علیه وآله وسـلم " فسأله، فأمره أن یراجعها ثم یطلقها من قبل عـدتها. قال، قلت: فیعتـد بها؟ قال: نعم، قال: أرأیت إن عجز واسـتحمق. ۲ – یونس بن جبیر قـال: سألت

ابن عمر قلت: رجل طلق امرأته، وهى حائض؟ قال: تعرف ابن عمر؟ إنه طلق امرأته وهى حائض، فسأل عمر النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " فأمره أن يراجعها، قلت: فيعتد بتلك التطليقة؟ قال: فمه؟ أرأيت إن عجز واستحمق. [صفحه ۲۳۱] ۳ - يونس بن جبير قال: سمعت ابن عمر قال: طلقت امرأتى وهى حائض. فأتى عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " فذكر ذلك له، فقال النبى " صلى الله عليه وآله وسلم: " ليراجعها، فإذا طهرت فليطلقها، قال: فقلت لابن عمر: فاحتسبت بها؟ قال: فما يمنعه؟ أرأيت إن عجز واستحمق. ۴ - أنس بن سيرين قال: سمعت ابن عمر يقول: طلقت امرأتى وهى حائض، قال: فذكر ذلك عمر للنبى " صلى الله عليه وآله وسلم " قال، فقال: ليراجعها فإذا طهرت فليطلقها. قال: فقلت له - يعنى لابن عمر -: يحتسب بها؟ قال: فمه؟ ۵ - أنس بن سيرين: ذكر نحوه غير أنه قال: فليطلقها إن شاء. قال: قال عمر - رضى الله عنه -: يا رسول الله أفتحتسب بتلك التطليقة؟ قال: نعم. ۶ - أنس بن سيرين قال: سألت ابن عمر عن امرأته التى طلق؟ فقال: طلقتها وهى حائض. فذكر ذلك لعمر - رضى الله عنه - فذكره للنبى " صلى الله عليه وآله وسلم " فقال: مره فليراجعها فإذا طهرت فليطلقها لطهرها. قال: فراجعتها ثم طلقتها لطهرها. قلت: واعتدت بتلك التطليقة التى طلقت وهى حائض؟ قال: ما لى لا أعتد بها، وإن كنت عجزت واستحمقت. ۷ - عامر قال: طلق ابن عمر امرأته وهى حائض واحدة، فانطلق عمر إلى رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " فأخبره، فأمره إذا طهرت أن يراجعها ثم يستقبل الطلاق فى عدتها ثم تحتسب بالتطليقة التى طلق أول مرة. ۸ - نافع عن ابن عمر - رضى الله عنه - أنه طلق امرأته، وهى حائض، فأتى عمر - رضى الله عنه - النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " فذكر ذلك له فجعلها واحدة. ۹ - سعيد بن جبير عن ابن عمر - رضى الله عنه - قال: حسبت على بتطليقة. [صفحه ۲۳۲] الثالثة: ما ليس فيه تصريح بأحد الأمرين: ۱ - ابن طاووس عن أبيه: أنه سمع ابن عمر سئل عن رجل طلق امرأته حائضا؟ فقال: أتعرف عبد الله بن عمر؟ قال: نعم. قال: فإنه طلق امرأته حائضا، فذهب عمر - رضى الله عنه - إلى النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " فأخبره الخبر، فأمره أن يراجعها. قال: لم أسمعه يزيد على ذلك لأبيه. ۲ - منصور بن أبى وائل: إن ابن عمر طلق امرأته، وهى حائض، فأمره النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " أن يراجعها حتى تطهر، فإذا طهرت طلقها. ۳ - ميمون بن مهران عن ابن عمر أنه طلق امرأته فى حيضها، قال: فأمره رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " أن يرتجعها حتى تطهر فإذا طهرت فإن شاء طلق وإن شاء أمسك قبل أن يجامع. وهناك رواية واحدة تتميز بمضمون خاص بها، وهى رواية نافع قال: إن عبد الله بن عمر طلق امرأته وهى حائض، على عهد رسول الله، فسأل عمر بن الخطاب رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " عن ذلك؟ فقال رسول الله: فليراجعها، فليمسك حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر، إن شاء أمسكها بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التى أمر الله أن يطلق لها النساء. وبعد تصنيف هذه الروايات نبحث عن الفئة الراجحة منها بعد معرفة طبيعة الإشكالات التى تواجه كلا منها ومعالجتها. [صفحه ۲۳۳]

معالجة الصور المتعارضة

لا شك أن الروايات كانت تدور حول قصة واحدة، لكن بصور مختلفة، فالحجة بينها مرددة بين تلك الصور والترجيح مع الأولى لموافقتها الكتاب وهى الحجة القطعية، وما خالف الكتاب لا يحتج به، فالعمل على الأولى. وأما الصورة الثالثة، فيمكن إرجاعها إلى الأولى لعدم ظهورها فى الاعتداد والصحة، نعم ورد فيه الرجوع الذى ربما يتوهم منه، الرجوع بعد الطلاق الملازم لصحته، لكن ليس بشئ. فإن المراد من المراجعة فيها هو المعنى اللغوى لا مراجعة المطلقة الرجعية، ويؤيد ذلك أن القرآن يستعمل كلمة الرد أو الامساك، فيقول: - (وبعولتهن أحقبردهن) - [۳۸۶] . وقال سبحانه: - (الطلاق مرتان فإمساك بمعروف) - [۳۸۷] وقال سبحانه: - (فأمسكوهن بمعروف) - [۳۸۸] وقال تعالى: - (ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) - [۳۸۹] . نعم استعمل كلمة الرجعة فى المطلقة ثلاثا إذا تزوجت رجلا آخر فطلقها، قال سبحانه: - (فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فإن طلقها فلاجناح عليهما أن يتراجعا) - [۳۹۰] . [صفحه ۲۳۴] بقى الكلام فى النصوص الدالة على الاحتساب أعنى الصورة الثانية، فيلاحظ عليها بأمور: ۱ -

مخالفتها للكتاب، وما دل على عدم الاحتساب. ۲ - أن غالب روايات الاحتساب لا تنسبه إلى النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " وإنما إلى رأى ابن عمر وقناعته، فلو كان النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " قد أمر باحتسابها، لكان المفروض أن يستند ابن عمر إلى ذلك فى جواب السائل، فعدم استناده إلى حكم النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " دليل على عدم صدور ما يدل على الاحتساب من النبى "صلى الله عليه وآله وسلم " نفسه، فتكون هذه النصوص موافقة للنصوص التى لم تتعرض للاحتساب، لأنها كلها تتفق فى عدم حكم النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " باحتساب التطليقة، غايته اشتمل بعضها على نسبة الاحتساب إلى ابن عمر نفسه، وهو ليس حجة لإثبات الحكم الشرعى. نعم روايتا نافع رويتا بصيغتين، نسب الحكم بالاحتساب فى إحدى الصيغتين إلى النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " نفسه (الرواية ۸ من القسم الثانى)، بينما رويت الثانية بصيغة أخرى تضمنت النسبة إلى ابن عمر بعدم الاحتساب (الرواية ۳ من القسم الأول). وأما رواية أنس فرويت بصيغتين تدلان أن الحكم بالاحتساب هو قناعة ابن عمر نفسه لا قول النبى " صلى الله عليه وآله وسلم (" الرواية ۴ و ۶ من القسم الثانى) وبصيغة ثالثة نسبت الاحتساب إلى النبى (الرواية ۵ من القسم الثانى) ومع هذا الاضطراب لا تصلح الرواية لإثبات نسبة الحكم بالاحتساب إلى النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " نفسه. ۳ - أن فرض صحة التطليقة المذكورة لا يجتمع مع أمر النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " بإرجاعها وتطليقها فى الطهر هذه، لأن القائلين بصحة الطلاق فى [صفحه ۲۳۵] الحيض لا يصححون إجراء الطلاق الثانى فى الطهر الذى بعده، بل يشترطون بتوسط الحيض بين الطهرين وإجراء الطلاق فى الطهر الثانى. فالأمر من النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " بإرجاعها وتطليقها فى الطهر الثانى ينافى احتساب تلك تطليقة صحيحة. ۴ - اشتهر فى كتب التاريخ أن عمر كان يعير ولده بالعجز عن الطلاق، وظاهره يوحى بأن ما فعله لم يكن طلاقا شرعا. وبعد ملاحظة كل ما قدمناه يتضح عدم ثبوت نسبة الاحتساب إلى النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " والذى يبدو أن النص - على فرض صدوره - لم يتضمن احتساب التطليقة من قبل النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " وإنما هى إضافات أو توهمات بسبب قناعة ابن عمر أو بعض من هم فى سلسلة الحديث، ولذلك اضطربت الصيغ فى نقل الحادثة. وأما رواية نافع المذكورة فيلاحظ عليها أنها لا تدل على صحة التطليقة الأولى إلا بادعاء ظهور " الرجوع " فى صحة الطلاق وقد علمت ما فيه، وأما أمره بالطلاق فى الطهر الثانى بعد توسط الحيض بين الطهرين حيث قال ": مره فليراجعها، فليمسك حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر. إن شاء أمسكها وإن شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التى أمره أن يطلق لها النساء " فلعل أمره بمضى طهر وحيض، لأجل مؤاخذة الرجل حيث تسرع فى الطلاق وجعله فى غير موضعه فأرغم عليه أن يصبر طهرا وحيضا، فإذا استقبل طهرا ثانيا فليطلق أو يمسك. وبعد كل هذا يمكننا ترجيح الحكم ببطلان الطلاق فى الحيض، لاضطراب النقل عن ابن عمر، خصوصا مع ملاحظة الكتاب العزيز الدال على وقوع الطلاق فى العدة. [صفحه ۲۳۷]

الوصية للوارث إذا لم تتجاوز الثلث

اشاره

اتفقت المذاهب الخمسة على أن الوصية التبرعية تنفذ فى مقدار الثلث فقط، مع وجود الوارث سواء صدرت فى المرض أم فى الصحة، وما زاد عن الثلث يفتقر إلى إجازة الورثة. وإن كان الأفضل فى بعض المذاهب أن لا يستوعبالثلث بالوصية [۳۹۱] . وأما فى مقدار الثلث فتنفذ وصيته عند الإمامية فى الأقرب والأجنبى، ومن غير فرق فى الأقرب، بين الوارث وغيره. وأما المذاهب الأربعة فأجازت الوصية للأقرب بشرط أن لا يكون وارثا، وأما الوارث فلا تجوز الوصية له سواء كان بمقدار الثلث أم أقل أم أكثر، إلا بإجازة الورثة. قال السيد المرتضى: ومما ظن انفراد الإمامية به، ما ذهبوا إليه من أن الوصية للوارث جائزة، وليس للوارث (غير الموصى له) ردها. وقد وافقهم فى هذاالمذهب بعض الفقهاء [۳۹۲] وإن كان الجمهور والغالب، على خلافه [۳۹۳] . [صفحه ۲۳۸] وقال الشيخ

الطوسی: تصح الوصیة للوارث مثل الابن والأبوین. وخالفجمیع الفقهاء فی ذلک وقالوا: لا وصیة للوارث [۳۹۴] . وقال الخرقی فی متن المغنی ": ولا وصیة لوارث إلا أن یجیز الورثة ذلک. " وقال ابن قدامة فی شرحه: إن الإنسان إذا أوصی لوارثه بوصیة فلم یجزها سائر الورثة، لم تصح، بغیر خلاف بین العلماء. قال ابن المنذر وابن عبد البر: أجمع أهل العلم علی هذا، وجاءت الأخبار عن رسول الله بذلک فروی أبو أمامة قال: سمعت رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " یقول ": إن الله قد أعطی کل ذی حق حقه فلا وصیة لوارث " رواه أبو داود وابن ماجة والترمذی، ولأن النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " منع من عطیة بعض ولده وتفضیل بعضهم علی بعض فی حال الصحة وقوة الملک وإمکان تلافی العدل بینهم بإعطاء الذی لم یعطه فیما بعد ذلک، لما فیه من إیقاع العداوة والحسد بینهم، ففی حال موته أو مرضه وضعف ملکه وتعلق الحقوق به وتعذر تلافی العدل بینهم أولی وأحری، وإنأجازها جازت فی قول الجمهور من العلماء [۳۹۵] . ومع أن الکتب الفقهیة للمذاهب الأربعة تنفی جواز الوصیة للوارث، إلا إذا أجاز الورثة، حتی أن بعضهم یقول بأن الوصیة باطلة وإن أجازها سائر الورثة إلا أنیعطوه عطیة مبتدأة [۳۹۶] – ومع هذا التصریح – ینقل الشیخ محمد جواد مغنیة: کان عمل المحاکم فی مصر علی المذاهب الأربعة، ثم عدلت عنها إلی مذهب الإمامیة، وما زال عمل المحاکم الشرعیة السنیة فی لبنان علی عدم صحة الوصیة للوارث، [صفحه ۲۳۹] ومنذ سنوات قدم قضاتها مشروعا إلی الحکومة یجیز الوصیة للوارث ورغبوا إلیهافی تبنیه [۳۹۷] . یلاحظ علی ما ذکره ابن قدامة من الحکمة: أنها لا تقاوم الذکر الحکیم، واتفاق أئمة أهل البیت، ولو صحت لزم تحریم تفضیل بعضهم علی بعض فی الحیاة فی البر والإحسان، لأن ذلک یدعو إلی الحسد والبغضاء مع أنه لا خلاف فی جوازه، وما نقل عن النبی من النهی، فهو محمول علی التنزیه لا ـ التحریم إذ لم یقل أحد بحرمة التفضیل فی الحیاة. والعجب استدلال من ینکر التحسین والتقبیح العقلیین، بهذه الحکم والمصالح التی لا ـ یدرکها إلا ـ العقل، مع أنه بمعزل عندهم عن إدراکهما عند أصحاب المذاهب الأربعة، وسیوافیک الکلام فیما تصور من الحکمة. والأولی عرض المسألة علی الکتاب والسنة، أما الکتاب فیکفی فی جواز الوصیة قوله سبحانه: – (کتب علیکم إذا حضر أحدکم الموت إن ترک خیرا الوصیة للوالدین والأقربین بالمعروف حقا علی المتقین) – (البقرة / ۱۸۰). المراد من حضور الموت: ظهور أماراته من المرض والهرم وغیره، ولم یرد إذا عاین ملک الموت، لأن تلک الحالة تشغل الإنسان عن الوصیة، وأیضا یجب أن یراعی جانب المعروف فی مقدار الوصیة والموصی له، فمن یملک المال الکثیر إذا أوصی بدرهم فلم یوص بالمعروف، کما أن الایصاء للغنی دون الفقیر خارج عن المعروف، فان المعروف هو العدل الذی لا ینکر، ولا حیف فیه ولا جور. والآیة صریحة فی الوصیة للوالدین، ولا وارث أقرب للإنسان من والدیه، [صفحه ۲۴۰] وقد خصهما بالذکر لأولویتهما بالوصیة ثم عمم الموضوع وقال: – (والأقربین) – لیعم کل قریب، وارثا کان أم لا. وهذا صریح الکتاب ولا یصح رفع الید عنه إلا بدلیل قاطع مثله، وقد أجاب القائلون بعدم الجواز عن الاستدلال بالآیة بوجهین:

آیة الوصیة منسوخة بآیة المواریث

قالوا: إنها منسوخة بآیة المواریث، فعن ابن عباس والحسن: نسخت الوصیة للوالدین بالفرض فی سورة النساء [۳۹۸] ، وتثبت للأقربین الذین لا یرثون، وهو مذهب الشافعی وأکثر المالکیین، وجماعة من أهل العلم. ومنهم من یأبی عن کونها منسوخة، وقال: بأنها محکمة ظاهرها العموم ومعناها الخصوص فی الوالدین اللذین لا یرثان کالکافرین والعبدین، وفی القرابةغیر الورثة [۳۹۹] . ومرجع الوجه الأول: إلی النسخ فی الوالدین وأنه لا یوصی لهما وارثین کانا أو ممنوعین، والتخصیص فی الأقربین فیصح الایصاء لهم إذا لم یکونوا وارثین. ومرجع الوجه الثانی: إلی التخصیص فی کلا الموردین. وقال الجصاص فی تفسیر الآیة: نسختها آیة الفرائض. ۱ – قال ابن جریج عن مجاهد: کان المیراث للولد والوصیة للوالدینوالأقربین. فهی منسوخة [۴۰۰] . [صفحه ۲۴۱] ۲ – وقالت طائفة أخری: قد کانت الوصیة واجبة للوالدین والأقربینفنسخت عمن یرث، وجعلت للوالدین والأقربین الذین لا یرثون [۴۰۱] . وعلی الوجه الأول ف آیة الوصیة منسوخة بالمعنی الحقیقی، وعلی الثانی مخصصة حیث أخرج الوارث منهما وأبقی غیر الوارث، لکن لازم کون الوصیة

واجبة وبقاء الأقربين تحت العموم، وجوب الوصية لغير الوارث منهما. وهو كما ترى. ترى نظير هذه الكلمات فى كتب التفسير والفقه لأهل السنة ونحن نعلق عليها بوجهين: الأول: إن السابر فى كتب القوم يقف على أن الذى حملهم على ادعاء النسخ والتخصيص فى الآية هو رواية أبى أمامة أو عمر بن خارجة وأنه سمع رسول الله يقول فى خطبته - عام حجة الوداع -: ألا أن الله قد أعطى كل ذى حقحقه فلا وصية لوارث [۴۰۲] ولولا هذه الرواية لما خطر فى بال أحد بأن آية المواريث ناسخة لآية الوصية، إذ لا تنافى بينهما قيد شعرة حتى تكون إحداهما ناسخة أو مخصصة، حيث لا- منافاة أن يكتب سبحانه على الإنسان فرضا أو ندبا أن يوصى للوالدين والأقربين بشئ، لا يتجاوز الثلث، وفى الوقت نفسه يور ث الوالدين والأقربين على النظام المعروف فى الفقه. والذى يوضح ذلك: هو أن الميراث، فى طول الوصية، ولا يصح للمتأخر أن يعارض المتقدم، وأن الوراث يرثون بعد إخراج الدين والوصية، قال سبحانه: - (من [صفحه ۲۴۲] بعد وصية يوصى بها أو دين) - [۴۰۳] وفى موردين آخرين: - (من بعد وصية يوصى بها أو دين) - [۴۰۴] فلا موضوع للنسخ ولا- للتخصيص. وقد تفطن القرطبى لبعض ما ذكرنا وقال: ولولا هذا الحديث لأمكن الجمع بين الآيتين بأن يأخذوا المال عن المورث بالوصية، وبالميراث إن لم يوص، أو مابقى بعد الوصية، لكن منع من ذلك هذا الحديث والإجماع [۴۰۵] . أقول: أما الاجماع، فغير متحقق، وكيف يكون كذلك مع أن أئمة أهل البيت - كما سيوافيك - اتفقوا على جوازه وكذلك فقهاء الإمامية طوال القرون وهم ثلث المسلمين، وبعض السلف كما يحدث عنه صاحب المنار، وأما الحديث فسيوافيك ضعفه، وأنه على فرض الصحة سندا، قابل للتأويل والحمل على ما زاد الايصاء عن الثلث. الثانى: إن ادعاء النسخ أو التخصيص فى الآية، بآية المواريث، متوقف على تأخر الثانية عن الا ولى وأنى للقائل بهما اثباته، بل لسان آية الوصية بما فيها من التأكيد لأجل الإتيان بلفظ - (كتب) - وتوصيفه بكونه حقا على المؤمنين يأبى عن كونه حكما مؤقتا لا يدوم إلا شهرا أو شهور. قال الإمام عبده: إنه لا دليل على أن آية المواريث نزلت بعد آية الوصية هنا فان السياق ينافى النسخ، فان الله تعالى إذا شرع للناس حكما وعلم أنه مؤقت وأنه سينسخه بعد زمن قريب فإنه لا يؤكده ولا يوثقه بمثل ما أكد به أمر الوصية هنا [صفحه ۲۴۳] من كونه حقا على المتقين ومن وعيد لمن بدله. ثم قال ": وبامكان الجمع بين الآيتين إذا قلنا أن الوصية فى آية المواريث مخصوصة بغير الوارث بأن يخص القريب هنا بالممنوع من الإرث ولو بسبب اختلاف الدين، فإذا أسلم الكافر وحضرته الوفاة ووالداه كافران، فله أن يوصيلهما بما يؤلف به قلوبهما [" ۴۰۶] . ولا يخفى ما فى صدر كلامه من الاتقان لولا- ما تنازل فى آخره وحاول الجمع بين الآيتين بتخصيص جواز الوصية لمن لا يرثان من الوالدين لسبب كالقتل والكفر والسرقة، إذ لقائل أن يسأل الإمام أنه إذا كان المراد من الوالدين والأقربين فى آية الوصية هم الممنوعين من الوراثة، فما معنى هذا التأكيد والعناية البارزة فى الآية مع ندرة المصداق أو قلته بالنسبة إلى غير الممنوعين، أوليس هذا أشبه بالتخصيص المستهجن فلا محيص عن القول بعموم الآية، لكل والد ووالدة وأقرب، ممنوعين كانوا أم غيره. وأما ما يثيرون حول الايصاء للوالدين من كونه سببا لظهور العداء، فقد مر جوابه فى صدر البحث وهنا نزيد ما ذكره ذلك الإمام بقوله: وجوز بعض السلف الوصية للوارث نفسه بأن يخص بها من يراه أحوج من الورثة كأن يكون بعضهم غنيا والبعض الآخر فقيرا. مثال ذلك أن يطلق أبوه أمه وهو غنى، ولا- عائل لها إلا ولدها، ويرى أن ما يصيبها من التركة لا يكفيها، ومثله أن يكون بعض ولده أو إخوته - إن لم يكن له ولد - عاجزا عن الكسب فنحن نرى أن الحكيم الخبير اللطيف بعباده، الذى وضع الشريعة والأحكام لمصلحة خلقه، لا- [صفحه ۲۴۴] يحكم أن يساوى الغنى الفقير. والقادر على الكسب من يعجز عنه، فإذا كان قد وضع أحكام المواريث العادلة على أساس التساوى بين الطبقات باعتبار أنهم سواسية فى الحاجة كما أنهم سواء فى القرابة، فلا غرو أن يجعل أمر الوصية مقدما على أمر الإرث... ويجعل الوالدين والأقربين فى آية أخرى أولى بالوصية لهم من غيرهم لعلمه سبحانه وتعالى بما يكون من التفاوت بينهم فى الحاجة أحيانا، فقد قال فى آيات الإرث فى سورة النساء: - (من بعد وصية يوصى بها أو دين) - فأطلق أمر الوصية وقال فى آية الوصية هنا ما هو تفصيل لتلك. لقد بان الحق مما ذكرنا وان الذكر الحكيم أعطى للإنسان حق الايصاء للوالدين لمصالح هو أعرف بها، على حد لا- يتجاوز الثلث، وليكون ايصاؤه أيضا على حد المعروف. ويؤيده اطلاق قوله سبحانه فى ذيل آية المواريث قال

سبحانه: - (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفا كان ذلك فى الكتاب مسطورا) - (الأحزاب / ۷). ويريد منالذيل الاحسان فى الحياة والوصية عند الموت فإنه جائز [۴۰۷] وإطلاقه يعم الوارث وغيره. والله سبحانه هو العالم بمصالح العباد، فتارة يخص بعض الوراث ببعض التركة عن طريق تنفيذ الوصية ما لم تتجاوز الثلث، وأخرى يوصى لغير الوارث [صفحه ۲۴۵] بشئ منها، يقول سبحانه: - (وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمسكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفا) - (النساء / ۸). والمراد من ذوى القربى الأخ للميت الشقيق وهو لا يرث، وكذلك العم والخال والعمة والخالة ويعدون من ذوى القربى للوارث، الذى لا يرثون معه وقد يسرى إلى نفوسهم الحسد فينبغى التودد إليهم، واستمالتهم باعطائهم شيئا منذلك الموروث، بحسب ما يليق بهم ولو بصفة الهبة أو الهدية... [۴۰۸] .

آية الوصية منسوخة بالسنة

اشاره

قد عرفت مدى صحة نسخ الآية بآية المواريث فهلم معى ندرس منسوخية الآية بالسنة التى رواها أصحاب السنن ولم يروها الشيخان: البخارى ومسلم فى صحيحيهما، وإليك ما نقل سندا أو متنا. روى الترمذى فى باب ما جاء لا وصية لوارث: ۱ - حدثنا على بن حجر وهناد قالا: حدثنا إسماعيل بن عياش، حدثنا شرحبيل بن مسلم الخولانى، عن أبى أمامة الباهلى قال: سمعت رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " يقول فى خطبته عام حجة الوداع: إن الله قد أعطى لكل ذى حق حقه فلا وصية لوارث، الولد للفراش وللعاهر الحجر... ۲ - حدثنا قتيبة، حدثنا أبو عوانة، عن قتادة عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم عن عمرو بن خارجة: أن النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " خطب [صفحه ۲۴۶] على ناقته وأنا تحت جرانها وهى تقصع بجرتها [۴۰۹] وإن لعابها يسيل بين كتفى فسمتعه يقول: إن الله أعطى كل ذى حق حقه، ولا وصية لوارث والولد للفراشوللعاهر الحجر... [۴۱۰] . وفى الاسناد: من لا يحتج به. ۱ - إسماعيل بن عياش: قال الخطيب: عن يحيى بن معين يقول: أما روايته عن أهل الحجاز فإن كتابه ضاع، فخلط فى حفظه عنهم. وقال محمد بن عثمان بن أبى شيبة، عن على بن المدينى: كان يوثق فيما روى عن أصحابه أهل الشام فأما ما روى عن غير أهل الشام ففيه ضعف. وقال عمر بن على: كان عبد الرحمان بن المهدى: لا يحدث عن إسماعيلبن عياش [۴۱۱] . وقال ابن منظور: وقال مضر بن محمد الأسدى، عن يحيى: إذا حدث عن الشاميين وذكر الخبر فحديثه مستقيم، فإذا حدث عن الحجازيين والعراقيين خلطما شاء [۴۱۲] . وقال الحافظ جمال الدين المزى: قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سئل أبى عن إسماعيل بن عياش فقال: نظرت فى كتابه عن يحيى بن سعيد أحاديث [صفحه ۲۴۷] صحاح، وفى " المصنف " أحاديث مضطربة. وقال عثمان بن سعيد الدارمى عن دحيم: إسماعيل بن عياش فى الشاميين غاية، وخلط عن المدنيين. وقال أحمد بن أبى الحوارى: سمعت وكيعا يقول: قدم علينا إسماعيل بن عياش فأخذ من أطراف لإسماعيل بن أبى خالد، فرأيته يخلط فى أخذه. وقال إبراهيم بن يعقوب الجوزجانى: ما أشبه حديثه بثياب سابور يرقم على الثوب المائة، وأقل شرائه دون عشرة. قال: كان من أروى الناس عن الكذابين.وقال أبو إسحاق الفزارى فى حقه: ذاك رجل لا يدرى ما يخرج من رأسه [۴۱۳] . ونقل الترمذى بعد ذكر الحديث عن أبى إسحاق الفزارى: ولا تأخذوا عن إسماعيل بن عياش ما حدث عن الثقات ولا عن غير الثقات. ۲ - شرحبيل بن مسلم الخولانى الشامى:قال ابن معين: ضعيف واختتن فى ولاية عبد الملك بن مروان [۴۱۴] ووثقه الآخرون. ۳ - شهر بن حوشب: تابعى توفى حدود عام ۱۰۰.قال النسائى: ليس بالقوى [۴۱۵] . [صفحه ۲۴۸] وقال يحيى بن أبى بكر الكرمانى عن أبيه: كان شهر بن حوشب على بيت المال فأخذ خريطة فيها دراهم فقال القائل: لقد باع شهر دينه بخريطة++ فمن يأمن القراء بعدك يا شهر [۴۱۶] . وقال جمال الدين المزى: قال شبابة بن سوار عن شعبة: ولقد لقيت شهرا فلم أعتد به. وقال عمرو بن على: كان يحيى لا يحدث عن شهر بن حوشب. وقال أيضا: سألت ابن عون عن حديث هلال

بن أبی زینب عن شهر... فقال: ما یصنع بشهر إن شعبة نزک شهرا. فقال النضر: نزکوه. أی طعنوا فیه. وقال إبراهیم بن یعقوب الجوزجانی: أحادیثه لا تشبه حدیث الناس. وقال موسی بن هارون: ضعیف. وقال علی بن المدینی: کان یحیی بن سعید لا یحدثعن شهر، وقال یعقوب بن شیبة:... علی أن بعضهم قد طعن فیه [۴۱۷] . ۳ - روی أبو داود: حدثنا عبد الوهاب بن نجدة، ثنا ابن عیاش، عن شرحبیل بن مسلم: سمعت أبا أمامة: سمعت رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " یقول ":إن الله قد أعطی کل ذی حق حقه فلا وصیة لوارث [" ۴۱۸] . والاسناد مشتمل علی إسماعیل بن عیاش وشرحبیل بن مسلم وقد عرفت حالهما. فلاحظ. ۴ - روی النسائی: أخبرنا قتیبة بن سعید، قال: حدثنا أبو عوانة عن قتادة عن [صفحه ۲۴۹] شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم، عن عمرو بن خارجة قال: خطب رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " فقال: إن الله قد أعطی کل ذی حق حقه، ولا وصیة لوارث. ۵ - أخبرنا إسماعیل بن مسعود، قال: حدثنا خالد، قال: حدثنا شعبة، قال: حدثنا قتادة عن شهر بن حوشب، أن ابن غنم ذکر أن ابن خارجة ذکر له أنه شهد رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " یخطب الناس علی راحلته، وإنها لتقصع بجرتها وإن لعابها لیسیل. فقال رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " فی خطبته: إن الله قد قسم لکل إنسان قسمة من المیراث، فلا تجوز لوارث وصیة. فالإسنادان اشتملا علی شهر بن حوشب، وقد تعرفت علیه. ۶ - أخبرنا عتبة بن عبد الله المروزی قال: أنبأنا عبد الله بن المبارک، قال: أنبأنا إسماعیل بن أبی خالد، عن قتادة عن عمرو بن خارجة قال: قال رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم ": " إن الله عز اسمه قد أعطی کل ذی حق حقه، ولا وصیة لوارث [" ۴۱۹] . وقد اشتمل الإسناد علی قتادة بن دعامة بن قتادة: أبو الخطاب البصری (۶۱ - ۱۱۷ ه) الذی ورد فی حقه عن حنظلة بن أبی سفیان: کنت أری طاووسا إذ أتاه قتادة یسأله یفر منه، قال: وکان قتادة یتهم بالقدر. وقال علی بن المدینی: قلت لیحیی بن سعید: إن عبد الرحمان یقول: اترک کل من کان رأسا فی بدعة یدعو إلیها. قال: کیف تصنع بقتادة...؟ ثم قال یحیی: إن ترک هذا الضرب ترک ناسا کثیرا. وقال الحاکم فی علوم الحدیث: لم یسمع قتادة من صحابی غیر أنس. [صفحه ۲۵۰] وقال أبو داود: حدث قتادة عن ثلاثین رجلا لم یسمع منهم [۴۲۰] . ۷ - روی ابن ماجة: حدثنا أبو بکر بن أبی شیبة، ثنا یزید بن هارون: أنبأنا سعید بن أبی عروبة، عن قتادة، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم، عن عمرو بن خارجة: أن النبی خطبهم وهو علی راحلته، وإن راحلته لتقصع بجرتها، وإن لغامها لیسیل بین کتفی، قال: إن الله قسم لکل وارث نصیبه من المیراث، فلا یجوز لوارث وصیة، والولد للفراش... کذلک فالإسناد مشتمل علی شهر بن حوشب. ۸ - حدثنا هشام بن عمار، ثنا إسماعیل بن عیاش، ثنا شرحبیل بن مسلم الخولانی: سمعت أبا أمامة الباهلی یقول: سمعت رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " یقول فی خطبته، عام حجة الوداع: إن الله قد أعطی کل ذی حق حقه فلا وصیة لوارث. وفی الاسناد إسماعیل بن عیاش، وقد عرفت حاله. ۹ - حدثنا هشام بن عمار، ثنا محمد بن شعیب بن شابور، ثنا عبد الرحمن ابن یزید بن جابر، عن سعید بن أبی سعید، أنه حدثه عن أنس بن مالک قال: إنی لتحت ناقة رسول الله، یسیل علی لعابها فسمعته یقول: إن الله قد أعطی کل ذیحق حقه ألا لا وصیة لوارث [۴۲۱] . وفی السند، من لا یحتج به: ۱ - عبد الرحمان بن یزید بن جابر الأزدی أبو عتبة الشامی (المتوفی عام [صفحه ۲۵۱] ۱۵۳).قال الفلاس: ضعیف الحدیث... روی عن أهل الکوفة أحادیث مناکیر [۴۲۲] . ۲ - سعید بن أبی سعید، واسمه کیسان المقبری أبو سعد المدنی (المتوفی عام ۱۲۵). قال یعقوب بن شیبة: قد کان تغیر واختلط قبل موته بقال بأربع سنین، وقال الواقدی: اختلط قبل موته بأربع سنین، وقال ابن حبان فی الثقات: اختلط قبل موتهبأربع سنین [۴۲۳] . ۱۰ - روی الدارقطنی: نا أبو بکر النیسابوری، نا یوسف بن سعید، نا حجاج، عن جریج، عن عطاء عن ابن عباس قال: قال رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم: " لا تجوز الوصیة لوارث إلا أن یشاء الورثة. وفی الاسناد عطاء بن أبی مسلم الخراسانی (۵۰ ه - ۱۳۵ ه). قال الدارقطنی: لم یلق ابن عباس. وقال أبو داود: ولم یدرک ابن عباس ولم یره. البخاری قد ذکر عطاء الخراسانی فی الضعفاء... والبخاری لم یخرج له شیئا.وقال ابن حبان: کان ردئ الحفظ یخطئ ولا یعلم فبطل الاحتجاج به [۴۲۴] . وقال البیهقی: عطاء هذا هو الخراسانی لم یدرک ابن عباس ولم یره. قاله [صفحه ۲۵۲] أبو داود السجستانی وغیره وقد روی من وجه آخر عن عکرمة عن ابن عباس [۴۲۵] . ۱۱ - نا علی بن إبراهیم بن عیسی، نا أحمد بن محمد الماسرجسی،

نا عمرو ابن زرارة، نا زياد بن عبد الله، نا إسماعيل بن مسلم، عن الحسن، عن عمرو بن خارجة قال: قال رسول الله: لا وصية لوارث إلا أن يجيز الورثة. ولو صح الاسناد، فهو محمول على ما إذا زاد عن الثلث كما سيأتي نقله. ۱۲ - نا عبيد الله بن عبد الصمد بن المهتدى، نا محمد بن عمرو بن خالد، نا أبي، عن يونس بن راشد، عن عطاء الخراساني، عن عكرمة عن ابن عباس قال:قال رسول الله ": لا يجوز لوارث وصية إلا أن يشاء الورثة [" ۴۲۶] . ولا أظن أن فقيها يحتج بحديث في سنده: عكرمة البربرى: أبو عبد الله المدنى مولى ابن عباس: وقد عرفه أهل الرجال بما يلي: قال ابن لهيعة: عن أبي الأسود: كان عكرمة قليل العقل خفيفا، كان قد سمع الحديث من رجلين، وكان إذا سئل حدث به عن رجل يسأل عنه بعد ذلك، فيحدث به عن الآخر، فكانوا يقولون: ما أكذبه. وقال يحيى بن معين: إنما لم يذكر مالك بن أنس عكرمة لأن عكرمة كان ينتحل رأى الصفرية (طائفة من الخوارج) وقال عطاء: كان أباضيا. وقال أبو خلف الخزاز، عن يحيى البكاء: سمعت ابن عمر يقول لنافع: اتق [صفحه ۲۵۳] الله ويحك يا نافع ولا تكذب على كما كذب عكرمة على ابن عباس. وعن سعيد بن المسيب أنه كان يقول لغلامه: لا- تكذب على كما يكذب عكرمة على ابن عباس. وعن عطاء الخراساني: قلت لسعيد بن المسيب: إن عكرمة يزعم أن رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " تزوج ميمونة وهو محرم، فقال: كذب مخبثان. وقال سعيد بن جبير: كذب عكرمة. وقال وهيب بن خالد عن يحيى بن سعيد الأنصارى: كان كذابا. وكان مالك لا يرى عكرمة ثقة ويأمر أن لا يؤخذ عنه. وقال حنبل بن إسحاق عن أحمد بن حنبل:... وعكرمة مضطرب الحديث يختلف عنه. وقال ابن عليه: ذكره أيوب فقال: قليل العقل. وقال الحاكم: أبو أحمد احتج بحديثه الأئمة القدماء لكن بعض المتأخرينأخرج حديثه من حيز الصحاح [۴۲۷] . ۱۳ - نا أحمد بن كامل، نا عبيد بن كثير، نا عباد بن يعقوب، نا نوح بن دراج، عن أبان بن تغلب، عن جعفر بن محمد عن أبيه قال: قال رسول الله: لا وصية لوارث ولا إقرار بدين. وفي الاسناد من لا يحتج به أهل السنة وهونوح بن دراج (المتوفى عام [صفحه ۲۵۴] ۱۸۲) والحديث نقل محرفا. فقد تضافر عن جعفر بن محمد، صحة الوصية للوارث إلا إذا تجاوز عن الثلث، فإنه اضرار بالورثة ويؤيده ذيل الحديث " ولا إقرار بدين " والإقرار بالدين، والايصاء فوق الثلث مظنة الاضرار بالورثة. ۱۴ - نا أحمد بن زياد، نا عبد الرحمان بن مرزوق، نا عبد الوهاب، نا سعيد، عن قتادة، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم عن عمرو بن خارجة قال: خطبنا رسول الله بمنى فقال: إن الله عز وجل قد قسم لكل إنسان نصيبه من الميراث، فلا يجوز لوارث وصية إلا من الثلث، قال: ونا سعيد بن مطر عن شهر،عن عمرو بن خارجة عن النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " مثله [۴۲۸] . والسند مشتمل على شهر بن حوشب، والمتن يؤيد مقالة الإمامية حيث قال: فلا يجوز له ارث إلا من الثلث. ۱۵ - روى الدارمى: حدثنا مسلم بن إبراهيم، ثنا هشام الدستوائى، ثنا قتادة، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم، عن عمرو بن خارجة، قال: كنت تحت ناقة النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " وهى تقصع بجرتها ولعابها وينوص بين كتفى، سمعته يقول: ألا إن الله قد أعطى كل ذى حق حقه فلا يجوز وصيةلوارث [۴۲۹] . وفي الاسناد شهر بن حوشب وكفى به ضعفا. ۱۶ - روى البيهقى بأسانيد مختلفة، لا تخلو من ضعف. [صفحه ۲۵۵] فالأول مقطوع برواية عطاء عن ابن عباس وقد عرفت عدم ادراكه له وعطاء هذا هو عطاء الخراساني. والثاني مشتمل على رواية: عطاء عن عكرمة عن ابن عباس، وقد عرفت حال الرجلين. والثالث أيضا مثل الثاني. والرابع مشتمل على الربيع بن سليمان، الذى كان يوصف بغفلة شديدة، وعن الشافعى أنه ليس بثبت وإنما أخذ أكثر الكتب من آل البويطى بعد موتالبويطى [۴۳۰] . وعلى سفيان بن عيينة (المتوفى عام ۱۹۸) قال محمد بن عبد الله بن عمار: سمعت يحيى بن سعيد يقول: اشهدوا أن سفيان بن عيينة اختلط سنة ۹۷، فمنسمع فى هذه السنة وبعدها، سماعه لا شئ [۴۳۱] . وعلى مجاهد بن جبر المكى المولود فى خلافة عمر (المتوفى عام ۱۰۰) فمضافا إلى أن الرواية مقطوعة فقد ورد فى حقه: مجاهد معلوم التدليس فعنعنته لاتفيد الوصل [۴۳۲] . والخامس مشتمل على ابن عياش وشرحبيل بن مسلم وقد تعرفت عليهما. والسادس مشتمل على شهر بن حوشب. [صفحه ۲۵۶] والسابع مشتمل على حماد بن سلمة عن قتادة، والسند إما مقطوع أو موصول بواسطة شهر بن حوشب بقرينة الرواية السابقة. والثامن مشتمل على إسماعيل بن مسلم وهو مردد بين العبدى (أبو محمد (البصرى) والمكى (أبو إسحاق البصرى) الذى ضعفه جمال الدين المزى بقوله: قال: عمرو بن على: كان يحيى وعبد

الرحمان لا يحدثان عن إسماعيل المكى. وقال أبو طالب: قال أحمد بن حنبل: إسماعيل بن مسلم المكى منكر الحديث. وقال عباس الدورى عن يحيى بن معين: إسماعيل بن مسلم المكى ليس بشئ. وكذلك قال عثمان بن سعيد الدارمى وأبو يعلى الموصلى عن يحيى. وعن على بن المدينى: إسماعيل بن مسلم المكى لا يكتب حديثه... وكان ضعيفا فى الحديث... يكثر الخلط. وقال أبو زرعة: هو بصرى سكن مكة، ضعيف الحديث.وقال النسائى:... متروك الحديث. وقال فى موضع آخر: ليس بثقة [۴۳۳] . والتاسع مشتمل على عبد الرحمان بن يزيد بن جابر الأزدى، وسعيد بن أبى سعيد وقد تعرفت عليهما. والعاشر مشتمل على سفيان بن عيينة وقد تعرفت عليه وعلى طاووس بنكيسان اليمانى وهو تابعى لم يدرك النبى وإنما ينقل ما ينقل عن ابن عباس [۴۳۴] . [صفحه ۲۵۷] ۱۷ - روى الحافظ سعيد بن منصور المكى (المتوفى ۲۲۷) فى سننه هذا الحديث بأسناد مختلفة. فالأول - مضافا إلى أنه مقطوع بمجاهد -: مشتمل على سفيان بن عيينة. والثانى: مقطوع بعمرو بن دينار (المتوفى حدود عام ۱۲۵) ومشتمل على سفيان بن عيينة. والثالث: مشتمل على إسماعيل بن عياش وشرحبيل بن مسلم. والرابع: مشتمل على شهر بن حوشب. والخامس: مشتمل على سفيان بن عيينة وهشام بن حجر المكى الذى ضعفه يحيى بن معين، وعن غيره أنه يضرب على حديثه، وعن أبى داود أنهضرب الحد بمكة [۴۳۵] . ۱۸ - روى الصنعانى بسند ينتهى إلى شهر بن حوشب عن عمرو بنخارجة، قال: سمعت رسول الله يقول: لا وصية لوارث [۴۳۶] وقد تعرفت على حال " شهر. "

ملاحظات على نسخ الآية بالسنة

ويلاحظ على هذه الإجابة، أى نسخ الكتاب بهذه الروايات، بوجوه: ۱ - الكتاب العزيز، قطعى السند، وصريح الدلالة فى المقام. وظاهر الآية [صفحه ۲۵۸] كون الحكم أمرا أبديا وأنه مكتوب على المؤمنين، وهو حق على المتقين، أفيصح نسخه أو تخصيصه برواية لم يسلم سند منها عن خلل ونقاش فرواتها مخلط، من أروى الناس عن الكذابين، لا يرى ما يخرج من رأسه، إلى ضعيف أختتن فى كبر سنه، إلى بائع دينه بخريطة، إلى مسند ولم ير المسند إليه، إلى محدود أجرى عليهالحد فى مكة، إلى خارجى يضرب به المثل، إلى، إلى، إلى [۴۳۷] . ولو قلنا بجواز نسخ الكتاب فإنما نقول به إذا كان الناسخ، دلالة قرآنية أو سنة قاطعة. ۲ - كيف يمكن الاعتماد على رواية، تدعى أن النبى الأكرم خطب فى محتشد كبير لم ينقل لنا التاريخ له مثيلا فى حياة النبى إلا فى وقعة الغدير، وقال: إنه لا وصية لوارث، ولم يسمعه أحد من الصحابة إلا أعرابى مثل عمرو بن خارجة الذى ليس له رواية عن رسول الله سوى هذه [۴۳۸] أو شخص آخر كأبى أمامة الباهلى وهذا ما يورث الاطمئنان على وجود الخلل فيها سندا أو دلالة. ۳ - لو سلم أن الحديث قابل للاحتجاج، لكنه لا يعادل ولا يقاوم ما تواتر عن أئمة أهل البيت من جواز الوصية للوارث. فهذا هو محمد بن مسلم أحد فقهاء القرن الثانى، من تلاميذ أبى جعفر الباقر - عليه السلام - يقول: سألت أبا جعفر عن الوصية للوارث؟ فقال: تجوز، ثم تلا هذه الآية: - (إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين) -. [صفحه ۲۵۹] وهذا أبو بصير المرادى شيخ الشيعة فى عصر الصادق - عليه السلام - يروى عنه أنه سأله عن الوصية للوارث؟ فقال: تجوز [۴۳۹] . ۴ - أن التعارض فرع عدم وجود الجمع الدلالى بين نص الكتاب والحديث، إذ من المحتمل جدا أن الرسول " صلى الله عليه وآله وسلم " ذكر قيدا لكلامه، ولم يسمعه الراوى أو سمعه، وغفل عن نقله، أو نقله ولم يصل إلينا وهو أنه مثلا- قال ": ولا- تجوز وصية للوارث " إذا زاد عن الثلث أو بأكثر منه، كما ورد كذلك من طرقنا،وطرق أهل السنة. وقد عرفت: أن الدارقطنى نقله عن الرسول الأكرم بهذا القيد [۴۴۰] . وقد ورد من طرقنا عن النبى الأكرم أنه قال فى خطبة الوداع ": أيها الناس إن الله قدقسم لكل وارث نصيبه من الميراث، ولا تجوز وصية لوارث بأكثر من الثلث [" ۴۴۱] . وبعد هذه الملاحظات لا يبقى أى وثوق للرواية بالصورة الموجودة فى كتب السنن. أضف إلى ذلك: أن الإسلام دين الفطرة، ورسالته خاتمة الرسالات فكيف يصح أن يسد باب الإيصاء للوارث، مع أنه ربما تمس الحاجة إلى الايصاء للوارث، بعيدا عن الجور والحيف، من دون أن يثير عداء الباقين وحسد الآخرين كما إذا كان طفلا، أو مريضا، أو معوقا أو طالب علم، لا يتسنى له التحصيل إلا بعون آخرين. كل ذلك يدعو فقهاء

المذاهب فی الأمصار، إلی دراسة المسألة من الأصل عسی أن یتبدل المختلف إلی المؤتلف والخلاف إلی الوفاق بفضله وکرمه سبحانه. [صفحه ۲۶۱]

ارث المسلم من الکافر

لا خلاف بین المسلمین أن الکافر لا یرث المسلم، وإنما الخلاف فی أن المسلم یرث الکافر أو لا، فأئمة أهل البیت علی الأول، قائلین بأن الإسلام لا یزید إلا عزا، لا بؤسا وشقاء، فلا وجه معقول لمنع المسلم عن ارث ما ترک آباؤه أو أبناؤه، نعم الکفر یزید بؤسا وشقاء وحرمانا، فلا یرث الکافر المسلم لکرامة المورث ودناءة الوارث إلا إذا أسلم. وقد تضافرت روایاتهم علی الإرث، إذا کان الوارث مسلما سواء کان المورث مسلما أو کافرا. وأما الصحابة فقد ذهب کثیر منهم إلی هذا القول وهو مروی عن علی - علیه السلام - ومعاذ بن جبل ومعاویة بن أبی سفیان ومن التابعین مسروق وسعید وعبد الله بن معقل، ومحمد بن الحنفیة، ومحمد بن علی الباقر - علیهم السلام - وإسحاق ابن راهویه. وقال الشافعی: لا یرث المسلم الکافر، وحکوا ذلک عن علی - علیه السلام- وعمر، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وزید بن ثابت والفقهاء کلهم [۴۴۲] . [صفحه ۲۶۲] وقال ابن قدامة: أجمع أهل العلم علی أن الکافر لا یرث المسلم. وقال جمهور الصحابة والفقهاء لا یرث المسلم الکافر یروی هذا عن أبی بکر وعمر وعثمان وعلی وأسامة بن زید وجابر بن عبد الله، وبه قال عمرو بن عثمان وعروة، والزهری وعطاء وطاووس والحسن، وعمر بن عبد العزیز وعمرو بن دینار، والثوری وأبو حنیفة وأصحابه ومالک والشافعی وعامة الفقهاء وعلیه العمل. وروی عن عمر ومعاذ ومعاویة، أنهم ورثوا المسلم من الکافر، ولم یورثوا الکافر من المسلم، وحکی ذلک عن محمد بن الحنفیة، وعلی بن الحسین، وسعید ابن المسیب، ومسروق، وعبد الله بن معقل، والشعبی، والنخعی، ویحیی بن یعمر، وإسحاق ولیس بموثوق به عنهم، فإن أحمد قال: لیس بین الناس اختلافی أن المسلم لا یرث الکافر [۴۴۳] . دلیلنا: إطلاقات الکتاب وعموماته مثل قوله سبحانه: - (یوصیکم الله فی أولادکم للذکر مثل حظ الا نثیین) - وقوله سبحانه: - (ولکم نصف ما ترک أزواجکم) - وقوله تعالی: - (للرجال نصیب مما ترک الوالدان والأقربون) - فإنها تعم ما إذا کان المورث کافرا والوارث مسلما وأما عکس المسألة فقد خرج بالدلیل. أضف إلی ذلک، ما تضافر من الروایات عن أئمة أهل البیت الصریحة فی التوریث. منها: صحیحة أبی ولاد قال: سمعت أبا عبد الله یقول: المسلم یرث امرأته [صفحه ۲۶۳] الذمیة، وهی لا ترثه [۴۴۴] . منها موثقة سماعة: عن أبی عبد الله قال: سألته عن المسلم هل یرث المشرک؟ قال: نعم فأما المشرک فلا یرث المسلم [۴۴۵] . وقد علل فی بعض الروایات حکم التوریث بقولهم " نحن نرثهم ولا یرثوناإن الله عز وجل لم یزدنا بالإسلام إلا عزا [۴۴۶] وفی روایة أخری قال أبو عبد الله: نرثهم ولا یرثونا إن الإسلام لم یزده فی میراثه إلا شدة [۴۴۷] . وقد فهم معاذ بن جبل من قول النبی ": الإسلام یزید ولا ینقص " حکمالمسألة فورث المسلم، من أخیه الیهودی [۴۴۸] . نعم استدل المخالف بأمور: ۱ - روایة أسامة بن زید عن النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " أنه قال: لایرث الکافر المسلم، ولا المسلم الکافر. وقال ابن قدامة: متفق علیه [۴۴۹] . یلاحظ علیه: أنها روایة واحدة لا تقابل اطلاق الکتاب وعمومه، وقد قلنا فی البحوث الا صولیة أنه لا یجوز تخصیص الکتاب بخبر الواحد، وإن منزلة الکتاب أرقی من أن یخصص بالظن وقد قال به أیضا المحقق الحلی فی المعارج.۲ - روی عن عمر أنه قال: لا نرث أهل الملل ولا یرثوننا [۴۵۰] لکنه خبر موقوف لم یسنده إلی النبی فهو کسائر موقوفات الصحابة لیس حجة کما حققناه [صفحه ۲۶۴] فی " أصول الحدیث وأحکامه. " ۳ - ما رواه الفریقان عن النبی الأکرم أنه قال ": لا یتوارث أهل ملتین " لکنه غیر دال علی المدعی إذ الحدیث بصدد نفی التوارث، حتی یتوارث کل من الآخر، بل لا یرث الکافر من المسلم، ویرث المسلم من الکافر. وقد تضافرت الروایات عن أهل البیت - علیهم السلام - علی هذا التفسیر، روی عبد الرحمان بن أعین عن أبی جعفر - علیه السلام - قال: لا یتوارث أهلملتین نحن نرثهم ولا یرثونا إن الله - عز وجل - لم یزدنا بالإسلام إلا عزا [۴۵۱] . وفی صحیحة جمیل وهشام، عن أبی عبد الله - علیه السلام - أنه قال: فیما روی الناس عن النبی أنه قال ": لا یتوارث أهل ملتین، " قال: نرثهم ولا یرثونا إنالإسلام لم یزده فی

حقه إلا شدة [۴۵۲] . وروى أبو العباس، قال: سمعت أبا عبد الله - عليه السلام - يقول: لا يتوارث أهل ملتين يرث هذا هذا، ويرث هذا هذا إلا أن المسلم يرث الكافر،والكافر لا يرث المسلم [۴۵۳] ، إلى غير ذلك من الروايات المفسرة للنبوى والرادة على فتوى الفقهاء المشهورة فى عصرهم - عليهم السلام -. وبذلك تظهر حال مسائل أخرى مذكورة فى الفرائض. [صفحه ۲۶۵]

التوريث بالعصبة

اشاره

اتفقت الإمامية على أن ما فضل عن السهام يرد على أصحاب السهام بخلاف سائر الفقهاء. ولأجل إيضاح محل الخلاف بين الإمامية وسائر الفقهاء نذكر أمورا: الأول: إذا بقى من سهام التركة شئ - بعد اخراج الفريضة - فله صور: الصورة الا ولى: إن الميت إذا لم يخلف وارثا إلا ذوى فروض ولا يستوعب المال كالبنات وليس معهن أحد، أو الأخوات كذلك، فإن الفاضل عنذوى الفروض يرد عليهم على قدر فروضهم إلا الزوج والزوجة [۴۵۴] . الصورة الثانية: أن يكون بين أصحاب الفروض مساو لا فرض له، وبعبارة أخرى أن يجتمع من لا فرض له مع أصحاب الفرض، ففيها يرد الفاضل، على المساوى الذى ليس له سهم خاص فى الكتاب وإليك بعض الأمثلة: ۱ - إذا ماتت عن أبوين وزوج. ۲ - إذا مات عن أبوين وزوجة. [صفحه ۲۶۶] فالزوج فى الأول، والزوجة فى الثانى، والا م فى كليهما من أصحاب الفروض دون الأب فما فضل بعد أخذهم، فهو لمن لا فرض له، أى الأب، فللزوج والزوجة نصيبهما الأعلى وللا م الثلث، والباقى للأب لأنه لا فرض له، نعم الأب من أصحاب الفروض إذا كان للميت ولد قال سبحانه: - (ولأبويه لكل واحد منهما السدس إن كان له ولد) - (النساء / ۱۱) بخلاف الا م فهى مطلقا من ذوات الفروض. قال الخرقى فى متن المغنى ": وإذا كان زوج وأبوان، أعطى الزوج النصف والا م ثلث ما بقى، وما بقى فللأب، وإذا كانت زوجة أعطيت الزوجة الربع، والا م ثلث ما بقى، وما بقى للأب. قال ابن قدامة: هاتان المسألتان تسميان العمريتين لأن عمر - رضى الله عنه - قضى فيهما بهذا القضاء، فتبعه على ذلك عثمان وزيد بن ثابت وابن مسعود، وروى ذلك عن على، وبه قال الحسن والثورى ومالك والشافعى - رضى الله عنهم - وأصحاب الرأى، وجعل ابن عباس ثلث المال كله للا م فى المسألتين، ويروى ذلك عن على [" ۴۵۵] . ۳ - ذلك الفرض ولكن كان للا م حاجب، فللزوج والزوجة نصيبهما الأعلى وللا م السدس، والكل من أصحاب الفرض، والباقى للأب الذى لا فرض له. [صفحه ۲۶۷] ۴ - إذا مات عن أبوين وابن وزوج أو زوجة، فلهما نصيبهما الأدنى - لأجل الولد - وللوالدين السدسان والباقى للابن الذى لا فرض له. ۵ - إذا مات عن زوج أو زوجة وإخوة من الا م، وإخوة من الأبوين أو من الأب، فللزوج النصف أو للزوجة الربع، وللإخوة من الا م الثلث، والباقى لمن لا فرض له أى الإخوة من الأبوين أو الذين يتقربون بالأب. ففى هذه الصورة فالزائد بعد اخراج الفرائض للمساوى فى الطبقة الذى لا فرض له. ولعل هذه الصورة موضع اتفاق بين الفقهاء: السنة والشيعة. الصورة الثالثة: إذا لم يكن هناك قريب مساو لا فرض له وزادت سهام التركة عن الفروض فهناك رأيان مختلفان بين الفقهاء: الشيعة والسنة. ۱ - الشيعة كلهم على أن الزائد يرد إلى أصحاب الفرائض عدا الزوج والزوجة [۴۵۶] بنسبة سهامهم، فإذا مات عن أبوين وبنت وليس فى طبقتهم من ينتمى إلى الميت بلا واسطة سواهم، يرد الفاضل - أى السدس - عليهم بنسبة سهامهم، فيرد السدس عليهم أخماسا فللأبوين: الخمسان من السدس، وللبنت ثلاثة أخماس منه، ولا تخرج التركة عن هذه الطبقة أبدا. ۲ - أهل السنة يرون أنه يرد إلى أقرباء الميت من جانب الأب والابن وهم العصبة. [صفحه ۲۶۸] الأمر الثانى: ما هو المراد من العصبة لغة واصطلاحا؟ قال ابن منظور: العصبة والعصابة: جماعة ما بين العشرة إلى الأربعين. وفيالتنزيل: - (ونحن عصبة) - [۴۵۷] . قال الأخفش: والعصبة والعصابة: جماعة ليس لها واحد. وقال الراغب: العصب: اطناب المفاصل، ثم يقال: لكل شد عصب،والعصبة: جماعة متعصبة متعاضدة. قال تعالى: - (لتنوأ بالعصبة) - [۴۵۸] والعصابة: ما يعصب بها الرأس والعمامة. وقال فى النهاية: العصبة: الأقارب من جهة الأب لأنهم يعصبونه ويعتصب بهم أى يحيطون به ويشتد بهم.

وقال الطريحى: عصبة الرجل، جمع " عاصب " ككفرة جمع كافر، وهم بنوه وقرابته، والجمع: العصاب، قال الجوهرى: وإنما سموا عصبة، لأنهم عصبوا به أى: أحاطوا به فالأب طرف، والابن طرف، والأخ طرف، والعم طرف... وكلامه توضيح لما أجمله ابن الأثير. وقد سبق الطريحى، ابن فارس فى مقاييسه فقال: له أصل واحد يدل على ربط شئ بشئ ثم يفرع ذلك فروعا وتطلق على أطناب المفاصل التى تلائم بينها، وعلى العشرة من الرجال لأنها قد عصبت كأنها ربط بعضها ببعض. وعلى كل تقدير فهو فى الأصل بمعنى الربط والإحاطة وكأن الإنسان يحاط [صفحه ۲۶۹] بالعصبة ويرتبط بها مع غيرهم. وأما فى اصطلاح الفقهاء فهو لا يتجاوز عما ذكره الطريحى فى كلامه، وأحسن التعاريف ما ذكره صاحب الجواهر حيث قال: العصبة: الابن والأب ومن تدلى بهما، وهو يشمل الأخ والعم وغيرهما. وقال ابن قدامة: هو الوارث بغير تقدير، وإذا كان معه ذو فرض أخذ ما فضلعنه قل، أو كثر، وإن انفرد أخذ الكل، وإن استغرقت الفروض المال سقط [۴۵۹] . وما ذكره أشبه ببيان حكم العصبة من حيث الحكم الشرعى وليس تفسيرا لمادة العصبة. ثم إن العصبة عندهم تنقسم إلى العصبة بالنفس، وإلى العصبة بالغير والأول أقرب العصبات، كالابن، ابن الابن، الأب، الجد لأب وإن علا، الأخ لأبوين، ابن الأخ لأبوين، أو أب، العم لأبوين أو لأب، ابن العم لأبوين أو لأب. وأما الثانى فينحصر فى الإناث كالبنت، وبنت ابن وأخت لأبوين، أو لأب. لأن العصبة من تدلى إلى الميت من جانب الأب وهو يعم الجميع ولايختص بالذكور، نعم توارثهم بالعصبة على نظام خاص مذكور فى كتبهم [۴۶۰] . قال الخرقى ": وابن الأخ للأب والأم، أولى من ابن الأخ للأب. وابن الأخ [صفحه ۲۷۰] للأب، أولى من ابن ابن الأخ للأب والا م. وابن الأخ وإن سفل إذا كان للأب [۴۶۱] . أولى من العم. وابن العم للأب، أولى من ابن ابن العم للأب والا م. وابن العم وإنسفل، أولى من عم الأب [" ۴۶۲] . الأمر الثالث: فى تبيين ملاك الوراثة عند الطائفتين: إن الضابط لتقديم بعض الأقرباء السببيين على البعض الآخر عندنا أحد الأمرين: ۱ - كونه صاحب فريضة فى الكتاب قال سبحانه: - (آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله إن الله كان عليما حكيما) - (النساء / ۱۱). ۲ - القربى إذا لم يكن صاحب فريضة فالأقرب إلى الميت، هو الوارث للكل أو لما فضل عن التركة قال سبحانه: - (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله إن الله بكل شئ عليم) -. وأما عند أهل السنة فالملاك بعد الفرض، هو التعصيب - بالمعنى الذى عرفت بعد أصحاب الفرض - وإن بعد عنهم، كالأخ عندما مات، عن أخت أو أختين فيرث الأخ، أو العم، الفاضل من التركة، بما أنهما عصبة ويرد عندنا إلى أصحاب الفروض وربما لا يترتب على الخلاف ثمرة كما فى الموردين التاليين: كما لو اجتمع الأب مع الابن، فالأب يأخذ فرضه وهو السدس، وما بقى يأخذه الابن بالاتفاق لكن عندنا بالقرابة وعند أهل السنة بالعصبة. [صفحه ۲۷۱] ومثله لو اجتمع الأب مع ابن الابن فبما أن الأولاد تنزل منزلة الآباء فللأب السدس والباقى لابن الابن عندنا بالقرابة وعندهم بالتعصيب. لكن تظهر الثمرة فى موارد أخر. كما إذا كانت العصبة بعيدا عن ذى فرض كالأخ فيما إذا ترك بنتا أو بنات، ولم يكن له ولد ذكر، أو العم فيما إذا ترك أختا أو أخوات ولم يكن له أخ، فعلى مذهب الإمامية لا يرد إلى البعيد أبدا، سواء كان أخا أو عما، لأن الضابط فى التقديم والتأخير هو الفرض والقرابة والأخ والعم بعيدان عن الميت مع وجود البنت أو الا خت، فيرد عليهما الفاضل، فالبنت ترث النصف فرضا والنصف الآخر قرابة، وهكذا الصور الا خرى. وأما على مذاهب أهل السنة، فبما أنه حكموا بتوريث العصبة مع ذى فرض قريب يردون الفاضل إلى الأخ فى الأول، والعم فى الثانى. قال الشيخ الطوسى: القول بالعصبة باطل عندنا ولا يورث بها فى موضع من المواضع، وإنما يورث بالفرض المسمى أو القربى، أو الأسباب التى يورث بها من الزوجية والولاء. وروى ذلك عن ابن عباس لأنه قال فيمن خلف بنتا وأختا: إن المال كله للبنت دون الا خت، ووافقه جابر بن عبد الله فى ذلك. وروى موافقة ابن عباس عن إبراهيم النخعى، روى عنه الأعمش ولم يجعل داود الأخوات مع البنات عصبة، وخالف جميع الفقهاء فى ذلك وأثبتوا العصباتمن جهة الأب والابن [۴۶۳] . [صفحه ۲۷۲] إذا عرفت ذلك فلنأخذ بدراسة أدلة نفاة العصبة فنقول:

دراسة أدلة نفاة العصبة

احتجت الإماميـة على نفى التعصـيب وأنه مع وجود الأـقرب وإن كـان ذا فرض لا يرد الباقى إلى البعيـد وإن كان ذكرا، بوجوه: الأول: قوله سبحانه: - (للرجـال نصيب مما ترك الوالـدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالـدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصـيبا مفروضـا) - (النسـاء / ۶). وجه الاسـتدلال: أنه أوجب تـوريث جميع النسـاء والأـقربين ودلت على المسـاواة بين الـذكور والإنـاث فى استحقاق الإـرث، لأنهـا حكمت بـأن للنسـاء نصـيبا كما حكمت بأن للرجال نصـيبا، مع أن القائل بالتعصـيب عليه توريث البعض دون البعض مع كونهما فى رتبـة واحـدة وذلك فى الصور التالية: ۱ - لو مـات وترك بنتا، وأخا وأختا، فالفاضل عن فريضـة البنت يرد إلى الأخ، ويحكم على الا خت بالحرمان. ۲ - لو مات وترك بنتا، وابن أخ، وابن أخت، فالقائل بالتعصـيب يعطى النصف للبنت، والنصف الآخر لابن الأخ، ولا شـئ لابن أخته مع أنهما فى درجـة واحدة. ۳ - لو مات وترك أختا، وعما، وعمـة، فالفاضل عن فريضـة الا خت يرد إلى [صفحه ۲۷۳] العم، لا العمة. ۴ - لو مـات وترك بنتـا، وابن أخ، وبنت أخ، فإنهم يعطون النصف للبنت، والنصف الآخر لابن الأـخ، ولا يعطون شـيئا لبنت الأخ مع كونهما فى درجـة واحـدة. فالآيـة تحكم على وراثـة الرجال والنساء معا وبوراثـة الجميع، والقائل بالتعصـيب يورث الرجال دون النساء والحكم به أشـبه بحكم الجاهلية المبنية على هضم حقوق النساء كما سيوافيك بيانه. وحمل الآية فى مشاركـة الرجـال والنسـاء، على خصـوص الميراث المفروض، لاـ الميراث لأجـل التعصـيب كمـا ترى، والحاصـل أن نتيجـة القـول بالتعصـيب هو توريث الرجال وإهمال النساء على ما كانت الجاهلية عليه. قال السـيد المرتضـى: توريث الرجال دون النساء مع المساواة فى القربى والدرجة، من أحكام الجاهلية، وقد نسخ الله بشـريعة نبينا محمد " صلى الله عليه وآله وسلم " أحكام الجاهلية، وذم من أقام عليهـا واسـتمر على العمـل بهـا بقوله: - (أفحكم الجاهليـة يبغون ومن أحسن من الله حكما) - وليس لهم أن يقولوا إننا نخصـص الآية التى ذكرتموها بالسـنة، وذلك أن السـنة التى لا تقتضـى العلم القاطع لا يخصص بها القرآن، كما لم ينسخه بها، وإنما يجوز بالسنة أن يخصـص وينسـخ إذا كـانت تقتضـى العلم واليقين، ولا خلاف فى أن الأخبار المرويـة فى توريث العصـبة أخبار آحاد لا توجب علما، وأكثر ما يقتضـيه غلبة الظن، على أن أخبار التعصيب معارضة بأخبار كثيرة ترويها الشيعة من طرق مختلفة فى إبطال أن يكون الميراث بالعصـبة، وأنه بالقربى والرحم، وإذا تعارضت الأخبار رجعنا إلى ظاهر [صـفحه ۲۷۴] الكتاب [۴۶۴] . الثانى: قوله سـبحانه: - (وأولوا الأرحام بعضـهم أولى ببعض فى كتاب الله إن الله بكل شـئ عليم) - (الأنفال / ۷۵). وجه الاستدلال: أن المراد من الأولوية هو الأقربية أى الأـقرب فالأـقرب، وعلى ذلك فكيف يرث الأخ أو العم مع وجود الأقرب أعنى البنت أو الا خت، وهما أقرب إلى الميت من الأخ والعم، لأـن البنت تتقرب إلى الميت بنفسـها، والأـخ يتقرب إليه بالأـب، والا خت تتقرب إلى الميت بالأب، والعم يتقرب إليه بواسـطة الجد، والا خت تتقرب بواسـطة، والعم يتقرب بواسـطتين، وأولاده بوسائط. والعجب أنهم يراعون هذا الملاك فى ميراث العصبة حيث يقـدمون الأـخ لأـبوين، على الأـخ لأب. وابن الأخ لأبوين، على ابن الأخ لأب، كما أن العم لأبوين يقـدمونه على العم لأب، وابن العم لأـبوين على ابن العم لأـب. هـذا فى العصـبة بالنفس ومثلها العصـبة بالغير. ومما يـدل على أن الآيـة فى بيان تقـديم الأقرب فالأقرب - مضافا إلى ما ورد من أنها وردت ناسـخة للتوارث بمعاقدة الإيمان والتوارث بالمهاجرة اللذين كاناثابتين فى صدر الإسـلام [۴۶۵] . إن عليـا كـان لا يعطى الموالى شـيئا مع ذى رحم، سـميت له فريضـة أم لم تسم له فريضـة وكان يقول: [صـفحه ۲۷۵] - (وأولوا الأرحام بعضـهم أولى ببعض فى كتاب الله إن الله بكل شـئ عليم) -قـد علم مكانهم فلم يجعل لهم مع أولى الأرحام [۴۶۶] . وروى زرارة عن أبى جعفر - عليه السـلام - فى قول الله: - (وأولوا الأرحام بعضـهم أولى ببعض فى كتاب الله) -: إن بعضـهم أولى بالميراث من بعض لأـن أقربهم إليه رحمـا أولى به، ثم قـال أبـو جعفر: أيهم أولى بـالميت وأقربهم إليه؟ أمه؟ أوأخـوه؟ أليس الاـ م أقرب إلى الميت من إخوته وأخواته؟ [۴۶۷] . وروى عن زيـد بن ثابت أنه قال: من قضاء الجاهليـة أن يورث الرجال دونالنساء [۴۶۸] . قال العلامة الصافى فى تفسير قوله سبحانه: - (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون...) - قد أبطل الله بهذه الآية النظام الجاهلى المبنى على توريث الرجـال دون النساء، مثل توريث الابن دون البنت، وتوريث الأخ دون الا خت، وتوريث العم دون العمـة، وابن العم دون بنته، فقرر بها مشاركـة النسـاء مع الرجـال فى الإـرث، إذا كن معهم فى القرابـة فى مرتبـة واحـدة، كالابن والبنت، والأخ والا خت، وابن الابن وبنته،

والعم والعمة وغيرهم، فلا يوجد فى الشرع مورد تكون المرأة مع المرء فى درجة واحدة إلا وهى ترث من الميت بحكم الآية... فكما أن القول بحرمان الرجال الذين هم من طبقة واحدة نقض لهذه الضابطة المحكمة الشريفة، كذلك القول بحرمان النساء أيضا... ومثل هذا النظام - الذى تجلى فيه اعتناء الإسلام بشأن المرأة ورفع مستواها فى الحقوق المالية كسائر حقوقها -يقتضى أن يكون عاما لا يقبل التخصيص والاستثناء [۴۶۹] . [صفحه ۲۷۶] ويظهر من السيد فى الانتصار أن القائلين بالتعصيب ربما يعترضون على الإمامية بأن الحرمان موجود فى فقههم، كما إذا مات الرجل عن بنت وعم أو ابن عم، فإن التركة كلها للبنت عندهم ولاحظ لهما. وهو حرمان الرجال دون النساء عكس القول بالتعصيب، ويشتركان فى الحرمان ومخالفة الذكر الحكيم. والجواب: أن الحرمان فى المثال لأجل عدم الاستواء فى القرابة ألا ترى أن ولد الولد (ذكورا كانوا أو إناثا) لا يرث مع الولد، لعدم التساوى فى الدرجة والقرابة، وإن كانوا يدخلون تحت التسمية بالرجال والنساء، وإذا كانت القرابة والدرجة مراعاة بين العم وابنه، فلا يساوى - العم - البنت فى القربى والدرجة وهو أبعد منها كثيرا. وليس كذلك العمومة والعمات وبنات العم وبنو العم، لأن درجة هؤلاء واحدة وقرباهم متساوية والمخالف يورث الرجال منهم دون النساء، فظاهر الآية حجة عليه وفعله مخالف لها، وليس كذلك قولنا فى المسائل التى وقعت الإشارةإليها وهذا واضح فليتأمل [۴۷۰] . الثالث: قوله سبحانه: - (إن امرؤا هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك...) - (النساء / ۱۷۶) والآية ظاهرة فى أن توريث الا خت من الأخ مشروط بعدم وجود الولد له. مع أنه يلزم فى بعض صور التعصيب توريث الا خت مع وجود الولد (البنت) للميت وذلك فيما إذا كان التعصيب بالغير كأخت أو أخوات لأبوين، أو أخت وأخوات لأب، فإنهن عصبة بالغير من جانب الأب فلو مات عن بنت وأخت لأبوين أو لأب، فالنصف للبنت، والنصف الآخر للعصبة وهى الا [صفحه ۲۷۷] خت أو الأخوات مع أن وراثة الا خت مشروطة بعدم الولد فى صريح الآية. قال الخرقى: والأخوات مع البنات عصبة، لهن ما فضل، وليس لهن معهن فريضة مسماة. وقال ابن قدامة فى شرحه: والمراد بالأخوات هاهنا، الأخوات من الأبوين، أو من الأب وإليه ذهب عامة الفقهاء إلا ابن عباس ومن تابعه، فإنه يروى عنه أنه كان لا يجعل الأخوات مع البنات عصبة فقال فى بنت وأخت: للبنت النصف ولا شئ للأخت. فقال ابن عباس: أنتم أعلم أم الله، يريد قول الله سبحانه: - (إن امرؤا هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك...) - فإنما جعل لها الميراث بشرط عدم الولد. ثم إن ابن قدامة رد على الاستدلال بقوله: إن الآية تدل على أن الا خت لا يفرض لها النصف مع الولد، ونحن نقول به، فإن ما تأخذه مع البنت ليس بفرض، وإنما هو بالتعصيب كميراث الأخ، وقد وافق ابن عباس على ثبوت ميراث الأخ مع الولد مع قول الله تعالى: - (وهو يرثها إن لم يكن لها ولد) - وعلى قياس قوله "ينبغى أن يسقط الأخ لاشتراطه فى توريثه منها عدم ولدها [" ۴۷۱] . حاصل كلامه: أن الا خت ترث من الأخ النصف فى حالتى وجود الولد وعدمه، غاية الأمر عند عدم الولد ترث فرضا، وعند وجوده ترثه عصبة. يلاحظ عليه: أن المهم عند المخاطبين هو أصل الوراثة، لا التسمية فإذا كان الولد وعدمه غير مؤثر فيها، كان التقييد لغوا، وما ذكره من أنها ترث النصف عند الولد تعصيبا لا فرضا أشبه بالتلاعب بالألفاظ، والمخاطب بالآية هو العرف العام [صفحه ۲۷۸] وهو لا يفهم من الآية سوى حرمان الأخت عند الولد وتوريثها معه باسم آخر، يراه مناقضا. وما نسبه إلى ابن عباس من أنه كان يرى ميراث الأخ مع الولد، غير ثابت وعلى فرض تسليمه فهو ليس بحجة. الرابع: الروايات المروية فى الصحاح والمسانيد وفى جوامعنا، ننقل منها ما يلى: ۱ - روى الشيخان عن سعد بن أبى وقاص أنه قال: مرضت بمكة مرضافأشفيت [۴۷۲] منه على الموت فأتانى النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " يعودنى فقلت: يا رسول الله: إن لى مالا كثيرا وليس يرثنى إلا ابنتى أفأتصدق بثلثى مالى؟ قال: لا، قلت: فالشطر؟ قال: لا، قلت: الثلث؟ قال: الثلث كبير، إنك إن تركت ولدك أغنياءخير من أن تتركهم عالة يتكففون الناس [۴۷۳] . وفى لفظ مسلم فى باب الوصية بالثلث ": ولا يرثنى إلا ابنة لى واحدة. " والرواية صريحة فى أنه كان يدور فى خلد سعد، أنها الوارثة المتفردة والنبى سمع كلامه وأقره عليه ولم يرد عليه بشئ وقد كان السؤال والجواب بعد نزول آيات الفرائض. ۲ - روى البيهقى عن سويد بن غفلة فى ابنة وامرأة ومولى قال: كان على -عليه السلام - يعطى الابنة النصف والمرأة الثمن ويرد ما بقى على الابنة [۴۷۴] . [صفحه ۲۷۹] ۳ - روى: من ترك مالا فلأهله [۴۷۵] . ۴ - وربما يستدل بما روى عن

واثلة بن الأسقع، قال: قال رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم: " والمرأة تحوز ثلاث مواريث: عتيقها ولقيطها وولدها الذى تلاعن عليه [۴۷۶] . وجه الاستدلال: أن سهم الا م هو السدس أو الثلث وقد حكم على الفاضل عن التركة بالرد عليها دون العصبة. إلا أن يقال: إن عدم الرد لعدم وجود العصبة (بحكم اللعان) فلا يصح الاستدلال به على ما إذا كانت هناك عصبة. الخامس: إن القول بالتعصيب يقتضى كون توريث الوارث مشروطا بوجود وارث آخر وهو مخالف لما علم الاتفاق عليه لأنه إما أن يتساوى الوارث الآخر فيرثان، وإلا فيمنع وذلك فى المثال الآتى: إذا خلف الميت بنتين، وابنة ابن، وعم. فبما أن العم من العصبة بالنفس والابنة عصبة بالغير يرد الفاضل إلى العم. ولا شئ لبنت الابن. ولكنه لو كان معها أخ أى ابن الابن، فهى تتعصب به، وبما أنه أولى ذكر بالميت يكون مقدما على العم ويكون الفاضل بينهما أثلاثا، للإجماع على المشاركة، لقوله سبحانه: - (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الا نثيين) - (النساء / ۱۱) وهذا هو ما قلناه من أنه يلزم أن يكون توريث الابنة مشروطا بالأخ وإلا فيرث العم. [صفحه ۲۸۰] قال الخرقى فى متن المغنى ": فإن كن بنات، وبنات ابن، فللبنات الثلثان وليس لبنات الابن شئ إلا أن يكون معهن ذكر فيعصبهن فيما بقى للذكر مثل حظ الا نثيين. " وقال ابن قدامة ": فإن كان مع بنات الابن، ابن فى درجتهن كأخيهن أو ابن عمهن، أو أنزل منهن كابن أخيهن أو ابن ابن عمهن أو ابن ابن ابن عمهن، عصبهنفى الباقى فجعل بينهم للذكر مثل حظ الا نثيين [" ۴۷۷] . السادس: لقد تضافر عن أئمة أهل البيت أن الفاضل عن الفروض للأقرب، وهى متضافرة لو لم نقل أنها متواترة ولعل الشهيد الثانى لم يتفحص فى أبوابالإرث فقال: يرجع الإمامية إلى خبر واحد [۴۷۸] ويظهر من الروايات أنه كان مكتوبا فى كتاب الفرائض لعلى - عليه السلام -. ۱ - روى حماد بن عثمان قال: سألت أبا الحسن - عليه السلام - عن رجل ترك أمه وأخاه؟ قال: يا شيخ تريد على الكتاب؟ قال، قلت: نعم. قال: كان على - عليه السلام - يعطى المال للأقرب، فالأقرب. قال: قلت: فالأخ لا يرث شيئا؟ قال:قد أخبرتك أن عليا - عليه السلام - كان يعطى المال الأقرب فالأقرب [۴۷۹] . ۲ - روى زرارة عن أبى جعفر - عليه السلام - فى رجل مات وترك ابنتهوأخته لأبيه وأمه؟ فقال: المال كله للابنة وليس للا خت من الأب والا م شئ [۴۸۰] . [صفحه ۲۸۱] ۳ - روى عبد الله بن خداش المنقرى أنه سأل أبا الحسن عن رجل مات وترك ابنته وأخاه؟ فقال: المال للابنة [۴۸۱] . ۴ - عن بريد العجلى عن أبى جعفر - عليه السلام - قال: قلت له: رجل مات وترك ابنة وعمه؟ فقال: المال للابنة وليس للعم شئ، أو قال: ليس للعم مع الابنة شئ [۴۸۲] . ويظهر من مناظرة الرشيد مع الإمام أبى الحسن الأول، أن توريث العم مع الأبناء كان مؤامرة سرية لإقصاء على عن حقه، بتقديم العم على ابنة رسول الله [۴۸۳] . ۵ - ما رواه حسين الرزاز قال: أمرت من يسأل أبا عبد الله - عليه السلام - المال لمن هو؟ للأقرب أو العصبة؟ فقال: المال للأقرب والعصبة فى فيه التراب [۴۸۴] . ۶ - ما رواه العياشى فى تفسيره عن ابن سنان عن أبى عبد الله قال: اختلف على بن أبى طالب وعثمان فى الرجل يموت وليس له عصبة يرثونه وله ذو قرابة لا يرثونه، ليس لهم سهم مفروض، فقال على: ميراثه لذوى قرابته لأن الله تعالى يقول: - (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله) - وقال عثمان: اجعلماله فى بيت مال المسلمين [۴۸۵] . [صفحه ۲۸۲]

دراسة أدلة المخالف

لقد اتضح الحق وتجلى بأجلى مظاهره، بقى الكلام فى دراسة أدلة المخالف فقد استدل بوجوه: الأول: لو أراد سبحانه توريث البنات ونحوهن أكثر مما فرض لهن لفعل ذلك والتالى باطل، فإنه تعالى نص على توريثهن مفصلا ولم يذكر زيادة على النصيب. بيان الملازمة أنه تعالى لما ورث الابن الجميع لم يفرض له فرضا، وكذا الأخ للأب والعم وأشباههم، فلولا قصر ذوى الفروض على فرضهم لم يكن فى التنصيص على المقدار فائدة. وحاصله: أن كل من له فرض لا يزاد عنه وكل من لم يفرض له يعطى الجميع. يلاحظ عليه: أولا: بالنقض بورود النقيصة على ذوات الفروض عند أهل السنة إذا عالت الفرائض على السهام، كما سيوافيك شرحه فإنهم يدخلون النقص على الجميع مثل باب الديون، فربما يكون سهم البنت والا خت أقل من النصف، فإذا جاز النقص فما المانع من الزيادة، بل الأمر فى النقصان أولى لأن النقصان ينافى الفرض بخلاف الزيادة عليه بدليل آخر، فإن فيه أعمال الدليلين والأخذ بمفادهما. وثانيا:

بالحل إن تحديد الفرض بالنصف إنما يكون لغوا إذا لم تترتب عليه فائدة مطلقا، ولكنه ليس كذلك لترتب الثمرة عليه فيما إذا كان معه وارث ذو [صفحه ۲۸۳] فرض كالاـم، فإن كيفية الرد على الوارثين لا تعلم إلا بملاحظة فرضهما ثم الرد عليهما بحسب تلك النسبة فلو لم يكن سهم البنت والبنتين منصوصا فى الذكر الحكيم لما علمت كيفية الرد. وبالجملة: أنه وإن كان لا تظهر للقيد ثمرة إذا كان الوارث هو البنت أو الاـخت وحدها، ولكنه ليس كذلك إذا كان معه وارث آخر وهو ذو فرض مثلها كالا م، فإن الرد عليهما يتوقف على ملاحظة فرضهما ثم الرد بتلك النسبة. وثالثا: أن التصريح بالفرض لأجل التنبيه على أنها لا تستحق بالذات إلا النصف أو الثلثان، بخلاف الأخ وإنما تأخذ الزائد بعنوان آخر وهو أنه ليس معه وارث مساو بخلاف الابن أو الأخ، فإن كلا يستحق المال كله بالذات. ورابعا: إن المفهوم فى المقام أشبه بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة فيه. الثانى: قوله سبحانه: - (إن امرؤا هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد) - (النساء / ۱۷۶). وجه الاستدلال: أنه سبحانه حكم بتوريث الا خت، نصف ميراث أخيها مع عدم الولد وحكم بتوريث الأخ ميراثها أجمع بدليل قوله تعالى: - (وهو يرثها) - فلو ورثت الا خت الجميع كما هو مذهبكم لن تبقى للفرق بين الأخ والا خت ثمرة أصلا. الجواب: أن التقييد بالنصف مع أنها ربما ترث الكل لأجل التنبيه، على أنها لا تستحق بالذات إلا النصف وأن الأصل القرآنى هو استحقاق الذكر ضعف سهم الا نثى وهو النصف، وأنها إن ورثت المال كله فإنما هو لأجل طارئة خاصة، على [صفحه ۲۸۴] أن التصريح بالفرض لأجل تبيين ما يتوقف عليه تقسيم الفاضل، بينها وبين من يشاركه فى الطبقة كالإخوة أو الأخوات من الا م، فإن الباقى يرد عليهما بنسبة سهامهما فلو لم يكن هناك تحديد بالنصف فمن أين تعلم كيفية الرد. الثالث: قوله تعالى: - (وإنى خفت الموالى من ورائى وكانت امرأتى عاقرا فهب لى من لدنك وليا - يرثنى ويرث من آل يعقوب واجعله رب رضيا) - (مريم ۵ - ۶). وجه الاستدلال: أن زكريا - عليه السلام - لما خاف أن ترثه العصبة، سأل الله سبحانه أن يهبه وليا حتى يرث المال كله، لاـولية حتى ترث المال نصفه ويرث الموالى الفاضل، ولولا ذلك لما أكد على كون الولد الموهوب من الله ذكرا، فى قوله سبحانه: - (وإنى خفت الموالى من ورائى وكانت امرأتى عاقرا فهب لى من لدنك وليا - يرثنى ويرث من آل يعقوب واجعله رب رضيا) -. يلاحظ عليه: أن المقصود من " وليا " هو مطلق الأولاد ذكرا كان أو أنثى، وذلك على مساق اطلاق المذكر وإرادة الجنس وهو شائع فى القرآن الكريم. مثل قوله سبحانه: - (إلاـالذين آمنوا وعملوا الصالحات) - بشهادة قوله تعالى فى آية أخرى: - (هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لى من لدنك ذرية طيبة إنك سميع الدعاء) - (آل عمران / ۳۸). بل يمكن أن يقال إنه طلب ذرية مثل مريم لقوله سبحانه قبل هذه الآية: - (كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب - هنالك دعا...) - أى فى هذه الحال التى رأى فيها فى مريم من الكرامة سأل الله سبحانه أن يرزقه ذرية طيبة [صفحه ۲۸۵] (مثل مريم) فلو لم نقل إنه سأل أنثى مثل مريم، ليس لنا أن نقول إنه طلب الذكر. ولو سلمنا أنه طلب الذكر لكنه لم يطلب لأجل أنه لو رزق الا نثى ترثه العصبة وإنما سأله الذكر لمحبة كثيرة له، أو لأنه أولى بالإدارة من الا نثى كما لا يخفى. الرابع: الروايات والآثار الواردة فى هذا المجال ولعلها أهم المدارك والمصادر لهذه الفتيا. الرواية الا ولى: رواية عبد الله بن طاووس بن كيسان اليمانى (المتوفى عام ۱۳۲) رواها الشيخان فى غير مورد. روى البخارى عن مسلم بن إبراهيم عن وهيب عن ابن طاووس عن أبيه، عن ابن عباس: قال رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم: " ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقى فهو لأولى رجل ذكر [۴۸۶] . [صفحه ۲۸۶] يلاحظ عليه أولا: الروايات تنتهى إلى عبد الله بن طاووس بن كيساناليمانى وقد وثقه علماء الرجال [۴۸۷] لكن يعارض توثيقهم مع ما ذكره أبو طالب الأنبارى [۴۸۸] فى حق هذه الرواية قال: حدثنا محمد بن أحمد البربرى، قال: حدثنا بشر بن هارون، قال: حدثنا الحميرى، قال: حدثنا سفيان، عن أبى إسحاق، عن قاربة بن مضرب قال: جلست عند ابن عباس وهو بمكة، فقلت: يا ابن عباس حديث يرويه أهل العراق عنك وطاووس مولاك يرويه: إن ما أبقت الفرائض فلأولى عصبة ذكر؟ قال: أمن أهل العراق أنت؟ قلت: نعم، قال: أبلغ من وراءك أنى أقول: إن قول الله عز وجل: - (آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله) - وقوله: - (أولو الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله) - وهل هذه إلا فريضتان وهل أبقتا شيئا، ما قلت

هـذا، ولا طاووس يرويه على، قال قاربة بن مضـرب: فلقيت طاووسا فقال: لا والله ما رويت هذا على ابن عباس قط وإنما الشـيطان ألقاه على ألسـنتهم، قال سـفيان: أراه من قبل ابنه عبـد الله بن طاووس فإنه كان على خاتم سـليمان بن عبد الملك [۴۸۹] وكان يحمل على هؤلاء القوم حملا [صفحه ۲۸۷] شديدا - أى بنى هاشم - [۴۹۰] . إن سليمان بن عبد الملك الأموى المروانى هو الذى قتل أبا هاشم عبد الله بن محمد بن على الحنفية بالسم ظلما وخداعا، فكيف يكون حال من يواليهم. وثانيا: أن نسبة الآيات المتقدمة إلى هذه الرواية وإن كان نسـبة الاطلاق إلى التقييـد، ولكن الاعتماد على هـذه الروايـة فى تقييـد الـذكر الحكيم، مما لا يجترئ عليه الفقيه الواعى. إن وراثـة العصـبة ليست من المسائـل التى يقـل الابتلاء بهـا، بـل هى ممـا تعم البلوى بها فى عصـر النبى وعصور الخلفاء، فلو كان هناك تشـريع على مضـمون هـذه الرواية لما خفى على غيره ونقله الآخرون، وقد عرفت أن الأسـناد تنتهى إلى عبد الله بن طاووس. وثالثا: أن فقهاء المـذاهب أفتوا فى موارد على خلاف مضـمون هـذا الخبر، وقـد أشار إليها فقيه الطائفة الطوسـى، نذكر قسـما منها. ۱ - لو مات وخلف بنتا وأخا وأختا، فقد ذهبوا إلى أن للبنت النصف والنصف الآخر للأخ والا خت - (للذكر مثل حظ الا نثيين) - مع أن مقتضـى خبر ابن طاووس أن النصف للبنت أخذا بقوله " صـلى الله عليه وآله وسـلم ": " ألحقوا الفرائض بأهلها والنصف الآخر للأخ لأنه أولى رجل ذكر. " ۲ - لو أن رجلا مات وترك بنتا، وابنـة ابن، وعما، فقد ذهبوا إلى أن النصف للبنت والنصف الآخر لابنة الابن والعم، مع أن مقتضـى الخبر أن يكون النصـفالآخر للعم وحده لأنه أولى ذكر [۴۹۱] . [صفحه ۲۸۸] قال السـيد المرتضى: وفيهم من يذهب فيها إلى أن المراد بهـا قرابـة الميت من الرجـال الـذين اتصـلت قرابتهم به من جهـة الرجـال كالأخ والعم، دون الا خت والعمـة، ولا يجعل للرجـال الـذين اتصـلت قرابتهم من جهـة النسـاء عصـبة كـإخوة الميت لاـ مه، وفيهم من جعـل العصـبة مـأخوذة من التعصب والرايات والديوان والنصرة. ومع هذا الاختلاف لا اجماع يستقر على معناها، على أنهم يخالفون لفظ هذا الحديث الذى يروونه لأنهم يعطون الا خت مع البنت بالتعصيب وليستبرجل ولا ذكر كما تضمنه لفظ الحديث [۴۹۲] . إلى غير ذلك من الأحكام التى اتفقوا عليها وهى على طرف النقيض من الخبر. فـإن قلت: فمـاذا تصـنع بـالخبر، مع أن الشـيخين نقلاه بل نقله غيرهما على ما عرفت. قلت: يمكن حمل الخبر على ما لا يخالف اطلاق الكتاب ولا ما أطبق المسـلمون عليه وهو أنه وارد فى مجالات خاصة: مثلا: ۱ - رجل مات وخلف أختين من قبل الا م، وابن أخ، وابنة أخ لأب وأم، وأخا لأب، فالا ختان من أصـحاب الفرائض، كلالة الا م، يعطى لهما الثلث والباقى لأولى ذكر، وهو الأخ لأب. ۲ - رجل مات وخلف زوجة وخالا وخالة، وعما وعمة، وابن أخ، فالزوجة من أصـحاب الفرائض تلحق بفريضتها وهى الربع والباقى يدفع إلى أولى ذكر، وهو ابن الأخ. [صفحه ۲۸۹] ۳ - رجل مات وخلف زوجة، وأختا لأب، وأخا لأب وأم، فإن الزوجة من أصحاب الفرائض تلحق بفريضتها وهى الربع والباقى للأخ للأب والا م، ولا ترث الا خت لأب معه. ۴ - امرأة ماتت وخلفت زوجا، وعمـا من قبـل الأب والا م، وعمـة من قبل الأب، فللزوج النصف سـهمه المسـمى وما بقى للعم للأب والا م، ولا يكون للعمـة من قبل الأب شـئ. إلى غير ذلك من الصور التى يمكن أن ينطبق عليها الخبر. قال السيد المرتضى، ولا عتب إذا قلنا إن الرواية وردت: فى من خلف أختين لاـ م، وابن أخ، وبنت أخ لأب وأم، وأخا لأب فإن الا ختين من الا م فرضـهن الثلث وما بقى فلأولى ذكر أقرب وهو الأخ من الأـب وسـقط ابن الأخ وبنت الأخ، لأن الأخ أقرب منهما. وفى موضع آخر وهو أن يخلف الميت امرأة وعما وعمـة، وخالا وخالـة، وابن أخ، فللمرأة الربع ومـا بقى فلأولى ذكر وهو ابن الأخ وسـقط الباقون. والعجب أنهم ورثوا الا خت مع البنت عصـبة، فان قالوا: من حيث عصـبها أخوها، قلنا: فألا جعلتم البنت عصـبة عنـد عـدم البنين ويكون أبوها هو الـذى يعصـبها. وكذلك يلزمهم أن يجعلوا العمة عنـد عدم العم عصـبة فى ما توجه لإنجازه وفعله، فإن قالوا: البنت لا تعقل عن أبيها، قلنا: والا خت أيضا لا تعقل عن أخيهافلا تجعلوها عصـبة مع البنات [۴۹۳] . [صـفحه ۲۹۰] الروايـة الثانيـة: ما أخرجه الترمـذى، وابن ماجـة، وأبو داود، وأحمد عن عبد الله بن محمد بن عقيـل عن جابر بن عبـد الله قال: جاءت امرأة سـعد بن الربيع، بابنتيها من سـعد إلى رسول الله " صـلى الله عليه وآله وسـلم " فقالت: يا رسول الله هاتـان ابنتـا سـعد بن الربيع قتل أبوهما معك يوم أحـد شـهيدا، وإن عمهما أخـذ مالهما فلم يـدع لهما مالا، ولا تنكحان إلا ولهما مال، قال: يقضـى الله فى ذلك، فنزلت آيـة الميراث فبعث رسول الله " صـلى الله عليه وآله وسـلم " إلى عمهما فقال: أعط ابنتى

سعد الثلثين وأعط أمهما الثمن وما بقى فهو لك [۴۹۴] . يلاحظ عليه أولا: أن جابر بن عبد الله نقل نزول الآية فى واقعة أخرى قال السيوطى: أخرج عبد بن حميد والبخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجة وابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم والبيهقى فى سننه، من طرق عن جابر بن عبد الله قال: عادنى رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " وأبو بكر فى بنى سلمة ماشيين فوجدنى النبى " صلى الله عليه وآله وسلم " لا أعقل شيئا فدعا بماء فتوضأ منه ثم رش على فأفقت فقلت: ما تأمرنى أن أصنع فى مالى يارسول الله؟ فنزلت: - (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الا نثيين [۴۹۵] .) - واحتمال نزول الآية مرتين، أو كون سبب النزول متعددا كما ترى. [صفحه ۲۹۱] وثانيا: أن الرواية نقلت بصورة أخرى وهى أن الوافدة إلى النبى كانت زوجة ثابت بن قيس بن شماس لا زوجة سعد بن الربيع [۴۹۶] . وثالثا: أن فى سند الرواية من لا يصح الاحتجاج به وإليك البيان: ۱ - عبد الله بن محمد بن عقيل بن أبى طالب، والأسانيد فى سنن الترمذى وابن ماجة وابن داود، تنتهى إليه. ذكره ابن سعد فى الطبقة الرابعة من أهل المدينة وقال: كان منكر الحديث، لا يحتجون بحديثه وكان كثير العلم، وقال بشر بن عمر: كان مالك لا يروى عنه، وقال يعقوب بن أبى شيبة عن ابن المدينى: لم يدخله مالك فى كتبه، قال يعقوب: وابن عقيل صدوق وفى حديثه ضعف شديد جدا، وكان ابن عيينة يقول: أربعة من قريش يترك حديثهم فذكره فيهم، وقال ابن المدينى عن ابن عيينة: رأيته يحدث نفسه فحملته على أنه قد تغير، إلى غير ذلك من الكلمات الجارحة التى تسلب ثقةالفقيه بحديثه [۴۹۷] . ۲ - الراوى عنه فى سنن الترمذى هو عبيد بن عمرو البصرى الذى ضعفهالأزدى وأورد له ابن عدى حديثين منكرين وضعفه الدارقطنى ووثقه ابن حبان [۴۹۸] . ۳ - الراوى عنه فى سنن أبى داود: بشر بن المفضل، قال ابن سعد: كان ثقة [صفحه ۲۹۲] كثير الحديث عثمانيا [۴۹۹] . إلى غير ذلك من رجال فى الأسانيد، مرميين بأمور لا يحتج معها. الرواية الثالثة: روى الأسود بن يزيد قال ": أتانا معاذ بن جبل باليمن معلما وأميرا، فسألناه عن رجل توفى وترك ابنة وأختا؟ فقضى: أن للابنة النصف، وللا خت النصف. ورسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " حى [۵۰۰] . وفى لفظ أبى داود: أن معاذ بن جبل ورث أختا وابنة، جعل لكل واحدة منهما النصف، وهو باليمن، ونبى الله يومئذ حى [۵۰۱] . والأثر يتضمن عمل الصحابة وهو ليس بحجة إلا إذا أسند إلى المعصوم. والرجوع إلى الآثار الواردة عن الصحابة فى مجال الفرائض يعرب عن أنه لم يكن عندهم إحاطة بأحكام الفرائض، بل كل كان يفتى حسب معايير ومقاييس يتخيلها صحيحة. ويكفى فى ذلك اختلاف أبى موسى الأشعرى مع ابن مسعود فى رجل ترك بنتا وأختا وابنة ابن. روى البخارى: سئل أبو موسى عن ابنة وابنة ابن، وأخت؟ فقال: للابنة النصف، وللا خت النصف وأت ابن مسعود فسيتابعنى، قال: سئل ابن مسعود [صفحه ۲۹۳] وأخبر بقول أبى موسى فقال: لقد ضللت إذا وما أنا من المهتدين، أقضى فيها بما قضى النبى " صلى الله عليه وآله وسلم: " للابنة النصف، ولابنة ابن السدس تكملة الثلثين، وما بقى فللا خت، فأتينا أبا موسى فأخبرناه بقول ابن مسعود فقال: لا تسألونى ما دام هذا الحبر فيكم [۵۰۲] .

مضاعفات القول بالتعصيب

ثم إنه يلزم على القول بالتعصيب أمور يأباها الطبع ولا تصدقها روح الشريعة نأتى بنموذج واحد: لو كان للميت عشر بنات وابن، يأخذ الابن السدس، وتأخذ البنات خمسة أسداس، وذلك أخذا بقوله سبحانه: - (للذكر مثل حظ الا نثيين) -. لو كان له مكان الابن، ابن عم للميت، فللبنات فريضتها وهى الثلثان، والباقى أى الثلث لابن العم. فيكون الابن أسوأ من ابن العم. قال السيد المرتضى: فإذا تبين بطلان القول بالتعصيب يظهر حكم كثير من المسائل، منها: فمن هذه المسائل أن يخلف الرجل بنتا وعما فعند المخالف أن للبنت النصف والباقى للعم بالعصبة، وعندنا أنه لاحظ للعم والمال كله للبنت بالفرض والرد، وكذلك لو كان مكان العم ابن عم، وكذلك لو كان مكان البنت ابنتان، ولو خلف الميت عمومة وعمات أو بنى عم وبنات عم فمخالفنا يورث [صفحه ۲۹۴] الذكور من هؤلاء دون الإناث لأجل التعصيب، ونحن نورث الذكور والإناث.ومسائل التعصيب لا تحصى كثرة [۵۰۳] . يقول المحقق محمد جواد مغنية: إن الإنسان أرأف بولده منه بإخوته، وهو يرى أن وجود ولده ذكرا أو أنثى امتداد لوجوده، ومن هنا رأينا الكثير من أفراد الا سر

اللبنانیـة الـذین لهم بنات فقط یبـدلون مـذهبهم من التسـنن إلی التشـیع، لا لشـئ إلا خوفا أن یشترک مع أولادهم الإخوان أو الأعمام. ویفکر الآن، الکثیر من رجال السـنة بالعـدول عن القول بالتعصـیب، والأخـذ بقول الإمامیة من میراث البنت تماما کما عدلوا عن القول بعدم صحة الوصیة للوارث، وقالوا بصحتها کما تقول الإمامیة، علی الرغم من اتفاق المذاهب علیعدم الصحة [۵۰۴] . [صفحه ۲۹۵]

حکم الفرائض إذا عالت

اشاره

إذا کانت الوراثـة بالتعصـیب، تجری عند نقص الفرائض عن استیعاب الترکة، فالعول یعنی زیادة الفرائض علیها وهو مأخوذ من " عال یعول عولا- " إذا زادت، أو من العول بمعنی المیـل، ومنه قوله سـبحانه: - (ذلـک أن لا- تعولوا) - (النسـاء / ۳). وکأن الفریضة عایلة لمیلها بالجور علی أهل السـهام بإیراد النقص علیهم، أو من العول بمعنی الارتفاع یقال: عالت الناقـة ذنبها: إذا رفعته، لارتفاع الفریضـة بزیـادة السـهام. وعلی کل تقـدیر فمورد العول علی طرف النقیض من مورد التعصـیب. إن مسألـة العول أی زیادة الفرائض علی سـهام الترکـة، من المسائل المسـتحدثة التی لم یرد فیها نص عن رسول الله، وقد ابتلی بها عمر بن الخطاب عندما ماتت امرأة فی عهده وکان لهـا زوج وأختـان فجمع الصـحابة فقـال لهم: فرض الله تعـالی للزوج النصف، وللا- خـتین الثلثین، فـإن بـدأت للزوج لم یبق للا- ختین حقهما، وإن بـدأت للا ختین لم یبق للزوج حقه فأشـیروا علی، فاتفق رأی أکثرهم [۵۰۵] علی العـول أی إیراد النقص علی الجمیع من دون تقدیم ذی فرض علی [صفحه ۲۹۶] آخر، وخالف ابن عباس وقال: إن الزوجین یأخذان تمام حقهما ویدخل النقص علی البنات. ومن ذلک العصـر صار الفقهاء علی فرقتین، فالمذاهب الأربعة وما تقدمها من سائر المذاهب الفقهیة قالوا بالعول، والشیعة الإمامیة، تبعا للإمام علی وتلمیذه ابن عباس علی خلافه، فهم علی إیراد النقص علی البعض دون بعض من دون أن یکون عملهم ترجیحا بلا مرجح. وخلاصـة مـذهب الشـیعة الإمامیة: أن المال إذا ضاق عن سـهام الورثة قدم ذوو السـهام المؤکدة المذکورة من الأبوین والزوجین علی البنات، والأخوات من الا م علی الأخوات من الأب والا م أو من الأب، وجعل الفاضل عن سهامهم لهن، وذهب ابن عباس - رحمة الله علیه - إلی مثـل ذلـک، وقـال به أیضا عطاء بن أبی ریاح. وحکی فقهاء السـنة هـذا المـذهب عن محمـد بن علی بن الحسـین الباقر - صلوات الله علیهم - ومحمد بن الحنفیة - رضـی الله عنه - وهو مذهب داود بن علی الأصـبهانی، وقال باقی الفقهاء: إن المال إذا ضاق عن سـهام الورثة قسم بینهم علی قدر سـهامهم، کما یفعل ذلک فی الدیون والوصایا إذا ضاقت الترکة عنها، والذی یدل علی صحة ما نذهب إلیه اجماع الطائفة علیه، فإنهم لا یختلفون فیه،وقد بینا أن اجماعهم حجة [۵۰۶] . قال الشیخ الطوسی ": العول عندنا باطل فکل مسألة تعول علی مذهب المخالفین فالقول عندنا [صفحه ۲۹۷] فیها بخلاف ما قالوه. " وبه قال ابن عباس وأدخل النقص علی البنات، وبنات الابن، والأخوات للأب والا م، أو للأب. وبه قال محمـد بن الحنفیـة، ومحمـد بن علی بن الحسـین بن علی بن أبیطالب - علیهم الصلاة والسلام - وداود بن علی. وأعالها جمیع الفقهاء [" ۵۰۷] . ولأجل إیضاح مذهب العول، لا بأس بالإشارة إلی مسألة من مسائل العولالمعروفة بأم الفروخ [۵۰۸] ونکتفی بعنـاوین الوارثین روما للاختصار: ۱ - زوج وأختان: للزوج النصف أی ثلاثـة من سـتة، وللا ختین الثلثـان أی أربعـة منهـا. ومن المعلوم أن المال لیس فیه نصف وثلثان فلو أخـذ من الست، النصف، لا یفی الباقی بالثلثین وهکـذا العکس فتعول السهام إلی السبعة (۳ + ۴ = ۷). فالقائل بالعول یقسم الترکة إلی سبعة سهام، مکان الستة فیعطی للزوج ثلاثة سهام، وللا ختین أربعة سهام لکن من السبعة، وبذلک یدخل النقص علی الجمیع، فلا الزوج ورث النصف الحقیقی ولا الا ختان، الثلثین، بل أخذ کل أقل من سهمه المقرر. ۲ - تلک الصورة ومعهما أخت واحدة من الا م فریضـتها السدس، ومن المعلوم أن الترکة لا تفی بالنصـف والثلثین والسدس، فتعول الترکة إلی ثمانیة سـهام [صـفحه ۲۹۸] وذلک (۳ + ۴ + ۱ = ۸). فالقائـل بالعول یورد النقص علی الجمیع، فیقسم المـال إلی ثمانیـة سـهام، فیعطی للزوج ثلاثـة. وللا- ختین أربعـة، وللا خت من الا م واحـدا، ولکن الکل من ثمانیـة أجزاء، فلا

الزوج نال النصف، ولا الا ختان الثلثين، ولا الا خت من الا م، السدس. ۳ - تلك الصورة ومعهم أخ من أم وفريضته أيضا السدس فتعول الفريض إلى تسعة وذلك (۳ + ۴ + ۱ + ۱ = ۹). فيعطى للزوج ثلاثة، وللا ختين أربعة، ولكل من الا خت والأخ من الا م واحد لكن من تسعة أسهم، لا من ستة سهام، ولا يمتع الزوج بالنصف، ولا الا ختان بالثلثين، ولا الا خت والأخ من الا م بالثلث إلا لفظا. وإنما سميت أم الفروخ لأنها تعول بوتر، وتعول بالشفع أيضا. وهناك مسألة أخرى معروفة باسم المسألة المنبرية، وهى التى سئل عنها الإمام على - عليه السلام - وهو على المنبر فقام إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه وأبويه وزوجة؟ فقال الإمام - عليه السلام -: صار ثمن المرأة تسعا، ومراده: أنه على الرأى الرائج، صار سهمها تسعا. وذلك لأن المخرج المشترك للثلثين والسدس والثمن هو عدد (۲۴) فثلثاه (۱۶) وسدساه (۸) وثمنه (۳) وعند ذلك تعول الفريضة إلى (۲۷) سهما، وذلك مثل (۱۶ + ۸ + ۳ = ۲۷). فالقائل بالعول، يورد النقص على جميع أصحاب الفروض، فيعطى [صفحه ۲۹۹] لأصحاب الثلثين (۱۶) سهما وللأبوين (۸) سهام، وللزوجة (۳) سهام، من (۲۷)، بدل اعطائهم بهذا المقدار من (۲۴) سهما، والزوجة وإن أخذت (۳) سهام، لكن لا من (۲۴) سهما حتى يكون ثمنا واقعيا، بل من (۲۷) وهو تسع التركة التى هى (۲۴)سهما فى الواقع [۵۰۹] . هذه هى نظرية العول وبيانها بوجه سهل غير مبتن على المحاسبات الدقيقةوإن كان بيانه على ضوئها أتقن وأدق، فلنذكر أدلة [۵۱۰] القائلين به. ويظهر من السيد المرتضى أن القائلين بالعول ربما يوافقون الإمامية فى بعض الصور، كامرأة ماتت وخلفت بنتين وأبوين وزوجا، والمال يضيق عن الثلثين والسدسين والربع فنحن بين أمور: إما أن ندخل النقص على كل واحد من هذه السهام أو ندخله على بعضها، وقد أجمعت الا مة على أن البنتين هاهنا منقوصتان بلا خلاف، فيجب أن نعطى الأبوين السدس والزوج الربع، ويجعل مابقى للابنتين، ونخصهما بالنقص لأنهما منقوصتان بالإجماع [۵۱۱] .

ادلة القائلين بالعول

استدل القائلون بالعول بوجوه: ۱ - إن الديان يقتسمون المال على تقدير قصوره عن دينهم بالحصص، وكذلك الوراث، والجامع الاستحقاق للمال. [صفحه ۳۰۰] يلاحظ عليه: أنه قياس مع الفارق فان الدين يتعلق بالذمة، والتركة كالرهن عند الدائن، وبعبارة أخرى: تعلق الدين بعين المال تعلق استحقاق لا تعلق انحصار، فلو لم يؤدوا حق الغرماء فلهم مصادرة التركة واستيفاء طلبهم من باب التقاص، ولو قاموا بالتأدية من غير التركة فليس لهم أى اعتراض ولأجل ذلك ليس بمحال أن يكون لرجل على رجل ألف، ولآخر ألفان، ولثالث عشرة آلاف وإن صار الدين أضعاف التركة، لأن المديون أتلف مال الغير بالاستقراض والصرف، فصار مديونا بما أتلف، كان بمقدار ماله أو أزيد أو أنقص فلا اشكال فى تعلق أضعاف التركة بالذمة لأنها تسع أكثر من ذلك. وأما سهام الإرث فإنها انما تتعلق بالتركة والأعيان الموروثة، ومن المحال أن يكون للمال نصف، ونصف وثلث، فامتلاك الورثة من التركة بقدر هذه الفروض أمر غير معقول، فلابد أن يكون تعلقها بشكل آخر تسعها التركة. بأن لا يكون لبعض أدلة الفروض اطلاق يعم حالى الانفراد والاجتماع حتى لا يستلزم المحال، وسيوافيك بيان ماله اطلاق لحال الاجتماع مع سائر الفروض وما ليس له اطلاق. وقد فصل أصحابنا فى نقد هذا الدليل وجوها وما ذكرناه أتقن. قال المرتضى: ما يقولونه فى العول أن الديون إذا كانت على الميت ولم تف تركته بالوفاء بها، فإن الواجب القسمة للمال على أصحاب الديون بحسب ديونهم من غير إدخال النقص على بعضهم، وذلك أن أصحاب الديون مستوون فى وجوب استيفاء أموالهم من تركة الميت، وليس لأحد مزية على الآخر فى ذلك، فإن اتسع المال لحقوقهم استوفوها، فإن ضاق تساهموه وليس كذلك مسائل العول، لأنا قد بينا أن بعض الورثة أولى بالنقص من بعض، وأنهم غير [صفحه ۳۰۱] مستويين كاستواء أصحاب الديون فافترق الأمران [۵۱۲] . ۲ - إن التقسيط مع القصور واجب فى الوصية للجماعة فالميراث كذلك، والجامع بينهما استحقاق الجميع التركة، فلو أوصى لزيد بألف، ولعمرو بعشرة آلاف، ولبكر بعشرين ألفا، وضاق ثلثه عن القيام بالجميع يورد النقص على الجميع حسب سهامهم. يلاحظ عليه: أن الحكم ليس بمسلم فى المقيس عليه حتى يستظهر حال

المقيس منها. بل الحكم فيه أنه يعطى الأول فالأول إلى أن يبقى من المال شئ ويسقط من لم يسعه الثلث، لأنه أوصى بشئ لم يملكه فتكون وصيته باطلة. نعم لو ذكر جماعة ثم سمى، كما إذا قال: زيد وعمرو وبكر لكل واحد ألف، فعجز عنه مقدار ما ترك، فلا شك أنه يدخل النقص على الجميع والفارق بينه وبين المقام هو تصريح الموصى بالعول، ولو ورد التصريح به فى الشريعة - وأغضينا عما سيوافيك - يجب اتباعه فكيف يقاس، ما لم يرد فيه التصريح بما ورد. ۳ - إن النقص لابد من دخوله على الورثة على تقدير زيادة السهام أما عند العائل فعلى الجميع وأما عند غيره فعلى البعض لكن هذا ترجيح من دون مرجح. يلاحظ عليه: أن رفع الأمر المحال بإيراد النقص على الجميع فرع احراز صحة أصل تشريعه، وأنه يصح أن يتملك شخص نصف المال، وآخر نصفه الآخر، وثالث ثلثه، وقد عرفت أنه غير صحيح وأن المال لا يتحمل تلك الفروض، ومع عدم صحة تشريعه لا تصل النوبة إلى احتمال ورود النقص على [صفحه ۳۰۲] الجميع، وتصويره بصورة العول، وإيراد النقص على الجميع رجوع عن الفرض، واعتراف بأنه ليس فيه نصفان وثلث. كما سيظهر عند بيان أدلة القائلين ببطلانه. أضف إلى ذلك وجود المرجح الذى أشار إليه الإمام أمير المؤمنين وتلميذه ابن عباس وسيأتى كلامهما. وكلام العترة الطاهرة. ۴ - ما رواه أبو طالب الأنبارى [۵۱۳] باسناده عن سماك عن عبيدة السلمانى، قال: كان على - عليه السلام - على المنبر فقام إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه، وأبويه وزوجة؟ فقال على - عليه السلام -: صار ثمن المرأة تسعا. قالوا: إن هذا صريح فى العول لأنكم قد قلتم إنها لا تنقص عن الثمنوقد جعل - عليه السلام - ثمنها تسعا [۵۱۴] . وذيله دال على أن الإمام ذكره مجاراة للرأى السائد فى ذلك العصر وإلا- فمن يجهل بأن الإمام وعترته الطاهرة وخريجى منهجهم ينكرون العول بحماس. وإليك الذيل: قلت لعبيدة: وكيف ذلك؟ قال: إن عمر بن الخطاب وقعت فى امارته هذه الفريضة فلم يدر ما يصنع وقال: للبنتين الثلثان، وللأبوين السدسان، وللزوجة الثمن. قال: هذا الثمن باق بعد الأبوين والبنتين، فقال له أصحاب محمد" صلى الله عليه وآله وسلم: " اعط هؤلاء فريضتهم، للأبوين السدس، وللزوجة الثمن، [صفحه ۳۰۳] وللبنتين ما يبقى، فقال: فأين فريضتهما الثلثان؟ فقال له على بن أبى طالب - عليه السلام -: لهما ما يبقى. فأبى ذلك عمر وابن مسعود فقال على - عليه السلام -: على ما رأى عمر. قال عبيدة: وأخبرنى جماعة من أصحاب على - عليه السلام - بعد ذلك فى مثلها أنه أعطى للزوج الربع، مع الابنتين، وللأبوين السدسين والباقى رد على البنتين وذلك هو الحق وإن أباه قومنا [۵۱۵] . ويستفاد من الحديث أولا- أن عليا وأصحاب النبى إلا شخصين كانوا يرون خلاف العول، وأن انتشاره لكون الخليفة يدعم ذلك آنذاك. وثانيا: أن الإمام عمل فى واقعة برأيه وأورد النقص على البنتين فقط، وعلى ذلك يكون المراد من قوله، فقال على - عليه السلام -: على ما رأى عمر، هو المجاراة والمماشاة، وإلا يصير ذيل الحديث مناقضا له. إلى هنا تمت دراسة أدلة القائلين بالعول. فلنذكر أدلة المنكرين.

ادلة القائلين ببطلان العول

۱ - يستحيل أن يجعل الله تعالى فى المال نصفين وثلثا، أو ثلثين ونصفا ونحو ذلك مما لا يفى به وإلا كان جاهلا أو عابثا تعالى الله عن ذلك. ۲ - أن القول بالعول يؤدى إلى التناقض والإغراء بالجهل، أما التناقض فقد بينا عند تفصيل القول بالعول أنه إذا مات وترك أبوين وبنتين وزوجا، وقلنا: إن فريضتهم من اثنى عشر، فمعنى ذلك أن للأولين أربعة من اثنى عشر، وللثانيتين، [صفحه ۳۰۴] ثمانية من اثنى عشر، وللزوج ثلاثة من اثنى عشر، فإذا أعلناها إلى خمسة عشر فأعطينا الأبوين أربعة من خمسة عشر وللبنتين ثمانية من خمسة عشر، وللزوج ثلاثة من خمسة عشر، فقد دفعنا للأبوين (مكان الثلث) خمسا وثلثه، وإلى الزوج (مكان الربع) خمسا، وإلى الابنتين (مكان الثلثين) ثلثا وخمسا وذلك نفس التناقض. وأما الاغراء بالجهل، فقد سمى الله سبحانه، الخمس وثلثه باسم الثلث، والخمس باسم الربع، وثلثا وخمسا باسم الثلثين [۵۱۶] . والأولى أن يقرر الدليلان بصورة دليل واحد، مؤلف من قضية حقيقية بأن يقال: إذا جعل الله سبحانه فى المال نصفين وثلثا، فأما أن يجعلها بلا ضم حلول - مثل العول - إليه، فيلزم كونه سبحانه جاهلا أو عابثا تعالى عن ذلك، وأما أن يجعل مع النظر إلى حلول مثل العول، فيلزم التناقض بين القول والعمل والإغراء مع كونه قبيحا. ۳ - أنه يلزم

علی القول بالعول تفضیل النساء علی الرجال فی موارد ومن المعلوم أنه یخالف الشریعة الإسلامیة، منها ما یلی: ۱ - إذا خلفت زوجا وأبوین وابنا. ۲ - إذا خلفت زوجا وأختین لاـ م، وأخا لأب. بیان الملازمة: أنه لو خلفت المرأة زوجا وأبوین، فعلی ظاهر النصوص، [صفحه ۳۰۵] یدفع إلی الزوج النصف أی ثلاثة من ستة، وللا م اثنان من ستة، والباقی وهو الواحد للأب، ولکن المذاهب لم تعمل بظاهر النصوص لاستلزامه تفضیل النساء علی الرجال. ولکنه یلزمهم التفضیل فی الموردین المتقدمین علی القول بالعول بالبیان التالی. أنهم التزموا فی المورد الأول بدفع الربع إلی الزوج والسدسین للأبوین والباقی (وهو خمسة أسهم من اثنی عشر) للابن. وفی المورد الثانی یدفع إلی الزوج النصف وإلی الا ختین الثلث، والباقی وهو الواحد إلی الأخ لأب بلا عول. ولکن: لو کان بدل الابن بنتا وبدل الأخ أختا لأب فهما تأخذان أکثر من الذکر. وذلک لاستلزامهما العول فی کلتا الصورتین وورود النقص علی الجمیع، وإن شئت التوضیح فلاحظ التعلیقة [۵۱۷] .

ما هی الحلول لهذه المشکلة

کان الإمام علی یندد القول بالعول ویقول ": إن الذی أحصی رمل عالج یعلم أن السهام لا تعول علی ستة لو یبصرون وجهها لم تجز ستة [" ۵۱۸] وقد تضافر القول [صفحه ۳۰۶ "] السهام لا تعول " عن أئمة أهل البیت [۵۱۹] . وقد جاء تفصیل تاریخ العول فی روایة ابن عباس وبیان الحلول التی لجأ إلیها تلمیذ الإمام فی روایة عبید الله بن عبد الله وإلیک نصها ": جالست ابن عباس فعرض ذکر الفرائض فی المواریث فقال ابن عباس: سبحان الله العظیم أترون أن الذی أحصی رمل عالج عددا جعل فی مال نصفا ونصفا وثلثا، فهذان النصفان قد ذهبا بالمال فأین موضع الثلث؟ فقال له زفر بن أوس البصری: فمن أول من أعال الفرائض؟ فقال: عمر بن الخطاب لما التفت الفرائض عنده ودفع بعضها بعضا فقال: والله ما أدری أیکم قدم الله وأیکم أخر وما أجد شیئا هو أوسع من أن أقسم علیکم هذا المال بالحصص، فأدخل علی کل ذی سهم ما دخل علیه من عول الفرائض، و أیم الله لو قدم من قدم الله وأخر من أخر الله ما عالت فریضة. فقال له زفر: وأیها قدم وأیها أخر؟ فقال: کل فریضة لم یهبطها الله عن فریضة إلا إلی فریضة فهذا ما قدم الله. وأما ما أخر: فلکل فریضة إذا زالت عن فرضها لم یبق لها إلا ما بقی، فتلک التی أخر. فأما الذی قدم: فالزوج له النصف فإذا دخل علیه ما یزیله عنه رجع إلی الربع لا یزیله عنه شئ، والزوجة لها الربع، فإذا دخل علیها ما یزیلها عنه صارت إلی الثمن لا یزیلها عنه شئ، والا م لها الثلث فإذا زالت عنه صارت إلی السدس، ولا [صفحه ۳۰۷] یزیلها عنه شئ، فهذه الفرائض التی قدم الله. وأما التی أخر: ففریضة البنات والأخوات لها النصف والثلثان، فإذا أزالتهن الفرائض عن ذلک لم یکن لهن إلا ما بقی، فتلک التی أخر، فإذا اجتمع ما قدم الله وما أخر بدئ بما قدم الله فأعطی حقه کاملا، فإن بقی شئ کان لمن أخر، وإن لم یبق شئ فلا شئ له [" ۵۲۰] . فقد جاء فی کلام ابن عباس ذکر الطوائف الذین لاـ یدخل بهم النقص وهم عبارة عن: ۱ - الزوج. ۲ - الزوجة. ۳ - الام، وهؤلاء یشارکون فی أنهم لا یهبطون عن فریضة إلا إلی فریضة أخری وهذا آیة أن سهامهم محدودة لا تنقص. وکان علیه أن یذکر الأخ والا خت من أم، لأنهم أیضا لا یهبطون من سهم (الثلث) إلا إلی سهم آخر وقد جاء الجمیع فی کلام الإمام أمیر المؤمنین. روی أبو عمر العبدی عن علی بن أبی طالب أنه کان یقول: الفرائض من ستة أسهم: الثلثان أربعة أسهم، والنصف ثلاثة أسهم، والثلث سهمان، والربع سهم ونصف، والثمن ثلاثة أرباع سهم، ولا یرث مع الولد إلا الأبوان والزوج والمرأة، ولا یحجب الا م عن الثلث إلا الولد والإخوة، ولا یزاد الزوج عن النصف ولاـ ینقص من الربع، ولاـ تزاد المرأة علی الربع ولاـ تنقص عن الثمن، وإن کن أربعا أو دون ذلک فهن فیه سواء، ولا تزاد الإخوة من الا م علی الثلث ولا ینقصون من السدس وهم فیه سواء الذکر والا نثی، ولا یحجبهم عن الثلث إلا الولد، والوالد، والدیة تقسم علی من [صفحه ۳۰۸] أحرز المیراث [۵۲۱] . نعم روی أبو بصیر عن أبی عبد الله - علیه السلام - قال: أربعة لا یدخلعلیهم ضرر فی المیراث: الوالدان، والزوج، والمرأة [۵۲۲] وبما أن المراد من المرأة هی الزوجة فلابد من تقیید الروایة بکلالة الا م. فإذا کان هؤلاء من قدمهم الله ولا یزید علیهم النقص، فیکون من أخره الله عبارة عن البنت أو البنتین أو من یتقرب بالأب والا م أو بالأب من الا خت

أو الأخوات. روى محمد بن مسلم عن أبى جعفر - عليه السلام - قال: قلت له: ما تقول فى امرأة تركت زوجها وإخوتها لا مها وإخوة وأخوات لأبيها؟ قال: للزوج النصف ثلاثة أسهم، ولإخوتها من أمها الثلث سهمان الذكر والا نثى فيه سواء، وما بقى سهم للإخوة والأخوات من الأب: - (للذكر مثل حظ الا نثيين) - لأن السهام لا تعول ولأن الزوج لا ينقص من النصف، ولا الإخوة من الا م من ثلثهم فإن كانوا أكثر منذلك فهم شركاء فى الثلث [۵۲۳] . وورد تعبير لطيف فى رواية الصدوق فى عيون الأخبار: عن الرضا - عليهالسلام - فى كتابه إلى المأمون وهو أنه " وذو السهم أحق ممن لا سهم له [" ۵۲۴] .

ما الفرق بين البنت و كلالة الام

بقى الكلام فى عد البنت والبنات والا خت والأخوات، ممن يدخل عليهم النقص دون الا خت والأخ من الا م، مع أن الطوائف الثلاث على وتيرة واحدة. [صفحه ۳۰۹] فللبنت والبنات: النصف والثلثان، وللا خت والأخوات: النصف والثلثان، ولكلالة الا م: الثلث والسدس. فما هو الفارق بين الطائفة الثالثة والا وليين؟ يتضح الجواب ببيان أمر: وهو دخول الأخ فى كلالة الا م، لا يخرجها عن كونها وارثة بالفرض، فالواحد منها سواء كان ذكرا أم أنثى له السدس، وغير الواحد، سواء كانوا ذكرا أم أنثى، أو ذكرا وأنثى لهم الثلث يقتسمون بالمناصفة. وهذا بخلاف الطائفتين الا وليين فللبنت والا خت المنفردتين النصف، ولأزيد من الواحدة الثلثان، ولو انضم إليهما الأخ فللذكر مثل حظ الا نثيين فى الطائفتين، أى لا يرثن بالفرض بل بالقرابة. وعلى ذلك وكلالة الا م مطلقا وارثة بالفرض لا ترث إلا به، بخلاف البنت وأزيد، أو الا خت وأزيد، فربما يرثن بالقرابة وذلك فيما إذا انضم إليهن الأخ. إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إن كلالة الا م، ترث بالفرض مطلقا كان معهم ذكر أو لا، تفردت من الطبقة بالإرث أو لا، فلو لم يكن وارث سواها ترث الثلث فرضا والباقى ردا. ولا ينقص حظهم فى صورة من الصور لو لم يزد عند الرد، وهذا آية عدم ورود النقص عند التزاحم. وبالجملة: لا نرى فيهم أى إزالة من الفرض فى حال من الحالات ولا ورود نقص عليهم عند تطور الأحوال. وهذا بخلاف البنت والا خت فلو دخل فيهم: الأخ، يتغير الفرض من النصف أو الثلثين، إلى مجموع ما ترك بعد دفع سهام الآخرين كالوالدين، أو كلالة الا م، ثم يقتسمون بالتثليث وتنقص حظوظ البنت أو [صفحه ۳۱۰] البنات أو الا خت والأخوات عن النصف والثلثين بكثير، وهذا آية جواز دخول النقص عليهم عند التزاحم. وبعبارة أخرى: أن كلالة الا م ترث دائما بالفرض حتى فيما إذا تفردت، وأما الطائفتان الا وليان فإنما ترثان بالفرض تارة كما إذا لم يكن بينهم أخ، وأخرى بالقرابة فقط كما إذا انضم الأخ إليهن. وأيضا: كلالة الا م لا يرد عليها النقص ولا ينقص حظهم عن الثلث والسدس، بخلاف الأخيرتين فينقص حظهما عن النصف والثلثين. ولعله إلى ما ذكرنا من التوضيح يشير صاحب الجواهر بقوله ": دون من يتقرب بالا م الذى لا يرث إلا بالفرض، بخلاف غيره فإنه يرث به تارة وبالقرابة أخرى كالبنت والبنتين، اللتين ينقصن إذا اجتمعن مع البنين عن النصف أو الثلثينبنص الآية لأن للذكر حينئذ مثل حظ الا نثيين [" ۵۲۵] . وقال العاملى ": ويدخل النقص على البنت والبنات لأنهن إذا اجتمعن مع البنين ربما نقصن عن العشر أو نصفه لنص الآية - (للذكر مثل حظ الا نثيين) - وكذاالحال فى الإخوة والأخوات من قبل الأب أو من قبلهما [" ۵۲۶] . قال المحقق: يكون النقص داخلا على الأب أو البنت أو البنتين أو من يتقرب بالأب والا م أو بالأب من الا خت والأخوات دون من يتقرب بالا م، ولميذكر العلامة فى القواعد [۵۲۷ "] الأب " وهو الصحيح لأن الكلام فى المقام هو زيادة [صفحه ۳۱۱] الفروض على التركة، فيقع الكلام فى تقديم بعض أصحاب الفروض على بعض، وأما الوارث الذى ليس بصاحب فرض وإن كان فى جنب ذيه فهو خارج عنمحل البحث، والأب كذلك لأنه مع الولد للميت لا ينقص فرضه عن السدس [۵۲۸] . ومع عدمه ليس ذا فرض بخلاف الا م فإنها من ذوات الفروض مطلقا. وليعلم أن عامل العول هو الزوج أو الزوجة إذا اجتمع أحدهما مع البنت أو البنات، أو مع الا خت أو الأخوات من قبل الأبوين أو لأب، وإلا لما يلزم العول. وعلى ذلك: ۱ - فلو خلفت زوجا وأبوين وبنتا، يختص النقص بالبنت بعد الربع والسدس. ۲ - لو خلفت زوجا وأحد الأبوين وبنتين، يختص النقص بهما بعد الربع والسدسين. ۳ - لو خلف زوجة وأبوين وبنتين، يختص النقص بهما بعد

الثمن والسدسين. ۴ - لو خلفت زوجا مع كلالة الاـم وأختا أو أخوات لأب وأم أو لأب، يدخل النقص بالا خت أو الأخوات بعد النصف والسدس إن كانت الكلالة واحدة أو الثلث إن كانت متعددة. [صفحه ۳۱۲]

بقيت هنا نكات نذكرها

۱ - إن الآثار المروية عن ابن عباس تشهد على أن حبر الا مة كان قاطعا ببطلان العول على حد كان مستعدا للمباهلة. قال ابن قدامة: روى عن ابن عباس أنه قال فى زوج وأخت وأم: من شاء باهلته أن المسائل لا تعول، إن الذى أحصى رمل عالج عددا، أعدل من أن يجعل فى مال نصفا ونصفا وثلثا، هذان نصفان ذهبابالمال فأين موضع الثلث؟ فسميت هذه المسألة، مسألة المباهلة لذلك [۵۲۹] . ۲ - إن فقيه المدينة: الزهرى كان يستحسن فتوى ابن عباس ويقول: إنها الحجة لولاـ أنه تقدم عليه عمر بن الخطاب. روى الشيخ فى الخلاف عن عبيد الله بن عبد الله وزفر بن أوس البصرى أنهما سألا ابن عباس: من أول من أعال الفرائض؟ قال: عمر بن الخطاب، قيل له: هلاـ أشرت به عليه؟ قال: هبته وكان أمره مهيبا، قال الزهرى: لولا أنه تقدم ابن عباس، امام عدل وحكم به وأمضاه وتابعه الناس على ذلك لما اختلف على ابنعباس اثنان [۵۳۰] . إن موسى جار الله قد أطنب الكلام فى مسألة " العول " إلى حد ممل جدا وأخذ يجتر كلاما واحدا، وحصيلة كلامه: يغلب على ظنى أن القول بأن لاـعول عند الشيعة، قول ظاهرى فإن العول هو النقص فإن كان النقص فى جميع السهام [صفحه ۳۱۳] بنسبة متناسبة، فهو العول العادل أخذت به الا مة وقد حافظت على نصوص الكتاب، وإن كان النقص فى سهم المؤخر، فهو العول الجائر أخذت به الشيعةوخالفت به نصوص الكتاب [۵۳۱] . يلاحظ عليه: ۱ - أن المعنى المناسب للعول فى المقام هو الارتفاع أو الميل إلى الجور، وتفسيره بالنقص - لو افترضنا صحة استعماله فيه - غير مناسب جدا، لظهور ارتفاع الفرائض عن سهام التركة، وارتفاعها وإن كان ملازما لنقص التركة عن الإجابة لجميع الفروض، لكن ينظر إلى المسألة من زاوية ارتفاع الفرائض دون نقصان سهام التركة ولأجل ذلك يقول ابن عباس ": وأيم الله لو قدموا من قدم الله، وأخروا من أخر الله ما عالت فريضة " ومن المعلوم عدم صحة تفسيره ب " وما نقصت الفريضة. " ۲ - سلمنا أن العول بمعنى النقص لكن رمى الشيعة بأنهم يقولون به حيث إنهم يوردون النقص على المؤخر، غفلة من نظرهم، فان النقص إنما يتصور إذا كان المؤخر ذا فرض، ولكنه عندهم ليس بذى فرض بل يرث بالقرابة كسائر من يرثون بها وعندئذ لا يصدق النقص أبدا فى هذه الحالة. يشهد بذلك كلام ابن عباس حيث يفسر المقدم بأنه ممن له فرضان، والمؤخر بأنه ممن ليس له إلا فرض واحد وهو فى غير هذا المورد: حيث قال فى جواب " زفر "الذى سأله عمن قدمه ومن أخره؟ فقال: والذى أهبطه من فرض إلى [صفحه ۳۱۴] فرض فذلك الذى قدمه، والذى أهبطه من فرض إلى ما بقى فذلك الذى أخرهالله [۵۳۲] وبعبارة أخرى: إن الذى أخره الله لم يجعل له حقا مفروضا فى حالة التزاحم والاجتماع فيرث ما بقى، وليس هو بذى فرض فى هذا الفرض لكونه وارثا بالقرابة. وبذلك تبين أنه لا عول عند الشيعة بالمعنى المصطلح عند الفقهاء. ۳ - ما ذكره من أن السنة حافظت على نصوص الكتاب ولكن الشيعة بإدخال النقص على المؤخر خالفت نصوصه، من أعاجيب الكلام، فإذا كان فى دخول النقص على المؤخر (على وجه المسامحة) مخالفة لظاهر الكتاب ففى دخولها على الجميع مخالفة مضاعفة، فقد عرفت فى ما سبق أن من فرض الله له النصف أعطوه أقل منه، ومن فرض له الثلثان أعطوه أقل منهما. فكيف لا يكون فيه مخالفة [۵۳۳] . [صفحه ۳۱۵]

التقية

اشاره

التقية من المفاهيم القرآنية التى وردت فى أكثر من موضع فى القرآن الكريم، وفى تلك الآيات إشارات واضحة إلى الموارد التى

یلجأ فیها المؤمن إلی استخدام هذا المسلک الشرعی خلال حیاته أثناء الظروف العصیبهٔ، لیصون بها نفسه وعرضه وماله، أو نفس من یمت إلیه بصلهٔ وعرضه وماله، کما استعملهامؤمن آل فرعون لصیانهٔ الکلیم عن القتل والتنکیل [۵۳۴] ولاذ بها عمار عندما أخذ وأسر وهدد بالقتل [۵۳۵] إلی غیر ذلک من الموارد الواردهٔ فی الکتاب والسنهٔ، فمن المحتم علینا أن نتعرف علیها، مفهوما وغایهٔ ودلیلا وحدا، حتی نتجنب الافراط والتفریط فی مقام القضاء والتطبیق. [صفحه ۳۱۶] إن التقیهٔ، اسم ل " إتقی یتقی [" ۵۳۶] والتاء بدل من الواو، وأصله من الوقایهٔ، ومن ذلک اطلاق التقوی علی إطاعهٔ الله، لأن المطیع یتخذها وقایهٔ من النار والعذاب. والمراد هو التحفظ عن ضرر الغیر بموافقته فی قول أو فعل مخالف للحق.

مفهومها

إذا کانت التقیهٔ هی اتخاذ الوقایهٔ من الشر، فمفهومها فی الکتاب والسنهٔ هو: إظهار الکفر وإبطان الإیمان، أو التظاهر بالباطل وإخفاء الحق. وإذا کان هذا مفهومها، فهی تقابل النفاق، تقابل الإیمان والکفر، فإن النفاق ضدها وخلافها، فهو عبارهٔ عن إظهار الإیمان وابطان الکفر، والتظاهر بالحق وإخفاء الباطل، ومع وجود هذا التباین بینهما فلا یصح عدها من فروع النفاق. نعم: من فسر النفاق بمطلق مخالفهٔ الظاهر للباطن، وبه صور التقیهٔ - الواردهٔ فی الکتاب والسنهٔ - من فروعه، فقد فسره بمفهوم أوسع مما هو علیه فی القرآن، فإنه یعرف المنافقین بالمتظاهرین بالإیمان والمبطنین للکفر بقوله تعالی: - (إذا جاءک المنافقون قالوا نشهد إنک لرسول الله والله یعلم إنک لرسوله والله یشهدإن المنافقین لکاذبون) - [۵۳۷] فإذا کان هذا حد المنافق فکیف یعم من یستعمل التقیهٔ تجاه الکفار والعصاهٔ فیخفی إیمانه ویظهر الموافقهٔ لغایهٔ صیانهٔ النفس والنفیس، [صفحه ۳۱۷] والعرض والمال من التعرض؟! ویظهر صدق ذلک إذا وقفنا علی ورودها فی التشریع الإسلامی، ولو کانت من قسم النفاق، لکان ذلک أمرا بالقبیح ویستحیل علی الحکیم أن یأمر به: - (قل إنالله لا یأمر بالفحشاء أتقولون علی الله ما لا تعلمون) - [۵۳۸] .

غایتها

الغایهٔ من التقیهٔ: هی صیانهٔ النفس والعرض والمال، وذلک فی ظروف قاهرهٔ لا یستطیع فیها المؤمن أن یعلن عن موقفه الحق صریحا خوفا من أن یترتب علی ذلک مضار وتهلکهٔ من قوی ظالمهٔ غاشمهٔ کممارسهٔ الحکومات الظالمهٔ الارهاب، والتشرید والنفی، والقتل والتنکیل، ومصادرهٔ الأموال، وسلب الحقوق الحقهٔ، فلا یکون لصاحب العقیدهٔ الذی یری نفسه محقا محیص عن إبطانها، والتظاهر بما یوافق هوی الحاکم وتوجهاته حتی یسلم من الاضطهاد والتنکیل والقتل، إلی أن یحدث الله أمرا. إن التقیهٔ سلاح الضعیف فی مقابل القوی الغاشم، سلاح من یبتلی بمن لا یحترم دمه وعرضه وماله، لا لشیء إلا لأنه لا یتفق معه فی بعض المبادئ والأفکار. إنما یمارس التقیهٔ من یعیش فی بیئهٔ صودرت فیها الحریهٔ فی القول والعمل، والرأی والعقیدهٔ فلا ینجو المخالف إلا بالصمت والسکوت مرغما أو بالتظاهر بما یوافق هوی السلطهٔ وأفکارها، أو قد یلجأ إلیها البعض کوسیلهٔ لابد منها من أجل إغاثهٔ الملهوف المضطهد والمستضعف الذی لا حول له ولا قوهٔ، [صفحه ۳۱۸] فیتظاهر بالعمل إلی جانب الحکومهٔ الظالمهٔ وصولا إلی ذلک کما کان علیه مؤمن آل فرعون الذی حکاه سبحانه فی الذکر الحکیم. إن أکثر من یعیب التقیهٔ علی مستعملها، یتصور أو یصور أن الغایهٔ منها هو تشکیل جماعات سریهٔ هدفها الهدم والتخریب، کما هو المعروف من الباطنیین والأحزاب الإلحادیهٔ السریهٔ، وهو تصور خاطئ ذهب إلیه أولئک جهلا أو عمدا دون أن یرکزوا فی رأیهم هذا علی دلیل ما أو حجهٔ مقنعهٔ، فأین ما ذکرناه من هذا الذی یذکره، ولو لم تلجئ الظروف القاهرهٔ والأحکام المتعسفهٔ هذه الجموع المستضعفهٔ من المؤمنین لما کانوا عمدوا إلی التقیهٔ، ولما تحملوا عب ء اخفاء معتقداتهم ولدعوا الناس إلیها علنا ودون تردد، إلا أن السیف والنطع سلاح لا تتردد کل الحکومات الفاسدهٔ من التلویح به أمام من یخالفها فی معتقداتها وعقائدها. أین العمل الدفاعی من الأعمال البدائیهٔ التی یرتکبها أصحاب الجماعات السریهٔ للإطاحهٔ بالسلطهٔ وامتطاء ناصیهٔ

الحكم، فأعمالهم كلها تخطيطات مدبرة لغايات ساقطة. وهؤلاء هم الذين يحملون شعار " الغايات تبرر الوسائل " فكل قبيح عقلى أو ممنوع شرعى يستباح عندهم لغاية الوصول إلى المقاصد المشؤومة. إن القول بالتشابه بين هؤلاء وبين من يتخذ التقية غطاء، وسلاحا دفاعيا ليسلم من شر الغير، حتى لا يقتل ولا يستأصل، ولا تنهب داره وماله، إلى أن يحدث الله أمرا، من قبيل عطف المبائن على مثله. إن المسلمين القاطنين فى الاتحاد السوفيتى السابق قد لاقوا من المصائب [صفحه ۳۱۹] والمحن ما لا يمكن للعقول أن تحتملها ولا أن تتصورها، فإن الشيوعيين طيلة تسلطهم على المناطق الإسلامية قلبوا لهم ظهر المجن، فصادروا أموالهم وأراضيهم، ومساكنهم، ومساجدهم، ومدارسهم، وأحرقوا مكتباتهم، وقتلوا كثيرا منهم قتلا ذريعا ووحشيا، فلم ينج منهم إلا من اتقاهم بشئ من التظاهر بالمرونة، وإخفاء المراسم الدينية، والعمل على إقامة الصلاة فى البيوت إلى أن نجاهم الله سبحانه بانحلال تلك القوة الكافرة، فبرز المسلمون إلى الساحة من جديد، فملكوا أرضهم وديارهم، وأخذوا يستعيدون مجدهم وكرامتهم شيئا فشيئا، وما هذا إلا ثمرة من ثمار التقية المشروعة التى أباحها الله تعالى لعباده بفضله وكرمه سبحانه على المستضعفين. فإذا كان هذا معنى التقية ومفهومها، وكانت هذه غايتها وهدفها، فهو أمر فطرى يسوق الإنسان إليه قبل كل شئ عقله ولبه، وتدعوه إليه فطرته، ولأجل ذلك يستعملها كل من ابتلى بالملوك والساسة الذين لا يحترمون شيئا سوى رأيهم وفكرتهم ومطامعهم وسلطتهم ولا يترددون عن التنكيل بكل من يعارضهم فى ذلك، من غير فرق بين المسلم - شيعيا كان أم سنيا - وغيره، ومن هنا تظهر جدوى التقية وعمق فائدتها. ولأجل دعم هذا الأصل الحيوى ندرس دليله من القرآن والسنة.

دليلها فى القرآن والسنة

شرعت التقية بنص القرآن الكريم حيث وردت جملة من الآيات الكريمة [۵۳۹] سنحاول استعراضها فى الصفحات التالية: [صفحه ۳۲۰] الآية الاولى: قال سبحانه: - (من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم) - (النحل / ۱۰۶). ترى أنه سبحانه يجوز إظهار الكفر كرها ومجاراة للكافرين خوفا منهم، بشرط أن يكون القلب مطمئنا بالإيمان، وصرح بذلك لفيف من المفسرين القدامى والجدد، سنحاول أن نستعرض كلمات البعض منهم تجنبا عن الإطالة والإسهاب، ولمن يبتغى المزيد فعليه بمراجعة كتب التفسير المختلفة: ۱ - قال الطبرسى: قد نزلت الآية فى جماعة أكرهوا على الكفر، وهم عمار وأبوه ياسر وأمه سمية، وقتل الأبوان لأنهما لم يظهرا الكفر ولم ينالا من النبى، وأعطاهم عمار ما أرادوا منه، فأطلقوه، ثم أخبر عمار بذلك رسول الله، وانتشر خبره بين المسلمين، فقال قوم: كفر عمار، فقال الرسول: كلا إن عمارا ملئ إيمانا من قرنه إلى قدمه، واختلط الإيمان بلحمه ودمه. وفى ذلك نزلت الآية السابقة، وكان عمار يبكى، فجعل رسول الله يمسحعينيه ويقول: إن عادوا لك فعد لهم بما قلت [۵۴۰] . ۲ - وقال الزمخشرى: روى أن أناسا من أهل مكة فتنوا فارتدوا عن الإسلام بعد دخولهم فيه، وكان فيهم من أكره وأجرى كلمة الكفر على لسانه وهو معتقد للإيمان، منهم عمار بن ياسر وأبواه: ياسر وسمية، وصهيب وبلال وخباب. [صفحه ۳۲۱] أما عمار فأعطاهم ما أرادوا بلسانه مكرها... [۵۴۱] . ۳ - وقال الحافظ ابن ماجة ": والايتاء: معناه الاعطاء أن وافقوا المشركين على ما أرادوا منهم تقية، والتقية فى مثل هذه الحال جائزة لقوله تعالى: - (إلا من أكرهوقلبه مطمئن بالإيمان") - [۵۴۲] . ۴ - وقال القرطبى: قال الحسن: التقية جائزة للإنسان إلى يوم القيامة - ثم قال: - أجمع أهل العلم على أن من أكره على الكفر حتى خشى على نفسه القتل إنه لا اثم عليه إن كفر وقلبه مطمئن بالإيمان ولا تبين منه زوجته ولا يحكم عليه بالكفر،هذا قول مالك والكوفيين والشافعى [۵۴۳] . ۵ - قال الخازن ": التقية لا تكون إلا مع خوف القتل مع سلامة النية، قال اللهتعالى: - (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) - ثم هذه التقية رخصة [" ۵۴۴] . ۶ - قال الخطيب الشربينى - (": إلا من أكره) - أى على التلفظ به - (وقلبهمطمئن بالإيمان) - فلا شئ عليه لأن محل الإيمان هو القلب [" ۵۴۵] . ۷ - وقال إسماعيل حقى - (": إلا من أكره) - أجبر على ذلك اللفظ بأمر يخاف على نفسه أو عضو من أعضائه... لأن الكفر اعتقاد، والإكراه على القول دون الاعتقاد، والمعنى ": ولكن المكره على الكفر

باللسان، - (" وقلبه مطمئن بالإيمان) - [صفحه ۳۲۲] لا- تتغير عقيدته، وفيه دليل على أن الإيمان المنجى المعتبر عند الله، هو التصديقبالقلب [" ۵۴۶] . الآية الثانية: قال سبحانه: - (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله فی شئ إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسهوإلى الله المصير) - [۵۴۷] . وكلمات المفسرين حول الآية تغنينا عن أی توضيح: ۱ - قال الطبری: - (إلا أن تتقوا منهم تقاة) -: قال أبو العالية: التقية باللسان، وليس بالعمل، حدثت عن الحسين قال: سمعت أبا معاذ قال: أخبرنا عبيد قال: سمعت الضحاك يقول فی قوله تعالى: - (إلا أن تتقوا منهم تقاة) - قال: التقية باللسان من حمل على أمر يتكلم به وهو لله معصية فتكلم مخافة نفسه - (وقلبهمطمئن بالإيمان) - فلا- اثم عليه، إنما التقية باللسان [۵۴۸] . ۲ - وقال الزمخشری فی تفسير قوله تعالى: - (إلا أن تتقوا منهم تقاة) -: رخص لهم فی موالاتهم إذا خافوهم، والمراد بتلك الموالاة: مخالفة ومعاشرةظاهرة، والقلب مطمئن بالعداوة والبغضاء وانتظار زوال المانع [۵۴۹] . [صفحه ۳۲۳] ۳ - قال الرازی فی تفسير قوله تعالى: - (إلا أن تتقوا منهم تقاة) -: المسألة الرابعة: اعلم: أن للتقية أحكاما كثيرة ونحن نذكر بعضها: ألف: إن التقية إنما تكون إذا كان الرجل فی قوم كفار، ويخاف منهم على نفسه، وماله، فيداريهم باللسان، وذلك بأن لا يظهر العداوة باللسان، بل يجوز أيضا أن يظهر الكلام الموهم للمحبة والموالاة، ولكن بشرط أن يضمر خلافه وأن يعرض فی كل ما يقول، فإن للتقية تأثيرها فی الظاهر لا فی أحوال القلوب. ب: التقية جائزة لصون النفس، وهل هی جائزة: لصون المال؟ يحتمل أن يحكم فيها بالجواز لقوله " صلى الله عليه وآله وسلم ": " حرمة مال المسلم كحرمةدمه " ولقوله " صلى الله عليه وآله وسلم ": " من قتل دون ماله فهو شهيد [" ۵۵۰] . ۴ - وقال النسفی: - (إلا أن تتقوا منهم تقاة) - إلا أن تخافوا جهتهم أمرا يجب اتقاؤه، أی ألا يكون للكافر عليك سلطان فتخافه على نفسك ومالك فحينئذيجوز لك اظهار الموالاة وإبطان المعاداة [۵۵۱] . ۵ - وقال الآلوسی: وفی الآية دليل على مشروعية التقية وعرفوها بمحافظة النفس أو العرض أو المال من شر الأعداء. والعدو قسمان: الأول: من كانت عداوته مبنية على اختلاف الدين، كالكافر والمسلم. الثانی: من كانت عداوته مبنية على أغراض دنيوية، كالمال والمتاع والملكوالامارة [۵۵۲] . [صفحه ۳۲۴] ۶ - وقال جمال الدين القاسمی: ومن هذه الآية: - (إلا أن تتقوا منهم تقاة) - استنبط الأئمة مشروعية التقية عند الخوف، وقد نقل الاجماع على جوازها عندذلك الإمام مرتضى اليمانی فی كتابه (إيثار الحق على الخلق) [۵۵۳] . ۷ - وفسر المراغی قوله تعالى: - (إلا أن تتقوا منهم تقاة) - بقوله: أی إن ترك موالاة المؤمنين للكافرين حتم لازم فی كل حال إلا فی حال الخوف من شئ تتقونه منهم، فلكم حينئذ أن تتقوهم بقدر ما يتقى ذلك الشئ، إذ القاعدة الشرعية " ان درء المفاسد مقدم على جلب المصالح. " وإذا جازت موالاتهم لاتقاء الضرر فأولى أن تجوز لمنفعة المسلمين، وإذا فلا مانع من أن تحالف دولة إسلامية دولة غير مسلمة لفائدة تعود إلى الا ولى إما بدفع ضرر أو جلب منفعة، وليس لها أن تواليها فی شئ يضر المسلمين، ولا تختص هذه الموالاة بحال الضعف، بل هی جائزة فی كل وقت. وقد استنبط العلماء من هذه الآية جواز التقية بأن يقول الإنسان أو يفعل ما يخالف الحق، لأجل توقی ضرر من الأعداء يعود إلى النفس، أو العرض، أو المال. فمن نطق بكلمة الكفر مكرها وقاية لنفسه من الهلاك، وقلبه مطمئن بالإيمان، لا يكون كافرا بل يعذر كما فعل عمار بن ياسر حين أكرهته قريش على الكفر فوافقها مكرها وقلبه مليئ بالإيمان وفيه نزلت الآية:- (من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) - [۵۵۴] . [صفحه ۳۲۵] هذه الجمل الوافية والعبارات المستفيضة لا تدع لقائل مقالا إلا أن يحكم بشرعية التقية بالمعنى الذی عرفته بل قد لا يجد أحد مفسرا أو فقيها وقف على مفهومها وغايتها يتردد فی الحكم بجوازها، كما أنك أخی القارئ لا تجد إنسانا واعيا لا يستعملها فی ظروف عصيبة، ما لم تترتب عليها مفسدة عظيمة، كما سيوافيك بيانها عند البحث عن حدودها. واما المعارض لجوازها أو المغالط فی مشروعيتها، فإنما يفسرها بالتقية الرائجة بين أصحاب التنظيمات السرية والمذاهب الهدامة كالنصيرية والدروز، والباطنية كلهم، إلا أن المسلمين جميعا بريئون من هذه التقية الهدامة لكل فضيلة رابية. الآية الثالثة: قوله سبحانه: - (وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه أتقتلون رجلا أن يقول ربی الله وقد ج آءكم بالبينات من ربكم وإن يك كاذبا فعليه كذبه وإن يك صادقايصبكم بعض الذی يعدكم إن الله لا يهدی من هو مسرف كذاب [۵۵۵] . وكانت عاقبة أمره أن: - (وقاه الله

سیئات ما مکروا وحاق ب آل فرعون سوءالعذاب) - [۵۵۶] . وما کان ذلک إلا لأنه بتقیته استطاع أن ینجی نبی الله من الموت: - (قالیا موسی إن الملأ یأتمرون بک لیقتلوک فاخرج إنی لک من الناصحین) - [۵۵۷] . وهذه الآیات تدل علی جواز التقیة لإنقاذ المؤمن من شر عدوه الکافر. [صفحه ۳۲۶]

اتقاء المسلم من المسلم فی ظروف خاصة

إن مورد الآیات وإن کان هو اتقاء المسلم من الکافر، ولکن المورد لیس بمخصص لحکم الآیة، إذ لیس الغرض من تشریع التقیة عند الابتلاء بالکفار إلا صیانة النفس والنفیس من الشر، فإذ ابتلی المسلم بأخیه المسلم الذی یخالفه فی بعض الفروع ولا یتردد الطرف القوی عن إیذاء الطرف الآخر، کأن ینکل به أو ینهب أمواله أو یقتله، ففی تلک الظروف الحرجة یحکم العقل السلیم بصیانة النفس والنفیس عن طریق کتمان العقیدة واستعمال التقیة، ولو کان هناک وزر فإنما یتوجه علی من یتقی منه لا علی المتقی، فلو سادت الحریة جمیع الفرق الإسلامیة، وتحملت کل فرقة آراء الفرقة الا خری لوقفت علی أن الرأی الآخر هو نتیجة اجتهادها، ولما اضطر أحد من المسلمین إلی استخدام التقیة، ولساد الوئام مکان النزاع. وقد فهم ذلک لفیف من العلماء وصرحوا به، وإلیک نصوص بعضهم: ۱ - یقول الإمام الرازی فی تفسیر قوله سبحانه: - (إلا أن تتقوا منهم تقاة) -: ظاهر الآیة یدل علی أن التقیة إنما تحل مع الکفار الغالبین، إلا أن مذهب الشافعی - رضی الله عنه -: أن الحالة بین المسلمین إذا شاکلت الحالة بین المسلمین والکافرین حلت التقیة محاماة عن النفس، وقال: التقیة جائزة لصون النفس، وهل هی جائزة لصون المال؟ یحتمل أن یحکم فیها بالجواز لقوله " صلی الله علیه وآله وسلم ": " حرمة مال المسلم کحرمة دمه، " وقوله " صلی الله علیه وآله وسلم ": " منقتل دون ماله فهو شهید [" ۵۵۸] . [صفحه ۳۲۷] ۲ - ینقل جمال الدین القاسمی عن الإمام مرتضی الیمانی فی کتابه " إیثار الحق علی الخلق " ما نصه ": وزاد الحق غموضا وخفاء أمران: أحدهما: خوف العارفین - مع قلتهم - من علماء السوء وسلاطین الجور وشیاطین الخلق مع جواز التقیة عند ذلک بنص القرآن، وإجماع أهل الإسلام، وما زال الخوف مانعا من إظهار الحق، ولا برح المحق عدوا لأکثر الخلق، وقد صح عن أبی هریرة - رضی الله عنه - أنه قال - فی ذلک العصر الأول -: حفظت من رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " وعاءین، أما أحدهما فبثثته فی الناس وأما الآخر فلو بثثته لقطع هذاالبلعوم [۵۵۹] . ۳ - وقال المراغی فی تفسیر قوله سبحانه: - (من کفر بالله من بعد إیمانه إلا من أکره وقلبه مطمئن بالإیمان) -: ویدخل فی التقیة مداراة الکفرة والظلمة والفسقة، وإلانة الکلام لهم، والتبسم فی وجوههم وبذل المال لهم، لکف أذاهم وصیانة العرض منهم، ولا یعد هذا من الموالاة المنهی عنها، بل هو مشروع، فقد أخرج الطبرانی قوله " صلی الله علیه وآله وسلم ": " ما وقی المؤمن به عرضه فهوصدقة [" ۵۶۰] . إن الشیعة تتقی الکفار فی ظروف خاصة لنفس الغایة التی لأجلها یتقیهم السنی، غیر أن الشیعی ولأسباب لا تخفی، یلجأ إلی اتقاء أخیه المسلم لا لقصور فی الشیعی، بل فی أخیه الذی دفعه إلی ذلک لأنه یدرک أن الفتک والقتل مصیره إذا صرح بمعتقده الذی هو موافق لا صول الشرع الإسلامی وعقائده، نعم کان الشیعی وإلی وقت قریب یتحاشی أن یقول: إن الله لیس له جهة، أو أنه تعالی لا یری یوم القیامة، وإن المرجعیة العلمیة والسیاسیة لأهل البیت بعد رحلة النبی [صفحه ۳۲۸] الأکرم، أو أن حکم المتعة غیر منسوخ. إن الشیعی إذا صرح بهذه الحقائق - التی استنبطت من الکتاب والسنة - سوف یعرض نفسه ونفیسه للمهالک والمخاطر. وقد مر علیک کلام الرازی وجمال الدین القاسمی والمراغی الصریح فی جواز هذا النوع من التقیة، فتخصیص التقیة بالتقیة من الکافر فحسب، جمود علی ظاهر الآیة وسد لباب الفهم، ورفض للملاک الذی شرعت لأجله التقیة، واعدام لحکم العقل القاضی بحفظ الأهم إذا عارض المهم. والتاریخ بین أیدینا یحدثنا بوضوح عن لجوء جملة معروفة من کبار المسلمین إلی التقیة فی ظروف عصیبة أوشکت أن تودی بحیاتهم وبما یملکون، وخیر مثال علی ذلک ما أورده الطبری فی تاریخه (۷ / ۱۹۵ - ۲۰۶) عن محاولة المأمون دفع وجوه القضاة والمحدثین فی زمانه إلی الإقرار بخلق القرآن قسرا حتی وإن استلزم ذلک قتل الجمیع دون رحمة، ولما أبصر أولئک المحدثون حد السیف مشهرا عمدوا إلی مصانعة المأمون فی دعواه وأسروا معتقدهم

فی صدورهم، ولما عوتبوا علی ما ذهبوا إلیه من موافقة المأمون برروا عملهم بعمل عمار بن یاسر حین أکره علی الشرک وقلبه مطمئن بالإیمان، والقصة شهیرة وصریحة فی جواز اللجوء إلی التقیة التی دأب البعض علی التشنیع فیها علی الشیعة وکأنهم هم الذین ابتدعوها من بنات أفکارهم دون أن تکون لها قواعد وأصول إسلامیة ثابتة ومعلومة.

الظروف العصیبة التی مرت بها الشیعة

الذی دفع بالشیعة إلی التقیة بین إخوانهم وأبناء دینهم إنما هو الخوف من السلطات الغاشمة فلو لم یکن هناک فی غابر القرون - من عصر الأمویین ثم [صفحه ۳۲۹] العباسیین والعثمانیین - أی ضغط علی الشیعة، ولم تکن بلادهم وعقر دارهم مخضبة بدمائهم والتاریخ خیر شاهد علی ذلک، کان من المعقول أن تنسی الشیعة کلمة التقیة وأن تحذفها من دیوان حیاتها، ولکن یاللأسف إن کثیرا من إخوانهم کانوا أداة طیعة بید الأمویین والعباسیین الذین کانوا یرون فی مذهب الشیعة خطرا علی مناصبهم، فکانوا یؤلبون العامة من أهل السنة علی الشیعة یقتلونهم ویضطهدونهم وینکلون بهم، ولذا ونتیجة لتلک الظروف الصعبة لم یکن للشیعة، بل لکل من یملک شیئا من العقل وسیلة إلا اللجوء إلی التقیة أو رفع الید عن المبادئ المقدسة التی هی أغلی عنده من نفسه وماله. والشواهد علی ذلک أکثر من أن تحصی أو أن تعد، إلا أنا سنستعرض جانبا مختصرا منها: فمن ذلک ما کتبه معاویة بن أبی سفیان باستباحة دماء الشیعة أینما کانوا وکیفما کانوا، وإلیک نص ما ذکرته المصادر عن هذه الواقعة لتدرک محنة الشیعة:

بیان معاویة إلی عماله

روی أبو الحسن علی بن محمد بن أبی سیف المدائنی فی کتاب " الأحداث " قال: کتب معاویة نسخة واحدة إلی عماله بعد عام الجماعة: أن برئت الذمة ممن روی شیئا من فضل أبی تراب وأهل بیته، فقامت الخطباء فی کل کورة، وعلی کل منبر، یلعنون علیا ویبرأون منه ویقعون فیه وفی أهل بیته، وکان أشد الناس بلاء حینئذ أهل الکوفة، لکثرة من بها من شیعة علی - علیه السلام - فاستعمل علیها زیاد بن سمیة، وضم إلیه البصرة، فکان یتبع الشیعة وهو بهم [صفحه ۳۳۰] عارف، لأنه کان منهم أیام علی - علیه السلام -، فقتلهم تحت کل حجر ومدر، وأخافهم، وقطع الأیدی والأرجل، وسمل العیون، وصلبهم علی جذوع النخل، وطردهم وشردهم عن العراق، فلم یبق بها معروف منهم، وکتب معاویة إلی عماله فی جمیع الآفاق: ألا یجیزوا لأحد من شیعة علی وأهل بیته شهادة. ثم کتب إلی عماله نسخة واحدة إلی جمیع البلدان: انظروا من قامت علیه البینة أنه یحب علیا وأهل بیته، فامحوه من الدیوان، وأسقطوا عطاءه ورزقه، وشفع ذلک بنسخة أخری: من اتهمتموه بموالاة هؤلاء القوم، فنکلوا به، واهدموا داره. فلم یکن البلاء أشد ولا أکثر منه بالعراق، ولا سیما بالکوفة حتی أن الرجل من شیعة علی - علیه السلام - لیأتیه من یثق به، فیدخل بیته، فیلقی إلیه سره، ویخاف من خادمه ومملوکه، ولا یحدثه حتی یأخذ علیه الأیمان الغلیظة، لیکتمن علیه. وأضاف ابن أبی الحدید: فلم یزل الأمر کذلک حتی مات الحسن بن علی - علیهما السلام -، فازداد البلاء والفتنة، فلم یبق أحد من هذا القبیل إلا وهو خائف علی دمه، أو طرید فی الأرض. ثم تفاقم الأمر بعد قتل الحسین - علیه السلام -، وولی عبد الملک بن مروان، فاشتد علی الشیعة، وولی علیهم الحجاج بن یوسف، فتقرب إلیه أهل النسک والصلاح والدین ببغض علی وموالاة أعدائه، وموالاة من یدعی من الناس أنهم أیضا أعداؤه، فأکثروا فی الروایة فی فضلهم وسوابقهم ومناقبهم، وأکثروا من البغض من علی - علیه السلام - وعیبه، والطعن فیه، والشنان له، حتی أن إنسانا وقف للحجاج - ویقال إنه جد الأصمعی - عبد الملک بن قریب بن قریب فصاح به: أیها الأمیر إن أهلی عقونی فسمونی علیا، وإنی فقیر وبائس وأنا إلی صلة الأمیر [صفحه ۳۳۱] محتاج، فتضاحک له الحجاج، وقال: للطف ما توسلت به، قد ولیتک موضع کذا [۵۶۱] . ونتیجة لذلک شهدت أوساط الشیعة مجازر بشعة علی ید السلطات الغاشمة، فقتل الآلاف منهم، وأما من بقی منهم علی قید الحیاة فقد تعرض إلی شتی صنوف التنکیل والإرهاب والتخویف، والحق یقال إن من الا مور العجیبة أن یبقی لهذه الطائفة باقیة رغم کل ذلک الظلم الکبیر

والقتل الـذريع، بل العجب العجاب أن تجـد هـذه الطائفـة قد ازدادت قوة وعدة، وأقامت دولا وشـيدت حضارات وبرز منها الكثير من العلماء والمفكرين. فلو كان الأخ السنى يرى التقية أمرا محرما فليعمل على رفع الضغط عن أخيه الشيعى، وأن لا يضيق عليه فى الحرية التى سـمح بها الإسـلام لأبنائه، وليعذره فى عقيدته وعمله كما هو عذر أناسا كثيرين خالفوا الكتاب والسنة وأراقوا الدماء ونهبوا الدور فكيف بطائفـة تـدين بدينه وتتفق معه فى كثير من معتقداته، وإذا كان معاوية وأبناء بيته والعباسـيون كلهم عنده مجتهدين فى بطشـهم وإراقـة دماء مخالفيهم فماذا يمنعه عن إعـذار الشـيعة باعتبارهم مجتهـدين. وإذا كانوا يقولون - وذاك هو العجيب - ان الخروج على الإمام على - عليه السلام - غير مضر بعدالة الخارجين والثائرين عليه، وفى مقدمتهم طلحة والزبير وأم المؤمنين عائشة، وإن إثارة الفتن فى صـفين - التى انتهت إلى قتـل كثير من الصـحابة والتـابعين وإراقـة دمـاء الآلاـف من العراقيين والشـاميين - لا تنقص شـيئا من ورع المحاربين وهم بعـد ذلك مجتهدون معذورون لهم ثواب من اجتهد [صـفحه ۳۳۲] وأخطأ فلم لا يتعامل مع الشـيعة ضمن هذا الفهم ويذهب إلى أنهم معذورون ومثابون!! نعم كانت التقية بين الشيعة تزداد تارة وتتضاءل أخرى، حسب قوة الضغط وض آلته، فشتان بين عصـر المـأمون الـذى يجيز مـادحى أهـل الـبيت، ويكرم العلويين، وبين عصـر المتوكـل الـذى يقطع لسـان ذاكرهم بفضـيلة. فهـذا ابن السكيت أحد أعلام الأدب فى زمن المتوكل، وقد اختاره معلما لولديه فسأله يوما: أيهما أحب إليك ابناى هذان أم الحسن والحسين؟ قـال ابن السـكيت: والله إن قنبر خادم على - عليه السـلام - خير منك ومن ابنيك. فقال المتوكل: سـلوا لسانه من قفاه، ففعلوا ذلك به فمات. وذلك فى ليلـة الاثنين لخمس خلون من رجب سـنة أربع وأربعين ومائتين، وقيل ثلاث وأربعين، وكان عمره ثمانيـة وخمسـين سنة. ولما مات سـير المتوكل لولده يوسف عشرة آلاف درهموقال: هذه ديـة والدك!! [۵۶۲] . وهذا ابن الرومى الشاعر العبقرى يقول فى قصـيدته الـتى يرثى بهـا يحيى بـن عمر بـن الحسـين بن زيـد بن على: اكـل أوان للنبى محمـد++ قتيـل زكى بالـدماء مضـرج بنى المصـطفى كم يأكل الناس شلوكم++ لبلواكم عما قليل مفرج أبعد المكنى بالحسين شهيدكم++ تضئ مصابيح السماء فتسرج [۵۶۳] . [صفحه ۳۳۳] فإذا كان هذا هو حال أبناء الرسول، فما هو حال شـيعتهم ومقتفى آثارهم؟! قال العلامة الشهرستانى: إن التقية شعار كل ضعيف مسلوب الحرية. إن الشيعة قد اشتهرت بالتقية أكثر من غيرها لأنها منيت باستمرار الضغط عليها أكثر من أية أمة أخرى، فكانت مسـلوبة الحريـة فى عهـد الدولـة الأموية كله، وفى عهد العباسـيين على طوله، وفى أكثر أيام الدولة العثمانية، ولأجله استشـعروا بشـعار التقيـة أكثر من أى قوم، ولما كانت الشـيعة، تختلف عن الطوائف المخالفة لها فى قسم مهم من الاعتقادات فى أصول الدين وفى كثير من الأحكام الفقهيـة، والمخالفة تسـتجلب بالطبع رقابة وتصدقه التجارب، لذلك أضـحت شـيعة الأئمة من آل البيت مضـطرة فى أكثر الأحيـان إلى كتمـان مـا تختص به من عـادة أو عقيـدة أو فتوى أو كتـاب أو غير ذلـك، تبتغى بهـذا الكتمـان صـيانة النفس والنفيس، والمحافظـة على الوداد والاـخوة مع سـائر إخوانهم المسـلمين، لئلاـ تنشق عصـا الطاعـة، ولكى لاـ يحس الكفار بوجود اختلاف ما فى المجتمع الإسـلامى فيوسع الخلاف بين الا مـة المحمديـة. لهـذه الغايات النزيهـة كانت الشـيعة تسـتعمل التقيـة وتحافظ على وفاقها فى الظواهر مع الطوائف الا خرى، متبعـة فى ذلك سـيرة الأئمـة من آل محمـد وأحكامهم الصارمـة حول وجوب التقيـة من قبيل ": التقية دينى ودين آبائى، " إذ أن دين الله يمشـى على سـنة التقية لمسـلوبى الحرية، دلت على ذلك آيات من القرآنالعظيم [۵۶۴] . [صفحه ۳۳۴] روى عن صادق آل البيت - عليهم السـلام - فى الأثر الصـحيح ": التقية دينى ودين آبائى " و ": من لا تقية له لا دين له. " لقد كانت التقية شـعارا لآل البيت - عليهم السـلام - دفعا للضـرر عنهم، وعن أتباعهم، وحقنا لدمائهم، واستصلاحا لحال المسلمين، وجمعا لكلمتهم، ولما لشعثهم، وما زالت سمة تعرف بها الإمامية دون غيرها من الطوائف والأمم. وكل إنسان إذا أحس بالخطر على نفسه، أو مـاله بسـبب نشـر معتقـده، أو التظـاهر به لا بـد أن يتكتم ويتقى مواضع الخطر. وهـذا أمر تقتضـيه فطرة العقول. من المعلوم أن الإمامية وأئمتهم لاقوا من ضـروب المحن، وصـنوف الضـيق على حرياتهم فى جميع العهود ما لم تلاقه أية طائفة، أو أمة أخرى، فاضـطروا فى أكثر عهودهم إلى استعمال التقية فى تعاملهم مع المخالفين لهم، وترك مظاهرتهم، وستر عقائدهم، وأعمالهم المختصة بهم عنهم، لما كان يعقب ذلك من الضـرر فى الـدنيا. ولهـذا السـبب امتازوا بالتقيـة وعرفوا بها دون سواهم. وللتقيـة أحكام من حيث وجوبها وعـدم

وجوبها، بحسب اختلاف مواقعخوف الضرر، مذکورة فی أبوابها فی کتب العلماء الفقهیة [۵۶۵] . [صفحه ۳۳۵]

حدها

قد تعرفت علی مفهوم التقیة وغایتها، ودلیلها، بقی الکلام فی تبیین حدودها، فنقول: عرفت الشیعة بالتقیة وأنهم یتقون فی أقوالهم وأفعالهم، فصار ذلک منشأ لوهم عالق بأذهان بعض السطحیین والمغالطین، فقالوا: بما أن التقیة من مبادئ التشیع فلا یصح الاعتماد علی کل ما یقولون ویکتبون وینشرون، إذ من المحتمل جدا أن تکون هذه الکتب دعایات والواقع عندهم غیرها. هذا ما نسمعه منهم مرة بعد مرة. ولکن نلفت نظر القارئ الکریم إلی أن مجال التقیة إنما هو فی حدود القضایا الشخصیة الجزئیة عند وجود الخوف علی النفس والنفیس، فإذا دلت القرائن علی أنه فی إظهار العقیدة أو تطبیق العمل علی مذهب أهل البیت یحتمل أن یدفع بالمؤمن إلی الضرر یصبح هذا المورد من مواردها، ویحکم العقل والشرع بلزوم الاتقاء حتی یصون بذلک نفسه ونفیسه عن الخطر. وأما الا مور الکلیة الخارجة عن إطار الخوف فلا تتصور فیها التقیة، والکتب المنتشرة من جانب الشیعة داخلة فی هذا النوع الأخیر، إذ لا خوف هناک حتی یکتب خلاف ما یعتقد، حیث لیس هناک لزوم للکتابة أصلا فی هذه الحال فله أن یسکت ولا یکتب شیئا. فما یدعیه هؤلاء أن هذه الکتب دعایات لا واقعیات ناشئ عن قلة معرفتهم بحقیقة التقیة عند الشیعة. والحاصل: أن الشیعة إنما کانت تتقی فی عصر لم تکن [صفحه ۳۳۶] لهم دولة تحمیهم، ولا قدرة ولا منعة تدفع عنهم الأخطار. وأما هذه الأعصار فلا مسوغ ولا مبرر للتقیة إلا فی موارد خاصة. إن الشیعة کما ذکرنا لم تلجأ إلی التقیة إلا بعد أن اضطرت إلی ذلک، وهو حق لا أعتقد أن یخالفها فیه أحد ینظر إلی الأمور بلبه لا بعواطفه، إلا أن من الأمور المسلمة فی تاریخ التشیع، انحصار التقیة فی مستوی الفتاوی، ولم تترجم إلا قلیلا علی المستوی العملی، بل کانوا عملیا من أکثر الناس تضحیة، وبوسع کل باحث أن یرجع إلی مواقف رجال الشیعة مع معاویة وغیره من الحکام الأمویین، والحکام العباسیین، أمثال حجر بن عدی، ومیثم التمار، ورشید الهجری، وکمیل بن زیاد، ومئات من غیرهم، وکمواقف العلویین علی امتداد التاریخ وثوراتهم المتتالیة.

التقیة المحرمة

إن التقیة تنقسم حسب الأحکام الخمسة، فکما أنها تجب لحفظ النفوس والأعراض والأموال، فإنها تحرم إذا ترتب علیها مفسدة أعظم، کهدم الدین وخفاء الحقیقة علی الأجیال الآتیة، وتسلط الأعداء علی شؤون المسلمین وحرماتهم ومعابدهم، ولأجل ذلک تری أن کثیرا من أکابر الشیعة رفضوا التقیة فی بعض الأحیان وقدموا أنفسهم وأرواحهم أضاحی من أجل الدین، فللتقیة مواضع معینة، کما أن للقسم المحرم منها مواضع خاصة أیضا. إن التقیة فی جوهرها کتم ما یحذر من إظهاره حتی یزول الخطر، فهی [صفحه ۳۳۷] أفضل السبل للخلاص من البطش، ولکن ذلک لا یعنی أن الشیعی جبان خائر العزیمة، خائف متردد الخطوات یملأ حناياه الذل، کلا إن للتقیة حدودا لا تتعداها، فکما هی واجبة فی حین، هی حرام فی حین آخر، فلیست التقیة فی جوازها ومنعها تابعة للقوة والضعف، وإنما تحددها جوازا ومنعا مصالح الإسلام والمسلمین. إن للإمام الخمینی - قدس الله سره - کلاما فی المقام ننقله بنصه حتی یقف القارئ علی أن للتقیة أحکاما خاصة وربما تحرم لمصالح عالیة. قال - قدس الله سره -: تحرم التقیة فی بعض المحرمات والواجبات التی تمثل فی نظر الشارع والمتشرعة مکانة بالغة، مثل هدم الکعبة، والمشاهد المشرفة، والرد علی الإسلام والقرآن والتفسیر بما یفسر المذهب ویطابق الالحاد وغیرها من عظائم المحرمات، ولا تعمها أدلة التقیة ولا الاضطرار ولا الاکراه. وتدل علی ذلک معتبرة مسعدة بن صدقة وفیها ": فکل شئ یعمل المؤمنبینهم لمکان التقیة مما لا یؤدی إلی الفساد فی الدین فإنه جائز [" ۵۶۶] . ومن هذا الباب ما إذا کان المتقی ممن له شأن وأهمیة فی نظر الخلق، بحیث یکون ارتکابه لبعض المحرمات تقیة أو ترکه لبعض الواجبات کذلک مما یعد موهنا للمذهب وهاتکا لحرمه، کما لو أکره علی شرب المسکر والزنا مثلا، فإن [صفحه ۳۳۸] جواز التقیة فی مثله متمسکا

بحكومة دليل الرفع [۵۶۷] وأدلة التقية مشكل بل ممنوع، وأولى من ذلك كله فی عدم جواز التقية، ما لو كان أصل من أصول الإسلام أو المذهب أو ضرورى من ضروريات الدين فی معرض الزوال والهدم والتغيير، كما لو أراد المنحرفون الطغاة تغيير أحكام الإرث والطلاق والصلاة والحج وغيرها من أصول الأحكام فضلا عن أصول الدين أو المذهب، فإن التقية فی مثلها غير جائزة، ضرورة أن تشريعها لبقاء المذهب وحفظ الأصول وجمع شتات المسلمين لإقامة الدين وأصوله، فإذا بلغ الأمر إلى هدمها فلا تجوز التقية، وهو مع وضوحه يظهرمن الموثقة المتقدمة. [۵۶۸] . وهكذا فقد بينا للجميع الأبعاد الحقيقية والواقعية للتقية، وخرجنا بالنتائج التالية: ۱ – إن التقية أصل قرآنی مدعم بالسنة النبوية، وقد استعملها فی عصر الرسالة من ابتلی بها من الصحابة لصيانة نفسه فلم يعارضه الرسول بل أيده بالنص القرآنی كما فی قضية عمار بن ياسر، حيث أمره " صلی الله عليه وآله وسلم " بالعودة إذا عادوا. ۲ – إن التقية بمعنی تشكيل جماعات سرية لغاية التخريب والهدم، مرفوضة عند المسلمين عامة والشيعة خاصة، وهو لا يمت إلى التقية المتبناة من قبل الشيعة بصلة. ۳ – إن المفسرين فی كتبهم التفسيرية عندما تعرضوا لتفسير الآيات الواردة فی التقية اتفقوا على ما ذهبت إليه الشيعة من إباحتها للتقية. [صفحه ۳۳۹] ۴ – إن التقية لا تختص بالاتقاء من الكافر، بل تعم الاتقاء من المسلم المخالف، الذی يريد السوء والبطش بأخيه. ۵ – إن التقية تنقسم حسب انقسام الأحكام إلى أقسام خمسة، فبينما هی واجبة فی موضع فهی محرمة فی موضع آخر. ۶ – إن مجال التقية لا يتجاوز القضايا الشخصية، وهی فيما إذا كان الخوف قائما، وأما إذا ارتفع الخوف والضغط، فلا موضوع للتقية لغاية الصيانة. وفی الختام نقول: نفترض أن التقية جريمة يرتكبها المتقی لصيانة دمه وعرضه وماله ولكنها فی الحقيقة ترجع إلى السبب الذی يفرض التقية على الشيعی المسلم ويدفعه إلى أن يتظاهر بشئ من القول والفعل الذی لا يعتقد به، فعلى من يعيب التقية للمسلم المضطهد، أن يسمح له الحرية فی مجال الحياة ويتركه بحاله، وأقصى ما يصح فی منطق العقل، أن يسأله عن دليل عقيدته ومصدر عمله، فإن كان على حجة بينة يتبعه، وإن كان على خلافها يعذره فی اجتهاده وجهاده العلمی والفكری. نحن ندعو المسلمين للتأمل فی الدواعی التی دفعت بالشيعة إلى التقية، وأن يعملوا قدر الإمكان على فسح المجال لإخوانهم فی الدين فإن لكل فقيه مسلم، رأيه ونظره، وجهده وطاقته. إن الشيعة يقتفون أثر أئمة أهل البيت فی العقيدة والشريعة، ويرون رأيهم، لأنهم هم الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، وأحد الثقلين اللذين أمر الرسول " صلی الله عليه وآله وسلم " بالتمسك بهما فی مجال العقيدة [صفحه ۳۴۰] والشريعة، وهذه عقائدهم لا تخفی على أحد، وهی حجة على الجميع. نسأل الله سبحانه: أن يصون دماء المسلمين وأعراضهم عن تعرض أی متعرض، ويوحد صفوفهم، ويؤلف بين قلوبهم، ويجمع شملهم، ويجعلهم صفا واحدا فی وجه الأعداء، إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير. [صفحه ۳۴۱]

خاتمة المطاف

مصادر التشريع عند الشيعة الإمامية و أحاديث أئمة أهل البيت

إن الإمامية – كما تصدر عن الكتاب والسنة فی مجالی العقيدة والشريعة – كذلك تصدر عن أحاديث أئمة أهل البيت وترى قولهم وفعلهم وتقريرهم حجة، وهذا لا يعنی أن أحاديثهم، حجة ثالثة، فی عرض الكتاب والسنة أو أنهم أنبياء يوحى إليهم كما ربما يتخيله من ليس له إلمام بعقائدهم وأصولهم، بل العترة الطاهرة لما كانوا وعاة علمه وحفظة سنته، وخلفاءه بعده، يحكون بقولهم وأفعالهم وتقريرهم، سنة النبی الأكرم، فالاحتجاج بأحاديثهم، احتجاج فی الحقيقة بحديث النبی " صلی الله عليه وآله وسلم " وكلامه. ولأجل إيضاح الموضوع، نأتی بتفصيل ذلك:

ائمة الشيعة أوصياء الرسول

اشاره

اتفقت الشیعة علی أن الأئمة الاثنی عشر أوصیاء الرسول، وأنهم أئمة الأمة وأحد الثقلین اللذین أوصی بهما رسول الله فی غیر موقف من المواقف، وقال: [صفحه ۳۴۲ "] إنی تارک فیکم الثقلین کتاب الله وعترتی " والحدیث من التواتر بمکان أغنانا عن ذکر مصادره ویکفی فی ذلک ما نشرته دار التقریب بین المذاهب الإسلامیة فی القاهرة فی هذا المجال. إن الشیعة الإمامیة کسائر المسلمین مؤمنون بعالمیة رسالة النبی الأکرم کما هم مؤمنون بخاتمیة رسالته، مستدلین بقوله سبحانه: - (ما کان محمد أبا أحد منرجالکم ولکن رسول الله وخاتم النبیین وکان الله بکل شئ علیما) - [۵۶۹] . وقوله سبحانه: - (وإنه لکتاب عزیز - لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا منخلفه تنزیل من حکیم حمید [۵۷۰]) - إلی غیر ذلک من الآیات والأحادیث. إن خاتمیة رسالة النبی الأکرم من الأمور الدینیة الضروریة تکفل لبیانها الذکر الحکیم والأحادیث المتضافرة التی بلغت حد التواتر، منها قوله " صلی الله علیه وآله وسلم " عندما خرج إلی غزوة تبوک فقال له علی: أأخرج؟ فقال: لا، فبکی علی، فقال له رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم ": " أما ترضی أن تکون منی بمنزلة هارون من موسی إلا أنه لا نبی بعدی [" ۵۷۱] . وهذا علی أمیر المؤمنین أول الأئمة الاثنی عشر قال وهو یلی غسل رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم ": " بأبی أنت وأمی لقد انقطع بموتک ما لم ینقطعبموت غیرک من النبوة والأنباء وأخبار السماء [" ۵۷۲] . [صفحه ۳۴۳] وفی کلام آخر له ": أما رسول الله فخاتم النبیین لیس بعده نبی ولا- رسول،وختم رسول الله الأنبیاء إلی یوم القیامة" [۵۷۳] . ونکتفی فی هذه العجالة بهذا المقدار من النصوص فمن أراد أن یقف علی نصوص الأئمة الاثنی عشر علی ختم النبوة وانقطاع الوحی وسد باب التشریع بعد رحلة الرسول، فعلیه الرجوع إلی الجزء الثالث من کتابنا " مفاهیم القرآن " فقد جاء فیه قرابة (۱۳۴) نصا من النبی الأکرم وأهل بیته الطاهرین فی ذلک المجال. إن فقهاء الشیعة حکموا بارتداد من أنکر عالمیة الرسالة، أو خاتمیتها، ولأجل ذلک فالبابیة والبهائیة وهکذا القادیانیة مرتدون عندهم ارتدادا فطریا أو ملیا [۵۷۴] أحیانا، وهذه کتبهم الفقهیة فی باب الحدود وأحکام المرتد وغیر ذلک. هذا قلیل من کثیر اکتفینا به لتبیین عقیدة الشیعة فی حق الرسول الأعظم وأنهم عن بکرة أبیهم معتقدون بعالمیة رسالة الرسول وخاتمیته، ولم ینحرفوا عن هذا الخط قید شعرة، ویظهر ذلک من المرور علی الکتب الاعتقادیة المدونة من بدایة القرن الثالث الهجری إلی عصرنا هذا، فقد ألفوا مئات الکتب والرسائل، بل الموسوعات الکبیرة حول العقائد الإسلامیة وهی بین مخطوطة ومطبوعة منتشرة فی العالم وهذه کتبهم ومکتباتهم وجامعاتهم العلمیة، وخطباؤهم ومنشوراتهم الرسمیة لا تجد فیها کلمة تشیر إلی نبوة غیر النبی الأکرم " صلی الله علیه وآله وسلم، " أو بنزول الوحی علی غیره فلا محیص عن القول بأن هذه النظریة الخاطئة، استنبطها البعض من خلال أمور لا دلالة لها علی ما یرتئیه ولا بأس [صفحه ۳۴۴] بالإشارة إلی بعض هذه الأمور التی کانت سببا لهذا الوهم، وقد ألمح إلیها بعض دکاترة العصر من المستهترین وهی لا تتجاوز أمرین: ۱ - حجیة أحادیثهم وأفعالهم. ۲ - القول بعصمتهم من الإثم والخطأ. وإلیک تحلیل هذین الأمرین:

الشیعة و حجیة أقوال العترة الطاهرة

إن الشیعة یتعاملون مع أحادیث العترة الطاهرة کالتعامل مع أحادیث النبی الأکرم " صلی الله علیه وآله وسلم، " فلولا کونهم أنبیاء أو طرفا للوحی فکیف تکون أحادیثهم حجة؟ الجواب: إن الشیعة الإمامیة تأخذ بأقوالهم للأمور التالیة: ألف: إن النبی الأکرم هو الذی أمر المسلمین قاطبة بالأخذ بأقوال العترة حیث قال: إنی تارک فیکم الثقلین کتاب الله وعترتی أهل بیتی... [۵۷۵] فالتمسک بأحادیثهم وأقوالهم امتثال لقول الرسول الأکرم " صلی الله علیه وآله وسلم، " وهو لا یصدر إلا عن الحق، فمن أخذ بالثقلین فقد تمسک بما ینقذه من الضلالة ومن أخذ بواحد منهما فقد خالف الرسول. [صفحه ۳۴۵] ب: نری أن الرسول الأکرم یأمر الأمة بالصلاة علی آل محمد فی الفرائض والنوافل، والمسلمون فی مشارق الأرض ومغاربها یذکرون العترة بعد النبی الأکرم فی تشهدهم ویصلون علیهم مثل الصلاة علیه، والفقهاء وإن اختلفوا فی صیغة التشهد ولکنهم لا- یختلفون فی لزوم الصلاة علی النبی وآله وفیها یقول الإمام

الشافعى: يا أهل بيت رسول الله حبكم++ فرض من الله فى القرآن أنزله كفاكم من عظيم الشأن أنكم++ من لم يصل عليكم لا صلاة له فلو لم يكن للعترة شأن ومقام فى مجال هداية الأمة ولزوم الاقتفاء بهم، فما معنى جعل الصلاة عليهم فريضة فى التشهد وتكرارها فى جميع الصلوات ليلا ونهارا، فريضة ونافلة؟ وهذا يعرب عن سر نقف عليه من خلال أمر النبى الأكرم " صلى الله عليه وآله وسلم" فى هذا المجال، وهو أن لآل محمد شأنا خاصا فى الأمور الدينية والقيادة الإسلامية أظهرها: أن أقوالهم وآراءهم حجة على المسلمين، وأن لهم المرجعية الكبرى بعد رحلة الرسول، سواء أكان فى مجال العقيدة والشريعة أم فى مجال آخر. ج: إن النبى الأكرم " صلى الله عليه وآله وسلم " شبه العترة الطاهرة بسفينة نوح، وأنه من ركبها نجا، وأن من تخلف عنها غرق [۵۷۶] وهو يدل على حجية أقوالهم وأفعالهم. إلى غير ذلك من الوصايا الواردة فى حق العترة التى نقلها أصحاب [صفحه ۳۴۶] الصحاح والمسانيد ومن أراد فليرجع إلى مصادرها. فالمسلم المؤمن بصحة هذه الوصايا لا يشك فى حجية أقوال العترة سواء أعلم مصدر علومهم أم لم يعلم. قال سبحانه: - (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلضلالا مبينا) - [۵۷۷] . ومع ذلك كله نحن نشير إلى بعض مصادر علومهم حتى يتضح أن حجية أقوالهم لا تدل على أنهم أنبياء أو فوض إليهم أمر التشريع: ۱ - السماع عن رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم: " إن الأئمة يروون أحاديث رسول الله سماعا منه " صلى الله عليه وآله وسلم، " إما بلا واسطة أو بواسطة آبائهم، ولأجل ذلك ترى فى كثير من الروايات أن الإمام الصادق - عليه السلام - يقول: حدثنى أبى، عن أبيه، عن زين العابدين، عن أبيه الحسين بن على، عن على أمير المؤمنين، عن الرسول الأكرم " صلى الله عليه وآله وسلم." وهذا النمط فى الروايات كثير فى أحاديثهم وقد تضافر عن الإمام الصادق أنه كان يقول ": حديثى، حديث أبى، وحديث أبى حديث جدى، " فعن هذا الطريق تحملوا أحاديث كثيرة عن الرسول الأكرم وبلغوها، من دون أن يعتمدوا على الأحبار والرهبان، أو على أناس مجاهيل، أو شخصيات متسترة بالنفاق وهذا النوع من الأحاديث ليس بقليل. [صفحه ۳۴۷] ۲ - كتاب على - عليه السلام -: يرجع قسم آخر من أحاديثهم إلى ما أخذوه عن كتاب الإمام أمير المؤمنين بإملاء رسول الله وخط على وقد أشار أصحاب الصحاح والمسانيد إلى بعض هذه الكتب [۵۷۸] . فقد كان لعلى كتاب خاص بإملاء رسول الله وقد حفظته العترة الطاهرة وصدرت عنه فى مواضع كثيرة ونقلت نصوصه فى موضوعات مختلفة، وقد بث الحر العاملى فى موسوعته الحديثية، أحاديث ذلك الكتاب حسب الكتب الفقهية من الطهارة إلى الديات ومن أراد فليرجع إلى تلك الموسوعة. وقال الإمام الصادق - عليه السلام - عندما سئل عن الجامعة؟ فقال ": فيها كل ما يحتاج الناس إليه وليس من قضية إلا فيها حتى أرش الخدش. " وكان كتاب على مصدرا لأحاديث العترة الطاهرة يرثونه واحدا بعد آخر وينقلون عنه ويستدلون به على السائلين. وهذا هو أبو جعفر الباقر - عليه السلام - يقول لأحد أصحابه - أعنى حمران بن أعين - وهو يشير إلى بيت كبير: يا حمران إن فى هذا البيت صحيفة طولها سبعون ذراعا بخط على - عليه السلام - وإملاء رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " لو ولينا الناس لحكمنا بما أنزل الله لم نعد ما فى هذه الصحيفة. وهذا هو الإمام الصادق - عليه السلام - يعرف كتاب على - عليه السلام - [صفحه ۳۴۸] بقوله: فهو كتاب طوله سبعون ذراعا إملاء رسول الله "صلى الله عليه وآله وسلم " من فلق فيه وخط على بن أبى طالب - عليه السلام - بيده، فيه والله جميع ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة حتى أن فيه أرش الخدش والجلدة ونصف الجلدة. ويقول سليمان بن خالد: سمعت أبا عبد الله يقول ": إن عندنا لصحيفة طولها سبعون ذراعا إملاء رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم " وخط على - عليه السلام - بيده، ما من حلال ولا حرام إلا وهو فيها حتى أرش الخدش. ويقول أبو جعفر الباقر - عليه السلام - لبعض أصحابه ": يا جابر إنا لو كنا نحدثكم برأينا وهوانا لكنا من الهالكين، ولكنا نحدثكم بأحاديث نكنزها عن رسول الله " صلى الله عليه وآله وسلم [" " ۵۷۹] . ۳ - الاستنباط من الكتاب والسنة: المصدر الثالث لأقوالهم، هو إمعانهم فى الكتاب والسنة وتدبرهم فيهما، فاستخرجوا من المصدرين الرئيسيين ما يخص العقيدة والشريعة بصورة يقصر عنها أكثر الأفهام، وهذا هو الذى جعلهم متميزين بين المسلمين بالوعى والدقة والفهم، وخضع لهم أئمة الفقه فى مواقف شتى حتى قال الإمام أبو حنيفة بعد تتلمذه على الإمام الصادق " سنتين: " لولا السنتان لهلك النعمان. ولأجل ذلك كانوا

یستدلون علی کثیر من الأحکام عن طریق الکتاب والسنة ویقولون ": ما من شئ [صفحه ۳۴۹] إلا وله أصل فی کتاب الله وسنة نبیه . "أخرج الکلینی بإسناده عن عمر بن قیس عن أبی جعفر - علیه السلام - قال: سمعته یقول ": إن الله تبارک وتعالی لم یدع شیئا تحتاج إلیه الأمة إلا أنزله فی کتابه وبینه لرسوله وجعل لکل شئ حدا. وجعل علیه دلیلا یدل علیه، وجعل علی من تعدی ذلک الحد حدا. " أخرج الکلینی بإسناده عن أبی عبد الله - علیه السلام - قال: سمعته یقول ": ما من شئ إلا وفیه کتاب أو سنة. " وأخرج عن سماعة عن أبی الحسن موسی - علیه السلام - قال: قلت له: أکل شئ فی کتاب الله وسنة نبیه أو تقولون فیه؟ قال ": بل کل شئ فی کتاب الله وسنة نبیه [" ۵۸۰] . ومن وقف علی الأحادیث المرویة عنهم یقف علی أنهم کیف یستدلون علی الأحکام الإلهیة عن المصدرین بفهم خاص ووعی متمیز یبهر العقول، ویورث الحیرة. ولولا الخوف من الإطالة لنقلت فی المقام نماذج من ذلک ونکتفی ببیان موردین: ۱ - قدم إلی المتوکل رجل نصرانی فجر بامرأة مسلمة فأراد أن یقیم علیه الحد، فأسلم، فقال یحیی بن أکثم: الإیمان یمحو ما قبله، وقال بعضهم: یضرب ثلاثة حدود، فکتب المتوکل إلی الإمام الهادی یسأله، فلما قرأ الکتاب، کتب: یضرب حتی یموت، فأنکر الفقهاء ذلک، فکتب إلیه یسأله عن العلة، فکتب: بسم [صفحه ۳۵۰] الله الرحمن الرحیم - (فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وکفرنا بما کنا به مشرکین - فلم یک ینفعهم إیمانهم لما رأوا بأسنا سنت الله التی قد خلت فیعباده وخسر هنالک الکافرون) - [۵۸۱] فأمر به المتوکل فضرب حتی م [۵۸۲] ات. إن الإمام الهادی ببیانه هذا شق طریقا خاصا لاستنباط الأحکام من الذکر الحکیم، طریقا لم یکن یحلم به فقهاء عصره، وکانوا یزعمون أن مصادر الأحکام الشرعیة هی الآیات الواضحة فی مجال الفقه التی لا تتجاوز ثلاثمائة آیة، وبذلک أبان للقرآن وجها خاصا لدلالته، لا یلتفت إلیه إلا من نزل القرآن فی بیته، ولیس هذا الحدیث غریبا فی مورده، بل له نظائر فی کلمات الإمام وغیره من آبائه وأبنائه - علیهم السلام -. ۲ - لما سم المتوکل نذر لله: إن رزقه الله العافیة أن یتصدق بمال کثیر، أو بدراهم کثیرة. فلما عوفی اختلف الفقهاء فی مفهوم " المال الکثیر " فلم یجد المتوکل عندهم فرجا، فبعث إلی الإمام علی الهادی فسأله؟ قال: یتصدق بثلاثة وثمانین دینارا، فقال المتوکل: من أین لک هذا؟ فقال: من قوله تعالی: - (لقدنصرکم الله فی مواطن کثیرة...) - [۵۸۳] . والمواطن الکثیرة: هی هذه الجملة، وذلک لأن النبی " صلی الله علیه وآله وسلم " غزا سبعا وعشرین غزوة، وبعث خمسا وخمسین سریة، وآخر غزواتهیوم حنین، وعجب المتوکل والفقهاء من هذا الجواب [۵۸۴] . [صفحه ۳۵۱] وقد ورد عن طریق آخر أنه قال " بثمانین " مکان " ثلاثة وثمانین " وذلک لأن عدد المواطن التی نصر الله المسلمین فیها إلی یوم نزول هذه الآیة کان أقل منثلاثة وثمانین [۵۸۵] . ۴ - الإشراقات الإلهیة: إن هناک مصدرا رابعا لأحادیثهم نعبر عنه بالإشراقات الإلهیة، وأی وازع من أن یخص سبحانه بعض عباده بعلوم خاصة یرجع نفعها إلی العامة من دون أن یکونوا أنبیاء، أو معدودین من المرسلین، والله سبحانه یصف مصاحب موسی بقوله: - (فوجدا عبدا من عبادنا آتیناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما) - ولم یکن المصاحب نبیا بل کان ولیا من أولیاء الله سبحانه وتعالی بلغ فی العلم والمعرفة مکانا حتی قال له موسی - وهو نبی مبعوث بشریعة -: - (هل أتبعک علیأن تعلمنی مما علمت رشدا) - [۵۸۶] . یصف سبحانه وتعالی جلیس سلیمان - الذی نسمیه آصف بن برخیا - بقوله: - (قال الذی عنده علم من الکتاب أنا آتیک به قبل أن یرتد إلیک طرفک فلمارآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربی) - [۵۸۷] . وهذا الجلیس لم یکن نبیا، ولکن کان عنده علم من الکتاب، وهو لم یحصله من الطرق العادیة التی یتدرج علیها الصبیان والشبان فی المدارس [صفحه ۳۵۲] والجامعات، بل کان علما إلهیا أفیض إلیه لصفاء قلبه وروحه ولأجل ذلک ینسب علمه إلی فضل ربه ویقول: - (هذا من فضل ربی) -. تضافرت الروایات علی أن فی الأمة الإسلامیة - مثل الأمم السابقة - رجالا مخلصین محدثین تفاض علیهم حقائق من عالم الغیب من دون أن یکونوا أنبیاء، وإن کنت فی شک من ذلک فارجع إلی ما رواه أهل السنة فی هذا الموضوع. روی البخاری فی صحیحه: لقد کان فی من کان قبلکم من بنی إسرائیلیکلمون من غیر أن یکونوا أنبیاء، فإن یکن من أمتی منهم أحد فعمر [۵۸۸] . قال القسطلانی لیس قوله ": فإن یکن " للترديد بل للتأکید کقولک: إن یکن لی صدیق ففلان، إذ المراد اختصاصه بکمال الصداقة لا نفی الأصدقاء. وإذا ثبت أن هذا وجد فی غیر هذه الأمة المفضولة فوجوده فی هذه الأمةالفاضلة أحری [۵۸۹] . وأخرج

البخارى فى صحيحه بعد حديث الغار: عن أبى هريرة مرفوعا: أنه قد كان فيما مضى قبلكم من الأمم محدثون إن كان فى أمتى هذه منهم فإنه عمرابن الخطاب [۵۹۰] . قال القسطلانى فى شرحه: قال المؤلف: يجرى على ألسنتهم الصواب منغير نبوة [۵۹۱] . [صفحه ۳۵۳] وقال الخطابى: يلقى الشئ فى روعه، فكأنه قد حدث به يظن فيصيب، ويخطر الشئ بباله فيكون، وهى منزلة رفيعة من منازل الأولياء. وأخرج مسلم فى صحيحه فى باب فضائل عمر عن عائشة عن النبى " صلى الله عليه وآله وسلم: " قد كان فى الأمم قبلكم محدثون فإن يكن فى أمتى منهم أحد فإن عمر بن الخطاب منهم.ورواه ابن الجوزى فى صفة الصفوة وقال: حديث متفق عليه [۵۹۲] . وأخرجه أبو جعفر الطحاوى فى " مشكل الآثار " بطرق شتى عن عائشة وأبى هريرة، وأخرج قراءة ابن عباس: وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا- نبى ولا محدث. قال: معنى قوله محدثون أى ملهمون، فكان عمر - رضى الله عنه - ينطقبما كان ينطق ملهما [۵۹۳] . قال النووى فى شرح صحيح مسلم: اختلف تفسير العلماء للمراد بمحدثون فقال ابن وهب: ملهمون، وقيل: مصيبون إذا ظنوا فكأنهم حدثوا بشئ فظنوه. وقيل: تكلمهم الملائكة، وجاء فى رواية: مكلمون. وقال البخارى: يجرى الصواب على ألسنتهم وفيه إثبات كرامات الأولياء. وقال الحافظ محب الدين الطبرى فى " الرياض: " ومعنى " محدثون - والله أعلم - أى يلهمون الصواب، ويجوز أن يحمل على ظاهره وتحدثهم الملائكة لابوحى وإنما بما يطلق عليه اسم حديث، وتلك فضيلة عظيمة [" ۵۹۴] . [صفحه ۳۵۴] قال القرطبى: محدثون - بفتح الدال - اسم مفعول جمع محدث - بالفتح - أى ملهم أو صادق الظن، وهو من ألقى فى نفسه شئ على وجه الإلهام والمكاشفة من الملأ- الأعلى، أو من يجرى الصواب على لسانه بلا قصد، أو تكلمه الملائكة بلا نبوة، أو من إذا رأى رأيا أو ظن ظنا أجاب كأنه حدث به، وألقى فى روعه من عالم الملكوت فيظهر على نحو ما وقع له، وهذه كرامة يكرم الله بها من شاء من عباده، وهذه منزلة جليلة من منازل الأولياء. فإن يكن من أمتى منهم أحد فإنه عمر، كأنه جعله فى انقطاع قرينة فى ذلك كأنه نبى، فلذلك أتى بلفظ " إن " بصورة التردد. قال القاضى: ونظير هذا التعليق فى الدلالة على التأكيد والاختصاص قولك: إن كان لى صديق فهو زيد، فإن قائله لا يريد به الشك فى صداقته بل المبالغة فى أن الصداقة مختصة به لا تتخطاه إليغيره [۵۹۵] . فإذا كان فى الأمم السالفة رجال بهذا القدر والشأن فلم إذا لا يكون بين الأمة الإسلامية رجال شملتهم العناية الإلهية فأحاطوا بالكتاب والسنة إحاطة كاملة يرفعون حاجات الأمة فى مجال العقيدة والتشريع. فمن زعم أن مثل هذه الإفاضة تساوق النبوة والرسالة، فقد خلط الأعم بالأخص فالنبوة منصب إلهى يقع طرفا للوحى يسمع كلام الله تعالى ويرى رسول الوحى، ويكون إما صاحب شريعة مستقلة أو مروجا لشريعة من قبله. وأما الإمام: وهو الخازن لعلوم النبوة فى كل ما تحتاج إليه الأمة من دون أن يكون طرفا للوحى أو سامعا كلامه سبحانه أو رائيا للملك الحامل له. ولإحاطته [صفحه ۳۵۵] بعلوم النبوة طرقا أشرنا إليها. ومن التصور الخاطئ: الحكم بأن كل من ألهم من الله سبحانه أو كلمه الملك فهو نبى ورسول، مع أن الذكر الحكيم يعرف أناسا، ألهموا أو رأوا الملك ولم يكونوا بالنسبة إلى النبوة فى حل ولا مرتحل. هذه أم موسى يقول فى حقها سبحانه: - (وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه فى اليم ولا تخافى ولا تحزنى إنا رادوه إليك وجاعلوه منالمرسلين) - [۵۹۶] . أفصارت أم موسى بهذا الإلهام نبية من الأنبياء؟ وهذه مريم البتول، تكلمها الملائكة من دون أن تكون نبية قال سبحانه: - (وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساءالعالمين - يا مريم اقنتى لربك...) - [۵۹۷] . بلغت مريم العذراء مكانا شاهدت رسول ربها المتمثل لها بصورة البشر قال سبحانه: - (فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا - قالت إنى أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا - قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا - قالت أنى يكون لى غلام ولم يمسسنى بشر ولم أك بغيا - قال كذلك قال ربك هو على هينولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان أمرا مقضيا) - [۵۹۸] . نرى أن مريم البتول رأت الملك وسمعت كلامه ولم تصبح نبية ولا رسولة، [صفحه ۳۵۶] فمن تدبر فى الكتاب والسنة يقف على أبدال شملتهم العناية الإلهية وقفوا على أسرار الشريعة ومكامن الدين بفضل من الله سبحانه من دون أن يصيروا أنبياء.

عصمة الأئمة الاثنى عشر

إن القول بعصمة الأئمة الاثنی عشر وقعت ذریعة لتخیل أنهم أنبیاء، زاعمین بأن العصمة تساوی النبوة، غافلین عن أنها أعم من النبوة وإلیک البیان: العصمة: قوة تمنع صاحبها من الوقوع فی المعصیة والخطأ، حیث لا یترک واجبا، ولا یفعل محرما مع قدرته علی الترک والفعل، وإلا لم یستحق مدحا ولا ثوابا، وإن شئت قلت: إن المعصوم قد بلغ فی التقوی حدا لا تتغلب علیه الشهوات والأهواء، وبلغ من العلم فی الشریعة وأحکامها مرتبة لا یخطأ معها أبدا. ولیست العصمة شیئا ابتدعته الشیعة وإنما دلهم علیها فی حق العترة الطاهرة کتاب الله وسنة رسوله، أما الکتاب: فقد قال سبحانه: - (إنما یرید الله لیذهب عنکم الرجس أهل البیت ویطهرکم تطهیرا) - (الأحزاب / ۳۳) ولیس المراد من الرجس إلا الرجس المعنوی وأظهره الفسق. وأما السنة فنذکر بعضها: ۱ - قال الرسول " صلی الله علیه وآله وسلم:" "علی مع الحق والحق مع [صفحه ۳۵۷] علی یدور معه کیفما دار [" ۵۹۹] ومن دار معه الحق کیفما دار محال أن یعصی أو أن یخطئ. ۲ - وقال الرسول " صلی الله علیه وآله وسلم " فی حق العترة ": إنی تارک فیکم الثقلین کتاب الله وعترتی، ما إن تمسکتم بهما لن تضلوا أبدا [" ۶۰۰] فإذا کانت العترة عدل القرآن، تصبح معصومة کالکتاب، لا یخلف أحدهما الآخر ولیس القول بعصمة العترة بأعظم من القول بکون الصحابة کلهم عدول. ولا أظن أن یرتاب فیما ذکرنا أحد، إلا أن اللازم التعرف علی أهل بیته عن طریق نصوص الرسول الأکرم فنقول: من هم العترة وأهل البیت؟ لا أظن أن أحدا، قرأ الحدیث والتاریخ، یشک فی أن المراد من العترة وأهل البیت لفیف خاص من أهل بیته، ویکفی فی ذلک مراجعة الأحادیث التی جمعها ابن الأثیر فی جامعه عن الصحاح، ونکتفی بالقلیل من الکثیر منها. روی الترمذی عن سعد بن أبی وقاص قال: لما نزلت هذه الآیة: - (فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءکم ونساءنا ونساءکم...) - الآیة، دعا رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " علیا، وفاطمة، وحسنا، وحسینا، فقال ": اللهم هؤلاء أهلی. " وروی أیضا عن أم سلمة - رضی الله عنها -: أن هذه الآیة نزلت فی بیتی: - (إنما یرید الله لیذهب عنکم الرجس أهل البیت ویطهرکم تطهیرا) -. قالت: وأنا جالسة عند الباب، فقلت: یا رسول الله، ألست من أهل البیت؟ فقال: إنک إلی خیر، أنت من أزواج رسول الله. قال: وفی البیت رسول الله، وعلی، [صفحه ۳۵۸] وفاطمة، وحسن، وحسین، فجللهم بکسائه وقال ": اللهم هؤلاء أهل بیتی، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهیرا. " وروی أیضا عن أنس بن مالک: أن رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " کان یمر بباب فاطمة إذا خرج إلی الصلاة حین نزلت هذه الآیة قریبا من ستة أشهر، یقول ": الصلاة أهل البیت: - (" إنما یرید الله لیذهب عنکم الرجس أهل البیت ویطهرکم تطهیرا) -. وروی مسلم عن زید بن أرقم قال: قال یزید بن حیان: انطلقت أنا وحصین بن سبرة وعمر بن مسلم، إلی زید بن أرقم، فلما جلسنا إلیه قال له حصین: لقد لقیت یا زید خیرا کثیرا، رأیت رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم، " وسمعت حدیثه، وغزوت معه، وصلیت خلفه، لقد لقیت یا زید خیرا کثیرا، حدثنا یا زید ما سمعت من رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم؟" قال: یا ابن أخی والله، لقد کبر سنی، وقدم عهدی، فما حدثتکم فاقبلوا وما لا فلا تکلفونیه. ثم قال: قام رسول الله " صلی الله علیه وآله وسلم " یوما فینا خطیبا بماء یدعی خما، بین مکة والمدینة، فحمد الله وأثنی علیه، ووعظ وذکر ثم قال ": أما بعد، ألا أیها الناس، إنما أنا بشر، یوشک أن یأتینی رسول ربی فأجیب، وأنا تارک فیکم ثقلین، أولهما کتاب الله فیه الهدی والنور، فخذوا بکتاب الله واستمسکوا به - فحث علی کتاب الله ورغب فیه، ثم قال: - وأهل بیتی، أذکرکم الله فی أهل بیتی، أذکرکم الله فی أهل بیتی، أذکرکم الله فی أهل بیتی. " فقلنا: من أهل بیته؟ نساؤه؟ قال: وأیم الله، إن المرأة تکون مع الرجل العصر من الدهر، ثم یطلقها فترجع إلی أبیها وقومها، أهل بیته أصله وعصبته الذین [صفحه ۳۵۹] حرموا الصدقة بعده [۶۰۱] . ۳ - روی المحدثون عن النبی الأکرم أنه قال ": إنما مثل أهل بیتی فی أمتی، کمثل سفینة نوح من رکبها نجا ومن تخلف عنها غرق [" ۶۰۲] . فشبه - صلوات الله علیه وآله - أهل بیته بسفینة نوح فی أن من لجأ إلیهم فی الدین فأخذ أصوله وفروعه منهم نجا من عذاب النار، ومن تخلف عنهم کان کمن آوی یوم الطوفان إلی جبل لیعصمه من أمر الله غیر أن ذاک غرق فی الماء وهذا فی الحمیم. فإذا کانت هذه منزلة علماء أهل البیت - (فأنی تصرفون) -؟ یقول ابن حجر فی صواعقه ": ووجه تشبیههم بالسفینة: أن من أحبهم وعظمهم، شکرا لنعمة مشرفهم وأخذا بهدی

علمائهم، نجا من ظلمة المخالفات. ومن تخلف عن ذلک، غرق فی بحر کفر النعم، وهلک فی مفاوز الطغیان [" ۶۰۳] . [صفحه ۳۶۰]

عصمة الإمام فی الکتاب

ومما یدل علی عصمة الإمام علی وجه الاطلاق قوله سبحانه: - (أطیعوا الله وأطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم) - (النساء / ۵۹). والاستدلال مبنی علی دعامتین: ۱ - إن الله سبحانه أمر بطاعة أولی الأمر علی وجه الاطلاق، أی فی جمیع الأزمنة والأمکنة وفی جمیع الحالات والخصوصیات، ولم یقید وجوب امتثال أوامرهم ونواهیهم بشئ کما هو مقتضی الآیة. ۲ - إن من البدیهی أنه سبحانه لا یرضی لعباده الکفر والعصیان - (ولا یرضی لعباده الکفر) - (الزمر / ۷). من غیر فرق بین أن یقوم به العباد ابتداء من دون تدخل أمر آمر أو نهی ناه، أو یقومون به بعد صدور أمر ونهی من أولی الأمر. فمقتضی الجمع بین هذین الأمرین: وجوب إطاعة أولی الأمر علی وجه الاطلاق وحرمة طاعتهم إذا أمروا بالعصیان، وأن یتصف أولو الأمر الذین وجبت إطاعتهم علی وجه الاطلاق، بخصوصیة ذاتیة وعنایة إلهیة ربانیة، تصدهم عن الأمر بالمعصیة والنهی عن الطاعة. ولیس هذا إلا عبارة أخری عن کونهم معصومین، وإلا فلو کانوا غیر واقعین تحت العنایة، لما صح الأمر بإطاعتهم علی وجه الاطلاق ولما صح الأمر بالطاعة بلا قید وشرط. فیستکشف من إطلاق الأمر بالطاعة اشتمال المتعلق علی خصوصیة تصده عن الأمر بغیر الطاعة. هذه الآیة تدل علی عصمة من أمر الله بطاعتهم ولا تحدد مصداق المعصوم الواجب طاعته. ولکن اتفقت الأمة علی عدم عصمة غیر النبی والأئمة الاثنی عشر، فلا محیص عن انطباقه علیهم لئلا تخلو الآیة عن المصداق. [صفحه ۳۶۱] وممن صرح بدلالة الآیة علی العصمة الإمام الرازی فی تفسیره ویطیب لی أن أذکر نصه حتی یمعن فیه من یعشق الحقیقة قال ": إن الله تعالی أمر بطاعة أولی الأمر علی سبیل الجزم فی هذه الآیة، ومن أمر الله بطاعته علی سبیل الجزم والقطع، لا بد وأن یکون معصوما عن الخطأ، إذ لو لم یکن معصوما عن الخطأ کان بتقدیر إقدامه علی الخطأ یکون قد أمر الله بمتابعته، فیکون ذلک أمرا بفعل ذلک الخطأ، والخطأ لکونه خطأ منهی عنه، فهذا یفضی إلی اجتماع الأمر والنهی فی الفعل الواحد بالاعتبار الواحد، وأنه محال فثبت أن الله تعالی أمر بطاعة أولی الأمر علی سبیل الجزم وثبت أن کل من أمر الله بطاعته علی سبیل الجزم وجب أن یکون معصوما عن الخطأ، فثبت قطعا أن أولیالأمر المذکور فی هذه الآیة لا بد وأن یکون معصوما [" ۶۰۴] . تم بید مؤلفه الفقیر إلی رحمة الله جعفر السبحانی ابن الفقیه الشیخ محمد حسین التبریزی - قدس الله سره - نحمده سبحانه ونشکره وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین

پاورقی

[۱] الأبیات للأستاذ: محمود البغدادی - دام علاه -.

[۲] الطبری: التفسیر: ۶ / ۸۶ ومفاتیح الغیب: ۱۱ / ۱۶۲ والمنار: ۶ / ۲۲۸.

[۳] المائدة / ۶.

[۴] یقال: لیس هذا بعالم ولا عاملا. قال الشاعر: معاوی إننا بشر فاسجح ++ فلسنا بالجبال ولا الحدیدا لاحظ: المغنی لابن هشام: الباب الرابع.

[۵] الطبری: التفسیر: ۶ / ۸۲ - ۸۳.

[۶] الحر العاملی: الوسائل ۱، الباب ۱۵ من أبواب الوضوء، الحدیث ۹ و ۱۰.

[۷] مفاتیح الغیب: ۱۱ / ۱۶۲.

[۸] قال سبحانه حاکیا عن سلیمان: - (ردوها علی فطفق مسحا بالسوق والأعناق) - - ص / ۳۳ -أی مسح بیده علی سوق الصافنات

الجياد وأعناقها.

[۹] صحيح البخارى ج ۱ كتاب العلم ص ۱۸ باب من رفع صوته، الحديث ۱. [

[۱۰] مجمع البيان: ۲ / ۱۶۷.

[۱۱] سنن ابن ماجة: ۱ / ۱۷۰ باب ما جاء فى غسل القدمين الحديث الأول.

[۱۲] لاحظ التعليقة لسنن ابن ماجة ۱۷۰ وميزان الاعتدال للذهبى: ۴ / ۵۱۹، برقم ۱۰۱۳۸ وص۴۸۹ باب " أبو إسحاق."

[۱۳] المنار: ۶ / ۲۳۴.

[۱۴] ولذا ترى حفاة الشيعة والعمال منهم - كأهل الحرث وأمثالهم وسائر من لا يبالون بطهارة أرجلهم فى غير أوقات العبادة المشروطة بالطهارة - إذا أرادوا الوضوء غسلوا أرجلهم ثم توضأوافمسحوا عليها نقية جافة.

[۱۵] مسائل فقهية: ۸۲.

[۱۶] ابن حزم: المحلى: ۲ / ۵۶ برقم ۲۰۰.

[۱۷] قد عرفت الجواب عنه فيما سبق.

[۱۸] الإمام الرازى: مفاتيح الغيب: ۱۱ / ۱۶۱.

[۱۹] الزمخشرى: الكشاف: ۱ / ۴۴۹.

[۲۰] سيأتى أنه من فصول الأذان أسقط منها لغاية خاصة.

[۲۱] لا منافاة بين الروايتين وكم نزل أمين الوحى بآية واحدة مرتين، والغاية من التأذين فى الأولغيرها فى الثانى كما هو واضح لمن تدبر.

[۲۲] كان على - عليه السلام - محدثا وهو يسمع كلام الملك. لاحظ صحيح البخارى وشرحه: إرشاد السارى: ۶ / ۹۹ وغيره باب رجال يكلمون من غير أن يكونوا أنبياء... روى عن النبى أنه قال:لقد كان فيمن قبلكم من بنى إسرائيل....

[۲۳] الكلينى: الكافى: ۳ / ۳۰۲ باب بدء الأذان الحديث ۱ - ۲ وباب النوادر ص ۴۸۲ الحديث ۱.وسيأتى أنه ادعى رؤية الأذان فى النوم ما يقرب من أربعة عشر رجلا.

[۲۴] سيوافيك نقله عن السنن.

[۲۵] وسائل الشيعة: الجزء ۴ / ۶۱۲، الباب الأول من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ۳.

[۲۶] المروى عنهم - عليهم السلام - أن الإقامة مثنى مثنى إلا الفصل الأخير وهو مرة.

[۲۷] الحاكم: المستدرك: ۳ / ۱۷۱، كتاب معرفة الصحابة.

[۲۸] المتقى الهندى: كنز العمال: ۶ / ۲۷۷ برقم ۳۹۷.

[۲۹] برهان المدنى الحلبى: السيرة: ۲ / ۲۹۷.

[۳۰] المتقى الهندى: ۸ / ۳۲۹ برقم ۲۳۱۳۸، فصل فى الأذان.

[۳۱] عبد الرزاق: همام الصنعانى (۱۲۶ - ۲۱۱): المصنف: ۱ / ۴۵۶ برقم ۱۷۷۵.

[۳۲] الحلبى: السيرة: ۲ / ۲۹۶ باب بدء الأذان ومشروعيته.

[۳۳] أفيصح فى منطق العقل أن يكتم الإنسان تلك الرؤيا التى فيها إراحة للنبى وأصحابه عشرينيوما، ثم يعلل ذلك - بعد سماعها من ابن زيد - بأنه استحيى....

[۳۴] أبو داود: السنن: ۱ / ۱۳۴ - ۱۳۵ برقم ۴۹۸ - ۴۹۹ تحقيق محمد محيى الدين.

[۳۵] ابن ماجة: السنن: ۱ / ۲۳۲ - ۲۳۳ باب بدء الأذان، برقم ۷۰۶ - ۷۰۷.

[۳۶] الترمذی: السنن: ۱ / ۳۵۸، باب ما جاء فی بدء الأذان برقم ۱۸۹.

[۳۷] الحلبی: السیرة النبویة: ۲ / ۲۹۷.

[۳۸] الترمذی: السنن: ۱ / ۳۶۲ رقم ۱۹۰، النسائی: السنن: ۲ / ۳، البیهقی: السنن: ۱ / ۳۸۹ فی بابیدء الأذان الحدیث الأول.

[۳۹] البیهقی: السنن: ۱ / ۳۹۰. الحدیث ۱ و ۲.

[۴۰] الحلبی: السیرة الحلبیة: ۲ / ۳۰۰.

[۴۱] البخاری: الصحیح: ۱ / ۱۲۰ باب بدء الأذان.

[۴۲] شرف الدین: النص والاجتهاد: ۱۳۷.

[۴۳] ابن حجر: تهذیب التهذیب: ۱۲ / ۱۸۸ برقم ۷۶۷.

[۴۴] جمال الدین المزی: تهذیب الکمال: ۳۴ / ۱۴۲ برقم ۷۵۴۵.

[۴۵] المصدر نفسه: ۲۴ / ۳۰۴.

[۴۶] المصدر نفسه: ۲۴ / ۴۲۳ - ۴۲۴، ولاحظ تاریخ بغداد: ۱ / ۲۲۱ - ۲۲۴.

[۴۷] السنن: الترمذی: ۱ / ۳۶۱، ابن حجر: تهذیب التهذیب: ۵ / ۲۲۴.

[۴۸] جمال الدین المزی: تهذیب الکمال: ۱۴ / ۵۴۱.

[۴۹] الحاکم: المستدرک: ۳ / ۳۳۶.

[۵۰] جمال الدین المزی: تهذیب الکمال: ۱۶ / ۵۱۹ برقم ۳۷۵۵.

[۵۱] المصدر نفسه: ۲۵ / ۱۳۹ برقم ۵۱۷۸.

[۵۲] الشوکانی: نیل الأوطار: ۲ / ۴۲.

[۵۳] الإمام أحمد: المسند: ۴ / ۴۲ - ۴۳.

[۵۴] الذهبی: میزان الاعتدال: ۲ / ۱۰۰ برقم ۲۹۹۷.

[۵۵] الدارمی: السنن: ۱ / ۲۶۷ - ۲۶۹ باب بدء الأذان.

[۵۶] مالک: الموطأ: ۷۵ باب ما جاء فی النداء للصلاة برقم ۱.

[۵۷] الذهبی: سیر أعلام النبلاء: ۵ / ۴۶۸ برقم ۲۱۳.

[۵۸] ابن سعد: الطبقات الکبری: ۱ / ۲۴۶ - ۲۴۷.

[۵۹] الذهبی: سیر أعلام النبلاء: ۲ / ۳۷۶ برقم ۷۹، وسیوافیک تفصیله فی المقام الثانی. والضمیریرجع إلی عبد الرحمن، وسیوافیک أنه من البعید أن یروی سعید بن المسیب عن عبد الله بن زید.

[۶۰] جمال الدین المزی: تهذیب الکمال: ۲۷ / ۵۰۸ برقم ۵۹۲۵.

[۶۱] المصدر نفسه: ۲۶ / ۴۳۹ - ۴۴۰.

[۶۲] ابن حجر: تهذیب التهذیب: ۱۲ / ۱۸۸ برقم ۷۶۸.

[۶۳] البیهقی: السنن: ۱ / ۳۹۰.

[۶۴] الدارقطنی: السنن: ۱ / ۲۴۵ برقم ۵۶ و ۵۷.

[۶۵] الذهبی: میزان الاعتدال: ۳ / ۶۷۴ برقم ۸۰۱۷ و ۸۰۱۸، جمال الدین المزی: تهذیبالکمال: ۲۶ / ۲۲۰ برقم ۵۵۱۶، ابن حجر: تهذیب التهذیب: ۹ / ۳۷۸ برقم ۶۲۰.

[۶۶] الدارقطنی: السنن: ۱ / ۲۴۲ برقم ۳۱.

[۶۷] الدارقطنی: السنن: ۱ / ۲۴۲ برقم ۳۱.

[۶۸] ابن الأثیر: النهایة فی غریب الحدیث: ۱ / ۲۲۶ وابن منظور: لسان العرب مادة " ثوب،" والفیروز آبادی: القاموس، مادة " ثوب ." والبحرانی: الحدائق: ۷ / ۴۱۹.

[۶۹] السنن: ۲ / ۱۴ قسم التعلیقة.

[۷۰] لاحظ ص ۴۱ من هذا الکتاب.

[۷۱] لاحظ ما نقلناه عن الإمام أحمد، بعد أحادیث السنن ص ۴۲.

[۷۲] لاحظ ص ۴۴ من هذا الکتاب.

[۷۳] ابن ماجة: السنن: ۱ / ۲۳۷ برقم ۷۱۵ - ۷۱۶.

[۷۴] ابن ماجة: السنن: ۱ / ۲۳۷ برقم ۷۱۵ - ۷۱۶.

[۷۵] الشوکانی: نیل الأوطار: ۲ / ۴۲.

[۷۶] الترمذی: السنن: ۱ / ۳۷۸، برقم ۱۹۸.

[۷۷] ابن ماجة: السنن: ۱ / ۲۳۷، برقم ۷۱۶، وولد سعید بن المسیب عام ۱۳ وتوفی عام ۹۴.

[۷۸] النسائی: السنن: ۲ / ۱۳ باب التثویب فی الأذان.

[۷۹] البیهقی: السنن: ۱ / ۴۲۲، الصنعانی: سبل السلام: ۱ / ۲۲۱.

[۸۰] البیهقی: السنن: ۱ / ۴۲۲، الصنعانی: سبل السلام: ۱ / ۲۲۱.

[۸۱] ابن حزم الأندلسی: أسماء الصحابة الرواة: برقم ۱۸۸.

[۸۲] البیهقی: السنن: ۱ / ۴۲۱ - ۴۲۲ باب التثویب فی أذان الصبح.

[۸۳] الذهبی: میزان الاعتدال: ۲ / ۱۱۴، برقم ۳۰۷۵ (السائب)، وابن حجر: تهذیب التهذیب:۷ / ۱۱۷ برقم ۲۵۲ (عثمان بن السائب).

[۸۴] أبو داود: السنن: ۱ / ۱۳۶، برقم ۵۰۰.

[۸۵] ابن حجر: تهذیب التهذیب: ۹ / ۳۱۷.

[۸۶] الشوکانی: نیل الأوطار: ۲ / ۴۳.

[۸۷] أبو داود: السنن: ۱ / ۱۳۶ - ۱۳۷، باب کیفیة الأذان برقم ۵۰۱ - ۵۰۴.

[۸۸] أبو داود: السنن: ۱ / ۱۳۶ - ۱۳۷، باب کیفیة الأذان برقم ۵۰۱ - ۵۰۴.

[۸۹] جمال الدین المزی: تهذیب الکمال: ۲ / ۴۴ برقم ۱۴۷.

[۹۰] الدارقطنی: السنن: ۱ / ۲۴۳ برقم ۳۸ - ۳۹ - ۴۰.

[۹۱] الدارقطنی: السنن: ۱ / ۲۴۳ برقم ۴۱.

[۹۲] الذهبی: میزان الاعتدال: ۲ / ۵۵۶ برقم ۴۸۵۱.

[۹۳] الدارقطنی: السنن: ۱ / ۲۴۴ - ۲۴۵ برقم ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۵۳.

[۹۴] الدارمی: السنن: ۱ / ۲۷۰، باب التثویب فی أذان الفجر.

[۹۵] جمال الدین المزی: تهذیب الکمال: ۷ / ۳۰ برقم ۱۳۹۹، وقال الذهبی فی میزان الاعتدال:۱ / ۵۶۰ برقم ۲۱۲۹: تفرد عن حفص، الزهری.

[۹۶] الإمام مالک: الموطأ: ۷۸ برقم ۸.

[۹۷] المتقی الهندی: کنز العمال: ۸ / ۳۵۷ برقم ۲۳۲۵۲ و ۲۳۲۵۱، ورواه عبد الرزاق فیالمصنف: ۱ / ۴۷۴ برقم ۱۸۲۷ و ۱۸۲۸ و

.۱۸۲۹

[۹۸] عبد الرزاق الصنعانی: المصنف: ۱ / ۴۷۵ برقم ۱۸۳۲، ورواه أیضا المتقی الهندی: ۸ / ۳۵۷برقم ۲۳۲۵۰.

[۹۹] أبو داود: السنن: ۱ / ۱۴۸ برقم ۵۳۸.]

[۱۰۰] الخوارزمی: جامع المسانید: ۱ / ۲۹۶.

[۱۰۱] الشوکانی: نیل الأوطار: ۲ / ۴۳ ولعل الصحیح " شعارا " لا " إشعارا."

[۱۰۲] الصنعانی: سبل السلام فی شرح بلوغ المرام: ۱ / ۲۲۲.

[۱۰۳] ابن قدامة: المغنی: ۱ / ۴۱۹ – ۴۲۰.

[۱۰۴] الوسائل: ۴ / الباب ۹۲ من أبواب الأذان والإقامة، الحدیث ۱، ولاحظ أحادیث الباب.

[۱۰۵] علاء الدین القوشجی (المتوفی عام ۸۷۹ ه بالقسطنطینیة): شرح التجرید: اقرأ ترجمته فیکتابنا " بحوث فی الملل والنحل ج ۲ – ط. بیروت.

[۱۰۶] أبو الفرج الأصفهانی (۲۸۴ ه – ۳۵۶ ه): مقاتل الطالبیین: ۲۹۷.

[۱۰۷] برهان الدین الحلبی: السیرة: ۲ / ۲۹۵.

[۱۰۸] من تکفیر العلج للملک، بمعنی وضع یده علی صدره، والتضامن له.

[۱۰۹] محمد جواد مغنیة: الفقه علی المذاهب الخمسة: ص ۱۱۰.

[۱۱۰] صحیح مسلم: ۱ / ۳۸۲، مؤسسة عز الدین، بیروت ۱۴۰۷.

[۱۱۱] النجفی، جواهر الکلام: ۱۱ / ۱۵ و ۱۶، ولاحظ وسائل الشیعة: ۴ / ۱۲۶ الباب ۱۵ منأبواب قواطع الصلاة.

[۱۱۲] محمد بن صالح العثیمین: دروس وفتاوی فی الحرم المکی ص ۲۶.

[۱۱۳] روی مسلم عن ابن عباس قال: صلی رسول الله الظهر والعصر جمیعا بالمدینة فی غیر خوف ولا سفر. قال أبو الزبیر: فسألت سعیدا لم فعل ذلک؟ فقال: سألت ابن عباس کما سألتنی فقال: أراد أن لا یحرج أحدا من أمته. (صحیح مسلم: ۲ / ۱۵۱ باب الجمع بین الصلاتین فی الحضر).

[۱۱۴] ابن حجر، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری: ۲ / ۲۲۴، باب وضع الیمنی علی الیسری. ورواه البیهقی فی السنن الکبری: ۲ / ۲۸ الحدیث ۳ فی باب وضع الیمنی علی الیسری فیالصلاة.

[۱۱۵] المراد: إسماعیل بن أبی أویس شیخ البخاری کما جزم به الحمیدی. لاحظ فتح الباری: ۵/ ۳۲۵.

[۱۱۶] المصدر السابق، هامش رقم (۱).

[۱۱۷] مسلم: الصحیح: ۱ / ۳۸۲، الباب الخامس من کتاب الصلاة، باب وضع یده الیمنی علی الیسری، وفی سند الحدیث " همام" ولو کان المقصود، هو همام بن یحیی فقد قال ابن عمار فیه: کان یحیی القطان لا یعبأ ب " همام " وقال عمر بن شیبة: حدثنا عفان قال: کان یحیی بن سعید یعترض علی همام فی کثیر من حدیثه. وقال أبو حاتم: ثقة فی حفظه. لاحظ هدی الساری: ۱ /۴۴۹.

[۱۱۸] سنن البیهقی: ۲ / ۲۸ وفی سند الحدیث عبد الله بن جعفر، فلو کان هو ابن نجیح قال ابن معین: لیس بشئ، وقال النسائی: متروک، وکان وکیع إذا أتی علی حدیثه جز علیه، متفق علیضعفه. لاحظ دلائل الصدق للشیخ محمد حسن المظفر: ۱ / ۸۷.

[۱۱۹] المصدر نفسه وفی سنده عبد الله بن رجاء. قال عمرو بن علی الفلاس: کان کثیر الخلطوالتصحیف، لیس بحجة. لاحظ هدی الساری: ۱ / ۴۳۷.

[۱۲۰] سنن البیهقی: ۲ / ۲۸ باب وضع الید الیمنی علی الیسری الحدیث ۵.

[۱۲۱] هدی الساری: ۱ / ۴۴۹.

[۱۲۲] الحر العاملی: الوسائل ۴ / الباب الخامس عشر من أبواب قواطع الصلاة، الحدیث ۱ و ۲ و ۷.

[۱۲۳] فقه الشیعة الإمامیة ومواضع الخلاف بینه وبین المذاهب الأربعة / ۱۸۳.

[۱۲۴] إشارة إلی قوله سبحانه: - (ولله یسجد من فی السماوات والأرض طوعا وکرها وظلالهمبالغدو والآصال) - - الرعد / ۱۵ -.

[۱۲۵] فصلت: الآیة ۳۷.

[۱۲۶] من أعلام الشیعة فی القرن الخامس صاحب التصانیف والمؤلفات ولد ۳۸۵ ه وتوفی عام ۴۶۰ ه من تلامیذ الشیخ المفید ۳۳۶ - ۴۱۳ ه، والسید الشریف المرتضی ۳۵۵ - ۴۳۶ ه -رضی الله عنهما -.

[۱۲۷] الخلاف: ۱ کتاب الصلاة / ۳۵۷ - ۳۵۸، المسألة ۱۱۲ - ۱۱۳.

[۱۲۸] الحسن بن یوسف بن المطهر الحلی ۶۴۸ - ۷۲۶ ه وهو زعیم الشیعة فی القرن السابع، لایسمح الدهر بمثله إلا فی فترات خاصة.

[۱۲۹] الوسائل: ج ۳، الباب ۱ من أبواب ما یسجد علیه، الحدیث ۱، وهناک روایات بمضمونه. والکل یتضمن أن الغایة من السجود التی هی التذلل لا تحصل بالسجود علی غیرها فلاحظ.

[۱۳۰] مستدرک الوسائل: ۴ باب ۱۰ من أبواب ما یسجد علیه. ولعل الحدیث ورد فی أوائل الهجرة وقد کان المسلمون آنذاک یسجدون علی الأرض فقط ولا منافاة بینه وبین ما یأتی منالرخصة بالنسبة إلی ما أنبتته الأرض.

[۱۳۱] الیواقیت والجواهر فی عقائد الأکابر: عبد الوهاب بن أحمد بن علی الأنصاری المصریالمعروف بالشعرانی (من أعیان علماء القرن العاشر): ۱ / ۱۶۴. الطبعة الأولی.

[۱۳۲] محمد بن محمد بن سلیمان المغربی (المتوفی عام ۱۰۴۹): جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد: ۱ / ۲۱۴ برقم ۱۵۱۵.

[۱۳۳] صحیح البخاری: ۱ / ۹۱ کتاب التیمم الحدیث ۲ وسنن البیهقی: ۲ / ۴۳۳ باب: أینما أدرکتکالصلاة فصل فهو مسجد، ورواه غیرهما من أصحاب الصحاح والسنن.

[۱۳۴] أحکام القرآن للجصاص: ۲ / ۳۸۹ نشر بیروت.

[۱۳۵] مسند أحمد: ۳ / ۳۲۷ من حدیث جابر وسنن البیهقی: ۱ / ۴۳۹ باب ما روی فی التعجیل بهافی شدة الحر.

[۱۳۶] سنن البیهقی: ۲ / ۱۰۵.

[۱۳۷] السنن الکبری: ۲ / ۱۰۶.

[۱۳۸] سنن البیهقی: ۲ / ۱۰۵ باب الکشف عن الجبهة.

[۱۳۹] ابن الأثیر: النهایة: ۲ / ۴۹۷ مادة " شکی."

[۱۴۰] المتقی الهندی: کنز العمال: ۷ / ۴۶۵ برقم ۱۹۸۱۰.

[۱۴۱] المصدر نفسه: ۷ / ۴۵۹ برقم ۱۹۷۷۶.

[۱۴۲] المتقی الهندی: کنز العمال: ۷ / ۴۵۹ برقم ۱۹۷۷۷.

[۱۴۳] المصدر نفسه: ۷ / ۴۶۵، برقم ۱۹۸۱۰ ومسند أحمد: ۶ / ۳۰۱.

[۱۴۴] ابن سعد: الطبقات الکبری: ۱ / ۱۵۱ کما فی السجود علی الأرض ۴۱.

[۱۴۵] منتخب کنز العمال المطبوع فی هامش المسند: ۳ / ۱۹۴.

[۱۴۶] البیهقی: السنن الکبری: ۲ / ۱۰۵.

[۱۴۷] المصدر نفسه.

[۱۴۸] أبو نعیم الأصفهانی: أخبار أصبهان: ۲ / ۱۴۱.

[۱۴۹] مسند أحمد: ۱ / ۲۶۹ - ۳۰۳ - ۳۰۹ و ۳۵۸.

[۱۵۰] المصدر نفسه: ۶ / ۱۷۹ وفیه أیضا قال للجاریة وهو فی المسجد: ناولینی الخمرة.

[۱۵۱] المصدر نفسه: ۳۰۲.

[۱۵۲] مسند أحمد: ۶ / ۳۳۱ – ۳۳۵.

[۱۵۳] المصدر نفسه: ۳۷۷.

[۱۵۴] المصدر نفسه: ۲ / ۹۲ – ۹۸.

[۱۵۵] صحیح البخاری: ۱ / ۱۰۱، صحیح مسلم: ۲ / ۱۰۹، مسند أحمد: ۱ / ۱۰۰، السنن الکبری:۲ / ۱۰۶.

[۱۵۶] کنز العمال: ۸ / ۱۳۰ برقم ۲۲۲۳۸.

[۱۵۷] البیهقی: السنن: ۲ / ۱۰۶.

[۱۵۸] المصنف لعبد الرزاق: ۱ / ۴۰۰ کما فی سیرتنا وسنتنا، والسجدة علی التربة ۹۳.

[۱۵۹] البیهقی: السنن الکبری: ۲ / ۱۰۶، باب من بسط ثوبا فسجد علیه.

[۱۶۰] البخاری: ۲ / ۶۴ کتاب الصلاة باب بسط الثوب فی الصلاة للسجود.

[۱۶۱] ابن الأثیر: الجامع الأصول: ۵ / ۴۶۸ برقم ۳۶۶۰.

[۱۶۲] أبو داود: السنن: باب ما جاء فی الصلاة علی الخمرة برقم ۳۳۱.

[۱۶۳] العلامة الأمینی: سیرتنا وسنتنا ۱۵۸ – ۱۵۹.

[۱۶۴] أبو بکر بن أبی شیبة: المصنف: ۱ / ۴۰۰ کما فی السجدة علی التربة ۹۳.

[۱۶۵] الأرض والتربة الحسینیة: ۲۴.

[۱۶۶] العلامة الأمینی: سیرتنا وسنتنا: ۱۶۶ – ۱۶۷ طبعة النجف الأشرف.

[۱۶۷] الدمشقی: رحمة الأمة فی اختلاف الأئمة: ۱ / ۸۸ ونقله أیضا العلامة الأمینی فی الغدیر:۱۰ / ۲۰۹.

[۱۶۸] الرازی: مفاتیح الغیب: ۱ / ۲۰۵ – ۲۰۶.

[۱۶۹] الأزهری: تهذیب اللغة، مادة " غنم."

[۱۷۰] الراغب الأصفهانی: المفردات، مادة " غنم."

[۱۷۱] ابن فارس: مقاییس اللغة مادة " غنم."

[۱۷۲] ابن منظور الإفریقی: لسان العرب نفس المادة.

[۱۷۳] نهایة اللغة، مادة " غنم."

[۱۷۴] قاموس اللغة، مادة " غنم."

[۱۷۵] النساء: الآیة ۹۴.

[۱۷۶] ابن ماجة: السنن: کتاب الزکاة، باب ما یقال عند إخراج الزکاة، الحدیث ۱۷۹۷.

[۱۷۷] أحمد: المسند: ج ۲ ص ۳۳۰ و ۳۷۴ و ۵۲۴.

[۱۷۸] المصدر نفسه: ص ۱۷۷.

[۱۷۹] النهایة، مادة " غنم."

[۱۸۰] أحمد: المسند: ۱ / ۳۱۴، وسنن ابن ماجة ۲ / ۸۳۹ ط ۱۳۷۳ ه.

[۱۸۱] مسلم: الصحیح: ۵ / ۱۲۷ باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار، من کتاب الحدود،وصحیح البخاری ۱ / ۱۸۲ باب فی الرکاز الخمس.

[۱۸۲] الخراج: ۲۲.

[۱۸۳] أحمد: المسند: ۳ / ۳۳۵.

[۱۸۴] المصدر نفسه: ۵ / ۳۲۶.

[۱۸۵] المصدر نفسه: ۳ / ۱۲۸.

[۱۸۶] المصدر نفسه: ۲ / ۱۸۶.

[۱۸۷] ابن الأثیر: النهایة، مادة " سیب."

[۱۸۸] الترمذی: السنن ۶ / ۱۴۵ باب ما جاء فی العجماء.

[۱۸۹] النهایة، مادة " إرم."

[۱۹۰] تری أن أبا یوسف یعد الخمس الوارد فی هذا الموضع من مصادیق الغنیمة الواردة فی آیةالخمس وهو شاهد علی کونها عامة مفهوما.

[۱۹۱] هذا رأی أبی یوسف، وإطلاق الآیة یخالفه مضافا إلی مخالفته مع روایات أئمة أهل البیتفإنها تفرض الخمس فی الجمیع.

[۱۹۲] الخراج: ۲۲.

[۱۹۳] البخاری: الصحیح: ۴ / ۲۵۰ باب " والله خلقکم وما تعملون " من کتاب التوحید، وج ۱ ص ۱۳ و ۱۹، وج ۳ ص ۵۳، ومسلم: الصحیح ۱ / ۳۵ – ۳۶ باب الأمر بالإیمان، النسائی: السنن:۱ / ۳۳۳، وأحمد: المسند ۱ / ۳۱۸، الأموال: ص ۱۲ وغیرها.

[۱۹۴] البلاذری: فتوح البلدان: ۱ / ۸۱ باب الیمن، وسیرة ابن هشام: ۴ / ۲۶۵. وتنویر الحوالک فیشرح موطأ مالک: ۱ / ۱۵۷.

[۱۹۵] الوثائق السیاسیة: ۲۲۷ برقم ۱۱۰. (ط ۴ بیروت).

[۱۹۶] ابن سعد: الطبقات الکبری: ۱ / ۲۷۰.

[۱۹۷] المصدر نفسه: ص ۳۰۴ – ۳۰۵.

[۱۹۸] المصدر نفسه: ص ۲۷۰.

[۱۹۹] الوثائق السیاسیة: ص ۲۶۵ برقم ۱۵۷.

[۲۰۰] فتوح البلدان: ۱ / ۸۲ وسیرة ابن هشام: ۴ / ۲۵۸.

[۲۰۱] الإصابة: ۲ / ۱۸۹ وأسد الغابة: ۳ / ۳۴.

[۲۰۲] ابن سعد: الطبقات الکبری: ۱ / ۲۷۱.

[۲۰۳] ابن ماجة: السنن: کتاب الفتن ص ۱۲۹۸ برقم ۳۹۳۷ و ۳۹۳۸.

[۲۰۴] ابن ماجة: السنن: کتاب الفتن ص ۱۲۹۸ برقم ۳۹۳۷ و ۳۹۳۸.

[۲۰۵] البخاری: الصحیح: ۲ / ۴۸ باب النهب بغیر إذن صاحبه.

[۲۰۶] أبو داود: السنن: ۲ / ۱۲.

[۲۰۷] رواه البخاری فی الصید، راجع التاج: ۴ / ۳۳۴.

[۲۰۸] الوسائل: ج ۶ الباب ۸ من أبواب الخمس، الحدیث ۱.

[۲۰۹] المصدر نفسه، الحدیث ۶.

[۲۱۰] المصدر نفسه، الحدیث ۳.

[۲۱۱] النیسابوری: ط بهامش الطبری: ۱۰ / ۴.

[۲۱۲] أبو العالیة الریاحی: هو رفیع بن مهران مات سنة ۹۰، لاحظ تهذیب التهذیب: ۳ / ۲۴۶.

[۲۱۳] أبو عبید القاسم بن سلام: الأموال: ۳۲۵، الطبری: التفسیر: ۱۰ / ۴، والجصاص: أحکامالقرآن: ۳ / ۶۰.

[۲۱۴] عطاء بن أبی رباح مات سنة ۱۱۴، أخرج حدیثه أصحاب الصحاح.

[۲۱۵] الطبری: التفسیر: ۱۰ / ۴.

[۲۱۶] المصدر نفسه. والأصح أن یقول ستة أسداس وعرفت وجه العدول عنه.

[۲۱۷] المصدر نفسه / ۵، فجعل خمس الخمس، بلحاظ المواضع الخمسة ما سوی الله، وجعلهکله لهم باعتبار أن أمره أیضا بیده، فلا منافاة بین الجعلین.

[۲۱۸] الوسائل: ج ۶ الباب ۲۹ من أبواب المستحقین للزکاة، ولاحظ أیضا صحیح البخاری۱ / ۱۸۱، باب تحریم الزکاة علی رسول الله.

[۲۱۹] محمد جواد مغنیة: الفقه علی المذاهب الخمسة: ۱۸۸.

[۲۲۰] أبو فرج عبد الرحمان بن قدامة المقدسی: الشرح الکبیر - علی هامش المغنی -: ۱۰ / ۴۹۳ -۴۹۴.

[۲۲۱] الأنفال: الآیة ۴۱.

[۲۲۲] الکشاف: ۲ / ۱۲۶.

[۲۲۳] البخاری: الصحیح: ۳ / ۳۶ باب غزوة خیبر. وفی صحیح مسلم: ۵ / ۱۵۴... ": وصلی علیهاعلی."

[۲۲۴] مسلم: الصحیح: ۲ / ۱۰۵، کتاب الجهاد والسیر.

[۲۲۵] لشرف الدین: النص والاجتهاد: ۲۵ - ۲۷.

[۲۲۶] لاحظ الکتب الفقهیة للشیعة الإمامیة فی ذلک المجال.

[۲۲۷] النساء: الآیة ۲۳ - ۲۴.

[۲۲۸] النساء: الآیة ۳.

[۲۲۹] النساء: الآیة ۴.

[۲۳۰] النساء: الآیة ۱۹.

[۲۳۱] النساء: الآیة ۲۰.

[۲۳۲] النساء: الآیة ۲۵.

[۲۳۳] المؤمنون: الآیة ۶.

[۲۳۴] أحمد: المسند: ۴ / ۴۳۶.

[۲۳۵] الطبری: التفسیر: ۵ / ۹.

[۲۳۶] أحکام القرآن: ۲ / ۱۷۸.

[۲۳۷] السنن الکبری: ۷ / ۲۰۵.

[۲۳۸] الکشاف: ۱ / ۳۶۰.

[۲۳۹] جامع أحکام القرآن: ۵ / ۱۳.

[۲۴۰] مفاتیح الغیب: ۳ / ۲۶۷.

[۲۴۱] وسنعود إلی هذه الشبهة فی نقد کلام " الدرینی " أیضا.

[۲۴۲] المنار: ۵ / ۱۷.

[۲۴۳] المؤمنون: الآیة: ۵ - ۷.

[۲۴۴] المنار: ۵ / ۱۳.

[۲۴۵] لاحظ کتابه: السنة والشیعة: ۶۵ – ۶۶.

[۲۴۶] لاحظ للوقوف علی مصادر هذه الأقوال مسائل فقهیة: لشرف الدین: ۶۳ – ۶۴، الغدیر:۶ / ۲۲۵، أصل الشیعة وأصولها: ۱۷۱، والأقوال فی النسخ أکثر مما جاء فی المتن.

[۲۴۷] مفاتیح الغیب: ۱۰ / ۵۲ – ۵۳، القوشجی: شرح التجرید: ۴۸۴ طبع إیران.

[۲۴۸] الطبری: التفسیر: ۵ / ۹.

[۲۴۹] أحمد: مسند: ۲ / ۹۵.

[۲۵۰] المائدة: الآیة ۸۷.

[۲۵۱] البخاری: الصحیح: ۷ / ۴، کتاب النکاح، الباب ۸، الحدیث ۳.

[۲۵۲] البخاری: الصحیح: ۶ / ۲۷، کتاب التفسیر، تفسیر قوله تعالی: – (فمن تمتع بالعمرة إلیالحج) – من سورة البقرة.

[۲۵۳] أحمد: المسند: لاحظ مسائل فقهیة للسید شرف الدین: ۷۰.

[۲۵۴] المؤمنون: الآیة ۱ – ۷.

[۲۵۵] ابن خلکان: وفیات الأعیان: ۶ / ۱۴۹ – ۱۵۰.

[۲۵۶] مسلم: الصحیح: ۴ / ۱۳۰، باب نکاح المتعة الحدیث ۸، طبع محمد علی صبیح.

[۲۵۷] أحمد: المسند: ۱ / ۵۲.

[۲۵۸] الاثنا عشریة وأهل البیت تألیف مغنیة ۴۶.

[۲۵۹] حدیث رواه الفریقان.

[۲۶۰] لاحظ أصول الدین للإمام أبی منصور البغدادی: ۱۵۰ طبع بیروت، ونهایة الإقدامللشهرستانی: ۳۹۷، تحقیق " الفرد جیوم" والمواقف للإیجی: ۳۲۱ وغیرها.

[۲۶۱] المقدمة: وقد أخذه من تفسیر " المنار " قال ": إن مصلحة البشر أن تکون هذه الداعیة الفطریة سائقة لکل فرد من أفراد أحد الجنسین لأن یعیش مع فرد من الجنس الآخر عیشة الاختصاص، لتتکون بذلک البیوتات ویتعاون الزوجان علی تربیة أولادهما، فإذا انتفی قصد هذا الإحصان،انحصرت طاعة الداعیة الفطریة فی قصد سفح الماء ("... المنار: ۵ / ۸) ط عام ۱۳۶۷.

[۲۶۲] السیوطی: الدر المنثور: ۲ / ۱۴۱ وروی النص عن علی – علیه السلام – أیضا لاحظ تفسیرالإمام الرازی: ۳ / ۲۰۰ المسألة الثالثة فی بیان نکاح المتعة.

[۲۶۳] ابن الأثیر: النهایة، مادة " الحصن " بتوضیح منا.

[۲۶۴] السیوطی: الدر المنثور: ۲ / ۱۳۹.

[۲۶۵] نظیره قوله سبحانه – (ومریم ابنت عمران التی أحصنت فرجها) – (التحریم: الآیة ۱۲) أیمنعت فرجها من دنس المعصیة وعفت عن الحرام.

[۲۶۶] الإمام عبده: المنار: ۵ / ۹: لیکن عفیفات طاهرات ولا یکون التزوج لمجرد التمتع وسفحالماء وإراقته وهو یدل علی بطلان النکاح المؤقت وهو نکاح المتعة الذی یشترط فیه الأجل.

[۲۶۷] مقدمة الدرینی علی کتاب " الأصل فی الأشیاء "... ص ۱۶ – ۱۷.

[۲۶۸] المصدر السابق: ص ۱۷ – ۱۸.

[۲۶۹] موسی جار الله: الوشیعة فی نقض عقائد الشیعة / ۳۲.

[۲۷۰] السیوطی: الدر المنثور: ۲ / ۱۴۰.

[۲۷۱] البخاری: الصحیح: ۷ / ۱۳ کتاب النکاح.

[۲۷۲] مسلم: الصحیح: ۴ / ۱۳۰ باب نکاح المتعة.

[۲۷۳] مسلم: الصحیح: ۴ / ۱۳۰ باب نکاح المتعة.

[۲۷۴] الفخر الرازی: مفاتیح الغیب: ۱۰ / ۴۹.

[۲۷۵] المغنی: ۷ / ۱۳۶ وکلامه صریح فی عدم الوجوب وعدم الخلاف فیه بین المذاهب.

[۲۷۶] الحر العاملی: الوسائل: ۱۴ الباب ۱۷ من أبواب المتعة الحدیث ۱ والسند صحیح.

[۲۷۷] لاحظ التفاسیر بالأثر: الدر المنثور: ۲ / ۱۴۰.

[۲۷۸] المقدمة: ۲۲.

[۲۷۹] مسلم: الصحیح، الجزء ۴ باب نکاح المتعة، ص ۱۳۱ الحدیث ۸، البیهقی: السنن: ۷ / ۲۰۶.

[۲۸۰] البیهقی: السنن: ۷ / ۲۰۶، ومسلم: الصحیح الجزء ۴ باب فی المتعة بالحج الحدیث ۱.

[۲۸۱] الإمام أحمد: المسند: ۴ / ۴۳۶.

[۲۸۲] الطبری: التفسیر: ۵ / ۹.

[۲۸۳] الراغب: المحاضرات: ۲ / ۹۴.

[۲۸۴] مقدمة کتاب " الأصل فی الأشیاء "... ص ۲۶.

[۲۸۵] قال الخرقی فی متن المغنی ": وأی الزوجین وجد بصاحبه جنونا أو جذاما أو برصا أو کانت المرأة رتقاء أو قرناء أو عفلاء أو فتقاء أو الرجل مجنونا فلمن وجد ذلک منهما یصاحبه الخیار فی فسخ النکاح " المغنی: ۷ / ۱۰۹ تصحیح محمد خلیل، ولاحظ الخلاف للطوسی: ۲ / ۳۹۶ فصلفی العیوب المجوزة للفسخ المسألة ۱۲۴.

[۲۸۶] المقدمة: ۲۸.

[۲۸۷] الطبری: التفسیر: ۵ / ۹.

[۲۸۸] المقدمة: ۳۱.

[۲۸۹] المقدمة: ۲۳.

[۲۹۰] السیوطی: الدر المنثور: ۲ / ۱۴۰. والآیة فی سورة المائدة / ۸۷.

[۲۹۱] جمال الدین المزی: تهذیب الکمال: ۱۶ / ۱۲۳.

[۲۹۲] المرتضی: الإنتصار: ۱۲۷ – ۱۲۸.

[۲۹۳] الطوسی: الخلاف: ۲، کتاب الطلاق المسألة ۵.

[۲۹۴] الطبری: جامع البیان: ۲۸ / ۸۸.

[۲۹۵] السیوطی: الدر المنثور: ۶ / ۲۳۲، وعمران بن حصین من کبار أصحاب الإمام علی – علیهالسلام –.

[۲۹۶] القرطبی: الجامع لأحکام القرآن: ۱۸ / ۱۵۷.

[۲۹۷] الآلوسی: روح المعانی: ۲۸ / ۱۳۴.

[۲۹۸] أحمد محمد شاکر: نظام الطلاق فی الإسلام: ۱۱۸ – ۱۱۹.

[۲۹۹] أبو زهرة: الأحوال الشخصیة: ۳۶۵ کما فی الفقه علی المذاهب الخمسة: ۱۳۱ (والآیة: ۲ – ۳من سورة الطلاق).

[۳۰۰] الوسائل: ج ۱۵ الباب ۱۰ من أبواب مقدمات الطلاق الحدیث ۷ و ۳ و ۱۲ ولاحظ بقیةأحادیث الباب.

[۳۰۱] الوسائل: ج ۱۵ الباب ۱۰ من أبواب مقدمات الطلاق الحدیث ۷ و ۳ و ۱۲ ولاحظ بقیةأحادیث الباب.

[۳۰۲] الوسائل: ج ۱۵ الباب ۱۰ من أبواب مقدمات الطلاق الحدیث ۷ و ۳ و ۱۲ ولاحظ بقیةأحادیث الباب.

[۳۰۳] مجمع البیان: ۵ / ۳۰۶.

[۳۰۴] مر نص کلامه حیث قال: والتفریق بینهما غریب.

[۳۰۵] أصل الشیعة وأصولها: ۱۶۳ - ۱۶۵، الطبعة الثانیة.

[۳۰۶] ابن رشد: بدایة المجتهد: ۲ / ۶۲، ط بیروت.

[۳۰۷] الشیخ الطوسی: الخلاف: ۲ کتاب الطلاق، المسألة ۳. وعلی ما ذکره، نقل عن الإمام علیرأیان متناقضان، عدم الوقوع والوقوع مع الإثم.

[۳۰۸] ابن قدامة: المغنی: ۷ / ۴۱۶.

[۳۰۹] عبد الرحمان الجزیری: الفقه علی المذاهب الأربعة: ۴ / ۳۴۱.

[۳۱۰] الترمذی: الصحیح: ۳ کتاب الطلاق، الباب ۱۶، الحدیث ۱۱۹۲.

[۳۱۱] الطبری: التفسیر: ۲ / ۲۷۸ وسیوافیک خبر أبی رزین.

[۳۱۲] البقرة: الآیة ۲۳۱ وأیضا فی سورة الطلاق: - (فإذا بلغن أجلهن فأمسکوهن بمعروف أوفارقوهن بمعروف) - (الطلاق / ۲).

[۳۱۳] الجصاص: التفسیر: ۱ / ۳۸۹.

[۳۱۴] الأولی أن یقول: بکل طلاق.

[۳۱۵] الجصاص: التفسیر: ۱ / ۳۸۹.

[۳۱۶] الطبری: التفسیر: ۲ / ۲۷۸.

[۳۱۷] البحرانی: البرهان: ۱ / ۲۲۱، وقد نقل روایات ست فی ذیل الآیة.

[۳۱۸] ابن کثیر: التفسیر: ۱ / ۵۳.

[۳۱۹] الآیة ۲۳۱ من سورة البقرة والآیة ۲ من سورة الطلاق.

[۳۲۰] الجصاص: أحکام القرآن: ۱ / ۳۷۸.

[۳۲۱] البیهقی: السنن الکبری: ۷ / ۳۱۸ - ۳۲۱، الحاکم: المستدرک: ۲ / ۲۴.

[۳۲۲] المصدر نفسه: ۷ / ۳۲۱.

[۳۲۳] فخرج الطلاق البائن کطلاق غیر المدخولة، وطلاق الیائسة من المحیض الطاعنة فی السنوغیرهما.

[۳۲۴] عبد الله بن جعفر الحمیری: قرب الإسناد: ۳۰، ورواه الحر العاملی فی وسائل الشیعة ج ۱۵الباب ۲۲، الحدیث ۲۵.

[۳۲۵] النسائی: السنن: ۶ / ۱۴۲، السیوطی: الدر المنثور: ۱ / ۲۸۳.

[۳۲۶] أحمد بن حنبل: المسند: ۵ / ۴۲۷.

[۳۲۷] ابن حجر: فتح الباری: ۹ / ۳۱۵، ومع ذلک قال: رجاله ثقات، وقال فی کتابه الآخر بلوغ المرام ۲۲۴: رواته موثقون، ونقل الشوکانی فی نیل الأوطار: ۷ / ۱۱، عن ابن کثیر أنه قال: إسنادهجید، أنظر " نظام الطلاق فی الإسلام " للقاضی أحمد محمد شاکر: ۳۷.

[۳۲۸] ابن رشد: بدایة المجتهد: ۲ / ۶۱، ورواه آخرون کابن قیم فی إغاثة اللهفان: ۱۵۶ والسیوطیفی الدر المنثور: ۱ / ۲۷۹ وغیرهم.

[۳۲۹] أحمد بن حنبل: المسند: ۱ / ۲۶۵.

[۳۳۰] أحمد أمین: فجر الإسلام: ۲۳۸، نشر دار الکتاب.

[۳۳۱] مسلم: الصحیح: ۴ باب الطلاق الثلاث، الحدیث ۱ - ۳. التتابع: بمعنی الاکثار من الشر.

[۳۳۲] مسلم: الصحیح: ۴ باب الطلاق الثلاث، الحدیث ۱ - ۳. التتابع: بمعنی الاکثار من الشر.

[۳۳۳] مسلم: الصحیح: ۴ باب الطلاق الثلاث، الحدیث ۱ - ۳. التتابع: بمعنی الاکثار من الشر.

[۳۳۴] البیهقی: السنن: ۷ / ۳۳۹، السیوطی: الدر المنثور: ۱ / ۲۷۹.

[۳۳۵] العینی: عمدة القارئ: ۹ / ۵۳۷، وقال: إسناده صحیح.

[۳۳۶] المتقی الهندی: کنز العمال: ۹ / ۶۷۶، برقم ۲۷۹۴۳.

[۳۳۷] المتقی الهندی: کنز العمال: ۹ / ۶۷۶، برقم ۲۷۹۴۳.

[۳۳۸] العینی: عمدة القارئ: ۹ / ۵۳۷.

[۳۳۹] تیسیر الوصول: ۳ / ۱۶۲.

[۳۴۰] العمری: إیقاظ همم أولی الأبصار: ۹.

[۳۴۱] أحمد بن حنبل: المسند: ۱ / ۳۱۴، برقم ۲۸۷۷، وقد مر تخریج الحدیث أیضا، لاحظ نظامالطلاق فی الإسلام لأحمد محمد شاکر: ۷۹.

[۳۴۲] المتقی الهندی: کنز العمال: ۹ / ۶۷۶، برقم ۲۷۹۴۳.

[۳۴۳] السیوطی: الدر المنثور: ۱ / ۲۸۳.

[۳۴۴] ابن قیم الجوزیة: إعلام الموقعین: ۳ / ۳۶.

[۳۴۵] السید محمد رشید رضا: المنار: ۲ / ۳۸۶، الطبعة الثالثة ۱۳۷۶.

[۳۴۶] ابن قیم الجوزیة: إعلام الموقعین: ۳ / ۳۶، وأشار إلیه أیضا فی کتابه " إغاثة اللهفان من مصایدالشیطان: " ۱ / ۳۳۶.

[۳۴۷] قال المحقق فی الشرائع: ۱۵۲: وفائدة السبق والرمایة: بعث النفس علی الاستعداد للقتال والهدایة لممارسة النضال وهی معاملة صحیحة. وقال الشهید الثانی: فی المسالک فی شرح عبارة المحقق: لا خلاف بین المسلمین فی شرعیة هذا العقد، بل أمر به النبی فی عدة مواطن لما فیه من الفائدة المذکورة وهی من أهم الفوائد الدینیة لما یحصل بها من غلبة العدو فی الجهاد لأعداء الله تعالی. الذی هو أعظم أرکان الإسلام ولهذه الفائدة یخرج عن اللهو واللعب المنهی عن المعاملة علیهما. فإذا کانت الغایة من تشریعها الاستعداد للقتال والتدرب للجهاد، فلا یفرق عندئذ بین الدارج فیزمن النبی وغیره أخذا بالملاک المتیقن.

[۳۴۸] نهج البلاغة، الحکمة رقم ۱۶. لاحظ کتابنا مفاهیم القرآن: ۳ / ۲۶۵ - ۲۷۵.

[۳۴۹] ابن قیم (المتوفی ۷۵۱): إعلام الموقعین. ۳ / ۴۱ - ۴۳، ولاحظ إغاثة اللهفان له أیضا: ۱ / ۳۱۲.

[۳۵۰] ابن قدامة: المغنی: ۷ / ۳۶۵.

[۳۵۱] السبکی: تقی الدین علی بن عبد الکافی (المتوفی ۷۵۶): الدرة المضیئة: ۱۵۵.

[۳۵۲] لاحظ الجزء السابع ۳۶۹ - ۴۱۴ بتصحیح الدکتور محمد خلیل هراس.

[۳۵۳] الفقه علی المذاهب الأربعة الجزء الرابع.

[۳۵۴] المغنی: ۷ / ۳۶۹ - ۳۷۶.

[۳۵۵] وسائل الشیعة ۱۵، الباب ۱۶ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه، الحدیث ۱.

[۳۵۶] ظاهر الحدیث: أن الإمام رد المرأة لوقوع الطلاق مکرها، وبما أنه لم تکن هناک کراهة ولمیطلب أهل المرأة سوی النفقة، یحمل علی خلاف ظاهره، من بطلان الطلاق لأجل الحلف به.

[۳۵۷] نقل روایة عن شریح ترکنا نقلها لعدم دلالتها. وکان علیه عطف عطاء علیه أیضا.

[۳۵۸] ابن حزم الأندلسی: المحلی: ۱۰ / ۲۱۲ - ۲۱۳.

[۳۵۹] سیوافیک ضعف هذا الدلیل بعد الفراغ من نقل کلامه.

[۳۶۰] قد تعرفت علی القائلین بعدم کفایة الحلف فی تحقق الطلاق فی کلام ابن حزم الظاهری.

[۳۶۱] ابن تیمیة، الفتاوی الکبری: ۳ / ۱۲ و ۱۳.

[۳۶۲] السبکی: الدرة المضیئة: ۱۵۵ - ۱۵۶.

[۳۶۳] الفقه علی المذاهب الخمسة: ۴۱۴.

[۳۶۴] وسائل الشیعة: الجزء ۱۶، الباب ۱۴ من أبواب کتاب الإیمان، الحدیث ۱ و ۴، ولاحظ سائرأحادیث الباب.

[۳۶۵] وسائل الشیعة: الجزء ۱۶، الباب ۱۴ من أبواب کتاب الإیمان، الحدیث ۱ و ۴، ولاحظ سائرأحادیث الباب.

[۳۶۶] الوسائل: الجزء ۱۵، الباب ۱۸ من أبواب مقدمات الطلاق الحدیث ۳.

[۳۶۷] ابن حزم الأندلسی: المحلی: ۱۰ / ۲۱۳.

[۳۶۸] الطوسی: الخلاف: ۲، کتاب الطلاق، المسألة ۴۰.

[۳۶۹] الوسائل: الجزء ۱۵، الباب ۱۶، الحدیث ۱.

[۳۷۰] المصدر نفسه: الباب ۱۸ من أبواب مقدمات الطلاق، الحدیث ۴.

[۳۷۱] السید المرتضی: الإنتصار: ۱۴.

[۳۷۲] الطوسی: الخلاف، کتاب الطلاق، المسألة ۱۳.

[۳۷۳] ابن إدریس الحلی: السرائر، کتاب الطلاق: ۳۲۲. ولاحظ الطبعة الحدیثة ۲: ۶۶۵.

[۳۷۴] الشیخ الطوسی: الخلاف: ۲، کتاب الطلاق المسألة ۲. وما ذکره من تقدیر " قبل " إنما یتم علی القول بکون العبرة فی العدة بالحیض فیکون قبلهما بینطهرها من الحیض والنفاس فتتم الدلالة.

[۳۷۵] ابن رشد: بدایة المجتهد: ۲ / ۶۵ - ۶۶.

[۳۷۶] الجزیری: الفقه علی المذاهب الأربعة: ۴ / ۲۹۷ - ۳۰۲.

[۳۷۷] الطلاق: الآیة ۲.

[۳۷۸] النساء: الآیة ۲۲۸.

[۳۷۹] الحر العاملی: الوسائل: ۱۵، الباب ۱۵ من أبواب العدد، الحدیث ۴.

[۳۸۰] النحل: الآیة ۴۴.

[۳۸۱] النحل: الآیة ۶۴.

[۳۸۲] القصص: الآیة ۸.

[۳۸۳] أحمد محمد شاکر: نظام الطلاق فی الإسلام: ۲۷.

[۳۸۴] الحر العاملی: الوسائل: ۱۵، الباب ۸ من أبواب مقدمات الطلاق، الحدیث ۹، وغیره.

[۳۸۵] راجع فی الوقوف علی تلک الصور، السنن الکبری للبیهقی: ۷ / ۳۲۴ - ۳۲۵.

[۳۸۶] البقرة: الآیة ۲۲۸.

[۳۸۷] البقرة: الآیة ۲۲۹.

[۳۸۸] البقرة: الآیة ۲۳۱.

[۳۸۹] البقرة: الآیة ۲۳۱.

[۳۹۰] البقرة: الآیة ۲۳۰.

[۳۹۱] ابن قدامة: المغنی: ۶ / ۷۸.

[۳۹۲] سیوافیک التصریح به من صاحب المنار أیضا.

[۳۹۳] السید المرتضی: الانتصار: ۳۰۸.

[۳۹۴] الطوسی: الخلاف: ۲ کتاب الوصیة ۱.

[۳۹۵] المغنی: ۶ / ۷۹ - ۸۰.

[۳۹۶] المصدر نفسه.

[۳۹۷] الفقه علی المذاهب الخمسة: ۴۶۵.

[۳۹۸] - (ولأبویه لکل واحد منهما السدس مما ترک إن کان له ولد...) - النساء: الآیة ۱۲.

[۳۹۹] القرطبی: الجامع لأحکام القرآن: ۲ / ۲۶۲ - ۲۶۳.

[۴۰۰] رواه الدارمی فی سننه، مرسلا عن قتادة: السنن: ۲ / ۴۱۹.

[۴۰۱] الجصاص: أحکام القرآن: ۱ / ۱۶۴.

[۴۰۲] سیوافیک نصه وسنده.

[۴۰۳] النساء: الآیة ۱۱.

[۴۰۴] النساء: الآیة ۱۲.

[۴۰۵] القرطبی: الجامع لأحکام القرآن: ۱ / ۲۶۳.

[۴۰۶] المنار: ۲ / ۱۳۶ - ۱۳۷.

[۴۰۷] الجامع لأحکام القرآن: ۱۴ / ۱۲۶.

[۴۰۸] المنار: ۴ / ۳۹۶.

[۴۰۹ "] الجران: " هو من العنق ما بین المذبح إلی المنحر. و " تقصع بجرتها: " أراد شدة المضغوضم بعض الأسنان علی بعض، وقیل: قصع الجرة: خروجها من الجوف إلی الشدق. النهایة.

[۴۱۰] الترمذی: السنن: ۴ / ۴۳۳، باب ما جاء لا وصیة لوارث، الحدیث ۲۱۲۰ - ۲۱۲۱.

[۴۱۱] الخطیب: تاریخ بغداد: ۶ / ۲۲۶ - ۲۲۷.

[۴۱۲] ابن منظور: مختصر تاریخ دمشق: ۴ / ۳۷۶.

[۴۱۳] جمال الدین المزی: تهذیب الکمال: ۳ / ۱۷۵ - ۱۷۸.

[۴۱۴] الترمذی: السنن: ۴ / ۴۳۳، الحدیث ۲۲۰.

[۴۱۵] النسائی: الضعفاء والمتروکین: ۱۳۴ برقم ۳۱۰.

[۴۱۶] ابن حجر: تهذیب التهذیب: ۴ / ۲۸۶، برقم ۵۷۰.

[۴۱۷] جمال الدین المزی: تهذیب الکمال: ۱۲ / ۵۸۱.

[۴۱۸] أبو داود: السنن: ۳ / ۱۱۴، باب ما جاء فی الوصیة للوارث، برقم ۲۸۷۰.

[۴۱۹] النسائی: السنن: ۶ / ۲۰۷، کتاب الوصایا باب ابطال الوصیة للوارث، الحدیث بأسناده الثلاثة ینتهی إلی عمرو بن خارجة الذی قال البزارفی حقه: إنه لا نعلم له عن النبی إلا هذاالحدیث.

[۴۲۰] ابن حجر: تهذیب التهذیب: ۸ / ۳۱۹، جمال الدین المزی: تهذیب الکمال: ۲۳ / ۵۰۹.

[۴۲۱] سنن ابن ماجة: ۲ / ۹۰۵، کتاب الوصایا باب لا وصیة لوارث، الأحادیث ۲۷۱۲ - ۲۷۱۴.

[۴۲۲] ابن حجر: تهذیب التهذیب: ۶ / ۲۶۶ برقم ۵۸۱.

[۴۲۳] المصدر نفسه: ۴ / ۳۴ برقم ۶۱.

[۴۲۴] المصدر نفسه: ۷ / ۱۹۰ برقم ۳۹۵.

[۴۲۵] البیهقی: السنن الکبری: ۶ / ۲۶۴.

[۴۲۶] الدارقطنی: السنن: ۴ / ۱۵۲ " الوصایا " الحدیث ۱۰ و ۱۱.

[۴۲۷] ابن حجر: تهذیب التهذیب: ۷ / ۲۳۴ رقم ۴۷۶.

[۴۲۸] الدارقطنی: السنن: ۴ / ۱۵۲ " الوصایا " الحدیث ۱۲ و ۱۳.

[۴۲۹] الدارمی: السنن: ۲ / ۴۱۹، باب الوصیة للوارث.

[۴۳۰] ابن حجر: تهذیب التهذیب: ۳ / ۲۱۳ برقم ۴۷۳.

[۴۳۱] جمال الدین المزی: تهذیب الکمال: ۱۱ / ۱۹۶.

[۴۳۲] ابن حجر: تهذیب التهذیب: ۱۰ / ۴۰ برقم ۶۸.

[۴۳۳] جمال الدین المزی: تهذیب الکمال: ۳ / ۱۹۸ برقم ۴۸۳.

[۴۳۴] البیهقی: السنن: ۶ / ۲۶۴ – ۲۶۵.

[۴۳۵] ابن حجر: تهذیب التهذیب: ۱۱ / ۳۲ برقم ۷۴.

[۴۳۶] الصنعانی: عبد الرزاق بن همام (۱۷۶ – ۲۱۱): المصنف: ۹ / ۷۰ برقم ۱۶۳۷۶.

[۴۳۷] لاحظ ما نقلناه عن أئمة الرجال فی حق رواة الحدیث ونقلته.

[۴۳۸] ابن حجر: الإصابة: ۲ / ۵۲۷ والمزی: تهذیب الکمال: ۲۱ / ۵۹۹ وابن حبان: الثقات:۳ / ۲۷۱.

[۴۳۹] وسائل الشیعة: ۱۳، الباب ۱۵ من أبواب أحکام الوصایا الحدیث، وفیه ثلاثة عشر حدیثاتصرح علی جواز الوصیة للوارث.

[۴۴۰] لاحظ الرقم ۱۴ مما سلف وفیه: فلا یجوز لوارث وصیة إلا من الثلث.

[۴۴۱] الحسن بن علی بن شعبة (من محدثی القرن الرابع) تحف العقول: ۳۴.

[۴۴۲] الطوسی: الخلاف ۲ / کتاب الفرائض المسألة ۱۶.

[۴۴۳] ابن قدامة: المغنی: ۶ / ۳۴۰.

[۴۴۴] الوسائل: ۱۷ الباب ۱ من أبواب موانع الإرث ح ۱ و ۵، ولاحظ ح ۶ و ۷ و ۸ و ۱۴ و ۱۷ و۱۹ من ذلک الباب.

[۴۴۵] الوسائل: ۱۷ الباب ۱ من أبواب موانع الإرث ح ۱ و ۵، ولاحظ ح ۶ و ۷ و ۸ و ۱۴ و ۱۷ و۱۹ من ذلک الباب.

[۴۴۶] لاحظ الروایة ۶ و ۱۷ و ۸ من ذلک الباب.

[۴۴۷] لاحظ الروایة ۶ و ۱۷ و ۸ من ذلک الباب.

[۴۴۸] لاحظ الروایة ۶ و ۱۷ و ۸ من ذلک الباب.

[۴۴۹] ابن قدامة: المغنی: ۶ / ۳۴۱.

[۴۵۰] ابن قدامة: المغنی: ۶ / ۳۴۱.

[۴۵۱] الوسائل: ۱۷ الباب ۱ من أبواب موانع الإرث ح ۶ و ۱۴ و ۱۵.

[۴۵۲] الوسائل: ۱۷ الباب ۱ من أبواب موانع الإرث ح ۶ و ۱۴ و ۱۵.

[۴۵۳] الوسائل: ۱۷ الباب ۱ من أبواب موانع الإرث ح ۶ و ۱۴ و ۱۵.

[۴۵۴] المغنی: ۶ / ۲۵۶ ونقل عن ابن سراقة أنه قال: أن علیه العمل الیوم فی الأمصار.

[۴۵۵] المغنی: ۶ / ۲۳۶ – ۲۳۷. وهذا ونظائره الکثیرة فی الفرائض یعرب عن عدم وجود نظام محدد فی الفرائض فی متناول الصحابة، ومع أنهم یروون عن النبی أن أعلم الصحابة بالفرائض هو زید بن ثابت وانه " صلی الله علیه وآله وسلم " قال ": أفرضهم زید، وأقرأهم أبی. " لکنه تبع قضاءعمر ولم یکن عنده شئ فی المسألة التی یکثر الابتلاء بها.

[۴۵۶] اتفقت علیه المذاهب کلها قال ابن قدامة ": فأما الزوجان فلا یرد علیهما، باتفاق أهل العلم" المغنی: ۶ / ۲۵۷.

[۴۵۷] یوسف: الآیة ۸.

[۴۵۸] القصص: الآیة ۷۶.

[۴۵۹] المغنی: ۶ / ۲۲۶.

[۴۶۰] لاحظ المغنی: ۶ / ۲۳۶ عند قول الماتن: وابن الأخ للأب أولی من ابن ابن الأخ للأب.

[۴۶۱] فی المصدر ": الأب " والصحیح ما أثبتناه.

[۴۶۲] المغنی: ۶ / ۲۳۶.

[۴۶۳] الطوسی: الخلاف: ۲ / کتاب الفرائض المسألة ۸۰.

[۴۶۴] الانتصار: ۲۷۸.

[۴۶۵] مجمع البیان: ۲ / ۵۶۳ طبع صیدا.

[۴۶۶] الوسائل: ۱۷، الباب ۸ من أبواب موجبات الإرث الحدیث ۱۰ و ۱۱ و ۲.

[۴۶۷] الوسائل: ۱۷، الباب ۸ من أبواب موجبات الإرث الحدیث ۱۰ و ۱۱ و ۲.

[۴۶۸] الوسائل: ۱۷، الباب ۸ من أبواب موجبات الإرث الحدیث ۱۰ و ۱۱ و ۲.

[۴۶۹] مع الشیخ جاد الحق، شیخ الأزهر: ۱۵ – ۱۶.

[۴۷۰] الانتصار: ۲۸۳.

[۴۷۱] ابن قدامة: المغنی: ۶ / ۲۲۷.

[۴۷۲] أی فأشرفت وقاربت.

[۴۷۳] صحیح البخاری: ۸ / ۱۵۰، کتاب الفرائض، باب میراث البنات.

[۴۷۴] السنن الکبری: ۶ / ۲۴۲ باب المیراث بالولاء.

[۴۷۵] صحیح البخاری: ۸ / ۱۵۰ کتاب الفرائض باب قول النبی: من ترک مالا فلأهله، وکنز العمال:۱۱ / ۷ الحدیث ۳۰۳۸۸، وجامع الا صول: ۹ / ۶۳۱ قال: رواه الترمذی.

[۴۷۶] المسند: ۳ / ۴۹۰، وسنن ابن ماجة: ۲ / ۹۱۶ باب ما تحوزه المرأة، ثلاث مواریث رقم ۲۷۴۲،وفی جامع الا صول: ۹ / ۶۱۴، برقم ۷۴۰۱... ولدها الذی لاعنت عنه. أخرجه أبو داود والترمذی.

[۴۷۷] المغنی: ۶ / ۲۲۹.

[۴۷۸] المسالک، کتاب الفرائض عند شرح قول المحقق: ولا یثبت المیراث عندنا بالتعصیب.

[۴۷۹] الوسائل: ۱۷، الباب ۵ من أبواب میراث الأبوین الحدیث: ۶ و ۱.

[۴۸۰] الوسائل: ۱۷، الباب ۵ من أبواب میراث الأبوین الحدیث: ۶ و ۱.

[۴۸۱] الوسائل: ۱۷، الباب ۵ من أبواب میراث الأبوین الحدیث: ۳ و ۱۴ ولاحظ الحدیث ۴ و ۵و ۷ – ۱۳. من ذلک الباب.

[۴۸۲] الوسائل: ۱۷، الباب ۵ من أبواب میراث الأبوین الحدیث: ۳ و ۱۴ ولاحظ الحدیث ۴ و ۵و ۷ – ۱۳. من ذلک الباب.

[۴۸۳] الوسائل: ۱۷، الباب ۵ من أبواب میراث الأبوین الحدیث: ۳ و ۱۴ ولاحظ الحدیث ۴ و ۵و ۷ – ۱۳. من ذلک الباب.

[۴۸۴] وفی السند " صالح بن السعدی وهو ممدوح، والحسین الرزاز مجهول، وفی التهذیب:۹ / ۲۶۷ رقم ۹۷۲ " البزاز " وهو أیضا مجهول.

[۴۸۵] الوسائل: ۱۷، الباب ۸ من أبواب موجبات الإرث الحدیث ۱ و ۹.

[۴۸۶] صحیح البخاری: ۸ / ۱۵۱ باب میراث ابن الابن إذا لم یکن ابن، وص ۱۵۲، باب میراث الجد مع الأب والإخوة، ورواها عن سلیمان بن حرب (مکان مسلم بن إبراهیم) ورجال السند فی غیرهما، واحد وباب ابنی عم أحدهما أخ والآخر زوج ص ۱۵۳، رواها عن أمیة بن بسطام، عن یزید بن زریع عن روح عن عبد الله بن طاووس. وصحیح مسلم: ۵ / ۵۹ باب ألحقوا الفرائض بأهلها عن ابن طاووس عن ابن عباس رقم ۱۶۱۵. وصحیح الترمذی فی الفرائض باب میراث العصبة رقم ۲۰۹۹. وسنن أبی داود فی الفرائض باب میراث العصبة رقم ۲۸۹۸.ولاحظ السنن الکبری: ۶ / ۲۳۸ باب العصبة، وجامع الا صول: ۹ / ۶۱۰۴ رقم ۷۴۲۱.

[۴۸۷] تهذیب التهذیب: ۵ / ۲۶۸ رقم ۴۵۸ سیر أعلام النبلاء، حوادث عام ۱۳۲ وغیرهما.

[۴۸۸] هو عبید الله بن أبی زید أحمد بن یعقوب بن نصر الأنباری: قال النجاشی: شیخ من أصحابنا " أبو طالب " ثقة فی الحدیث، عالم به، کان قدیما من الواقفة توفی عام ۳۵۶ (رجال النجاشی برقم ۶۱۵ طبع بیروت). وأما رجال السند ففی تعلیقة الخلاف أنه لم یتعرف علی البربری، وأما بشر بن هارون لعله تصحیف بشر بن موسی إذ هو الراوی عن الحمیدی علی ما فی تاریخ البغدادی: ۸۶. والحمیدی هو عبد الله بن الزبیر القرشی توفی بمکة ۲۱۹ کما فی تذکرة الحفاظ ۲: ۴۱۳، وسفیان هو سفیانبن عیینة وأبو إسحاق هو: عمرو بن عبد الله بن عبید السبیعی.

[۴۸۹] سلیمان بن عبد الملک بن مروان سابع خلفاء بنی أمیة بویع سنة ۹۶ وتوفی سنة ۹۸ وهوابن خمس وأربعین سنة وکان خاتمه بیده یختم رسائله بخاتمه صیانة عن التزویر.

[۴۹۰] التهذیب: لشیخ الطائفة: ۹ / ۲۶۲. الخلاف: ۲، المسألة ۸۰.

[۴۹۱] الخلاف: ۲ / ۲۷۸، المسألة ۸۰ والتهذیب للشیخ الطوسی: ۹ / ۲۶۲.

[۴۹۲] الانتصار ۲۷۹.

[۴۹۳] الانتصار: ۲۸۰.

[۴۹۴] سنن الترمذی ۴ / باب ما جاء فی میراث البنات رقم ۲۰۹۲، سنن ابن ماجة: ۲ / ۹۰۸ بابفرائض الصلب رقم ۲۷۲، سنن أبی داود: ۳ / ۱۲۱، باب ما جاء فی میراث الصلب رقم ۲۸۹۱.

[۴۹۵] الدر المنثور: ۲ / ۱۲۴.

[۴۹۶] البیهقی: السنن الکبری ص ۶۹ باب فرض الابنتین، وقد أخطأ البیهقی کون الابنتین لقیس وقال: إنهما کانتا بنتی سعد، وقال أبو داود ۳ / ۱۲۱ رقم ۲۸۹۱: أخطأ بشر فیه انما هما ابنتا سعد بنالربیع، وثابت بن قیس قتل یوم الیمامة.

[۴۹۷] ابن حجر: تهذیب التهذیب: ۶ / ۱۴۰ لاحظ بقیة کلامه.

[۴۹۸] المصدر نفسه: ۴ / ۱۲۱.

[۴۹۹] ابن حجر: تهذیب التهذیب: ۱ / ۴۵۹.

[۵۰۰] البخاری: الصحیح: ۸ / ۱۵۰ فی الفرائض باب میراث البنات، وباب میراث الأخوات معالبنات عصبة.

[۵۰۱] صحیح أبی داود فی الفرائض باب ما جاء فی میراث الصلب رقم ۲۸۹۳. ولاحظ جامع الاصول: ۹ / ۶۱۰ رقم ۷۳۹۴.

[۵۰۲] البخاری: الصحیح: ۸ / ۱۵۱ باب میراث ابنة ابن مع ابنة، وسنن الترمذی: ۴ / ۴۱۵ باب ما جاء فی میراث ابنة الابن مع ابنة الصلب رقم ۲۰۹۳، وسنن أبی داود: ۳ / ۱۲۰، باب ما جاء فیمیراث الصلب رقم ۲۸۹۰.

[۵۰۳] الانتصار: ۲۸۲.

[۵۰۴] الفقه علی المذاهب الخمسة: ۵۱۷ – ۵۱۸.

[۵۰۵] وعلی ما نقله أبو طالب الأنباری اتفق علیه اثنان: عمر، وعبد الله بن مسعود، وکانت الصحابة وفی مقدمهم الإمام علی – علیه السلام – علی خلاف هذا القول ولکن القوة التنفیذیةحالت بینهم وبین رأیهم.

[۵۰۶] الانتصار: ۲۸۴.

[۵۰۷] الخلاف: ۲، کتاب الفرائض: المسألة ۸۱.

[۵۰۸] وما ذکرناه قریب من أم الفروخ المذکورة فی الخلاف فلاحظ.

[۵۰۹] سهم الزوجة ۱۹ = ۳۲۷ = مجموع السهام ۲۷ = ۳ + ۸ + ۱۶.

[۵۱۰] أخذنا الدلائل الثلاثة الأول من المغنی: ۶ / ۲۴۲ مع تفصیل منا.

[۵۱۱] الانتصار: ۲۸۴.

[۵۱۲] الانتصار: ۲۸۵.

[۵۱۳] هو عبید الله بن أبی زید أحمد بن یعقوب بن نصر الأنباری شیخ من أصحابنا، ثقة فی الحدیث عالم به، کان قدیما من الواقفة توفی عام ۳۵۶، اقرأ ترجمته فی رجال النجاشی: ۲ / ۴۱ رقم ۶۱۵، وتنقیح المقال وغیره وهو الذی روی خبر تکذیب ابن عباس روایة التعصیب. وقدتقدمت الإشارة إلیه أیضا.

[۵۱۴] سهم الزوجة ۱۹ = ۳۲۷ = مجموع السهام ۲۷ = ۳ + ۸ + ۱۶.

[۵۱۵] الوسائل: ۱۷، الباب ۷، من أبواب موجبات الإرث الحدیث ۱۴ ولاحظ التهذیب لشیخالطائفة: ۹ / ۲۵۹ رقم ۹۷۱.

[۵۱۶] سهام الأبوین ۱۵ × ۱۳ + ۱۵ = ۱۱۵ + ۳۱۵ = ۴۱۵ مجموع السهام ۱۵ = ۸ + ۳ + ۲ + ۲. للبنتین۱۳ + ۱۵ = ۵۱۵ + ۳۱۵ = ۸۱۵. سهم الزوج ۱۵ = ۳۱۵.

[۵۱۷] لو کان ابنا ۵ = ۷ – ۱۲. ۷ = ۲ + ۲ + ۳. فلو کان مکان الابن بنتا یلزم أن یکون نصیبها أکثر من الابن ۵۱۲ ۶۱۲ – للبنت ۶۱۲ = ۱۶ لو کان الوارث أخا لأب ۱ = ۵ – ۶ – ۵ = ۲ + ۳ولو کان مکان الأخ أختا لأب فسهمها ۳۸ وسهم الأخ ۱۶ – ۸ = ۳ + ۲ + ۳ – ۱۶ ۳۸.

[۵۱۸] الوسائل: ۱۷ الباب ۶ من أبواب موجبات الإرث، الحدیث ۷ و ۹ و ۱۴.

[۵۱۹] الوسائل: ۱۷ الباب ۶ من أبواب موجبات الإرث، الحدیث: ۱ – ۲ – ۳ – ۵ – ۷ – ۸ – ۱۰ – ۱۱ – ۱۲ – ۱۵ – ۱۶.

[۵۲۰] الوسائل: ۱۷ الباب ۷ من أبواب موجبات الإرث، الحدیث: ۶، لاحظ المستدرک للحاکم: ۴ / ۳۴۰ کتاب الفرائض والحدیث صحیح علی شرط مسلم، وأورده الذهبی فی تلخیصه اذعانابصحته.

[۵۲۱] الوسائل: ۱۷ الباب ۷ من أبواب موجبات الإرث، الحدیث ۱۲، ۳ و ۱۷ و ۱۵.

[۵۲۲] الوسائل: ۱۷ الباب ۷ من أبواب موجبات الإرث، الحدیث ۱۲، ۳ و ۱۷ و ۱۵.

[۵۲۳] الوسائل: ۱۷ الباب ۷ من أبواب موجبات الإرث، الحدیث ۱۲، ۳ و ۱۷ و ۱۵.

[۵۲۴] الوسائل: ۱۷ الباب ۷ من أبواب موجبات الإرث، الحدیث ۱۲، ۳ و ۱۷ و ۱۵.

[۵۲۵] الجواهر ۳۹: ۱۱۰. وحاشیة جمال الدین علی الروضة البهیة: ۲ / ۲۹۷ فی هامش الکتاب.

[۵۲۶] مفتاح الکرامة: ۸ / ۱۲۰.

[۵۲۷] المصدر نفسه.

[۵۲۸] الوسائل: ۱۷ الباب ۷ من أبواب موجبات الإرث الحدیث ۲ و ۴ و ۱۰.

[۵۲۹] المغنی: ۶ / ۲۴۱ ونقله عن ابن عباس أکثر من تعرض للمسألة.

[۵۳۰] الخلاف: ۲ / ۲۸۲، المسألة ۸۱ وغیره.

[۵۳۱] الوشیعة فی نقض عقائد الشیعة، وقد نقلنا کلامه مجردا عن الطعن بأئمة أهل البیت.

[۵۳۲] لاحظ الوسائل: ۱۷ الباب ۷ من أبواب موجبات الإرث، الحدیث ۶.

[۵۳۳] وقد کفانا فی نقد ما اختلقه من الشبهات أو أخذها ممن تقدم علیه: العلمان الجلیلان: السید عبد الحسین العاملی فی کتابه " أجوبة موسی جار الله. " والسید محسن العاملی فی " نقض الوشیعة - " قدس الله أسرارهما -. - جعل التقیة من المسائل الفقهیة لأجل اتصافها بالجواز والمنع عند الفقهاء، وهذا یکفی فیکونها مسألة فقهیة، مضافا إلی البحث عن صحة الأعمال الموافقة للتقیة وعدمها.

[۵۳۴] القصص: الآیة ۲۰.

[۵۳۵] النحل: الآیة ۱۰۶.

[۵۳۶] قال ابن الأثیر فی النهایة: ۵ / ۲۱۷: وأصل اتقی: أوتقی فقلبت الواو یاء لکسرة قبلها ثم أبدلت تاء وأدغمت. ومنه حدیث علی - علیه السلام -: کنا إذا احمر البأس اتقینا برسول الله، أی جعلناهوقایة من العدو. ولاحظ لسان العرب مادة " وقی."

[۵۳۷] المنافقون: الآیة ۱.

[۵۳۸] الأعراف: الآیة ۲۸.

[۵۳۹] غافر: الآیة ۲۸ و ۴۵، والقصص: الآیة ۲۰ وستوافیک نصوص الآیات فی ثنایا البحث.

[۵۴۰] الطبرسی: مجمع البیان: ۳ / ۳۸۸.

[۵۴۱] الزمخشری: الکشاف عن حقائق التنزیل: ۲ / ۴۳۰.

[۵۴۲] ابن ماجة: السنن: ۱ / ۵۳، شرح حدیث رقم ۱۵۰.

[۵۴۳] القرطبی: الجامع لأحکام القرآن: ۴ / ۵۷.

[۵۴۴] تفسیر الخازن: ۱ / ۲۷۷.

[۵۴۵] الخطیب الشربینی: السراج المنیر. فی تفسیر الآیة.

[۵۴۶] إسماعیل حقی: تفسیر روح البیان: ۵ / ۸۴.

[۵۴۷] آل عمران: الآیة ۲۸.

[۵۴۸] الطبری: جامع البیان: ۳ / ۱۵۳.

[۵۴۹] الزمخشری: الکشاف: ۱ / ۴۲۲.

[۵۵۰] مفاتیح الغیب: ۸ / ۱۳.

[۵۵۱] النسفی: التفسیر بهامش تفسیر الخازن: ۱ / ۲۷۷.

[۵۵۲] الآلوسی: روح المعانی: ۳ / ۱۲۱.

[۵۵۳] جمال الدین القاسمی: محاسن التأویل: ۴ / ۸۲.

[۵۵۴] تفسیر المراغی: ۳ / ۱۳۶.

[۵۵۵] غافر: الآیة ۲۸.

[۵۵۶] غافر: الآیة ۴۵.

[۵۵۷] القصص: الآیة ۲۰.

[۵۵۸] الرازی: مفاتیح الغیب: ۸ / ۱۳ فی تفسیر الآیة.

[۵۵۹] جمال الدین القاسمی: محاسن التأویل: ۴ / ۸۲.

[۵۶۰] مصطفی المراغی: التفسیر: ۳ / ۱۳۶.

[۵۶۱] شرح نهج البلاغة: ۱۱ / ۴۴ – ۴۶.

[۵۶۲] ابن خلکان: وفیات الأعیان: ۳ / ۳۳. الذهبی: سیر أعلام النبلاء: ۱۲ / ۱۶.

[۵۶۳] دیوان ابن الرومی: ۲ / ۲۴۳.

[۵۶۴] غافر: الآیة ۲۸، النحل: الآیة ۱۰۶.

[۵۶۵] مجلة المرشد: ۳ / ۲۵۲، ۲۵۳، ولاحظ: تعلیقة أوائل المقالات: ص ۹۶.

[۵۶۶] الوسائل کتاب الأمر بالمعروف الباب ۲۵ الحدیث رقم ۶.

[۵۶۷] قال رسول الله ص ": رفع عن أمتی ما اضطروا إلیه وما استکرهوا علیه."

[۵۶۸] الإمام الخمینی: الرسائل: ۱۷۱ – ۱۷۸.

[۵۶۹] الأحزاب: الآیة ۴۰.

[۵۷۰] فصلت: الآیتان ۴۱ – ۴۲.

[۵۷۱] أمالی الصدوق: ۲۹، معانی الأخبار: ۹۴ وغیرها من المصادر الشیعیة ولاحظ صحیحالبخاری: ۶ / ۳ باب غزوة تبوک.

[۵۷۲] نهج البلاغة: الخطبة ۱۲۹.

[۵۷۳] نهج البلاغة: الخطبة ۲۳۰، مجالس المفید: ۵۲۷، بحار الأنوار: ۲۲ / ۵۲۷.

[۵۷۴] المرتد الملی: عبارة عن من لم یکن أحد والدیه مسلما حین انعقاد نطفته، کما إذا کانالوالدان کتابیین فأسلم الولد بعد البلوغ ثم ارتد.

[۵۷۵] ربما یروی عنه " صلی الله علیه وآله وسلم: " إنی تارک فیکم الثقلین کتاب الله وسنتی. ولا تعارض بین الخبرین، غیر أن الأول متواتر دون الثانی والأول مسند، والثانی مرسل نقله الإمام مالک فی موطئه، وأین هو من حدیث العترة الذی أطبق المحدثون علی نقله. والتفصیل موکولإلی محله.

[۵۷۶] الحاکم: المستدرک: ۲ / ۱۵۱، السیوطی: الخصائص الکبری: ۲ / ۲۶۶، ابن حجر: الصواعق:۱۹۱، الباب ۱۲.

[۵۷۷] الأحزاب: الآیة ۳۶.

[۵۷۸] الإمام أحمد: المسند: ۱ / ۸۱، صحیح مسلم: ۴ / ۲۱۷، البیهقی: السنن الکبری: ۸ / ۲۶ نقلاعن الإمام الشافعی.

[۵۷۹] وقد جمع العلامة المجلسی ما ورد من الأثر حول کتب الإمام علی فی موسوعته " بحار الأنوار: " ۲۶ / ۱۸ – ۶۶ تحت عنوان" باب جهات علومهم وما عندهم من الکتب " فلاحظ الباب،الحدیث ۱۲، ۱، ۱۰، ۳۰.

[۵۸۰] راجع الکافی " باب الرد إلی الکتاب والسنة: " ۱ / ۵۹ – ۶۲ تجد فیه أحادیث تصرح بما ذکر،والمراد منها أصول الأحکام وجذورها لا فروعها وجزئیاتها.

[۵۸۱] غافر: الآیة ۸۴ – ۸۵.

[۵۸۲] ابن شهرآشوب: مناقب آل أبی طالب: ۴ / ۴۰۵.

[۵۸۳] التوبة: الآیة ۲۵.

[۵۸۴] ابن الجوزی: تذکرة الخواص: ۲۰۲.

[۵۸۵] ابن شهرآشوب: مناقب آل أبی طالب: ۴ / ۴۰۲.

[۵۸۶] الکهف: الآیة ۶۶.

[۵۸۷] النمل: الآیة ۴۰.

[۵۸۸] البخارى: الصحيح: ۲ / ۱۴۹.

[۵۸۹] القسطلانى: إرشاد السارى فى شرح صحيح البخارى: ۶ / ۹۹.

[۵۹۰] البخارى: الصحيح: ۲ / ۱۷۱.

[۵۹۱] القسطلانى: إرشاد السارى فى شرح صحيح البخارى: ۵ / ۴۳۱.

[۵۹۲] ابن الجوزى: صفة الصفوة: ۱ / ۱۰۴.

[۵۹۳] مشكل الآثار: ۲ / ۲۵۷.

[۵۹۴] الطبرى: الرياض: ۱ / ۱۹۹.

[۵۹۵] لاحظ للوقوف على سائر الكلمات حول المحدث، كتاب الغدير: ۵ / ۴۲ – ۴۹.

[۵۹۶] القصص: الآية ۷.

[۵۹۷] آل عمران: الآية ۴۲ – ۴۳.

[۵۹۸] مريم: الآية ۱۷ – ۲۱.

[۵۹۹] حديث مستفيض، رواه الخطيب فى تاريخه: ۱۴ / ۳۲۱، والهيثمى فى مجمعه: ۷ / ۲۳۶.

[۶۰۰] حديث متواتر أخرجه مسلم فى صحيحه والدارمى فى فضائل القرآن وأحمد فى مسنده:۲ / ۱۱۴ وغيرهم.

[۶۰۱] لاحظ فيما نقلناه من الأحاديث، جامع الأصول: ۱ / ۱۰۰ – ۱۰۳ الفصل الثالث، من البابالرابع.

[۶۰۲] الحاكم: المستدرك: ج ۲ / ۱۵۱، السيوطى: الخصائص الكبرى: ۲ / ۲۶۶ وللحديث طرقومسانيد كثيرة من أراد الوقوف عليها، فعليه بتعاليق إحقاق الحق: ۹ / ۲۷۰ – ۲۹۳.

[۶۰۳] الصواعق: ۱۹۱ الباب ۱۱. يقول سيدنا شرف الدين فى مراجعاته: إلا أنى مسائل ابن حجر أنه إذا كان هذا مقام أهل البيت، فلماذا لم يأخذ هو بهدى أئمتهم فى شئ من فروع الدين وعقائده، ولا فى شئ من علوم السنة والكتاب ولا فى شئ من الأخلاق والسلوك والآداب؟ ولماذا تخلف عنهم، فأغرق نفسه فى بحار كفر النعم، وأهلكها فى مفاوزالطغيان؟!.

[۶۰۴] مفاتيح الغيب: ۱۰ / ۱۴۴.

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – "رَحِمَهُ اللهُ" – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامىّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلى التّحَرّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ– فى آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ أُخرَى.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِع أُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائى/ "بناية "القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵–۲۳۵۷۰۲۳– (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِى الحجمَ

المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم - إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ وليّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹