قبسات من رسالة الحقوق

شرح مضمون جليّ لبعض مفردات رسالة الحقوق المباركة

اعلمْ رحمكَ اللهُ أنَّ للهِ
عليكَ حقوقاً مُحيطةً بكَ،
في كُلِّ حركةٍ تحرّكتها،
أو سَكنةٍ سَكنْتَهَا،
أو منزلةٍ نزلتها، أو جَارِحَةٍ
قلبْتها، أو آلةٍ تصرَّفْتَ بهَا،
بَعضهَا أكبرُ من بعض

ضياء السيد عدنان الجبار القطيفي

قبسات من رسالة الحقوق

قبسات من رسالة الحقوق

شرح مختصر وتحليلي لبعض فقرات رسالة الحقوق للإمام السجاد

ضياء السيد عدنان الخبّاز القطيفي

الناشر:	ماهر
الكمية:	١٠٠٠ نسخة
الطبعة:	الأولى
المطبعة:	نكين
تاريخ الطبع:	٢٠١٠م ـ ١٣٨٩هـ
عدد الصفحات:	٢٦٤ صفحة
تصميم الغلاف:	فاطيما

كافة حقوق الطبع محفوظة و مسجلة
لدار زين العابدين و الناشر
ولا يجوز شرعاً طبعها بغير إذن الدار

عنوان الناشر :
ايران ـ قم ـ پاساژ قدس ـ رقم ٥٧
شابك : ٩٧٨-٦٠٠-٩١٤٧٤-٧-٢

دار زين العابدين

توزيع : ايران ـ قم ـ پاساژ قدس ـ محل رقم ٣٦
تلفون : ٧٧٣٢٦٣١ نقال : ٠٩١٢٤٥١٢٥٦٣

قبسات من رسالة الحقوق

شرح مضموني تحليلي لبعض مفردات رسالة الحقوق الإمامية

بقلم

ضياء السيد عدنان الخباز القطيفي

دار زين العابدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

«جِرابٌ»

كانَ يستوطنُ ظهرَهُ المقدس

وكانَ يفيضُ مِنهُ نهراً!!

ورحلَ..

ولكنّه تركَ الجرابَ يفيض!!

فكانت من فيضهِ هذه الأوراق،،،

فلمن أهديها؟

وأنا لا أرى أمامي إلّا كفّيه المغلولتين..

تنزفانِ دماً.. لا.. بل كوناً.

كيف لا؟ وفي قبضتهما أزمة أُمور الكون كلّه،،،

فلهما أهدي بعضَ فيضهما!!

المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربِّ العالمين ،

وصلى الله على خيرِ خلقهِ ، وأشرفِ بريّته محمّدٍ وآله الطاهرين ،

واللعنُ الدائم المؤبّد على أعدائهم أجمعين

بين يديك ـ قارئي العزيز ـ (قبساتٌ من رسالة الحقوق) ، كانت في الأساس عبارة عن محاضرات دينيّة ، تشرّفتُ ببحثها وإلقائها في شهر رمضان المبارك من سنة ألف وأربعمائة وخمسة وعشرين ، من الهجرة النبويّة الشريفة) على مهاجرها وآله أفضل السلام والتحيّة) .

ولم يكن في البال أو الحسبان أن تتحوّل هذه المحاضرات إلى بحوثٍ مكتوبة ، لترى طريقها في عالمٍ آخر غير العالم الذي وُلدت فيه ، غيرَ أنّ إلحاحاً شديداً من بعض الإخوة الأعزاء الذين استمعوها أو سمعوا عنها ، فأحسنوا الظنّ فيها ، أورثني العزم والتصميم على تنفيذ رغبتهم الكريمة .

وقد تكفّل الأخ العزيز : (حلمي آل سليم) ـ لا زال موفّقاً لكلّ خير ـ بتفريغها من الكاسيتات الصوتيّة ، وكتابتها على جهاز الحاسوب ، ولم يكن لي من دورٍ سوى إعادة صياغتها ، وتهذيب بعض الموارد فيها ، وتتميم بعض الموارد الأُخرى ، بحسب ما يقتضيه مقام الكتابة ، كما أنّي

أضفتُ إليها بحثاً حول أسانيد الرسالة المباركة ، لم يسبق لي تناوله منبرياً ؛ لعدم تناسبه مع طبيعة الأُطروحات والبحوث المنبريّة ، غيرَ أني وجدت هذا الكتاب هو الفضاء المناسب له ، فجعلته فاتحة هذه الأبحاث .

والذي يجدر ذكره في المقام : أنّ هذه الأبحاث لم تتناول جميع حقوق الرسالة الشريفة ، إذ أنّ الإطار الزمني لشهر رمضان المبارك ليست له قابلية الاتّساع لتناول جميع تلك الحقوق ، فكانت خطّتي على اقتباس ما يكون من الحقوق أكثر ملامسة للواقع ، ومع ذلك حتّى هذا المقدار ضاق عنه المجال ، إذ لم أُوفّق أن أقتبس من الحقوق الخمسين إلّا أربعة عشر حقّاً .

وإنّي لأرجو من المولى الكريم الذي شملني بتوفيقه ولطفه لإنجاز هذا المقدار ، أن يشملني بعنايته مرّةً أُخرى للحديث حول بقيّة الحقوق في فرصةٍ قادمة .

وختاماً : أسأل من الله تعالى أن يتقبّل منّي هذا القليل بأحسن القبول ، وينفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون .

والحمد لله رب العالمين ،

والصلاة والسلام على حججه وأوليائه الميامين ،

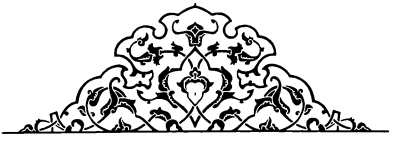
محمّد وآله الطاهرين ،

واللعنة المؤبّدة الدائمة على أعدائهم أجمعين

ضياء السيّد عدنان الخبّاز القطيفي

يوم الأحد : ١ / شعبان / ١٤٢٩هـ

القطيف المحروسة ـ المدارس



الفصل الأوّل

دراسة حول
أسانيد رسالة الحقوق

استحسنتُ قبل الشروع في أبحاث رسالة الحقوق المباركة، أن أقوم بتوثيقها من الناحية السنديّة، ولمّا تتبّعت أسانيد الرسالة، وجدتها قد ذُكرت في أربعة مصادر مهمّة، وبذلك تكون لها أربعة طرق، نلقي الضوء عليها واحداً تلو آخر:

السند الأوّل: سند الشيخ الصدوق ﷺ في «مشيخة الفقيه»، حيث قال: «وما كان فيه عن إسماعيل بن الفضل، من ذكر الحقوق عن عليّ بن الحسين سيّد العابدين عليه السلام، فقد رويته عن عليّ بن أحمد بن موسى رضي الله عنه قال: حدّثنا محمّد بن جعفر الكوفي الأسدي، قال: حدّثنا محمّد بن إسماعيل البرمكي، قال: حدّثنا عبدالله بن أحمد، قال: حدّثنا إسماعيل بن الفضل، عن ثابت بن دينار الثمالي، عن سيّد العابدين عليّ بن الحسين بن أبي طالب عليه السلام»[1].

إلّا أنّ هذا السند قد حكم عليه غيرُ واحدٍ من الأعلام بالضعف، منهم المحقّق التفريشي ﷺ في «نقد الرجال»[2]، والمحقّق الخوئي ﷺ في «معجم رجال الحديث»[3]، والسيّد القمّي (دام ظلّه) في «نخبة المقال»[4]، وغيرهم، والأوّل وإن لم يذكر الوجه في حكمه بالضعف، غير أنّ المحقّق الخوئي ﷺ قد علّل

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٥١٢.

(٢) نقد الرجال: ٥: ٣٤٥.

(٣) معجم رجال الحديث: ٤: ٨٠.

(٤) نخبة المقال في تمييز الأسناد والرجال: ٣٧١.

حكمه بوقوع عليّ بن أحمد بن موسى في سلسلة السند، ووافقه صاحب نخبة المقال، وزاد عليه بوقوع عبدالله بن أحمد، ذاكراً أنّه لم يوثق.

والحقّ أنّ الأمر كما أفاده هؤلاء الأعاظم ﷺ، ولكن لا من جهة عليّ بن أحمد بن موسى، فإنّه ثقة على الأقوى، إذ أنّه من مشائخ الشيخ الصدوق ﷺ، وقد أكثر من الترضّي عليه في جميع كتبه، بل لم يذكره إلّا مرتضيّاً، ما عدا في موارد قليلة فقد اكتفى بالترحّم أو ذكر الإسم، ولكنّها موارد جدّ قليلة، والظاهر أنّ الترضّي بهذا المقدار كافٍ لاستظهار الوثاقة، بل ما هو أعلى من الوثاقة.

وعليه: فالسند من هذه الجهة لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال من ناحية (عبدالله بن أحمد) وهو مشترك بين الثقة وغيره، وبما أنّه لا سبيل لتمييزه في المقام، فيكون السند معلولاً من جهته.

والعجيب من العلّامة المجلسي الأوّل ﷺ ـالذي حكم في شرحه لـ«مشيخة الفقيه» بأنّ السند قويّ كالصحيح[1] ـحيث أفاد بأنّ (عبدالله بن أحمد) هو (ابن نهيك) الثقة، وجعل لفظة (ابن نهيك) بين قوسين[2]، ممّا يوحي للقارئ بأنّها من جملة متن الفقيه الذي يقوم بشرحه ـإذ أنّ عادته جارية على اقتطاع المتن الذي يريد شرحه، وجعله بين قوسين ـ مع أنّ شيئاً من نسخ «الفقيه» الموجودة بين أيدينا، لا يوجد فيه أثر لهذه الزيادة، بل جاء ذكر (عبدالله بن أحمد) في جميع النسخ من غير إضافة (ابن نهيك)، حتّى في نفس المتن المذكور في «روضة المتّقين» من غير شرح، وعليه: فيبقى العنوان المذكور مشتركاً بين الثقة

---

(١) روضة المتّقين: ٥: ٥٠٠.

(٢) روضة المتّقين: ١٤: ٥٨.

والضعيف، ولا سبيل لتمييزه[١].

السند الثاني: سند الشيخ الصدوق ﷺ في «الأمالي» حيث قال: «حدّثنا عليّ بن أحمد بن موسى ﷺ، قال: حدّثنا محمّد بن جعفر الكوفي الأسدي، قال: حدّثنا محمّد بن إسماعيل البرمكي، قال: حدّثنا عبدالله بن أحمد، قال: حدّثنا إسماعيل بن الفضل، عن ثابت بن دينار»[٢].

ومشكلة هذا السند هي نفسها مشكلة السند السابق، فلا يمكن الاعتماد عليه.

السند الثالث: سند الشيخ الصدوق ﷺ في «الخصال»، حيث قال: «حدّثنا عليّ بن أحمد بن موسى ﷺ، قال: حدّثنا محمّد بن أبي عبدالله الكوفي، قال: حدّثنا جعفر بن محمّد بن مالك الفزاري، قال: حدّثنا خيران بن داهر، قال: حدّثني أحمد بن عليّ بن سليمان الجبلي، عن أبيه، عن محمّد بن عليّ، عن

---

(١) ذهب سماحة آية الله العظمى السيّد عليّ الفاني الأصفهاني ﷺ في «قبسات العقول» ـ المطبوع بضميمة كتاب «لكل سؤال جواب»: ٢٨٢ ـ إلى أنّ (عبدالله بن أحمد) المذكور في السند، هو الرازي، بقرينة الراوي والمرويّ عنه.

ولكنّ ما أفاده ﷺ لا يجدينا نفعاً في مقام تصحيح السند، فإنّنا حتّى لو أغمضنا الطرف عن استثناء ابن الوليد للرازي من رجال نوادر الحكمة، ومتابعة الشيخين الصدوق والنجاشي ﷺ له في ذلك، إلّا أنّه لا يمكننا الإغضاء عن تعيينه له بقرينة الراوي والمرويّ عنه، إذ مَن يروي عن الرازي إنّما هو محمّد بن أحمد بن يحيى، كما تتبّعناه في رواياته المذكورة في «التهذيب» وكتب الشيخ الصدوق ﷺ، ومَن يروي عنه الرازي هو بكر بن صالح، وكلاهما لم يذكرا في هذا السند، فلا أدري كيف تسنّى للمحقّق الفاني ﷺ تعيين الرازي بخصوصه، بقرينة الراوي والمرويّ عنه؟!

(٢) الأمالي: ٤٥١.

محمّد بن فضيل، عن أبي حمزة الثمالي»[١].

وهذا السند كسابقه في الضعف أيضاً، لوقوع عدّة من الضعفاء والمجاهيل فيه، كخيران بن داهر فإنّه من المجاهيل، وإن حاول بعض المحقّقين ﷺ توثيقه بدعوى اشتراكه مع خيران الخادم الثقة[٢]، ولكنّها محاولة غير موفّقة لعدم خروجها عن دائرة الادّعاء غير المبرهن.

ومثله أحمد بن عليّ بن سليمان الجبلي، فإنّه من المجاهيل أيضاً، وكذلك أبوه علي بن سليمان الجبلي.

وبما ذكرناه يتّضح ما في قول بعض المعاصرين (حفظه الله): «إنّ للإمام عليّ بن الحسين عليه السلام رسالة معروفة بإسم (رسالة الحقوق)، أوردها الصدوق في خصاله بسند معتبر»[٣].

السند الرابع: ما ذكره الشيخ النجاشي ﷺ في رجاله في ترجمة أبي حمزة الثمالي، قائلاً: «وله رسالة الحقوق عن عليّ بن الحسين عليه السلام، أخبرنا أحمد بن علي، قال: حدّثنا الحسن بن حمزة، قال: حدّثنا عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمّد بن الفضيل، عن أبي حمزة، عن عليّ بن الحسين عليه السلام»[٤].

---

(١) الخصال: ٥٦٥.

(٢) تهذيب المقال للسيّد الأبطحي ﷺ: ٥: ٤٢٩.

(٣) الشيخ السبحاني في كتابيه: الأئمّة الإثني عشر: ٩٨، وأضواء على عقائد الشيعة الإماميّة: ١٧٠.

(٤) رجال النجاشي: ١: ٢٩١.

إشكالات حول السند الرابع:

الإشكال الأوّل، وجوابه:

وليس يوجد في هذا السند مَن يُتأمّل فيه، إلّا محمّد بن الفضيل، حيث قال عنه الشيخ الطوسي ﷺ في «رجاله»: «محمّد بن فضيل، الكوفي الأزدي، ضعيف»[١]، إلّا أنّ تضعيفه هذا معارض بكلمات الشيخ المفيد ﷺ في حقّه، حيث وصفه -مع بعضٍ آخر من الرواة- بأنّه من الفقهاء، والأعلام الرؤساء، المأخوذ عنهم الحلال والحرام، والفتيا والأحكام، والذين لا يُطعن عليهم، ولا طريق إلى ذمٍّ واحد منهم[٢].

ويتراءى لي: أن تضعيف الشيخ ﷺ لا يصلح لمعارضة توثيق الشيخ المفيد ﷺ، إذ بعد تصريح الشيخ المفيد ﷺ بأنّه من «الذين لا يُطعن عليهم، ولا طريق إلى ذمٍّ واحد منهم» تتضاءل قيمة تضعيف الشيخ الطوسي ﷺ، سيّما وأنّ تضعيفه أشبه بالمعلّل، إذ أنّه لما ذكره في عداد أصحاب الإمام الكاظم ﷺ قال عنه ما تقدّم ذكره، ولما ذكره في عداد أصحاب الإمام الرضا ﷺ قال عنه: «محمّد بن الفضيل، أزدي، صيرفي، يُرمى بالغلوّ»[٣]، مما يُشعر بأنّه إنّما حكم عليه بالضعف لرميه بالغلوّ، وبما أنّ الغلوّ في حدِّ نفسه -بحسب التحقيق- ليس من موجبات الإخلال بالوثاقة[٤]، فالأقوى هو الحكم بوثاقة الرجل، سيّما وأنّ أجلّاء الرواة قد أكثروا

---

(١) رجال الطوسي: ٣٤٣، الرقم ٥١٢٤.

(٢) جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية، والمشهورة بـ«الرسالة العدديّة»: ٢٥. سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد ﷺ: الجزء ٩.

(٣) رجال الشيخ الطوسي: ٣٦٥.

(٤) والوجه في ذلك إجمالاً: أنّ كثيراً من الرواة الذين نُسب إليهم الغلوّ، كانوا أصحاب ﴾

من الرواية عنه، وهذا ممّا يقوّي الحكم بوثاقته.

الإشكال الثاني، وجوابه:

إلّا أنّ هنا ثمّة مشكلة أُخرى، تقف أمام محاولة تصحيح السند، وهي التشكيك في رواية محمّد بن الفضيل عن أبي حمزة الثمالي، لاختلاف طبقتهما ـ كما نبّه على ذلك السيّد البروجردي ﷺ ـ إذ أن أبا حمزة من الطبقة الثالثة[1]، بينما محمّد بن الفضيل من الطبقة السادسة[2]، فرواية هذا عن ذاك محلّ ريب، باعتبار أنّ الراوي إذا كان بينه وبين المرويّ عنه طبقة واحدة، فإنّ ذلك ـ بحسب الأغلب ـ موجب للظنّ بالإرسال أو بسقوط واسطة في البين، فكيف إذا كان الفاصل بينهما بمستوى طبقتين، كما في المقام.

إلّا أنّ الذي يظهر أنّ هذه الإشكاليّة قابلة للدفع، وذلك لأنّ أبا حمزة قد صرّح النجاشي ﷺ ـ كما سيأتي في ترجمته ـ بمعاصرته للإمام الكاظم عليه السلام، بل وروايته عنه، كما أنّ محمّد بن الفضيل قد ذكره الشيخ الطوسي ﷺ ـ كما تقدّم عنه ـ

« عقائد صحيحة ومتقنة، غاية الأمر أنّ بعض الشيعة ـ سيّما في تلك الأزمنة التي لم يسمح فيها الظالمون لأئمة الهدى عليهم السلام أن يبيّنوا منظومتهم العقائديّة لعموم الشيعة ـ كانوا يعيشون قصوراً عقائديّاً تجاه ما وهب الله محمّداً وآله عليهم السلام من المقامات والخصائص والكمالات، ونتيجةً لذلك فإنّهم كانوا يعدّون بعض العقائد الكاملة غلوّاً وإفراطاً، والحال أنّها من أبجديّات المنظومة العقائديّة الصحيحة، ومن هنا جاء رمي كثير من أجلّاء الرواة بالغلوّ، لا لشيء سوى كمال الاعتقاد عندهم، وقد بنى بعض الرجاليّين على هذه التهمة حكمه بالضعف على كثير منهم، وبما أنّك قد عرفتَ وهن المبنيّ عليه فلا حاجة لهدم البناء.

(١) الموسوعة الرجاليّة للسيّد البروجردي ﷺ: ١: ١١١.

(٢) الموسوعة الرجاليّة للسيّد البروجردي ﷺ: ٦: ٦١٣.

في عداد أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام، بل في عداد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وكذلك البرقي أيضاً[١]، وعليه: فليست هنالك أي مشكلة في روايته عن أبي حمزة الثمالي، بعد ثبوت كونهما متعاصرين، سيّما وأنّ الروايات التي يرويها ابن الفضيل عن أبي حمزة الثمالي في غاية الكثرة، كما لا يخفى على المتتبّع، فما أفاده السيّد البروجردي رحمه الله في غاية الغرابة.

الإشكال الثالث، وجوابه:

نعم، أشار بعض الباحثين (حفظه الله تعالى) إلى وجود إشكاليّة أُخرى في المقام، وهي أنّ رواية إبراهيم بن هاشم عن محمّد بن الفضيل، لم تُعهد إلّا مع الواسطة[٢].

وهذا الإشكال منه يدور بين احتمالين:

الاحتمال الأوّل: عدم الاشتراك بين الراويين في الطبقة. ويمكن تعميق الإشكال ـ على ضوء هذا الاحتمال ـ بأن يقال: إنّ إبراهيم بن هاشم، وإن ذكرَ الشيخ الكشّي رحمه الله أنّه من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، إلّا أنّ الشيخ النجاشي رحمه الله قد تنظر في ذلك، حيث قال: «إبراهيم بن هاشم، أبو إسحاق القمّي، أصله كوفي، انتقل إلى قم، قال أبو عمرو الكشّي: تلميذ يونس بن عبدالرحمن، من أصحاب الرضا عليه السلام. هذا قول الكشّي، وفيه نظر»[٣].

وقد فَهِمَ غيرُ واحدٍ من كلام النجاشي رحمه الله أنّه متنظر في أصل صحبة إبراهيم بن

---

(١) معجم رجال الحديث: ١٨: ١٥١.

(٢) جهاد الإمام السجّاد عليه السلام: ٢٥٩ و ٢٦٠.

(٣) رجال النجاشي: ١: ٨٩.

هاشم للإمام الرضا عليه السلام، ومنهم: المحقّق الخوئي رحمه الله، الذي حاول توجيه ذلك بقوله: «إنّ إبراهيم بن هاشم مع كثرة رواياته، حتّى أنّه لا يوجد في الرواة ـ مع اختلاف طبقاتهم ـ من يدانيه في ذلك، وقد روى عن مشائخ كثيرة، يبلغ عددهم زهاء مائة وستّين شخصاً، ومع ذلك لم توجد له ولا رواية واحدة عن الرضا عليه السلام بلا واسطة، ولا عن يونس، وكيف يمكن أن يكون إبراهيم بن هاشم من أصحاب الرضا عليه السلام وتلميذ يونس، ومع ذلك لم يروِ عنهما؟!»[1].

وعليه: فبما أنّ إبراهيم بن هاشم لم تثبت صحبته للإمام الرضا عليه السلام، ومحمّد بن الفضيل لم يثبت بقاؤه لأكثر من زمان إمامة الرضا عليه السلام، فتتحتّم أن تكون رواية الأوّل عن الثاني بالواسطة، وهذا يعني وجود خلل في سند الشيخ النجاشي إلى رسالة الحقوق؛ لعدم وجود واسطة فيه بين إبراهيم بن هاشم القمّي وبين محمّد بن الفضيل.

والإنصاف: أنّ التأمّل فيما ذُكر بمكانٍ من الإمكان، وذلك لأنّه بعد التسليم بكون تأمّل الشيخ النجاشي رحمه الله منصبّاً على الصحبة ـ وليس على التلمذة عند يونس، كما قد احتمله العلّامة المامقاني رحمه الله[2] ـ فإنّه من الممكن أن يقال: إنّ نفي الصحبة لا يلازم نفي المعاصرة، كيف؟ وقد صرّح الشيخ ابن شهرآشوب رحمه الله بكونه ممّن لقي الإمام الرضا عليه السلام، حيث قال: «إبراهيم بن هاشم، أصله كوفي، وهو أوّل من نشر حديث القمّيّين بقم، ولقي علي بن موسى الرضا عليه السلام»[3]، هذا فضلاً عن تصريح الشيخ الطوسي رحمه الله في «رجاله» بأنّه من أصحاب الإمام

---

(١) معجم رجال الحديث: ١: ٢٩٠.

(٢) تنقيح المقال: ٥: ٧٤.

(٣) معالم العلماء: ٤.

الرضا عليه السلام [١].

وعليه: فإذا ثبت أنّ هنالك فترة زمنيّة مشتركة بين الراويين، ثبت إمكان رواية أحدهما عن الآخر، من غير الحاجة إلى توسّط واسطة بينهما، فالإشكال على ضوء هذا الاحتمال لا يُعتنى به.

الاحتمال الثاني: عدم معهوديّة رواية أحدهما عن الآخر بغير الواسطة، ولعلّ هذا هو المنشأ لاستشكال المستشكل، حيث قال: «مع أنّ سند النجاشي ليس سالماً من النقد، من جهة رواية إبراهيم بن هاشم عن محمّد بن الفضيل، فإنّ المعروف مكرّراً روايته عن البزنطي، ورواية البزنطي عن محمّد بن الفضيل»[٢].

إلّا أنّ الإشكال من هذه الناحية لا يخلو عن تأمّل، لأنّ روايات إبراهيم بن هاشم عن محمّد بن الفضيل، بواسطة البزنطي، لا تعدو بضع روايات، بينما رواياته عن محمّد بن الفضيل بالمباشرة ـ كما تتبّعناه ـ تقارب الخمسة عشر رواية، فما عُرف مكرّراً إنّما هو روايته عن ابن الفضيل بالمباشرة، لا بواسطة البزنطي.

وعليه: فجميع الإشكالات المرتبطة بمحمّد بن الفضيل ـ الواقع في سند النجاشي إلى رسالة الحقوق ـ قابلة للدفع، وبذلك يكون سنده للرسالة في غاية الاعتبار، إذ أنّ جميع مَن ذُكروا في سلسلته على قدرٍ عالٍ جدّاً من العلم والجلالة، ولا بأس بالإشارة إلى بعض اللمحات السريعة عنهم.

١ ـ **أحمد بن عليّ**، وهو ابن العبّاس بن نوح السيرافي، أُستاذ الشيخ

---

(١) رجال الطوسي: ٣٥٣.

(٢) جهاد الإمام السجّاد عليه السلام: ٢٥٩ و ٢٦٠.

النجاشي ﷺ وشيخه، ولقد قال عنه تلميذه: «كان ثقة في حديثه، متقناً لما يرويه، فقيهاً بصيراً بالحديث والرواية، وهو أُستاذنا وشيخنا ومَن استفدنا منه، وله كتب كثيرة»[١].

٢ ـ **الحسن بن حمزة**، وهو أبو محمّد الطبري، المعروف بـ(المرعش)، قال عنه الشيخ النجاشي ﷺ: «كان من أجلّاء هذه الطائفة وفقهائها»[٢].

٣ ـ **عليّ بن إبراهيم**، وهو القمّي صاحب التفسير المعروف، قال عنه الشيخ النجاشي ﷺ: «أبو الحسن القمّي، ثقة في الحديث، ثبتٌ، معتمدٌ، صحيح المذهب، سمع فأكثر، وصنّف كتباً»[٣].

٤ ـ **إبراهيم بن هاشم**، والد عليّ بن إبراهيم، قال عنه السيّد بحر العلوم ﷺ ـ ونِعم ما قال ـ: «من أصحاب الرضا والجواد عليهما السلام، كثير الرواية، واسع الطريق، سديد النقل، مقبول الحديث، له كتب، روى عنه أجلّاء الطائفة وثقاتها»[٤].

٥ ـ **أبو حمزة**، وهو ثابت بن دينار الثمالي، قال عنه الشيخ النجاشي ﷺ: «لقيَ عليّ بن الحسين، وأبا جعفر، وأبا عبدالله، وأبا الحسن عليهم السلام، وروى عنهم، وكان من خيار أصحابنا، وثقاتهم، ومعتمديهم في الرواية والحديث»[٥].

وعليه: فالصحيح هو الحكم بصحة سند الشيخ النجاشي ﷺ إلى رسالة الحقوق، بل الظاهر أنّه في غاية القوّة والاعتبار.

---

(١) رجال النجاشي: ١: ٢٢٦.

(٢) رجال النجاشي: ١: ١٨٣.

(٣) رجال النجاشي: ٢: ٨٦.

(٤) الفوائد الرجاليّة ١: ٤٣٩.

(٥) رجال النجاشي: ١: ٢٩٠.

سند الرسالة في كتاب «تحف العقول»:

وقد يقال: بإمكان تصحيح السند إلى الرسالة المباركة، من خلال ذكرها في كتاب «تحف العقول عن آل الرسول» لابن شعبة الحراني، وتقريب ذلك يتوقّف على ذكر مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: إنّ صاحب كتاب «تحف العقول» ـ وهو الحسن بن عليّ بن شعبة الحراني ـ في غاية الجلالة والوثاقة، حيث قال عنه الشيخ الحرّ العاملي ﷺ في «أمل الآمل»: «فاضل، محدّث، جليل، له كتاب تحف العقول عن آل الرسول، كثير الفوائد، مشهور»[١].

وقال عنه الشيخ إبراهيم القطيفي ﷺ: «الشيخ العالم، الفاضل العامل، الفقيه النبيه»[٢].

وقال عنه المحدّث الشيخ عبّاس القمّي ﷺ: «كان ﷺ عالماً، فقيهاً، محدّثاً، جليلاً، من مقدّمي أصحابنا»[٣].

وقال عنه صاحب «رياض العلماء»: «الفاضل، العالم، الفقيه، المحدّث المعروف»[٤].

المقدّمة الثانية: إنّه ﷺ قال في مقدّمة كتابه: «وأسقطتُ الأسانيد، تخفيفاً وإيجازاً».

---

(١) أمل الآمل: ٢: ٧٤.

(٢) الفرقة الناجية: ١٨٣.

(٣) سفينة البحار: ٤: ٤٤١.

(٤) رياض العلماء: ١: ٢٤٤.

كما قال أيضاً: «بل خذوا ما ورد إليكم، عمّن فرض الله طاعته عليكم، وتلقّوا ما نقله الثقات عن السادات، بالسمع والطاعة».

وبناءً على هاتين المقدّمتين: يمكن أن يقال باعتبار جميع روايات الكتاب، فإنّه من المقدّمة الأولى قد ثبت أنّ المؤلّف في غاية الجلالة والوثاقة، ومن المقدّمة الثانية قد ثبتت شهادته لروايات كتابه بأنّها مرويّة عن الثقات، وإنّما حذف أسانيدها روماً منه للإيجاز والاختصار، فيثبت بذلك اعتبار جميع روايات الكتاب ـ ومن جملتها: رسالة الحقوق المباركة ـ كما استقرب ذلك بعض المعاصرين (حفظه الله تعالى)، وقرينته على ذلك أمرُ المؤلّف بقبول الروايات التي أوردها، وحثّه على العمل بها[١].

وقد استقرب هذا الرأي من قبله صاحب «روضات الجنّات» حيث قال: «وفي هذه الجملة أيضاً من الدلالة على غاية اعتبار الكتاب ما لا يخفى، مضافاً إلى أنّ غالب مرسلاته بطريق إسقاط السند والإسناد إلى قول الحجّة دون إبهام الراوي، وهو ظاهر في الإخبار الجازم، ويجعل الخبر مظنون الصدق، فيلحقه بأقسام الصحيح»[٢].

إلّا أنّ هذا الرأي يواجه عقبتين:

العقبة الأُولى: إنّ الكتاب وإن عبّر عنه في بعض الكلمات، بأنّه من الكتب المشهورة، إلّا أنّه لم يحرز اشتهاره في جميع الطبقات، بحيث يطمئن بأنّ جميع ما جاء فيه لم يتعرّض للزيادة ولا للنقيصة، فإنّني تتبّعت في كتب المتقدّمين كثيراً

---

(١) أُصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق: ١: ٤٨٤.

(٢) روضات الجنات: ٢: ٢٨٣.

فلم أجد له عيناً ولا أثراً، ويؤكّد ذلك حديث العلّامة المجلسي ﷺ عنه، حيث قال: «وكتاب تحف العقول عثرنا منه على كتاب عتيق، ونظمه يدلّ على رفعة شأن مؤلّفه، وأكثره في المواعظ والأصول المعلومة، التي لا نحتاج فيها إلى سند»[١].

العقبة الثانية: إنّ العبارة التي هي محلّ الشاهد «ما نقله الثقات عن السادات» ليست تدلّ بدلالة جازمة على توثيق جميع الرواة الذين وقعوا في سلسلة أسانيد روايات الكتاب، إذ القدر المتيقّن منها ـ لو سلّمنا به ـ هو توثيق الرواة الذين هو يروي عنهم بشكلٍ مباشر، لأنّهم هم الذين نقلوا تلك الروايات عن السادات.

وأما القرينة التي استند إليها بعض المعاصرين (حفظه الله تعالى) لتقوية احتمال توثيق جميع الرواة المحذوفين، وهي أمره بالعمل بروايات الكتاب.

فيوهنها: أنّ مبنى المؤلّف نفسه بالنسبة لمثل روايات كتابه، هو عدم لزوم التدقيق في أسانيدها، حيث قال: «وأسقطتُ الأسانيد تخفيفاً وإيجازاً، وإن كان أكثره لي سماعاً، ولأنّ أكثره آداب وحِكَم تشهد لأنفسها»[٢]، والذي يظهر من عبارته هذه أنّه قد حذف الأسانيد لغرض الاختصار **أوّلاً**، ولأنّ الروايات التي جمعها روايات حِكَم وآداب **ثانياً**، ومثلها يشهد لنفسه بأنّه صادر عن المعصوم ﷺ؛ إمّا لأنّه من جوامع الكلم؛ وإمّا لأنّه فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق، ومثله لا يمكن صدوره إلّا عن المعصوم ﷺ، فلا يحتاج إلى الدقّة في أسانيده.

---

(١) بحار الأنوار: ١: ٢٩.

(٢) تحف العقول: ١١.

وهذا يعني أنّه ﷺ لم يعتمد بشكل كلّي على مسألة وثاقة الرواة، بل تسامح بالنسبة لبعض النصوص الشريفة، لكونها بنظره الشريف تشهد لنفسها، وهذا ما يؤكّد اعتماده على قرائن معيّنة قد أوجبت له الإطمئنان بصدور تلك النصوص؛ ولذا أمر بالعمل بها وحثّ على ذلك، وليس لاعتقاده بوثاقة جميع الرواة المحذوفين.

النتيجة: إنّ الرسالة المباركة وإن أمكن المناقشة في أكثر أسنادها، إلّا أنّ سند الشيخ النجاشي ﷺ إليها صحيح على الأقوى.

هذا مضافاً إلى اعتمادها عند قدماء الأصحاب، واهتمامهم بذكرها، سيّما شيخ المحدّثين الصدوق ﷺ، الذي ذكرها في ثلاثة من كتبه ـ كما تقدّم ـ وبالخصوص كتابه «من لا يحضره الفقيه» الذي التزم بأن لا يذكر فيه إلّا ما هو حجّة بينه وبين ربّه، واستخرجه من الكتب المشهورة التي عليها المعوّل وإليها المرجع.

الفصل الثاني

ضبطُ متن
رسالة الحقوق

توطئة

ممّا ينبغي أن يكون المتعامل مع هذه الرسالة المباركة على التفاتٍ منه، هو تعدّد نقل هذه الرسالة بصياغات مختلفة ومتفاوتة، ففي الوقت الذي نقلها الشيخ الصدوق ﷺ في كتبه الثلاثة: «من لا يحضره الفقيه»، و«الخصال»، و«الأمالي» بصياغة متقاربة تقريباً، نقلها الشيخ الحسن بن شعبة الحراني ﷺ في كتابه «تحف العقول» بصياغة مختلفة تماماً، بالمستوى الذي تعدّ فيه الصياغة الأُولى مختصرة من الصياغة الثانية.

ولسنا هنا بصدد البحث حول أسباب ومناشئ تعدّد الصياغتين، ما دام المضمون تقريباً واحداً[1]، ولكنّنا فقط بصدد التنبيه على أنّنا في المقام قد اعتمدنا صياغةَ «تحف العقول» كصياغة أساسيّة لهذه الرسالة، وقارنا في الهامش بينها وبين الصياغة الأُخرى الواردة في كتب الشيخ الصدوق ﷺ، مع ضبط الفرق بين مفردات نفس الصياغة الواحدة.

---

(١) قال المحدّث النوري ﷺ ـ في «مستدرك الوسائل»: ١١: ١٦٩ ـ: «والظاهر لكلّ مَن له أُنس بالأحاديث، أنّ الثاني ـ أي: نقل الشيخ الصدوق ﷺ ـ مختصر من الأوّل ـ أي: نقل تحف العقول ـ، واحتمال أنّه ﷺ ذكر هذه الحقوق بهذا الترتيب مرّة مختصرة لبعضهم، وأُخرى بهذه الزيادات لآخر، في غاية البعد».

نصّ رسالة الحقوق المباركة[1]

قال سيّدنا ومولانا، زينُ العابدين، وسيّد الساجدين، عليّ بن الحسين عليه السلام:

اعْلَمْ رَحِمَكَ اللهُ أَنَّ لِلهِ عَلَيْكَ حُقُوقاً مُحِيطَةً بِكَ[2] فِي كُلِّ[3] حَرَكَةٍ تَحَرَّكْتَها، أَوْ سَكَنَةٍ سَكَنْتَها، أَوْ مَنْزِلَةٍ نَزَلْتَها، أَوْ جارِحَةٍ قَلَّبْتَها، أَوْ آلَةٍ[4] تَصَرَّفْتَ بِها، بَعْضُها أَكْبَرُ مِنْ بَعْضٍ.

وَأَكْبَرُ حُقُوقِ اللهِ عَلَيْكَ ما أَوْجَبَهُ لِنَفْسِهِ تَبارَكَ وَتَعالىٰ مِنْ حَقِّهِ الَّذِي هُوَ أَصْلُ الْحُقُوقِ، وَمِنْهُ تَفَرَّعَ.

ثُمَّ أَوْجَبَهُ عَلَيْكَ لِنَفْسِكَ مِنْ قَرْنِكَ إِلىٰ قَدَمِكَ عَلَى اخْتِلَافِ جَوارِحِكَ، فَجَعَلَ لِبَصَرِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِسَمْعِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِلسانِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِيَدِكَ[5] عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِرِجْلِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِبَطْنِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِفَرْجِكَ عَلَيْكَ حَقّاً. فَهٰذِهِ الْجَوارِحُ السَّبْعُ الَّتِي بِها تَكُونُ الْأَفْعالُ.

ثُمَّ جَعَلَ عَزَّ وَجَلَّ لِأَفْعالِكَ عَلَيْكَ حُقُوقاً، فَجَعَلَ لِصَلاتِكَ عَلَيْكَ حَقّاً،

---

(١) تحف العقول: ١٨٢. مستدرك الوسائل: ١١: ١٥٤.

(٢) في نسخة: «لَكَ».

(٣) في مستدرك الوسائل: «فَبِكُلِّ».

(٤) في نسخة: «وَآلَةٍ».

(٥) في نسخة: «وَلِيَدَيْكَ».

وَلِصَوْمِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِصَدَقَتِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِهَدْيِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِأَفْعالِكَ عَلَيْكَ حَقّاً.

ثُمَّ تَخْرُجُ الْحُقُوقُ مِنْكَ إِلىٰ غَيْرِكَ مِنْ ذَوي[1] الْحُقُوقِ الْواجِبَةِ عَلَيْكَ، وَأَوْجَبُها عَلَيْكَ حَقُّ[2] أَئِمَّتِكَ، ثُمَّ حُقُوقُ رَعِيَّتِكَ، ثُمَّ حُقُوقُ رَحِمِكَ، فَهٰذِهِ حُقُوقٌ يَتَشَعَّبُ مِنْها حُقُوقٌ.

فَحُقُوقُ أَئِمَّتِكَ ثَلاثَةٌ أَوْجَبُها عَلَيْكَ: حَقُّ سائِسِكَ بِالسُّلْطانِ، ثُمَّ سائِسِكَ بِالْعِلْمِ، ثُمَّ حَقُّ سائِسِكَ بِالْمُلْكِ، وَكُلُّ سائِسِ إِمامٌ.

وَحُقُوقُ رَعِيَّتِكَ ثَلاثَةٌ أَوْجَبُها عَلَيْكَ: حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالسُّلْطانِ، ثُمَّ حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالْعِلْمِ، فَإِنَّ الْجاهِلَ رَعِيَّةُ الْعالِمِ، وَحَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالْمُلْكِ مِنَ الْأَزْواجِ، وَما مَلَكَتْ مِنَ الْإِيمانِ.

وَحُقُوقُ رَحِمِكَ كَثِيرَةٌ مُتَّصِلَةٌ بِقَدْرِ اتِّصالِ الرَّحِمِ في الْقَرابَةِ، فَأَوْجَبُها عَلَيْكَ حَقُّ أُمِّكَ، ثُمَّ حَقُّ أَبِيكَ، ثُمَّ حَقُّ وَلَدِكَ، ثُمَّ حَقُّ أَخِيكَ، ثُمَّ الْأَقْرَبُ فالْأَقْرَبُ، وَالْأَوَّلُ فالْأَوَّلُ.

ثُمَّ حَقُّ مَوْلاكَ الْمُنْعِمِ عَلَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ مَوْلاكَ الْجارِي نِعْمَتُهُ عَلَيْهِ، ثُمَّ حَقُّ ذِي الْمَعْرُوفِ لَدَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ مُؤَذِّنِكَ بِالصَّلاةِ، ثُمَّ حَقُّ إِمامِكَ في صَلاتِكَ، ثُمَّ حَقُّ جَلِيسِكَ، ثُمَّ حَقُّ جارِكَ، ثُمَّ حَقُّ صاحِبِكَ، ثُمَّ حَقُّ شَرِيكِكَ،

---

(١) في نسخة: «مِن ذي».

(٢) في نسخة: «حَقّاً».

ثُمَّ حَقُّ مالِكَ، ثُمَّ حَقُّ غَرِيمِكَ الَّذي تُطالِبُهُ، ثُمَّ حَقُّ غَرِيمِكَ الَّذي يُطالِبُكَ، ثُمَّ حَقُّ خَلِيطِكَ، ثُمَّ حَقُّ خَصْمِكَ الْمُدَّعي عَلَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ خَصْمِكَ الَّذي تَدَّعي عَلَيْهِ، ثُمَّ حَقُّ مُسْتَشِيرِكَ، ثُمَّ حَقُّ الْمُشِيرِ عَلَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ مُسْتَنْصِحِكَ، ثُمَّ حَقُّ النّاصِحِ لَكَ، ثُمَّ حَقُّ مَنْ هُوَ أَكْبَرُ مِنْكَ، ثُمَّ حَقُّ مَنْ هُوَ أَصْغَرُ مِنْكَ، ثُمَّ حَقُّ سائِلِكَ، ثُمَّ حَقُّ مَنْ سَأَلْتَهُ، ثُمَّ حَقُّ مَنْ جَرىٰ لَكَ عَلىٰ يَدَيْهِ مساءَةٌ بِقَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ مَسَرَّةٌ بِذلِكَ بِقَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ، عَنْ تَعَمُّدٍ مِنْهُ أَوْ غَيْرِ تَعَمُّدٍ مِنْهُ، ثُمَّ حَقُّ أَهْلِ مِلَّتِكَ عامَّةً، ثُمَّ حَقُّ أَهْلِ الذِّمَّةِ، ثُمَّ الْحُقُوقُ الْجارِيَةُ بِقَدْرِ عِلَلِ الْأَحْوالِ، وَتَصَرُّفِ الْأَسْبابِ.

فَطُوبىٰ لِمَنْ أَعانَهُ اللهُ عَلىٰ قَضاءِ ما أَوْجَبَ عَلَيْهِ مِنْ حُقُوقِهِ، وَوَفَّقَهُ وَسَدَّدَهُ.

١ ـ فَأَمّا حَقُّ اللهِ الْأَكْبَرُ: فَأَنْ تَعْبُدَهُ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً، فَإِذا فَعَلْتَ ذلِكَ بِإِخْلاصٍ جَعَلَ لَكَ عَلىٰ نَفْسِهِ أَنْ يَكْفِيَكَ أَمْرَ الدُّنْيا وَالْآخِرَةِ، وَيَحْفَظَ لَكَ ما تُحِبُّ مِنْها[1].

٢ ـ وَأَمّا حَقُّ نَفْسِكَ عَلَيْكَ: فَأَنْ تَسْتَوْفِيَها فِي طاعَةِ اللهِ، فَتُؤَدِّيَ إِلىٰ

---

(١) من هنا تبدأ الرسالة بحسب نسخة «من لا يحضره الفقيه»، وأوّلها: «حَقُّ اللهِ الْأَكْبَرُ: أَنْ تَعْبُدَهُ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً، فَإِذا فَعَلْتَ ذلِكَ بِإِخْلاصٍ، جَعَلَ لَكَ عَلىٰ نَفْسِهِ أَنْ يَكْفِيَكَ أَمْرَ الدُّنْيا وَالْآخِرَةِ».

وكذلك نسخة «الخصال» أيضاً، إلّا أنّ أوّلها: «فَأَمّا حَقُّ اللهِ الْأَكْبَرُ: فَأَنْ تَعْبُدَهُ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً، فَإِذا فَعَلْتَ ذلِكَ بِالْإِخْلاصِ...».

لِسَانِكَ حَقَّهُ، وَإِلىٰ سَمْعِكَ حَقَّهُ، وَإِلىٰ بَصَرِكَ حَقَّهُ، وَإِلىٰ يَدِكَ حَقَّهَا، وَإِلىٰ رِجْلِكَ حَقَّهَا، وَإِلىٰ بَطْنِكَ حَقَّهُ، وَإِلىٰ فَرْجِكَ حَقَّهُ، وَتَسْتَعِينُ بِاللهِ عَلىٰ ذَلِكَ[١].

٣ ـ وَأَمَّا حَقُّ اللِّسَانِ: فَإِكْرَامُهُ عَنِ الْخَنَا، وَتَعْوِيدُهُ عَلَى الْخَيْرِ، وَحَمْلُهُ عَلَى الْأَدَبِ، وَإِجْمَامُهُ إِلَّا لِمَوْضِعِ الْحَاجَةِ وَالْمَنْفَعَةِ لِلدِّينِ وَالدُّنْيَا، وَإِعْفَاؤُهُ عَنْ[٢] الْفُضُولِ الشَّنِعَةِ، الْقَلِيلَةِ الْفَائِدَةِ الَّتِي لَا يُؤْمَنُ ضَرَرُهَا مَعَ قِلَّةِ عَائِدَتِهَا، وَبُعْدِ شَاهِدِ الْعَقْلِ، وَالدَّلِيلِ عَلَيْهِ، وَتَزَيُّنُ الْعَاقِلِ بِعَقْلِهِ حُسْنُ سِيرَتِهِ فِي لِسَانِهِ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ[٣].

٤ ـ وَأَمَّا حَقُّ السَّمْعِ: فَتَنْزِيهُهُ عَنْ أَنْ تَجْعَلَهُ طَرِيقاً إِلىٰ قَلْبِكَ، إِلَّا لِفُوَّهَةٍ كَرِيمَةٍ تُحْدِثُ فِي قَلْبِكَ خَيْراً، أَوْ تُكْسِبُ خُلُقاً كَرِيماً، فَإِنَّهُ بَابُ الْكَلَامِ إِلَى الْقَلْبِ، يُؤَدِّي إِلَيهِ[٤] ضُرُوبَ الْمَعَانِي عَلىٰ ما فِيها مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ[٥].

٥ ـ وَأَمَّا حَقُّ بَصَرِكَ: فَغَضُّهُ عَمَّا لَا يَحِلُّ لَكَ، وَتَرْكُ ابْتِذَالِهِ إِلَّا لِمَوْضِعِ

---

(١) من هنا تبدأ نسخة «الأمالي»، وأوّلها: «حَقُّ نَفْسِكَ عَلَيْكَ أَنْ تَسْتَعْمِلها بِطاعَةِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ»، ومثلها «الخصال» و «من لا يحضره الفقيه».

(٢) في المستدرك: «مِنَ».

(٣) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ اللِّسانِ: إِكْرامُهُ عَنِ الْخَنا، وَتَعْوِيدُهُ الْخَيْرِ، وَتَرْكُ الْفُضُولِ الَّتي لَا فائِدَةَ لَها، وَالْبِرِّ بِالناسِ، وَحُسْنُ الْقَوْلِ فِيهِمِ».

(٤) في المستدرك: «يُؤَدِّي بِهِ».

(٥) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ السَّمْعِ: تَنْزِيهُهُ عَنْ سَماعِ الْغِيبَةِ، وَسَماعِ ما لَا يَحِلُّ سَماعِهِ».

عِبْرَةٍ تَسْتَقْبِلُ بِها بَصَراً، أَوْ تَستفِيدُ[١] بِها عِلْماً، فَإِنَّ الْبَصَرَ بَابُ الْإِعْتِبارِ[٢].

٦ ـ وَأَمّا حَقُّ رِجْلِكَ[٣]: فَأَنْ لَا تَمْشِيَ بِها[٤] إِلىٰ مَا لَا يَحِلُّ لَكَ، وَلَا تَجْعَلَها[٥] مَطِيَّتَكَ في الطَّرِيقِ الْمُسْتَخفَةَ[٦] بِأَهْلِها فِيها، فَإِنَّها حامِلَتُكَ وَسالِكَةٌ بِكَ مَسْلَكَ الدِّينِ، وَالسَّبَقِ لَكَ، ولَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[٧].

٧ ـ وَأَمّا حَقُّ يَدِكَ: فَأَنْ لَا تَبْسُطَها إِلىٰ ما لَا يَحِلُّ لَكَ، فَتَنالَ بِما تَبْسُطُها إِلَيْهِ مِنَ اللهِ[٨] الْعُقُوبَةَ فِي الْآجِلِ، وَمِنَ النّاسِ بِلِسانِ اللّائِمَةِ في الْعاجِلِ، وَلَا تَقْبِضَها مِمّا افْتَرَضَ اللهُ عَلَيْها، وَلَكِنْ تُوَقِّرَها بِقَبْضِها عَنْ كَثِيرٍ مِمّا يَحِلُّ لَها، وَتَبْسُطَها إِلىٰ كَثِيرٍ مِمّا لَيْسَ عَلَيْها، فَإِذا هِيَ قَدْ عُقِلَتْ وَشرفَتْ في الْعاجِلِ، وَجَبَ لَها حُسْنُ الثَّوابِ مِنَ اللهِ في الْآجِلِ[٩].

---

(١) في المستدرك: «تَعْتَقِدَ».

(٢) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ الْبَصَرِ: أَنْ تَغُضَّهُ عَمّا لَا يَحِلُّ لَكَ، وَتَعْتَبِرْ بِالنَّظَرِ بِهِ».

(٣) في نسخة: «رِجْلَيْكَ».

(٤) في نسخة: «بِهِما».

(٥) في نسخة: «وَلَا تَجْعَلْهُما».

(٦) في نسخة: «الْمُسْتَحِقَّةِ».

(٧) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: البدء بحقّ اليد قبل حقّ الرِّجل، ونصّ حقّ الرِّجل هو: وَحَقُّ رِجْلَيْكَ: أَنْ لَا تَمْشِي بِهِما إِلىٰ ما لَا يَحِلُّ لَكَ، فَبِهِما تَقِفُ عَلَى الصِّراطِ، فَانْظُرْ أَنْ لَا تَزِلّا بِكَ فَتَتَرَدّىٰ في النّارِ».

(٨) في المستدرك: «يد».

(٩) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ يَدَكَ: أَنْ لَا تَبْسِطَها إِلىٰ ما

٨ ـ وَأَمّا حَقُّ بَطْنِكَ: فَأَنْ لَا تَجْعَلَهُ وِعاءً لِقَلِيلٍ مِنَ الْحَرامِ وَلَا لِكَثِيرٍ، وَأَنْ تَقْتَصِدَ[١] لَهُ فِي الْحَلَالِ، وَلَا تُخْرِجَهُ مِنْ حَدِّ التَّقْوِيَةِ إِلَى حَدِّ التَّهْوِينِ، وَذَهابِ الْمُرُوَّةِ، وَضَبْطُهُ إِذا هَمَّ بِالْجُوعِ والظَّمَأِ، فَإِنَّ الشِّبَعَ الْمُنْتَهِيَ بِصاحِبِهِ إِلَى التُّخْمِ، مَكْسَلَةٌ وَمَنْبَطَةٌ وَ مَقْطَعَةٌ عَنْ كُلِّ بِرٍّ وَكَرَمٍ، وَأَنَّ الرِّيَّ الْمُنْتَهِيَ بِصاحِبِهِ إِلَى السُّكْرِ، مَسْخَفَةٌ وَمَجْهَلَةٌ وَ مَذْهَبَةٌ لِلْمُرُوَّةِ[٢].

٩ ـ وَأَمّا حَقُّ فَرْجِكَ: فَحِفْظُهُ مِمّا لَا يَحِلُّ لَكَ، وَالْإِسْتِعانَةُ عَلَيْهِ بِغَضِّ الْبَصَرِ، فَإِنَّهُ مِنْ أَعْوَنِ الْأَعْوانِ، وَكَثْرَةِ ذِكْرِ الْمَوْتِ، وَ التَّهَدُّدِ لِنَفْسِكَ بِاللهِ، والتَّخْوِيفِ لَها بِهِ، وَبِاللهِ الْعِصْمَةُ وَ التَّأْيِيدُ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِهِ[٣].

ثُمَّ حُقُوقُ الْأَفْعالِ:

١٠ ـ فَأَمّا حَقُّ الصَّلَاةِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّها وِفادَةٌ إِلَى اللهِ، وَأَنَّكَ قائِمٌ بِها بَيْنَ يَدَيِ اللهِ، فَإِذا عَلِمْتَ ذلِكَ كُنْتَ خَلِيقاً أَنْ تَقُومَ فِيها مَقامَ الْعَبْدِ الذَّلِيلِ، الرّاغِبِ الرّاهِبِ، الْخائِفِ الرّاجِي، الْمِسْكِينِ الْمُتَضَرِّعِ، الْمُعَظِّمِ مَنْ قامَ بَيْنَ يَدَيْهِ بِالسُّكُونِ والإِطْراقِ، وَخُشُوعِ الْأَطْرافِ، وَلِينِ الْجَناحِ، وَحُسْنِ الْمُناجاةِ

لا يَحِلُّ لَكَ».

(١) في المستدرك: «تَقْتَصِرَ».

(٢) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ بَطْنِكَ: أَنْ لَا تَجْعَلَهُ وِعاءً لِلْحَرامِ، وَلَا تَزِيدَ عَلَى الشِّبَعِ».

(٣) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ فَرْجِكَ: أَنْ تُحْصِنَهُ عَنِ الزِّنا، وَتَحْفِظَهُ مِنْ أَنْ يُنْظَرَ إِلَيْهِ».

لَهُ فِي نَفْسِهِ، والطَّلَبِ إِلَيْهِ في فَكاكِ رَقَبَتِكَ الَّتي أَحاطَتْ بِها خَطِيئَتُكَ، واسْتَهْلَكَتْها ذُنُوبُكَ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[1].

١١ ـ وَأَمّا حَقُّ الصَّوْمِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ حِجَابٌ ضَرَبَهُ اللهُ عَلَى لِسانِكَ وَسَمْعِكَ وَبَصَرِكَ وَفَرْجِكَ وَبَطْنِكَ، لِيَسْتُرَكَ بِهِ مِنَ النّارِ، وَهَكَذا جاءَ فِي الْحَدِيثِ: «الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النّارِ» فَإِنْ سَكَنَتْ أَطْرافُكَ فِي حَجَبَتِهَا، رَجَوْتَ أَنْ تَكُونَ مَحْجُوباً، وَإِنْ أَنْتَ تَرَكْتَها تَضْطَرِبُ فِي حِجابِها، وَتَرْفَعُ جَنَباتِ الْحِجابِ، فَتَطَّلِعُ إِلَى ما لَيْسَ لَها بِالنَّظْرَةِ الدّاعِيَةِ لِلشَّهْوَةِ، والْقُوَّةِ الْخارِجَةِ عَنْ حَدِّ التَّقِيَّةِ لِلّهِ، لَمْ تَأْمَنْ أَنْ تَخْرِقَ الْحِجَابَ، وَ تَخْرُجَ مِنْهُ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[2].

١٢ ـ وَأَمّا حَقُّ الصَّدَقَةِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّها ذُخْرُكَ عِنْدَ رَبِّكَ، وَوَدِيعَتُكَ الَّتِي لَا تَحْتاجُ إِلَى الْإِشْهادِ، فَإِذا عَلِمْتَ ذلِكَ كُنْتَ بِما اسْتَوْدَعْتَهُ سِرّاً أَوْثَقَ

---

(١) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ الصَّلَاةِ: أَنْ تَعْلَمَ أَنَّها وِفادةٌ إِلَى اللهِ ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ، وَأَنْتَ فيها قائِمٌ بَيْنَ يَدَي اللهِ ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ فَإِذا عَلِمْتَ ذلِكَ قِمْتَ مَقامَ الْعَبْدِ الذَّلِيلِ الْحَقِيرِ، الرّاهِبِ الرّاجِي، الْخائِفِ الْمُسْتَكِينِ، الْمُتَضَرِّعِ الْمُعَظِّمِ لِمَنْ كانَ بَيْنَ يَدَيْهِ بِالسُّكُونِ وَالْوِقارِ، وَتُقْبِلَ عَلَيْها بِقَلْبِكَ، وَتَقيمها بِحُدُودِها وَحُقُوقِها».

(٢) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال»: ذكر حقّ الحجّ قبل حقّ الصوم، وجاء ذكره في «الأمالي» بعد الصدقة، ولم يذكر حقّ الحجّ في نسخة «تحف العقول» المذكورة أعلاه أصلاً، ونصّه: «وَحَقُّ الْحَجِّ: أَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ وِفادَةٌ إِلَى رَبِّكَ، وَفِرارٌ إِلَيْهِ مِنْ ذُنُوبِكَ»، وَفِيهِ ـ وَبِهِ ـ: تَوْبَتُكَ، وَقَضاءُ الْفَرْضِ الَّذي أَوْجَبَهُ اللهُ تَعالىٰ عَلَيْكَ».

وأمّا نصّ حقّ الصوم ـ في الكتب الثلاثة ـ فهو: «وَحَقُّ الصَّوْمِ: أَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ حِجابٌ ضَرَبَهُ اللهُ ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ عَلىٰ لِسانِكَ، وَسَمْعِكَ، وَبَصَرِكَ، وَبَطْنِكَ، وَفَرْجِكَ، لِيَسْتُرَكَ بِهِ مِنَ النّارِ، فَإِذا ـ فَإِنْ ـ تَرَكْتَ الصَّوْمَ خَرَقْتَ سِتْرَ اللهِ».

بِما اسْتَوْدَعْتَهُ عَلَانِيَةً، وَكُنْتَ جَدِيراً أَنْ تَكُونَ أَسْرَرْتَ إِلَيْهِ أَمْراً أَعْلَنْتَهُ، وَكانَ الْأَمْرُ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ فِيها سِرّاً عَلىٰ كُلِّ حالٍ، وَلَمْ تَسْتَظْهِرْ عَلَيْهِ فِيما اسْتَوْدَعْتَهُ مِنْها إِشْهاداً[1] الْأَسْماعِ وَالْأَبْصارِ عَلَيْهِ بِها، كَأَنَّها أَوْثَقُ فِي نَفْسِكَ، لَا كَأَنَّكَ لَا تَثِقُ بِهِ فِي تَأْدِيَةِ وَدِيعَتِكَ إِلَيْكَ، ثُمَّ لَمْ تَمْتَنَّ بِها عَلَى أَحَدٍ، لِأَنَّها لَكَ، فَإِذا امْتَنَنْتَ بِها لَمْ تَأْمَنْ أَنْ تَكُونَ بِهَا مِثْلَ تَهْجِينِ حالِكَ مِنْها إِلىٰ مَنْ مَنَنْتَ بِها عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ فِي ذَلِكَ دَلِيلاً عَلىٰ أَنَّكَ لَمْ تُرِدْ نَفْسَكَ بِها، وَلَوْ أَرَدْتَ نَفْسَكَ بِها لَمْ تَمْتَنَّ بِها عَلَى أَحَدٍ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[2].

١٣ ـ وَأَمّا حَقُّ الْهَدْيِ: فَأَنْ تُخْلِصَ بِهَا الْإِرادَةَ إِلىٰ رَبِّكَ، وَالتَّعَرُّضَ لِرَحْمَتِهِ وَقَبُولِهِ، وَلَا تُرِيدَ عُيُونَ النّاظِرِينَ دُونَهُ، فَإِذا كُنْتَ كَذَلِكَ لَمْ تَكُنْ مُتَكَلِّفاً وَلَا مُتَصَنِّعاً، وَكُنْتَ إِنَّما تَقْصِدُ إِلَى اللهِ، واعْلَمْ أَنَّ اللهَ يُرادُ بِالْيَسِيرِ، وَلَا يُرادُ بِالْعَسِيرِ، كَما أَرادَ بِخَلْقِهِ التَّيْسِيرَ، وَلَمْ يُرِدْ بِهِمُ التَّعْسِيرَ، وَكَذَلِكَ التَّذَلُّلُ أَوْلَى بِكَ مِنَ التَّدَهْقُنِ؛ لِأَنَّ الْكُلْفَةَ وَالْمَئُونَةَ فِي الْمُتَدَهْقِنِينَ، فَأَمّا التَّذَلُّلُ والتَّمَسْكُنُ فَلا كُلْفَةَ فِيهِما، وَلَا مَئُونَةَ عَلَيْهِما؛ لِأَنَّهُما الْخِلْقَةُ، وَهُما مَوْجُودانِ فِي الطَّبِيعَةِ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[3].

---

(١) في نسخة: «بِإِشْهادِ».

(٢) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ الصَّدَقَةِ: أَنْ تَعْلَمَ أَنَّها ذُخْرُكَ عِنْدَ رَبِّكَ ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ وَوَدِيعَتُكَ الَّتِي لَا تَحْتاجُ إِلَى الْإِشْهادِ عَلَيْها، وَكُنْتَ ـ وفي الخصال: فإذا عَلِمْتَ ذلِكَ كُنْتَ ـ بِما تَسْتَوْدِعُهُ سِرّاً أَوْثَقَ مِنْكَ بِما تَسْتَوْدِعُهُ عَلانِيَةً، وَتَعْلَمُ أَنَّها تَدْفَعُ عَنْكَ الْبَلايا وَالْأَسْقامِ فِي الدُّنْيا، وَتَدْفَعُ عَنْكَ النّارَ فِي الْآخِرَةِ».

(٣) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ الْهَدْيِ: أَنْ تُرِيدَ بِهِ اللهَ»

ثُمَّ حُقُوقُ الْأَئِمَّةِ:

١٤ ـ فَأَمَّا حَقُّ سَائِسِكَ بِالسُّلْطَانِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّكَ جُعِلْتَ لَهُ فِتْنَةً، وَأَنَّهُ مُبْتَلىً فِيكَ بِما جَعَلَهُ اللهُ لَهُ عَلَيْكَ مِنَ السُّلْطانِ، وَ أَنْ تُخْلِصَ لَهُ فِي النَّصِيحَةِ، وَأَنْ لَا تُماحِكَهُ وَقَدْ بُسِطَتْ يَدُهُ عَلَيْكَ، فَتَكُونَ سَبَبَ هَلاكِ نَفْسِكَ وَهَلاكِهِ، وَتَذَلَّلْ وَتَلَطَّفْ لِإِعْطائِهِ مِنَ الرِّضَى ما يَكُفُّهُ عَنْكَ، وَ لَا يُضِرُّ بِدِينِكَ، وَتَسْتَعِينُ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ بِاللهِ، وَلَا تُعادِهِ[1]، وَلَا تُعانِدْهُ، فَإِنَّكَ إِنْ فَعَلْتَ ذَلِكَ عَقَقْتَهُ وَعَقَقْتَ نَفْسَكَ، فَعَرَّضْتَها لِمَكْرُوهِهِ، وَعَرَّضْتَهُ لِلْهَلَكَةِ فِيكَ، وَكُنْتَ خَلِيقاً أَنْ تَكُونَ مُعِيناً لَهُ عَلَى نَفْسِكَ، وَ شَرِيكاً لَهُ فِيما أَتَى إِلَيْكَ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[2].

١٥ ـ وَأَمّا حَقُّ سائِسِكَ بِالْعِلْمِ: فالتَّعْظِيمُ لَهُ، وَالتَّوْقِيرُ لِمَجْلِسِهِ، وَحُسْنُ الْإِسْتِماعِ إِلَيْهِ، والْإِقْبالُ عَلَيْهِ، والْمَعُونَةُ لَهُ عَلَى نَفْسِكَ فِيما لَا غِنَى بِكَ عَنْهُ مِنَ الْعِلْمِ، بِأَنْ تُفَرِّغَ لَهُ عَقْلَكَ، وَتُحْضِرَهُ فَهْمَكَ، وَتُذَكِّيَ لَهُ قَلْبَكَ، وَتُجَلِّيَ لَهُ بَصَرَكَ بِتَرْكِ اللَّذّاتِ، وَنَقْصِ الشَّهَواتِ، وَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّكَ فِيما أَلْقَى إِلَيْكَ رَسُولُهُ إِلَى مَنْ لَقِيَكَ مِنْ أَهْلِ الْجَهْلِ، فَلَزِمَكَ حُسْنُ التَّأْدِيَةِ عَنْهُ إِلَيْهِمْ،

« عَزَّ وَجَلَّ، وَلَا تُرِيدُ بِهِ خَلْقِهِ، وَلَا تُرِيدُ بِهِ إِلّا التَّعَرُّضَ ـ وفي الأمالي: وَتُرِيدُ بِهِ التَّعَرُّضَ ـ لِرَحْمَةِ اللهِ، وَنَجاةَ رُوحِكَ يَوْمَ تَلْقاهُ».

(١) وفي نسخة: «وَلَا تُعازَّه».

(٢) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ السُّلْطانِ: أَنْ تَعْلَمَ أَنَّكَ جُعِلْتَ لَهُ فِتْنَةً، وَأَنَّهُ مُبْتَلىً فيكَ بِما جَعَلَهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ عَلَيْكَ مِنَ السُّلْطانِ، وَأَنَّ عَلَيْكَ أَنْ لَا تَتَعَرَّضَ لِسَخَطِهِ، فَتُلْقِي بِيَدِكَ إِلَى التَّهْلُكَةِ، وَتَكُونَ شَرِيكا لَهُ فِيما يَأْتي إِلَيْكَ مِنْ سُوءٍ».

وَلَا تَخُنْهُ فِي تَأْدِيَةِ رِسَالَتِهِ، والْقِيَامِ بِهَا عَنْهُ إِذا تَقَلَّدْتَها، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[١].

١٦ ـ وَأَمّا حَقُّ سائِسِكَ بِالْمُلْكِ: فَنَحْوٌ مِنْ سائِسِكَ بِالسُّلْطانِ، إِلّا أَنَّ هٰذا يَمْلِكُ ما لَا يَمْلِكُهُ ذاكَ، تَلْزَمُكَ طاعَتُهُ فِيما دَقَّ وَ جَلَّ مِنْكَ، إِلّا أَنْ يُخْرِجَكَ[٢] مِنْ وُجُوبِ حَقِّ اللهِ، وَ يَحُولَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ حَقِّهِ وَحُقُوقِ الْخَلْقِ، فَإِذا قَضَيْتَهُ رَجَعْتَ إِلىٰ حَقِّهِ فَتَشاغَلْتَ بِهِ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[٣].

ثُمَّ حُقُوقُ الرَّعِيَّةِ:

١٧ ـ فَأَمّا حُقُوقُ رَعِيَّتِكَ بِالسُّلْطانِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّكَ إِنَّما اسْتَرْعَيْتَهُمْ بِفَضْلِ قُوَّتِكَ عَلَيْهِمْ، فَإِنَّهُ إِنَّما أَحَلَّهُمْ مَحَلَّ الرَّعِيَّةِ لَكَ ضَعْفُهُمْ وَذُلُّهُمْ، فَمَا أَوْلَى مَنْ كَفاكَهُ ضَعْفُهُ وَذُلُّهُ حَتّى صَيَّرَهُ لَكَ رَعِيَّةً، وَصَيَّرَ حُكْمَكَ عَلَيْهِ نافِذاً، لَا يَمْتَنِعُ

---

(١) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ سائِسِكَ بِالْعِلْمِ: التَّعْظِيمُ لَهُ، وَالتَّوْقِيرُ لِمَجْلِسِهِ، وَحُسْنُ الْإِسْتِماعِ إِلَيْهِ، وَالْإِقْبالِ عَلَيْهِ، وَأَنْ لَا تَرْفَعَ عَلَيْهِ صَوْتَكَ، وَلَا تُجِيبَ ـ في الخصال: وَأَنْ لَا تُجِيبَ ـ أَحَداً يَسْأَلُهُ عَنْ شَيْءٍ حَتّىٰ يَكُونَ هُوَ الَّذي يُجِيب، وَلَا تُحَدِّثُ في مَجْلِسِهِ أَحَداً، وَلَا تَغْتابَ عِنْدَهُ أَحَداً، وَأَنْ تَدْفَعَ عَنْهُ إِذا ذُكِرَ عِنْدَكَ بِسُوءٍ، وَأَنْ تَسْتُرَ عُيوبَهُ، وَتُظْهِرُ مَناقِبَهُ، وَلَا تُجالِسُ لَهُ عَدُوّاً، وَلَا تُعادِي لَهُ وَلِيّاً، فَإِذا فَعَلْتَ ذٰلِكَ شَهِدَتْ ـ شهد ـ لَكَ مَلائِكَةُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ بِأَنَّكَ قَصَدْتَهُ، وَتَعَلَّمْتَ عِلْمَهُ لِلّهِ جَلَّ وَعَزَّ اسمُهُ، لَا لِلنّاسِ».

(٢) في نسخة: «تُخْرِجُكَ».

(٣) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَأَمّا حَقُّ سائِسِكَ بِالْمُلْكِ: فَأَنْ تُطِيعَهُ وَلَا تَعْصِيهِ، إِلّا فِيما يُسْخِطُ اللهَ ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ فَإِنَّهُ لَا طاعَةَ لِمَخْلُوقٍ في مَعْصِيَةِ الْخالِقِ».

مِنْكَ بِعِزَّةٍ وَلَا قُوَّةٍ، وَلَا يَسْتَنْصِرُ فِيما تَعاظَمَهُ مِنْكَ إِلّا بِاللهِ بِالرَّحْمَةِ والْحِياطَةِ والْأَناةِ، وَما أَوْلَاكَ إِذا عَرَفْتَ ما أَعْطاكَ اللهُ مِنْ فَضْلِ هَذِهِ الْعِزَّةِ والْقُوَّةِ الَّتِي قَهَرْتَ بِها أَنْ تَكُونَ لِلهِ شاكِراً، وَمَنْ شَكَرَ اللهَ أَعْطاهُ فِيما أَنْعَمَ عَلَيْهِ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[1].

١٨ ـ وَأَمّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالْعِلْمِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللهَ قَدْ جَعَلَكَ لَهُمْ فِيمَا آتَاكَ مِنَ الْعِلْمِ، وَوَلّاكَ مِنْ خِزانَةِ الْحِكْمَةِ، فَإِنْ أَحْسَنْتَ فِيمَا وَلّاكَ اللهُ مِنْ ذلِكَ، وَقُمْتَ بِهِ لَهُمْ مَقامَ الْخازِنِ الشَّفِيقِ، النّاصِحِ لِمَوْلَاهُ فِي عَبِيدِهِ، الصّابِرِ الْمُحْتَسِبِ الَّذِي إِذا رَأَى ذَا حاجَةٍ أَخْرَجَ لَهُ مِنَ الْأَمْوالِ الَّتِي فِي يَدَيْهِ، كُنْتَ راشِداً، وَكُنْتَ لِذلِكَ آمِلاً مُعْتَقِداً، وَإِلّا كُنْتَ لَهُ خائِناً، وَلِخَلْقِهِ ظالِماً، وَلِسَلَبِهِ وَعِزِّهِ مُتَعَرِّضاً[2].

١٩ ـ وَأَمّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِمِلْكِ النِّكاحِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللهَ جَعَلَها سَكَناً وَمُسْتَراحاً، وَأُنْساً وَواقِيَةً، وَكَذلِكَ كُلُّ واحِدٍ مِنْكُما يَجِبُ أَنْ يَحْمَدَ اللهَ عَلىٰ

---

(١) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَأَمّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالسُّلْطانِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُمْ صارُوا رَعِيَّتَكَ لِضَعْفِهِمْ وَقُوَّتِكَ، فَيَجِبُ أَنْ تَعْدِلَ فِيهِمْ، وَتَكُونَ لَهُمْ كَالْوالِدِ الرَّحِيمِ، وَتَغْفِرَ لَهُمْ جَهْلَهُمْ، وَلَا تُعاجِلَهُمْ بِالْعُقُوبَةِ، وَتَشْكُرَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ عَلىٰ ما آتاكَ مِنَ الْقُوَّةِ عَلَيْهِمْ».

(٢) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَأَمّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالْعِلْمِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّما جَعَلَكَ قَيِّماً لَهُمْ فِيما آتاكَ مِنَ الْعِلْمِ، وَفَتَحَ لَكَ مِنْ خَزائِنِهِ ـ خَزانَةِ الْحِكْمَةِ ـ فَإِنْ أَحْسَنْتَ في تَعلِيمِ النّاسِ، وَلَمْ تَخرق بِهِمْ، ولَمْ تَضْجَر عَلَيْهِمْ، زادَكَ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ، وَإِنْ أَنْتَ مَنَعْتَ النّاسَ عِلْمَكَ، أَوْ خَرِقْتَ بِهِمْ عِنْدَ طَلَبِهِمُ الْعِلْمَ مِنْكَ، كانَ حَقّاً عَلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَسْلُبَكَ الْعِلْمَ وَبَهاءَهُ، وَيُسْقِطَ مِنَ الْقُلوبِ مَحَلَّكَ».

صاحِبِهِ، وَيَعْلَمَ أَنَّ ذلِكَ نِعْمَةٌ مِنْهُ عَلَيْهِ، وَوَجَبَ أَنْ يُحْسِنَ صُحْبَةَ نِعْمَةِ اللهِ وَيُكْرِمَها وَيَرْفقَ بِها، وَإِنْ كانَ حَقُّكَ عَلَيْها أَغْلَظَ، وَطاعَتُكَ بِها أَلْزَمَ فِيما أَحَبَّتْ وَكَرِهَتْ، ما لَمْ تَكُنْ مَعْصِيَةً، فَإِنَّ لَهَا حَقَّ الرَّحْمَةِ وَالْمُؤانَسَةِ، وَمَوْضِعَ السُّكُونِ إِلَيْها قَضاءُ اللَّذَّةِ الَّتِي لَابُدَّ مِنْ قَضائِها، وَ ذَلِكَ عَظِيمٌ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[1].

٢٠ ـ وَأَمّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِمِلْكِ الْيَمِينِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ خَلْقُ رَبِّكَ، وَلَحْمُكَ وَدَمُكَ، وَأَنَّكَ تَمْلِكُهُ لَا أَنْتَ صَنَعْتَهُ دُونَ اللهِ، وَلَا خَلَقْتَ لَهُ سَمْعاً وَلَا بَصَراً، وَلَا أَجْرَيْتَ لَهُ رِزْقاً، وَلَكِنَّ اللهَ كَفاكَ ذلِكَ بِمَنْ سَخَّرَهُ لَكَ، وائْتَمَنَكَ عَلَيْهِ، واسْتَوْدَعَكَ إِيّاهُ لِتَحْفَظَهُ فِيهِ، وَتَسِيرَ فِيهِ بِسِيرَتِهِ فَتُطْعِمَهُ مِمّا تَأْكُلُ، وَتُلْبِسَهُ مِمّا تَلْبَسُ، وَلَا تُكَلِّفُهُ ما لَا يُطِيقُ، فَإِنْ كَرِهْتَ[2] خَرَجْتَ إِلَى اللهِ مِنْهُ، واسْتَبْدَلْتَ بِهِ، وَلَمْ تُعَذِّبْ خَلْقَ اللهِ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[3].

---

(١) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: وَأَمّا حَقُّ الزَّوْجَةِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَها لَكَ سَكَناً وَأُنساً، فَتَعْلَمَ أَنَّ ذلِكَ نِعْمَةٌ مِنَ اللهِ ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ عَلَيْكَ فَتُكْرِمَها، وَتَرْفِقُ بِها، وَإِن كانَ حَقُّكَ عَلَيْها أَوْجَبَ، فَإِنَّ لَها عَلَيْكَ أَنْ تَرحَمَها لأَنَّها أَسِيرُكَ، وَتُطْعِمُها وَتَكْسُوها، وَإِذا ـ فَإِذا ـ جَهِلَتْ عَفَوْتَ عَنْها».

(٢) وفي نسخة: «فَإِنْ كَرِهَتْهُ».

(٣) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَأَمّا حَقُّ مَمْلُوكِكَ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ خَلْقُ رَبِّكَ، وَابْنُ أَبِيكَ وَأُمِّكَ، وَلَحْمُكَ وَدَمُكَ، لَمْ تَمْلِكْهُ لأَنَّكَ صَنَعْتَهُ دُونَ اللهِ، وَلَاخَلَقْتَ شَيْئاً مِنْ جَوارِحِهِ، وَلَا أَخْرَجْتَ لَهُ رِزْقاً، وَلكِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ كَفاكَ ذلِكَ، ثُمَّ سَخَّرَهُ لَكَ، وَائْتَمَنَكَ عَلَيْهِ، وَاسْتَوْدَعَكَ إِيّاهُ لِيَحْفِظَ لَكَ ما تَأْتِيهِ مِنْ خَيْرٍ إِلَيْهِ، فَأَحْسِنْ إِلَيْهِ كَما أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ، وَإِنْ كَرِهْتَهُ اسْتَبْدَلْتَ بِهِ، وَلَمْ تُعَذِّبْ خَلْقَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ،»

٢١ ـ وَأَمّا حَقُّ الرَّحِمِ: فَحَقُّ أُمِّكَ: أَنْ تَعْلَمَ أَنَّها حَمَلَتْكَ حَيْثُ لَا يَحْمِلُ أَحَدٌ أَحَداً، وَأَطْعَمَتْكَ مِنْ ثَمَرَةِ قَلْبِها ما لَا يُطْعِمُ أَحَدٌ أَحَداً. وَأَنَّها وَقَتْكَ بِسَمْعِها وَبَصَرِها وَيَدِها وَرِجْلِها وَشَعْرِها وَبَشَرِها وَجَمِيعِ جَوارِحِها، مُسْتَبْشِرَةً بِذَلِكَ، فَرِحَةً مُؤَمِّلَةً، مُحْتَمِلَةً لِما فِيهِ مَكْرُوهُها وَأَلَمُها وَثِقْلُها وَغَمُّها، حَتّى دَفَعَتْها عَنْكَ يَدُ الْقُدْرَةِ، وَأَخْرَجَتْ إِلَى الْأَرْضِ[1]، فَرَضِيَتْ أَنْ تَشْبَعَ وَتَجُوعَ هِيَ، وَتَكْسُوَكَ وَتَعْرَى، وَتَرْوِيَكَ وَتَظْمَأَ، وَتُظِلَّكَ وَتَضْحَى، وَتُنَعِّمَكَ بِبُؤْسِها، وَتُلَذِّذَكَ بِالنَّوْمِ بِأَرَقِها، وَكانَ بَطْنُها لَكَ وِعاءً، وَحِجْرُها لَكَ حِواءً، وَثَدْيُها لَكَ سِقاءً، وَنَفْسُها لَكَ وِقاءً، تُباشِرُ حَرَّ الدُّنْيا وَبَرْدَها لَكَ وَدُونَكَ، فَتَشْكُرُها عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ، وَلَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ إِلّا بِعَوْنِ اللهِ وَتَوْفِيقِهِ[2].

٢٢ ـ وَأَمّا حَقُّ أَبِيكَ: فَتَعْلَمُ أَنَّهُ أَصْلُكَ وَأَنَّكَ فَرْعُهُ، وَأَنَّكَ لَوْلَاهُ لَمْ تَكُنْ، فَمَهْما رَأَيْتَ فِي نَفْسِكَ مِمّا يُعْجِبُكَ، فاعْلَمْ أَنَّ أَباكَ أَصْلُ النِّعْمَةِ عَلَيْكَ فِيهِ، واحْمَدِ اللهَ واشْكُرْهُ عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ. وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[3].

﴿ وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ ﴾.

(١) وفي نسخة: « وَأَخْرَجتك ».

(٢) في « من لا يحضره الفقيه » و « الخصال » و « الأمالي »: « وَأَمّا حَقُّ أُمِّكَ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّها حَمَلَتْكَ حَيْثُ لَا يَحْتَمِلُ أَحَدٌ أَحَداً، وَأَعْطَتْكَ مِنْ ثَمَرَةِ قَلْبِها ما لَا يُعْطِي أَحَدٌ أَحَداً، وَوَقَتْكَ بِجَمِيعِ جَوارِحِها، وَلَمْ تُبالِ أَنْ تَجُوعَ وَتُطْعِمَكَ، وَتَعْطَشَ وَتُسْقِيَكَ، وَتَعْرىٰ وَتَكْسُوَكَ، وَتَضْحىٰ وَتُظِلَّكَ، وَتَهْجِرَ النَّوْمَ لِأَجْلِكَ، وَوَقَتْكَ الْحَرَّ وَالْبَرْدَ لِتَكُونَ لَها، فَإِنَّكَ لَاتُطِيقُ شُكْرَها إِلّا بِعَوْنِ اللهِ وَتَوْفِيقِهِ ».

(٣) في « من لا يحضره الفقيه » و « الخصال » و « الأمالي »: « وَأَمّا حَقُّ أَبِيكَ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ أَصْلُكَ، وَأَنَّكَ ـ فَإِنَّكَ، وَأَنَّهُ ـ لَوْلاهُ لَمْ تَكُنْ، فَمَهْما رَأَيْتَ مِنْ نَفْسِكَ ما يُعْجِبُكَ، ﴾

٢٣ ـ وَأَمَّا حَقُّ وَلَدِكَ: فَتَعْلَمُ أَنَّهُ مِنْكَ وَمُضافٌ إِلَيْكَ فِي عاجِلِ الدُّنْيا بِخَيْرِهِ وَشَرِّهِ، وَأَنَّكَ مَسْئُولٌ عَمَّا وُلِّيتَهُ مِنْ حُسْنِ الْأَدَبِ، وَالدَّلَالَةِ إِلىٰ[1] رَبِّهِ، والْمَعُونَةِ لَهُ عَلىٰ طاعَتِهِ فِيكَ وَفِي نَفْسِهِ، فَمُثابٌ عَلىٰ ذٰلِكَ وَمُعاقَبٌ، فاعْمَلْ فِي أَمْرِهِ عَمَلَ الْمُتَزَيِّنِ بِحُسْنِ أَثَرِهِ عَلَيْهِ فِي عاجِلِ الدُّنْيا، الْمُعْذِرُ إِلىٰ رَبِّهِ فِيما بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ بِحُسْنِ الْقِيامِ عَلَيْهِ، والْأَخْذِ لَهُ مِنْهُ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[2].

٢٤ ـ وَأَمَّا حَقُّ أَخِيكَ: فَتَعْلَمُ أَنَّهُ يَدُكَ الَّتِي تَبْسُطُها، وَظَهْرُكَ الَّذِي تَلْجَأُ[3] إِلَيْهِ، وَعِزُّكَ الَّذِي تَعْتَمِدُ عَلَيْهِ، وَقُوَّتُكَ الَّتِي تَصُولُ بِها، وَلَا تَتَّخِذْهُ سِلاحاً عَلىٰ مَعْصِيَةِ اللهِ، وَلَا عُدَّةً لِلظُّلْمِ بِحَقِّ اللهِ، وَلَا تَدَعْ نُصْرَتَهُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَعُونَتَهُ عَلىٰ عَدُوِّهِ، وَ الْحَوْلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ شَياطِينِهِ، وَتَأْدِيَةَ النَّصِيحَةِ إِلَيْهِ، والْإِقْبالَ عَلَيْهِ فِي اللهِ، فَإِنِ انْقادَ لِرَبِّهِ وَأَحْسَنَ الْإِجابَةَ لَهُ، وَإِلّا فَلْيَكُنِ اللهُ آثَرَ عِنْدَكَ وَأَكْرَمَ عَلَيْكَ مِنْهُ[4].

﴿ فاعْلَمْ أَنَّ أَباكَ أَصْلُ النِّعْمَةِ عَلَيْكَ فيهِ، فَاحْمِدِ اللهَ وَاشْكُرْهُ عَلىٰ قَدْرِ ذٰلِكَ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ ».

(١) في نسخة: « عَلىٰ ».

(٢) في « من لا يحضره الفقيه » و « الخصال » و « الأمالي »: « وَأَمّا حَقُّ وَلَدِكَ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ مِنْكَ، وَمُضافٌ إِلَيْكَ في عاجِلِ الدُّنْيا بِخَيْرِهِ وَشَرِّهِ، وَأَنَّكَ مَسْؤُولٌ عَمّا وُلِّيتَهُ ـ بِهِ ـ مِنْ حُسْنِ الْأَدَبِ، وَالدَّلالَةِ عَلىٰ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَالْمَعُونَةِ عَلىٰ طاعَتِهِ، فَاعْمَلْ في أَمْرِهِ عَمَلَ مَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ مُثابٌ عَلَى الْإِحْسانِ إِلَيْهِ، مُعاقَبٌ عَلَى الْإِساءَةِ إِلَيْهِ ».

(٣) وفي نسخة: « تَلْتَجِئُ ».

(٤) في « من لا يحضره الفقيه » و « الخصال » و « الأمالي »: « وَأَمّا حَقُّ أَخِيكَ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ يَدُكَ وَعِزُّكَ وَقُوَّتُكَ، فَلا تَتَّخِذْهُ سِلاحاً عَلىٰ مَعْصِيَةِ اللهِ، وَلا عُدَّةً لِلظُّلْمِ لِخَلْقِ اللهِ، وَلا تَدَعْ نُصْرَتَهُ عَلىٰ عَدُوِّهِ، وَالنَّصِيحَةَ لَهُ، فَإِنْ أَطاعَ اللهَ تَعالىٰ وَإِلّا فَلْيَكُنِ اللهُ أَكْرَمَ عَلَيْكَ مِنْهُ، ﴾

٢٥ ـ وَأَمّا حَقُّ الْمُنْعِمِ عَلَيْكَ بِالْوَلَاءِ: فَـأَنْ تَـعْلَمَ أَنَّـهُ أَنْـفَقَ فِـيكَ مَـالَهُ، وَأَخْرَجَكَ مِنْ ذُلِّ الرِّقِّ وَوَحْشَتِهِ إِلَى عِزِّ الْحُرِّيَّةِ وَأُنْسِها، وَأَطْلَقَكَ مِـنْ أَسْرِ الْمَمْلِكَةِ[1]، وَفَكَّ عَنْكَ حَقَّ[2] الْعُبُودِيَّةِ، وَأَوْجَدَكَ رائِحَةَ الْعِزِّ، وَأَخْـرَجَكَ مِنْ سِجْنِ الْقَهْرِ، وَدَفَعَ عَنْكَ الْعُسْرَ، وَبَسَطَ لَكَ لِسـانَ الْإِنْـصافِ، وَأَبـاحَكَ الدُّنْيا كُلَّها، فَمَلَّكَكَ نَفْسَكَ، وَحَلَّ أَسْرَكَ، وَفَرَّغَكَ لِـعِبادَةِ رَبِّكَ، واحْـتَمَلَ بِذَلِكَ التَّقْصِيرَ فِي مالِهِ، فَتَعْلَمَ أَنَّهُ أَوْلَى الْخَلْقِ بِكَ بَعْدَ أُولِـي رَحِـمِكَ فِـي حَياتِكَ وَمَوْتِكَ، وَأَحَقُّ الْخَلْقِ بِنَصْرِكَ وَمَعُونَتِكَ وَمُكافَئَتِكَ فِي ذاتِ اللهِ، فَلا تُؤْثِرْ عَلَيْهِ نَفْسَكَ ما احْتاجَ إِلَيْكَ[3].[4]

٢٦ ـ وَأَمّا حَقُّ مَوْلَاكَ الْجارِيَةِ عَلَيْهِ نِعْمَتُكَ: فَأَنْ تَـعْلَمَ أَنَّ اللّـهَ جَـعَلَكَ حامِيَةً عَلَيْهِ، وَواقِيَةً وَناصِراً وَمَعْقِلاً، وَجَعَلَهُ لَكَ وَسِيلَةً وَسَبَباً بَـيْنَكَ وَبَـيْنَهُ، فَبِالْحَرِيِّ أَنْ يَحْجُبَكَ عَنِ النّارِ، فَيَكُونَ فِي ذَلِكَ ثَوابُكَ[5] مِنْهُ فِـي الْآجِـلِ،

﴿ وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ ﴾.

(١) وفي نسخة: « الْمَلَكَةِ ».

(٢) وفي نسخة: « حَلَقِ ».

(٣) في المستدرك إضافة كلمة: « أَحَداً ».

(٤) في « من لا يحضره الفقيه » و « الخصال » و « الأمالي »: « وَأَمّا حَقُّ مَوْلاكَ الْمُنْعِمِ عَلَيْكَ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ أَنْفَقَ فِيكَ مالَهُ، وَأَخْرَجَكَ مِنْ ذُلِّ الرِّقِّ وَوَحْشَتِهِ إِلى عِزِّ الْحُرِّيَّةِ وَآنُسِها، فَأَطْلَقَكَ مِنْ أَسْرِ الْمَلَكِيَّةِ ـ الْمَلَكَةِ ـ وَفَكَّ عَنْكَ قَيْدَ الْعُبودِيَّةِ، وَأَخْرَجَكَ مِـنَ السِّـجْنِ، وَمَـلَّكَكَ نَفْسَكَ، وَفَرَّغَكَ لِعِبادَةِ رَبِّكَ. وَتَعْلَمَ أَنَّهُ أَوْلَى الْخَلْقِ بِكَ في حَياتِكَ وَ ـ بَعْدَ ـ مَوْتِكَ، وَأَنَّ نُصْرَتَهُ عَلَيْكَ واجِبَةٌ بِنَفْسِكَ، وَما احْتاجَ إِلَيْهِ مِنْكَ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ ».

(٥) وفي نسخة: « ثَوابٌ ».

وَيَحْكُمَ لَكَ بِمِيراثِهِ فِي الْعاجِلِ، إِذا لَمْ يَكُنْ لَهُ رَحِمٌ، مُكافَأَةً لِمَا أَنْفَقْتَهُ مِنْ مَالِكَ عَلَيْهِ، وَقُمْتَ بِهِ مِنْ حَقِّهِ بَعْدَ إِنْفاقِ مالِكَ، فَإِنْ لَمْ تَخَفْهُ خِيفَ عَلَيْكَ أَنْ لَا يطيبَ لَكَ مِيراثُهُ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ[1].

٢٧ ـ وَأَمّا حَقُّ ذِي الْمَعْرُوفِ عَلَيْكَ: فَأَنْ تَشْكُرَهُ، وَتَذْكُرَ مَعْرُوفَهُ، وَتَنْشُرَ لَهُ الْمَقالَةَ الْحَسَنَةَ، وَتُخْلِصَ لَهُ الدُّعاءَ فِيما بَيْنَكَ وَبَيْنَ اللهِ سُبْحانَهُ، فَإِنَّكَ إِذا فَعَلْتَ ذَلِكَ كُنْتَ قَدْ شَكَرْتَهُ سِرّاً وَعَلانِيَةً، ثُمَّ إِنْ أَمْكَنَ مُكافَأَتُهُ بِالْفِعْلِ كَافَأْتَهُ، وَإِلّا كُنْتَ مَرْصَداً لَهُ، مُوَطِّناً نَفْسَكَ عَلَيْها[2].

٢٨ ـ وَأَمّا حَقُّ الْمُؤَذِّنِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ مُذَكِّرُكَ بِرَبِّكَ، وَداعِيكَ إِلَى حَظِّكَ، وَأَفْضَلُ أَعْوانِكَ عَلَى قَضاءِ الْفَرِيضَةِ الَّتِي افْتَرَضَها اللهُ عَلَيْكَ، فَتَشْكُرَهُ عَلَى ذلِكَ شُكْرَكَ لِلْمُحْسِنِ إِلَيْكَ، وَإِنْ كُنْتَ فِي بَيْتِكَ مُتَهَمّاً لِذَلِكَ لَمْ تَكُنْ لِلهِ فِي أَمْرِهِ مُتَّهَماً، وَعَلِمْتَ أَنَّهُ نِعْمَةٌ مِنَ اللهِ عَلَيْكَ لَا شَكَّ فِيها، فَأَحْسِنْ صُحْبَةَ نِعْمَةِ اللهِ بِحَمْدِ اللهِ عَلَيْها عَلَى كُلِّ حالٍ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[3].

---

(١) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَأَمّا حَقُّ مَوْلاكَ الَّذي أَنْعَمَتْ عَلَيْهِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ عِتْقَكَ لَهُ وَسِيلَةً إِلَيْهِ، وَحِجاباً لَكَ مِنَ النّارِ، وَأَنَّ ثَوابَكَ في الْعاجِلِ مِيراثَهُ إِذا لَمْ يَكُنْ لَهُ رَحِمٌ، مُكافَأَةً لِما أَنْفَقْتَ مِنْ مالِكَ، وَفي الْآجِلِ الْجَنَّةَ».

(٢) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَأَمّا حَقُّ ذِي الْمَعْرُوفِ عَلَيْكَ: فَأَنْ تَشْكُرَهُ، وَتَذْكُرَ مَعْرُوفَهُ، وَتَكْسَبَهُ الْمَقالَةَ الْحَسَنَةَ، وَتُخْلِصَ لَهُ الدُّعاءَ فِيما بَيْنَكَ وَبَيْنَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَإِذا فَعَلْتَ ذلِكَ كُنْتَ قَدْ شَكَرْتَهُ سِرّاً وَعَلانِيَةً، ثُمَّ إِنْ قَدِرْتَ عَلىٰ مُكافَأَتِهِ يَوْماً كافَأْتَهُ».

(٣) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَأَمّا حَقُّ الْمُؤَذِّنِ: فَأَنْ تَعْلَمَ »

٢٩ ـ وَأَمّا حَقُّ إمامِكَ فِي صَلاتِكَ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدْ تَقَلَّدَ السِّفَارَةَ فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ اللهِ، والْوِفادَةَ إِلَى رَبِّكَ، وَتَكَلَّمَ عَنْكَ وَلَمْ تَتَكَلَّمْ عَنْهُ، وَدَعا لَكَ وَلَمْ تَدْعُ لَهُ، وَطَلَبَ فِيكَ وَلَمْ تَطْلُبْ فِيهِ، وَكَفاكَ هَمَّ الْمُقامِ بَيْنَ يَدَيِ اللهِ والْمُساءَلَةِ لَهُ فِيكَ وَلَمْ تَكْفِهِ ذَلِكَ، فَإِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ تَقْصِيرٌ كَانَ بِهِ دُونَكَ، وَإِنْ كانَ آثِماً لَمْ تَكُنْ شَرِيكَهُ فِيهِ، وَلَمْ يَكُنْ لَكَ عَلَيْهِ فَضْلٌ، فَوَقى نَفْسَكَ بِنَفْسِهِ، وَوَقى صَلاتَكَ بِصَلاتِهِ، فَتَشْكُرَ لَهُ عَلَى ذَلِكَ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ(١).

٣٠ ـ وَأَمّا حَقُّ الْجَلِيسِ: فَأَنْ تُلِينَ لَهُ كَنَفَكَ، وَتُطِيبَ لَهُ جَانِبَكَ، وَتُنْصِفَهُ فِي مُجاراةِ اللَّفْظِ، وَلَا تُغْرِقَ فِي نَزْعِ اللَّحْظِ إِذا لَحَظْتَ، وَ تَقْصِدَ فِي اللَّفْظِ إِلَى إِفْهامِهِ إِذا لَفَظْتَ، وَإِنْ كُنْتَ الْجَلِيسَ إِلَيْهِ كُنْتَ فِي الْقِيامِ عَنْهُ بِالْخِيارِ، وَإِنْ كانَ الْجالِسَ إِلَيْكَ كانَ بِالْخِيارِ، وَلَا تَقُومَ إِلّا بِإِذْنِهِ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ(٢).

« أَنَّهُ مُذَكِّرٌ لَكَ رَبَّكَ ـ بِرَبِّكَ ـ عَزَّ وَجَلَّ، وَداعٍ لَكَ إِلى حَظِّكَ، وَعَوْنِكَ عَلى قَضاءِ فَرْضِ اللهِ عَلَيْكَ، فَاشْكُرْهُ ـ فَتَشْكُرَهُ ـ عَلى ذلِكَ شُكْرَكَ لِلْمُحْسِنِ إِلَيْكَ ».

(١) في « من لا يحضره الفقيه » و « الخصال » و « الأمالي »: « وَأَمّا حَقُّ إِمامِكَ في صَلاتِكَ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ ـ قَدْ ـ تَقَلَّدَ السَّفارَةَ فيما بَيْنَكَ وَبَيْنَ رَبِّكَ عَزَّ وَجَلَّ، وَتَكَلَّمَ وَلَمْ تَتَكَلَّمْ عَنْهُ، وَدَعا لَكَ وَلَمْ تَدْعُ لَهُ، وَكَفاكَ هَوْلَ الْمَقامِ بَيْنَ يَدَي اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَإِنْ كانَ ـ بِهِ ـ نَقْصٌ كانَ عَلَيْهِ ـ بِهِ ـ دُونَكَ، وَإِنْ كانَ تَماماً كُنْتَ ـ بِهِ ـ شَرِيكَهُ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ عَلَيْكَ فَضْلٌ، فَوَقى نَفْسَكَ بِنَفْسِهِ، وَصَلاتَكَ بِصَلاتِهِ، فَتَشْكُرَ لَهُ عَلى قَدْرِ ذلِكَ ».

(٢) في « من لا يحضره الفقيه » و « الخصال » و « الأمالي »: « وَأَمّا حَقُّ جَلِيسِكَ: فَأَنْ تُلِينَ لَهُ جانِبَكَ، وَتُنْصِفَهُ في مُجارَاةِ اللَّفْظِ، وَلَا تَقُومَ مِنْ مَجْلِسِكَ إِلّا بِإِذْنِهِ، وَمَنْ يَجْلِسْ إِلَيْكَ ـ وَمَنْ تَجْلِسْ إِلَيْهِ ـ يَجُوزُ لَهُ الْقِيامُ عَنْكَ بِغَيْرِ إِذْنِكَ، وَتَنْسى زَلّاتِهِ، وَتَحْفَظَ خَيْراتِهِ، »

٣١ـ وَأَمّا حَقُّ الْجارِ: فَحِفْظُهُ غائِباً، وَكَرَامَتُهُ شاهِداً، وَنُصْرَتُهُ وَمَعُونَتُهُ فِي الْحالَيْنِ جَمِيعاً، لَا تَتَّبِعْ لَهُ عَوْرَةً، وَلَا تَبْحَث لَهُ عَنْ سَوْأَةٍ لِتَعْرِفَها، فَإِنْ عَرَفْتَها مِنْهُ مِنْ غَيْرِ إِرادَةٍ مِنْكَ وَلَا تَكَلُّفٍ، كُنْتَ لِما عَلِمْتَ حِصْناً حَصِيناً، وَسِتْراً سَتِيراً، لَوْ بَحَثَتِ الْأَسِنَّةُ عَنْهُ ضَمِيراً لَمْ تَصِلْ[1] إِلَيْهِ لِانْطِوائِهِ عَلَيْهِ، لَا تَسَّمَّعْ[2] عَلَيْهِ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ، لَا تُسْلِمْهُ عِنْدَ شَدِيدَةٍ، وَلَا تَحْسُدْهُ عِنْدَ نِعْمَةٍ، تُقِيلُ عَثْرَتَهُ، وَتَغْفِرُ زَلَّتَهُ، وَلَا تَدَّخِر حِلْمَكَ عَنْهُ إِذا جَهِلَ عَلَيْكَ، وَلَا تَخْرُجْ أَنْ تَكُونَ سِلْماً لَهُ، تَرُدُّ عَنْهُ لِسانَ الشَّتِيمَةِ، وَتُبْطِلُ فِيهِ كَيْدَ حامِلِ النَّصِيحَةِ، وَتُعاشِرُهُ مُعاشَرَةً كَرِيمَةً، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[3].

٣٢ـ وَأَمّا حَقُّ الصّاحِبِ: فَأَنْ تَصْحَبَهُ بِالْفَضْلِ مَا وَجَدْتَ إِلَيْهِ سَبِيلاً، وَإِلّا فَلا أَقَلَّ مِنَ الْإِنْصافِ، وَأَنْ تُكْرِمَهُ كَما يُكْرِمُكَ، وَتَحْفَظَهُ كَما يَحْفَظُكَ، وَلَا يَسْبِقَكَ فِيما بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ إِلَى مَكْرُمَةٍ، فَإِنْ سَبَقَكَ كَافَأْتَهُ، وَلَا تَقْصِدَ[4] بِهِ عَمّا يَسْتَحِقُّ مِنَ الْمَوَدَّةِ، تُلْزِمُ نَفْسَكَ نَصِيحَتَهُ وَحِياطَتَهُ وَمُعاضَدَتَهُ عَلَى طاعَةِ

« وَلَا تُسْمِعْهُ إِلّا خَيْراً».

(١) وفي نسخة: «تَتَّصِلْ».

(٢) وفي نسخة: «لا تَسْتَمِعْ».

(٣) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَأَمّا حَقُّ جارِكَ: فَحِفْظُهُ غائِباً، وَإِكْرامُهُ شاهِداً، وَنُصْرَتُهُ إِذا كانَ مَظْلُوماً، وَلَا تَتَّبِعْ لَهُ عَوْرَةً، فَإِنْ عَلِمْتَ عَلَيْهِ سُوءً سَتَرْتَهُ عَلَيْهِ، وَإِنْ عَلِمْتَ أَنَّهُ يَقْبَلُ نَصِيحَتَكَ نَصَحْتَهُ فيما بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ، وَلَا تُسْلِمْهُ عِنْدَ شَدِيدَةٍ، وَتُقِيلُ عَثْرَتَهُ، وَتَغْفِرُ ذَنْبَهُ، وَتُعاشِرُهُ مُعاشَرَةً كَرِيمَةً، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ».

(٤) وفي نسخة: «وَلَا تَقْصِرْ».

رَبِّهِ، وَمَعُونَتَهُ عَلَى نَفْسِهِ فِيما لَا يَهُمُّ بِهِ مِنْ مَعْصِيَةِ رَبِّهِ، ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِ رَحْمَةً، وَلَا تَكُونُ عَلَيْهِ عَذاباً، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ(١).

٣٣ ـ وَأَمّا حَقُّ الشَّرِيكِ: فَإِنْ غَابَ كَفَيْتَهُ، وَإِنْ حَضَرَ سَاوَيْتَهُ، وَلَا تَعْزِمْ عَلىٰ حُكْمِكَ دُونَ حُكْمِهِ، وَلَا تَعْمَلْ بِرَأْيِكَ دُونَ مُناظَرَتِهِ، وَتَحْفَظُ عَلَيْهِ مالَهُ، وَتَنْفِي عَنْهُ خِيانَتَهُ فِيما عَزَّ أَوْ هانَ، فَإِنَّهُ بَلَغَنَا «أَنَّ يَدَ اللهِ عَلَى الشَّرِيكَيْنِ مَا لَمْ يَتَخاوَنا»، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ(٢).

٣٤ ـ وَأَمّا حَقُّ الْمالِ: فَأَنْ لَا تَأْخُذَهُ إِلّا مِنْ حِلِّهِ، وَلَا تُنْفِقَهُ إِلّا فِي حِلِّهِ، وَلَا تُحَرِّفَهُ عَنْ مَواضِعِهِ، وَلَا تَصْرِفَهُ عَنْ حَقائِقِهِ، وَلَا تَجْعَلَهُ إِذا كانَ مِنَ اللهِ إِلّا إِلَيْهِ، وَسَبَباً إِلَى اللهِ، وَلَا تُؤْثِرَ بِهِ عَلَى نَفْسِكَ مَنْ لَعَلَّهُ لَا يَحْمَدُكَ، وَبِالْحَرِيِّ أَنْ لَا يُحْسِنَ خِلافَتَهُ فِي تَرِكَتِكَ(٣)، وَلَا يَعْمَلَ فِيهِ بِطاعَةِ رَبِّكَ، فَتَكُونَ مُعِيناً لَهُ عَلَى ذَلِكَ، وَبِما أَحْدَثَ فِي مالِكَ أَحْسَنَ نَظَراً لِنَفْسِهِ، فَيَعْمَلَ بِطاعَةِ رَبِّهِ،

---

(١) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَأَمّا حَقُّ الصّاحِبِ: فَأَنْ تَصْحَبَهُ بِالتَّفَضُّلِ وَالْإِنْصافِ، وَتُكْرِمَهُ كَما يُكْرِمَكَ ـ في الفقيه والأمالي: وَلَا تَدَعَهُ يَسْبِقُ إِلىٰ مَكْرُمَةٍ، فَإِنْ سَبَقَ كافَأْتَهُ، وَتَوَدَّهُ كَما يَوَدُّكَ، وَتَزْجِرَهُ عَمّا يَهُمُّ بِهِ مِنْ مَعْصِيَةٍ ـ وَكُنْ عَلَيْهِ رَحْمَةً، وَلَا تَكُنْ عَلَيْهِ عَذاباً، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ».

(٢) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَأَمّا حَقُّ الشَّرِيكِ: فَإِنْ غابَ كَفَيْتَهُ، وَإِنْ حَضَرَ رَعَيْتَهُ، وَلَا تَحْكُمْ دُونَ حُكْمِهِ، وَلَا ـ تَعْمَلْ ـ بِرَأْيِكَ دُونَ مُناظَرَتِهِ، وَتَحْفَظُ عَلَيْهِ مالَهُ، وَلَا تَخُنْهُ فيما عَزَّ أَوْ هانَ مِنْ أَمْرِهِ ـ أَمْرِ ـ، فَإِنَّ يَدَ اللهِ تَبارَكَ وَتَعالىٰ عَلَى الشَّرِيكَيْنِ ما لَمْ يَتَخاونا، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ».

(٣) وفي نسخة: «تَرَكَتِكَ».

فَيَذْهَبَ بِالْغَنِيمَةِ، وَ تَبُوءَ بِالْإِثْمِ والْحَسْرَةِ والنَّدامَةِ مَعَ التَّبِعَةِ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ[١].

٣٥ ـ وَأَمَّا حَقُّ الْغَرِيمِ الطَّالِبِ لَكَ: فَإِنْ كُنْتَ مُوسِراً أَوْفَيْتَهُ وَكَفَيْتَهُ وَأَغْنَيْتَهُ، وَلَمْ تَرْدُدْهُ[٢] وَتَمْطُلْهُ، فَإِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قالَ: «مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ»، وَإِنْ كُنْتَ مُعْسِراً أَرْضَيْتَهُ بِحُسْنِ الْقَوْلِ، وَ طَلَبْتَ إِلَيْهِ طَلَباً جَمِيلاً، وَرَدَدْتَهُ عَنْ نَفْسِكَ رَدّاً لَطِيفاً، وَلَمْ تَجْمَعْ عَلَيْهِ ذَهابَ مالِهِ وَسُوءَ مُعامَلَتِهِ، فَإِنَّ ذَلِكَ لُؤْمٌ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ[٣].

٣٦ ـ وَأَمَّا حَقُّ الْخَلِيطِ: فَأَنْ لَا تَغُرَّهُ وَلَا تَغُشَّهُ وَلَا تُكَذِّبَهُ وَلَا تُغْفِلَهُ وَلَا تَخْدَعَهُ، وَلَا تَعْمَلَ فِي انْتِقاضِهِ عَمَلَ الْعَدُوِّ الَّذِي لَا يُبْقِي عَلَى صاحِبِهِ، وَإِنِ اطْمَأَنَّ إِلَيْكَ اسْتَقْصَيْتَ لَهُ عَلَى نَفْسِكَ، وَعَلِمْتَ أَنَّ غَبْنَ الْمُسْتَرْسِلِ رِباً، وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ[٤].

---

(١) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَأَمّا حَقُّ مالِكَ: فَأَنْ لَا تَأْخُذَهُ إِلّا مِنْ حِلِّهِ، وَلَا تُنْفِقَهُ إِلّا فِي وَجْهِهِ، وَلَا تُؤْثِرَ عَلىٰ نَفْسِكَ مَنْ لَا يَحْمَدُكَ، فَاعْمَلْ بِهِ ـ فِيهِ ـ بِطاعَةِ رَبِّكَ، وَلَا تَبْخَلْ بِهِ فَتَبُوءَ بِالْحَسْرَةِ وَالنَّدامَةِ مَعَ التَّبِعَةِ ـ السعة ـ وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ».

(٢) في نسخة: «تَرُدَّهُ».

(٣) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَأَمّا حَقُّ غَرِيمِكَ الَّذي يُطالِبُكَ: فَإِنْ كُنْتَ مُوسِراً أَعْطَيْتَهُ، وَإِنْ كُنْتَ مُعْسِراً أَرْضَيْتَهُ بِحُسْنِ الْقَوْلِ، وَرَدَدْتَهُ عَنْ نَفْسِكَ رَدّاً لَطِيفاً».

(٤) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَأَمّا حَقُّ الْخَلِيطِ: أَنْ لَا تَغُرَّهُ، وَلَا تَغُشَّهُ، وَلَا تَخْدَعَهُ، وَتَتَّقِيَ اللهَ تَبارَكَ وَتَعالىٰ في أَمْرِهِ».

٣٧ ـ وَأَمّا حَقُّ الْخَصْمِ الْمُدَّعِي عَلَيْكَ: فَإِنْ كَانَ مَا يَدَّعِي عَلَيْكَ حَقّاً، لَمْ تَنْفَسِخْ فِي حُجَّتِهِ، وَلَمْ تَعْمَلْ فِي إِبْطَالِ دَعْوَتِهِ، وَكُنْتَ خَصْمَ نَفْسِكَ لَهُ، والْحاكِمَ عَلَيْها، والشّاهِدَ لَهُ بِحَقِّهِ دُونَ شَهادَةِ الشُّهُودِ، فَإِنَّ ذَلِكَ حَقُّ اللهِ عَلَيْكَ، وَإِنْ كانَ ما يَدَّعِيهِ باطِلاً، رَفَقْتَ بِهِ، وَرَدَعْتَهُ، وَناشَدْتَهُ بِدِينِهِ، وَكَسَرْتَ حِدَّتَهُ عَنْكَ بِذِكْرِ اللهِ، وَأَلْقَيْتَ حَشْوَ الْكَلامِ وَلَغْطَهُ الَّذِي لَا يَرُدُّ عَنْكَ عادِيَةَ عَدُوِّكَ، بَلْ تَبُوءُ بِإِثْمِهِ، وَبِهِ يَشْحَذُ عَلَيْكَ سَيْفَ عَداوَتِهِ، لِأَنَّ لَفْظَةَ السُّوءِ تَبْعَثُ الشَّرَّ، والْخَيْرُ مَقْمَعَةٌ لِلشَّرِّ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[1].

٣٨ ـ وَأَمّا حَقُّ الْخَصْمِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ: فَإِنْ كَانَ مَا تَدَّعِيهِ[2] حَقّاً، أَجْمَلْتَ فِي مُقاوَلَتِهِ بِمَخْرَجِ الدَّعْوَى، فَإِنَّ لِلدَّعْوَى غِلْظَةً فِي سَمْعِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ، وَقَصَدْتَ قَصْدَ حُجَّتِكَ بِالرِّفْقِ، وَأَمْهَلِ الْمُهْلَةَ، وَأَبْيَنِ الْبَيانِ، وَأَلْطِفِ اللُّطْفِ، وَلَمْ تَتَشاغَلْ عَنْ حُجَّتِكَ بِمُنازَعَتِهِ بِالْقِيلِ والْقالِ، فَتُذْهِبَ عَنْكَ حُجَّتَكَ، وَلَا يَكُونَ لَكَ فِي ذَلِكَ دَرَكٌ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[3].

---

(١) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَأَمّا حَقُّ الْخَصْمِ الْمُدَّعِي عَلَيْكَ: فَإِنْ كانَ ما يَدَّعِي عَلَيْكَ حَقّاً، كُنْتَ شاهِدَهُ عَلىٰ نَفْسِكَ، وَلَمْ تَظْلِمْهُ، وَأَوْفَيْتَهُ حَقَّهُ، وَإِنْ كانَ ما يَدَّعِي باطِلاً، رَفِقْتَ بِهِ، وَلَمْ تَأْتِ فِي أَمْرِهِ غَيْرَ الرِّفْقِ، وَلَمْ تُسْخِطْ رَبَّكَ فِي أَمْرِهِ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ».

(٢) وفي نسخة: «وَما يَدَّعِيهِ».

(٣) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَأَمّا حَقُّ خَصْمِكَ الَّذِي تَدَّعِي عَلَيْهِ: فَإِنْ كُنْتَ مُحِقّاً فِي دَعْواكَ، أَجْمَلْتَ مُقاوَلَتَهُ، وَلَمْ تَجْحَدْ حَقَّهُ، وَإِنْ كُنْتَ مُبْطِلاً فِي دَعْواكَ ـ دَعْوَتَكَ ـ اتَّقَيْتَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ، وَتُبْتَ إِلَيْهِ، وَتَرَكْتَ الدَّعْوىٰ».

٣٩ ـ وَأَمّا حَقُّ الْمُسْتَشِيرِ: فَإِنْ حَضَرَكَ لَهُ وَجْهُ رَأْيٍ جَهَدْتَ لَهُ فِي النَّصِيحَةِ، وَ أَشَرْتَ إِلَيْهِ بِما تَعْلَمُ أَنَّكَ لَوْ كُنْتَ مَكانَهُ عَمِلْتَ بِهِ، وَذَلِكَ لِيَكُنْ مِنْكَ فِي رَحْمَةٍ وَلِينٍ، فَإِنَّ اللِّينَ يُؤْنِسُ الْوَحْشَةَ، وَإِنَّ الْغِلْظَ يُوحِشُ مَوْضِعَ الْأُنْسِ، وَإِنْ لَمْ يَحْضُرْكَ لَهُ رَأْيٌ، وَعَرَفْتَ لَهُ مَنْ تَثِقُ بِرَأْيِهِ، وَتَرْضَى بِهِ لِنَفْسِكَ، دَلَلْتَهُ عَلَيْهِ، وَأَرْشَدْتَهُ إِلَيْهِ، فَكُنْتَ لَمْ تَأْلُهُ خَيْراً، وَلَمْ تَدَّخِرْهُ نُصْحاً، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[1].

٤٠ ـ وَأَمّا حَقُّ الْمُشِيرِ إِلَيْكَ: فَلا تَتَّهِمْهُ بِما يُوقِفُكَ[2] عَلَيْهِ مِنْ رَأْيِهِ إِذَا أَشارَ عَلَيْكَ، فَإِنَّمَا هِيَ الْآراءُ وَتَصَرُّفُ النّاسِ فِيهَا واخْتِلَافُهُمْ، فَكُنْ عَلَيْهِ فِي رَأْيِهِ بِالْخِيارِ إِذا اتَّهَمْتَ رَأْيَهُ، فَأَمّا تُهَمَتُهُ فَلَا تَجُوزُ لَكَ، إِذَا كَانَ عِنْدَكَ مِمَّنْ يَسْتَحِقُّ الْمُشاوَرَةَ، وَلَا تَدَعْ شُكْرَهُ عَلَى ما بَدا لَكَ مِنْ إِشْخاصِ رَأْيِهِ، وَحُسْنِ مَشُورَتِهِ[3]، فَإِذا وافَقَكَ حَمِدْتَ اللّهَ، وَقَبِلْتَ ذَلِكَ مِنْ أَخِيكَ بِالشُّكْرِ، والْإِرْصادِ بِالْمُكافَأَةِ فِي مِثْلِهَا إِنْ فَزَعَ إِلَيْكَ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[4].

٤١ ـ وَأَمّا حَقُّ الْمُسْتَنْصِحِ: فَإِنَّ حَقَّهُ أَنْ تُؤَدِّيَ إِلَيْهِ النَّصِيحَةَ عَلَى الْحَقِّ،

---

(١) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَأَمّا حَقُّ الْمُسْتَشِيرِ: فَإِنْ عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ رَأْياً حَسَناً أَشِرْتَ عَلَيْهِ، وَإِنْ لَمْ تَعْلَمْ لَهُ أَرْشَدْتَهُ إِلى مَنْ يَعْلَمْ».

(٢) وفي نسخة: «يُوافِقُكَ».

(٣) وفي نسخة: «وَجْهَ مَشُورَتِهِ».

(٤) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ الْمُشيرِ عَلَيْكَ: أَنْ لَا تَتَّهِمْهُ فيما لَا يُوافِقُكَ مِنْ رَأْيِهِ، وَإِنْ وافَقَكَ حَمِدْتُ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ».

الَّذِي تَرَى لَهُ أَنَّهُ يَحْمِلُ وَيَخْرُجُ الْمَخْرَجَ الَّذِي يَلِينُ عَلَى مَسامِعِهِ، وَتُكَلِّمُهُ مِنَ الْكَلامِ بِما يُطِيقُهُ عَقْلُهُ، فَإِنَّ لِكُلِّ عَقْلٍ طَبَقَةً مِنَ الْكَلامِ يَعْرِفُهُ وَيَسْجَتَبِيهُ، وَلْيَكُنْ مَذْهَبُكَ الرَّحْمَةَ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[١].

٤٢ ـ وَأَمّا حَقُّ النّاصِحِ: فَأَنْ تُلِينَ لَهُ جَناحَكَ، ثُمَّ تَشْرَئِبَّ لَهُ قَلْبَكَ، وَتَفْتَحَ لَهُ سَمْعَكَ، حَتّى تَفْهَمَ عَنْهُ نَصِيحَتَهُ، ثُمَّ تَنْظُرَ فِيها، فَإِنْ كانَ وُفِّقَ فِيهَا لِلصَّوابِ حَمِدتَ[٢] اللهَ عَلَى ذَلِكَ، وَقَبِلْتَ مِنْهُ، وَعَرَفْتَ لَهُ نَصِيحَتَهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ وُفِّقَ[٣] رَحِمْتَهُ وَلَمْ تَتَّهِمْهُ، وَعَلِمْتَ أَنَّهُ لَمْ يَأْلُكَ نُصْحاً إِلّا أَنَّهُ أَخْطَأَ، إِلّا أَنْ يَكُونَ عِنْدَكَ مُسْتَحِقّاً لِلتُّهَمَةِ، فَلا تَعْبَأْ بِشَيْءٍ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى كُلِّ حالٍ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[٤].

٤٣ ـ وَأَمّا حَقُّ الْكَبِيرِ: فَإِنَّ حَقَّهُ تَوْقِيرُ سِنِّهِ، وَإِجْلَالُ إِسْلَامِهِ، إِذَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْفَضْلِ فِي الْإِسْلامِ، بِتَقْدِيمِهِ فِيهِ، وَتَرْكُ مُقابَلَتِهِ عِنْدَ الْخِصامِ، وَلَا تَسْبِقْهُ

---

(١) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ الْمُسْتَنْصِحِ: أَنْ تُؤَدِّيَ إِلَيْهِ النَّصِيحَةَ، وَلْيَكُنْ مَذْهَبُكَ الرَّحْمَةَ لَهُ، وَالرِّفْقَ بِهِ».

(٢) في نسخة: «حَمِدَ».

(٣) في المستدرك: «وفِّقَ لَها فِيها».

(٤) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ النّاصِحِ: أَنْ تُلِينَ لَهُ جَناحَكَ، وَتَصْغي إِلَيْهِ بِسَمْعِكَ، فَإِنْ أَتى بِالصَّوابِ حَمِدْتَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ، وَإِنْ لَمْ يُوافِقْ رَحِمْتَهُ وَلَمْ تَتَّهِمْهُ، وَعَلِمْتَ أَنَّهُ أَخْطَأَ وَلَمْ تُؤاخِذْهُ بِذلِكَ، [وَإِنْ عَلِمْتَ أَنَّهُ أَخْطَأَ لَمْ تُؤاخِذْهُ بِذلِكَ] إِلّا أَنْ يَكُونَ مُسْتَحِقّاً لِلتُّهَمَةِ، ـ و ـ فَلا تَعْبَأْ بِشَيْءٍ مِنْ أَمْرِهِ عَلى حالٍ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ».

إِلَى طَرِيقٍ، وَلَا تَؤُمَّهُ فِي طَرِيقٍ، وَلَا تَسْتَجْهِلْهُ، وَإِنْ جَهِلَ عَلَيْكَ تَحَمَّلْتَ وَأَكْرَمْتَهُ بِحَقِّ إِسْلَامِهِ مَعَ سِنِّهِ، فَإِنَّمَا حَقُّ السِّنِّ بِقَدْرِ الْإِسْلَامِ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ[1].

٤٤ ـ وَأَمَّا حَقُّ الصَّغِيرِ: فَرَحْمَتُهُ، وَتَثْقِيفُهُ، وَتَعْلِيمُهُ، وَالْعَفْوُ عَنْهُ، وَالسَّتْرُ عَلَيْهِ، والرِّفْقُ بِهِ، والْمَعُونَةُ لَهُ، والسَّتْرُ عَلَى جَرائِرِ حَداثَتِهِ، فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلتَّوْبَةِ، والْمُداراةُ لَهُ، وَتَرْكُ مُماحَكَتِهِ، فَإِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى لِرُشْدِهِ[2].

٤٥ ـ وَأَمَّا حَقُّ السَّائِلِ: فَإِعْطَاؤُهُ إِذَا تَهَيَّأَتْ صَدَقَةٌ، وَقَدَرْتَ عَلَى سَدِّ حاجَتِهِ، والدُّعاءُ لَهُ فِيما نَزَلَ بِهِ، والْمُعاوَنَةُ[3] عَلَى طَلِبَتِهِ، وَإِنْ شَكَكْتَ فِي صِدْقِهِ، وَسَبَقَتْ إِلَيْهِ التُّهَمَةُ لَهُ، وَلَمْ تَعْزِمْ عَلَى ذَلِكَ، وَلَمْ تَأْمَنْ أَنْ يَكُونَ مِنْ كَيْدِ الشَّيْطانِ أَرادَ أَنْ يَصُدَّكَ عَنْ حَظِّكَ، وَيَحُولَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ التَّقَرُّبِ إِلَى رَبِّكَ، تَرَكْتَهُ بِسَتْرِهِ، وَرَدَدْتَهُ رَدّاً جَمِيلاً، وَإِنْ غَلَبَتْ نَفْسَكَ فِي أَمْرِهِ، وَأَعْطَيْتَهُ عَلَى ما عَرَضَ فِي نَفْسِكَ[4]، فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ[5].

---

(١) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ الْكَبِيرِ: تَوْقِيرُهُ لِسِنِّهِ، وَإِجْلالِهِ لِتَقَدُّمِهِ فِي الْإِسْلامِ قَبْلَكَ، وَتَرْكِ مُقابَلَتِهِ عِنْدَ الْخِصامِ، وَلَا تَسْبِقْهُ إِلَىٰ طَرِيقٍ، وَلَا تَتَقَدَّمَهُ، وَلَا تَسْتَجْهِلْهُ، وَإِنْ جَهِلَ عَلَيْكَ احْتَمَلْتَهُ وَأَكْرَمْتَهُ لِحَقِّ ـ بِحَقِّ ـ الْإِسْلامِ وَحُرْمَتِهِ».

(٢) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ الصَّغِيرِ: رَحْمَتُهُ فِي ـ وَ ـ تَعْلِيمُهُ، وَالْعَفْوُ عَنْهُ، وَالسَّتْرُ عَلَيْهِ، وَالرِّفْقُ بِهِ، وَالْمَعُونَةُ لَهُ».

(٣) وفي نسخة: «وَالْمَعُونَةِ».

(٤) وفي نسخة: «نَفْسَكَ مِنْهُ».

(٥) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ السَّائِلِ: إِعْطاؤُهُ عَلَىٰ »

٤٦ ـ وَأَمّا حَقُّ الْمَسْئُولِ: فَحَقُّهُ إِنْ أَعْطَى قُبِلَ مِنْهُ ما أَعْطَى بِالشُّكْرِ لَهُ والْمَعْرِفَةِ لِفَضْلِهِ، وَطَلَبِ وَجْهِ الْعُذْرِ فِي مَنْعِهِ، وَأَحْسِنْ بِهِ الظَّنَّ، وَاعْلَمْ أَنَّهُ إِنْ مَنَعَ فمالَهُ[1] مَنَعَ، وَأَنْ لَيْسَ التَّثْرِيبُ فِي مالِهِ، وَإِنْ كانَ ظالِماً، فَإِنَّ الْإِنْسانَ لَظَلُومٌ كَفّارٌ[2].

٤٧ ـ وَأَمّا حَقُّ مَنْ سَرَّكَ اللهُ بِهِ، وَعَلَى يَدَيْهِ: فَإِنْ كانَ تَعَمَّدَهَا لَكَ حَمِدْتَ اللهَ أَوَّلاً، ثُمَّ شَكَرْتَهُ عَلَى ذَلِكَ بِقَدْرِهِ فِي مَوْضِعِ الْجَزاءِ، وَكافَأْتَهُ عَلَى فَضْلِ الْابْتِداءِ، وَأَرْصَدْتَ لَهُ الْمُكافَأَةَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ تَعَمَّدَهَا حَمِدْتَ اللهَ وَشَكَرْتَهُ، وَعَلِمْتَ أَنَّهُ مِنْهُ تَوَخَّدَكَ بِها، وَأَحْبَبْتَ هَذَا إِذْ كانَ سَبَباً مِنْ أَسْبابِ نِعَمِ اللهِ عَلَيْكَ، وَتَرْجُو لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ خَيْراً، فَإِنَّ أَسْبَابَ النِّعَمِ بَرَكَةٌ حَيْثُ ما كانَتْ، وَإِنْ كانَ لَمْ يَعْمِدْ[3]، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[4].

٤٨ ـ وَأَمّا حَقُّ مَنْ ساءَ لَكَ[5] الْقَضاءَ عَلَى يَدَيْهِ بِقَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ: فَإِنْ كَانَ تَعَمَّدَها كانَ الْعَفْوُ أَوْلَى بِكَ، لِما فِيهِ لَهُ مِنَ الْقَمْعِ وَحُسْنِ الْأَدَبِ، مَعَ كَثِيرِ

« قَدْرِ حاجَتِهِ ».

(١) في المستدرك: « مالَهُ ».

(٢) في « من لا يحضره الفقيه » و « الخصال » و « الأمالي »: « وَحَقُّ الْمَسْؤُولِ: إِنْ أَعْطىٰ فَاقْبِلْ مِنْهُ بِالشُّكْرِ وَالْمَعْرِفَةِ بِفَضْلِهِ، وَإِنْ مَنَعَ فَاقْبَلْ عُذْرَهُ ».

(٣) وفي نسخة: « يَعْتَمِدْ ».

(٤) في « من لا يحضره الفقيه » و « الخصال » و « الأمالي »: « وَحَقُّ مَنْ سَرَّكَ فِيهِ تَعالىٰ ـ ذِكْرُهُ ـ: أَنْ تَحْمِدَ اللهَ تَعالىٰ أَوَّلاً، ثُمَّ تَشْكُرَهُ ».

(٥) وفي نسخة: « ساءَكَ ».

أَمْثاله مِنَ الْخلقِ ، فَإِنَّ اللهَ يَقُولُ: ﴿ وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَـٰئِكَ مَا عَلَيْهِم مِن سَبِيلٍ * إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَـٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴾[١] ، وَقالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ ﴾[٢] هَذا فِي الْعَمْدِ.

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَمْداً لَمْ تَظْلِمْهُ بِتَعَمُّدِ الْإِنْتِصارِ مِنْهُ ، فَتَكُونَ قَدْ كافَأْتَهُ فِي تَعَمُّدٍ عَلَى خَطَأٍ ، وَرَفَقْتَ بِهِ وَرَدَدْتَهُ بِأَلْطَفِ ما تَقْدِرُ عَلَيْهِ ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ[٣].

٤٩ ـ وَأَمّا حَقُّ مِلَّتِكَ عامَّةً: فَإِضْمَارُ السَّلَامَةِ ، وَنَشْرُ جَنَاحِ الرَّحْمَةِ ، والرِّفْقُ بِمُسِيئِهِمْ ، وَتَأَلُّفُهُمْ ، واسْتِصْلَاحُهُمْ ، وَشُكْرُ مُحْسِنِهِمْ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَيْكَ ، فَإِنَّ إِحْسانَهُ إِلَى نَفْسِهِ إِحْسانُهُ إِلَيْكَ إِذَا كَفَّ عَنْكَ[٤] أَذَاهُ ، وَكَفاكَ مَئُونَتَهُ ، وَحَبَسَ عَنْكَ نَفْسَهُ ، فَعُمَّهُمْ جَمِيعاً بِدَعْوَتِكَ ، وانْصُرْهُمْ جَمِيعاً بِنُصْرَتِكَ ، وَأَنْزِلْهُمْ جَمِيعاً مِنْكَ مَنازِلَهُمْ ، كَبِيرَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْوَالِدِ ، وَصَغِيرَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْوَلَدِ ، وَأَوْسَطَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْأَخِ ، فَمَنْ أَتاكَ تَعاهَدْهُ بِلُطْفٍ وَرَحْمَةٍ ، وَصِلْ أَخاكَ

---

(١) الشورى ٤٢: ٤١ ـ ٤٣.

(٢) النحل ١٦: ١٢٦.

(٣) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ مَنْ أَساءَكَ: أَنْ تَعْفُو عَنْهُ ، وَإِنْ عَلِمْتَ أَنَّ الْعَفْوَ يَضُرُّ ـ بِضَرَرٍ ـ انْتَصَرْتَ ، قالَ اللهُ تَبارَكَ وَتعالىٰ: ﴿ وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَـٰئِكَ مَا عَلَيْهِم مِن سَبِيلٍ ﴾».

(٤) في المستدرك: «مِنْكَ».

بِما يَجِبُ لِلْأَخِ عَلَى أَخِيهِ[١].

٥٠ـ وَأَمّا حَقُّ أَهْلِ الذِّمَّةِ: فالْحُكْمُ فِيهِمْ[٢] أَنْ تَقْبَلَ فِيهِمْ ما قَبِلَ اللهُ، وَتَفِيَ بِما جَعَلَ اللهُ لَهُمْ مِنْ ذِمَّتِهِ وَعَهْدِهِ، وَتَكِلَهُمْ إِلَيْهِ فِيما طُلِبُوا مِنْ أَنْفُسِهِمْ، وَأُجْبِرُوا عَلَيْهِ، وَتَحْكُمَ فِيهِمْ بِما حَكَمَ اللهُ بِهِ عَلَى نَفْسِكَ، فِيما جَرَى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُمْ مِنْ مُعامَلَةٍ، وَلْيَكُنْ بَيْنَكَ وَبَيْنَ ظُلْمِهِمْ مِنْ رِعايَةِ ذِمَّةِ اللهِ، والْوَفاءِ بِعَهْدِهِ وَعَهْدِ رَسُولِهِ ﷺ حائِلٌ، فَإِنَّهُ بَلَغَنَا أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ ظَلَمَ مُعاهَداً كُنْتُ خَصْمَهُ»، فاتَّقِ اللهَ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ[٣].

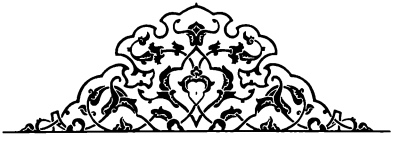
فَهَذِهِ خَمْسُونَ حَقّاً مُحِيطاً بِكَ، لَا تَخْرُجُ مِنْها فِي حالٍ مِنَ الْأَحْوالِ، يَجِبُ عَلَيْكَ رِعايَتُها، والْعَمَلُ فِي تَأْدِيَتِهَا، والْإِسْتِعَانَةُ بِاللهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ عَلَى ذلِكَ، وَلَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ، وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ.

---

(١) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ أَهْلِ مِلَّتِكَ: إِضْمارُ السَّلامَةِ وَالرَّحْمَةِ لَهُمْ، وَالرِّفْقِ بِمُسِيئِهِمْ، وَتَأْلُّفُهُمْ، وَاسْتِصْلاحَهُمْ، وَشُكْرُ مُحْسِنِهِمْ، وَكَفُّ الْأَذىٰ عَنْهُمْ، وَتُحِبُّ لَهُمْ ما تُحِبُّ لِنَفْسِكَ، وَتَكْرَهُ لَهُمْ ما تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ، وَأَنْ يَكونَ شُيوخُهُمْ بِمَنْزِلَةِ أَبِيكَ، وَشُبّانَهُمْ ـ وَشَبابَهُمْ ـ بِمَنْزِلَةِ إِخْوَتِكَ، وَعَجائِزُهُمْ بِمَنْزِلَةِ أُمِّكَ، وَالصِّغارُ بِمَنْزِلَةِ أَوْلادِكَ».

(٢) في نسخة: «مِنْهُمْ».

(٣) في «من لا يحضره الفقيه» و «الخصال» و «الأمالي»: «وَحَقُّ الذِّمَّةِ: أَنْ تَقْبَلَ مِنْهُمْ ما قَبِلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْهُمْ، وَلَا تَظْلِمَهُمْ ما وفوا وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ».



الفصل الثالث

شرح رسالة الحقوق

المدخل إلى الرسالة

«اعْلَمْ ـ رَحِمَكَ اللهُ ـ أَنَّ لِلّهِ عَلَيْكَ حُقُوقاً مُحِيطَةً بِكَ، فِي كُلِّ حَرَكَةٍ تَحَرَّكْتَها، أَوْ سَكَنَةٍ سَكَنْتَها، أَوْ مَنْزِلَةٍ نَزَلْتَها، أَوْ جارِحَةٍ قَلَبْتَها، أَوْ آلَةٍ تَصَرَّفْتَ بِها، بَعْضُها أَكْبَرُ مِنْ بَعْضٍ».

من خلال هذا النصّ، يتمركز الحديث حول جهاتٍ ثلاث:

الجهة الأُولى: بيان أهمية ثقافة الحقوق في حياة الإنسان.

أوّل مقطع افتتح به الإمام زين العابدين عليه السلام رسالته المباركة، هو قوله: **«اعْلَمْ ـ رَحِمَكَ اللهُ ـ أَنَّ لِلّهِ عَلَيْكَ حُقُوقاً مُحِيطَةً بِكَ، فِي كُلِّ حَرَكَةٍ تَحَرَّكْتَها، أَوْ سَكَنَةٍ سَكَنْتَها»**، وقد أوضح من خلاله أنّ حياة الإنسان بجميع جزئيّاتها و مفاصلها مرتبطة بمسألة الحقوق، وليس هنالك من سرٍّ في تطويق حياة الإنسان بكلّ هذا العبء الحقوقي، إلّا هو كون الحقوق هي المنطلق لتنظيم حياة الإنسان الخاصّة والعامّة.

فحياة الإنسان الشخصيّة، وحياته الأُسريّة، وحياته الاجتماعيّة، لا يمكن أن تنتظم إلّا بالحقوق، ولعلّ البناء الأُسري يشكّل نموذجاً واضحاً لهذه الحقيقة، فإنّه رغم كونه بناءً اجتماعيّاً صغيراً، إلّا أنّه لا يمكن أن يتكامل إلّا عن طريق سيادة ثقافة الحقوق بين أحضان أفراده، فمتى ما راعى الزوج حقوق زوجته، وراعت الزوجة حقوق زوجها، وراعى الوالد حقوق أولاده، وراعى الأولاد

حقوق والدهم، انتظمت حياة الأسرة، وكانت بناءً متكاملاً، لا يعرف طريقاً للبؤس والشقاء.

ولك أن تعكس النتيجة، فيما لو انعدمت ثقافة الحقوق في حياة الأسرة، كلّياً أو جزئياً، إمّا بعدم مراعاة أحدٍ لحقّ أحد، وإمّا بتطبيق ذلك من قبل بعض الأفراد دون البعض الآخر، كما لو راعت الزوجة حقوق زوجها، دون العكس، أو راعى الأولاد حقوق والدهم، دون العكس، فإنّ السعادة ستضمحلّ، والبناء سيتهالك.

هذا كلّه في حدود الكيان الأسري الصغري، فما بالك بكيانٍ كبيرٍ كالمجتمع، عندما تتهاوى فيه ثقافة الحقوق، وتكون ثقافة التمرّد هي السائدة؟!

لا ريب في أنّ حياته ستكون مشابهة لحياة الغاب، فلا تُحفظ فيه حرمة، ولا يُحترم فيه حقّ، وإنّما الغلبة للقويّ.

وبعكس ذلك عندما تكون ثقافة الحقوق هي الحاكمة ـ فيراعي العالم حقوق رعيّته، وتراعي الرعيّة حقوق العالم، ويراعي الكبير حقّ الصغير، ويراعي الصغير حقّ الكبير، ويراعي الصديق حقوق صديقه، والجار حقوق جاره، والجليس حقوق جليسه، ويراعي كلّ شخص حقوق ذوي الحقوق ـ فإنّ المجتمع سيغدو مجتمعاً متماسكاً ومتلاحماً ومنظّماً.

وبذلك يتّضح السرّ وراء تأكيد الإمام زين العابدين عليه السلام، على تأصيل وتعميق ثقافة الحقوق في وعي الأُمّة، فإنّ بها انتظام حياة الإنسان الخاصّة والعامّة، وبانعدامها تسود الفوضى، ويعمّ الفساد.

الجهة الثانية: بيان المقصود من الحقّ.

مفردة (الحقّ) من جملة المفردات التي كثر الكلام حولها عند الفقهاء،

سيّما في مقام التفريق بينها وبين الحكم، أو بينها وبين الملك، كما يتعرّضون لذلك في أبحاث المكاسب، حتّى أن بعض أعيان المحقّقين ـ وهو شيخ المحقّقين الأصفهاني الكمباني ﷺ ـ قد ألّفَ رسالة مستقلّة في ذلك، ولكنّنا هنا لسنا بصدد بيان ما قالوا وما ينبغي أن يقال، وإنّما نكتفي ببيان ما يُحتمل أن يكون تفسيراً لمفردة الحقّ في المقام.

وخلاصة ما يمكننا قوله: إنّ مفردة الحقّ في المقام يدور أمرها بين أحد معنيين:

المعنى الأوّل: السلطنة، سواء كانت سلطنة على إنسان، أم كانت سلطنة على مكان، أم كانت سلطنة على شيء آخر، فإنّها يعبّر عنها بالحقّ.

وهذا هو المعنى الذي يستظهر من كلمات الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ في «مكاسبه»[1]، وله مصاديق كثيرة، من جملتها: سلطنة المصلّي على الموضع الذي يسبق إليه في المسجد، ومعنى سلطنته: أنّه لو سبق إلى مكان من المسجد، بغرض الصلاة أو الدعاء أو قراءة القرآن، لم يجز لغيره تنحيته عن ذلك المكان، ومنعه من الاستفادة منه، ويعبّر الفقهاء عن هذا النحو من السلطنة بحقّ الاختصاص.

ومثل ذلك: السلطنة على العمل، فإنّها يعبّر عنها في ألسنة العرف والفقهاء بالحقّ أيضاً، ولذا يبحث المتأخّرون من الفقهاء حول أنّ حقوق الطبع، هل هي حقوق محفوظة، أم غير محفوظة؟ ومرادهم من ذلك: أنّ المؤلّف ـ مثلاً ـ عندما يقوم بتأليف كتاب ما، ويطبع هذا الكتاب، فهل تكون له سلطنة على عمله،

---

(١) المكاسب: ٣: ٩.

بحيث لا يجوز لغيره أن يقوم بطباعة كتابه من غير إذنه ؟ ويعبّر عن هذه السلطة بحقّ الطبع ، أم لا تمتدّ سلطنته إلى هذه الحدود ، فيجوز للآخرين طباعة كتبه ومؤلّفاته ، ولو بغير إذنه ؟ اختلف الفقهاء في ذلك ، وكلّ اختار رأياً.

وقد تكون السلطنة ـ المعبّر عنها بالحقّ ـ سلطنة على الآخر ، من قبيل سلطنة الأب على البكر من بناته ، بمعنى عدم صحّة عقد نكاحها إلّا بإذنه ـ كما هو رأي المحقّق الخوئي ﷺ وبعض الأعلام من تلامذته ـ ويعبّر عن هذا النحو من السلطنة بحقّ الولاية.

فالمعنى الأوّل لمفردة الحقّ هو السلطنة على الغير ، سواء كان الغير مالاً ، أم عملاً ، أم مكاناً.

المعنى الثاني: الأمر الثابت. ولعلّ هذا هو المعنى المتجذّر في أعماق المفهوم اللغوي لمفردة الحقّ ، وهو الذي يُستخدم كثيراً في الاستعمالات ، فيقال: هذا المطلب حقّ ، أي: ثابت ، ويُطلق على الذات المقدّسة لفظ «الحقّ» ، ويُراد به ذلك أيضاً ، كما أفاد ذلك المحقّق الخوئي ﷺ[1].

ولعلّ من هذا القبيل قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَكَانَ حَقّاً عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾[2]، وكذا قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾[3].

ولك أن تقول: إنّ الحقّ على ضوء هذا المعنى من الممكن تعريفه بـ«الأمر الثابت في الشريعة المقدّسة ، إمّا لله تعالى على الإنسان ، وإمّا للإنسان على غيره» ،

---

(١) التنقى في شرح المكاسب: ١: ٢٩.

(٢) الروم ٣٠: ٤٧.

(٣) المعارج ٧٠: ٢٤ و ٢٥.

وبهذا المعنى يشترك الحقّ مع الحكم، سواء كان الحكم إلزامياً أم غير إلزامي[١].

والذي أعتقده أنّ (الحقّ) ـ في رسالة الحقوق ـ ليس يُراد به إلّا خصوص هذا المعنى، فإنّك لو تتبّعت الحقوق التي تعرّض لها الإمام زين العابدين عليه السلام ـ من واحدها إلى خمسينها ـ لن تجد لمفردة الحقّ فيها معنى سوى ما ثبت للإنسان أو عليه.

فكلّ ما ذكره الإمام السجّاد عليه السلام بعنوان الحقّ، لا يعدو أن يكون أمراً ثابتاً في الشريعة للإنسان أو عليه، سواء كان ثبوته على نحو الإلزام، كما في حقّ الله تبارك وتعالى[٢]، أم كان على نحو الاستحباب، كما في حقّ الصلاة[٣].

---

(١) نعم بحسب الاصطلاح الفقهي هنالك ثمّة فرق بين الحكم وبين الحقّ ـ حتّى على القول باتّحادهما، كما هو رأي سيّد الأساطين الخوئي قدس سره الوارد في تقريرات بحثه الشريف: «التنقيح في شرح المكاسب»: ٣٠: ١ ـ وهو قابلية الحقّ ـ بحسب الأغلب ـ للإسقاط دون الحكم، فإنّ الحكم الشرعي ـ اصطلاحاً ـ كوجوب الصلاة والصيام والحجّ والزكاة، لا يقبل الإسقاط، بينما الحقّ ـ بحسب الاصطلاح الفقهي ـ ما يقبل الإسقاط غالباً، فيقال: للزوجة حقّ النفقة، لأنّ للزوجة أن تسقط النفقة عن زوجها.

ولكن لا يخفاك أنّ هذا مجرّد اصطلاح اصطلحه الفقهاء في حدود دائرة علم الفقه، فلا يصحّ تسريته إلى كلّ موارد استعمال كلمة الحقّ، حتّى بالنسبة إلى النصوص الشرعيّة الشريفة قرآناً وسنّة، وهذا ما يدعونا للالتزام بتفسير الحقّ في رسالة الحقوق ـ أحياناً ـ بالمعنى المرادف للحكم اصطلاحاً، فتأمّل جيّداً.

(٢) وهو قوله عليه السلام: «فَأَمَّا حَقُّ اللهِ الْأَكْبَرُ: فَأَنْ تَعْبُدَهُ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً».

(٣) وهو قوله عليه السلام: «فَأَمَّا حَقُّ الصَّلَاةِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهَا وِفَادَةٌ إِلَى اللهِ، وَأَنَّكَ قَائِمٌ بِهَا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ، فَإِذَا عَلِمْتَ ذَلِكَ كُنْتَ خَلِيقاً أَنْ تَقُومَ فِيهَا مَقَامَ الْعَبْدِ الذَّلِيلِ، الرَّاغِبِ الرَّاهِبِ، الْخَائِفِ الرَّاجِي، الْمِسْكِينِ الْمُتَضَرِّعِ، الْمُعَظِّمِ مَنْ قَامَ بَيْنَ يَدَيْهِ بِالسُّكُونِ وَالْإِطْرَاقِ، وَخُشُوعِ الْأَطْرَافِ وَلِينِ الْجَنَاحِ، وَحُسْنِ الْمُنَاجَاةِ لَهُ فِي نَفْسِهِ، وَالطَّلَبِ إِلَيْهِ فِي فَكَاكِ».

الجهة الثالثة: دور الإمام السجّاد عليه السلام في تأصيل ثقافة الحقوق.

مما لا ريب فيه: أنّ الإسلام هو دين الحقوق، ولم يطالب غير الإسلام بالحقوق التي طالب بها الإسلام، فالغربيّون وإن رفعوا شعار المناداة بحقوق الإنسان، إلّا أنّهم لم يدركوا جميع ما يرتبط بحقوق الإنسان المادّيّة والمعنويّة، بداهةَ أنّ جميع دقائق المخلوق لا يمكن أن يحيط بها إلّا الخالق، وأمّا غيره فقد يتوهّم ما ليس بحقّ حقّاً، وقد يعكس ذلك فيجعل ما هو حقّ ليس بحقّ، وهذا هو الغرب الكافر ببابك، فانظر كيف تعامل مع قضيّة المرأة، فألغى ما هو ثابت كالحجاب الشرعي، وأثبت ما هو ملغيّ كالاختلاط، وفي بعض ما أثبته وألغاه جنايةٌ وأي جناية ليس على المرأة فحسب، بل على المجتمع البشري كلّه.

ولم يتميز الدين المحمّدي باهتمامه بثقافة الحقوق وكفى، فإنّ ذلك من سمات جميع الأديان السماويّة، ولكنّه تميّز باستيعابه لهذه الثقافة بجميع دقائقها وجزئيّاتها المرتبطة بكلّ كبيرة وصغيرة في النظام الكوني.

وإنّ من أبرز الوثائق الحقوقيّة، التي تركها لنا أعلام الدين وأئمة الهدى عليهم السلام: رسالة الحقوق المباركة، التي وضع أُسسها وأوضح معالمها الإمام السجّاد عليه السلام، فتحدّث فيها عن خمسين حقّاً من الحقوق المرتبطة بالإنسان، ممّا له وممّا عليه، ابتدأها بحقّ الله تعالى، وأعقبها بحقّ النفس، فحقوق الجوارح، ثمّ حقوق الأفعال، وأخيراً حقوق الغير.

وبذلك أصبحت رسالة الحقوق منهجاً قانونيّاً وحقوقيّاً، لم يصل بأيدينا ما يقاربه فضلاً عمّا يضاهيه، ممّا يجعل للإمام زين العابدين عليه السلام دوراً رائداً وعملاقاً في تأصيل ثقافة الحقوق وتعميقها، بشكل منقطع النظير.

« رَقَبَتِكَ الَّتِي أَحَاطَتْ بِهَا خَطِيئَتُكَ، وَاسْتَهْلَكَتْهَا ذُنُوبُكَ ».

الحقّ الأوّل: حقُّ الله تعالى

«فَأَمَّا حَقُّ اللهِ الْأَكْبَرُ: فَأَنَّكَ تَعْبُدُهُ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً، فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ بِإِخْلَاصٍ جَعَلَ لَكَ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ يَكْفِيَكَ أَمْرَ الدُّنْيا وَالْآخِرَةِ، وَيَحْفَظَ لَكَ ما تُحِبُّ مِنْها».

الحقّ الإلٰهي أساس الحقوق:

يفتتح الإمام زين العابدين (صلوات الله سلامه عليه) رسالته المعروفة برسالة الحقوق، ببيان أعظم الحقوق وأفضلها وهو حقّ الله تبارك وتعالى، وقد نبّه الإمام زين العابدين في بداية الرسالة على هذه النقطة فقال: «**وَأَكْبَرُ حُقُوقِ اللهِ عَلَيْكَ: ما أَوْجَبَهُ لِنَفْسِهِ تَبارَكَ وَتَعالىٰ مِنْ حَقِّهِ الَّذي هُوَ أَصْلُ الْحُقُوقِ، وَمِنْهُ تَفَرَّعَ**»، فأوضح عليه السلام أن أكبر الحقوق وأعظمها هو حقّ الله سبحانه وتعالى، وأنّه أساس الحقوق وأصلها؛ باعتبار أنّ الإنسان إذا قام بمراعاة هذا الحقّ قام بمراعاة الحقوق الأُخرى التي هي دونه، وبالعكس، فإنّ الإنسان إذا لم يقم بمراعاة هذا الحقّ لم يوفّق لمراعاة بقيّة الحقوق، وهذا يعني أنّ الحقّ الأساس ـ الذي هو المدار ـ في مسألة الحقوق هو حقّ الله سبحانه وتعالى.

ما هو حقّ الله على العباد؟

في النبويّ: «أنّ الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله سأل معاذ بن جبل، فقال له: يا معاذ،

ما حقّ الله على عباده ؟

قال: الله ورسوله أعلم.

فقال: يا معاذ، حقّ الله على عباده: أن يعبدوه وأن لا يشركوا به شيئاً»[١].

ونفس هذا المعنى هو الذي أكّد عليه الإمام زين العابدين عليه السلام، ونبّه عليه عندما قال: «فَأَمَّا حَقُّ اللهِ الْأَكْبَرُ: فَأَنَّكَ تَعْبُدُهُ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً».

تحقيق معنى العبادة:

وإذا كان حقّ الله تعالى هو العبادة، فهذا يستدعي منّا الوقوف عند مفردة (العبادة)، التي اعتبرتها النصوص الشريفة حقّاً لله سبحانه وتعالى؛ لأجل بيان المقصود منها، سيّما وأنّ هذه النقطة قد أصبحت مثار جدَلٍ بين الشيعة وبين غيرهم، وعلى أساسها أُريقت الدماء وهُتكت الأعراض وأُبيحت الحرمات وكُفِّرت طائفة كبيرة من المسلمين، نظراً لإساءة فهم المقصود منها، فالزائر عندما يتشرّف بزيارة النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله ويحاول تقبيل ضريحه المبارك، أو يرفع كفّيه بإزاء الضريح المطهّر للنبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله، يقال له: لا تفعل ذلك؛ فإنّ تقبيل ضريح النبيّ شِركٌ في العبادة، وطلب الحاجة من النبيّ صلى الله عليه وآله، والتوسّل بهِ شِركٌ عباديٌ أيضاً[٢]، وهكذا.. ممّا يؤكد ضرورة البحث عن معنى العبادة وتحليل المقصود منها، حتّى يتّضح أنّ التصرّفات المذكورة هل هي من مصاديق العبادة

---

(١) عوالي اللئالي: ٢: ٣١١ (الهامش).

(٢) انظر كتاب «التوحيد» لمحمّد بن عبدالوهاب: باب (من الشرك أن يستغيث بغير الله أو يدعو غيره)، فقد صرّح فيه بأن مَن استغاث بغير الله تعالى فهو مشرك بالشرك الأكبر، بل صرّح بكفره، وبذلك لوّح بل صرّح أيضاً في المسألة الحادية عشر من مسائل باب (ما جاء من التغليظ فيمن عبدالله عند قبر رجل صالح).

ـ التي هي حقّ الله تعالى ـ لتستوجبَ الشرك العبادي، أم لا ؟

وقد ذكرت ثلاثة تفسيرات لحقيقة العبادة:

التفسير الأوّل: العبادة هي: الخضوع والتذلّل[1]، فكلّ تذلّل وخضوع يصدر من الإنسان فهو عبادة، وعلى ضوء هذا التفسير فإنّ الزائر عندما يتشرّف بزيارة قبر النبيّ ﷺ ويتذلّل ويخضع عند قبره، ويطلب الحاجة منه، يكون ذلك منه عبادة له ﷺ، فيؤدّي إلى الشرك العبادي.

ويلاحظ على هذا التفسير: منافاته للآيات القرآنيّة الشريفة، حيث أنّ القرآن في مجموعة من آياته قد أمر بالخضوع والتذلّل لغير الله سبحانه وتعالى، وهذا يعني أنّه لو كان كلّ خضوع وتذلّل عبادة، لكان أمرُ القرآن بذلك أمراً بعبادة غير الله سبحانه وتعالى، وهذا تالٍ فاسد لا يمكن التفوّه به.

فمثلاً: نقرأ في القرآن الكريم: ﴿ **وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً** ﴾[2]، ومن الواضح أنّ هذا النصّ يأمر بالتذلّل والخضوع ـ الذي هو عبارة عن خفض الجناح للوالدين ـ ممّا يعني بأنّه لو كان كلّ خضوع وتذلّل عبادة، لكان أمر القرآن بالخضوع للوالدين أمراً بعبادة الوالدين، وهذا ما لا يقبله أحد من المسلمين.

وبهذا ننتهي إلى أن تفسير (العبادة) بمطلق الخضوع والتذلّل، تفسير خاطئ لا يمكن الركون إليه، نظراً لما يترتّب عليه من التالي الفاسد.

---

(١) هكذا عرّفها علماء اللغة، كابن منظور في لسان العرب: ٩: ١٠، وتبعهم في ذلك بعض المفسّرين والمحدّثين، كالقرطبي في تفسيره: ١: ٢٥٥، والشوكاني في فتح القدير: ٣: ٤٣٠.

(٢) الإسراء ١٧: ٢٤.

التفسير الثاني: العبادة هي: منتهى الخضوع والتذلّل[١]. وقد أراد أصحاب هذا التفسير التخلّص من محذور التفسير الأوّل، ففسّروا العبادة بتفسير آخر، وقالوا: ليس كلّ خضوع وتذلّل عبادة، فمثلاً عندما يدعو الإنسان ربّه سبحانه وتعالى، ويرفع يديه بين يدي الله سبحانه وتعالى، فهذا مظهر من مظاهر الخضوع، إلّا أنّه ليس بالضرورة أن يكون كلّ مظهر للخضوع عبادة، ولكن الإنسان عندما يتجاوز هذا المظهر إلى مظهر آخر، حيث يمزج دعاءه بالبكاء والتأوّه، فهذا مظهر أعلى وأعمق من مظاهر الخضوع والتذلّل، وكذا عندما يسجد العبد بين يدي الله تعالى، فإنّ هذا لا ريب في كونه من مصاديق العبادة، وذلك لأنّ السجود هو غاية الخضوع، كما يقول سيّد العروة اليزدي ﷺ في «العروة»[٢]، وعليه: فالفعل البالغ منتهى الخضوع والتذلّل عندما يصدر من الإنسان يقال عنه عبادة، وأمّا غيره فليس عبادة.

ويلاحظ على هذا التفسير: أنّ الخضوع والتذلّل وإن بلغ منتهاه، إلّا أنّه ليس من اللازم أن يكون عبادة، ودليلنا على ذلك القرآن الكريم، فإنّنا عندما نرجع إلى الآيات القرآنيّة نجد أنّ الله سبحانه وتعالى قد أمر الملائكة وغير الملائكة

---

(١) ممّن فسّره بذلك: المناوي في فيض القدير: ١: ٧٦، والزمخشري في الكشّاف: ١: ٦٣، والبيضاوي في تفسيره: ١: ٦٦، والآلوسي في تفسيره: ١٥: ١١٥.

(٢) قال (طيّب الله ثراه): «مسألة ٢٤: يحرم السجود لغير الله تعالى، فإنّه غاية الخضوع، فيختصّ بمن هو في غاية الكبرياء والعظمة، وسجدة الملائكة لم تكن لآدم بل كان قبلة لهم، كما أنّ سجدة يعقوب وولده لم تكن ليوسف بل لله تعالى شكراً، حيث رأوا ما أعطاه الله من الملك، فما يفعله سواد الشيعة من صورة السجدة عند قبر أمير المؤمنين وغيره من الأئمة عليهم السلام مشكل، إلّا أن يقصدوا به سجدة الشكر لتوفيق الله تعالى لهم لإدراك الزيارة. نعم، لا يبعد جواز تقبيل العتبة الشريفة». العروة الوثقى: ٢: ٥٨٧.

بالسجود لغير الله سبحانه وتعالى، والسجود ـ كما ذكرنا ـ هو غاية الخضوع ومنتهى التذلّل، ممّا يعني بأنّه لو كان منتهى الخضوع عبادة، لكان أمر الله به لغيره أمراً بعبادة غير الله سبحانه، وهذا ما يستحيل صدوره عن الله سبحانه وتعالى.

ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ ﴾[1].

وكذا قوله تعالى: ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً ﴾[2]، فإنّه لو كان منتهى الخضوع عبادة، لكان أمرُ الله بالسجود لآدم عليه السلام ويوسف عليه السلام أمراً بعبادة غير الله، بناءً على ما هو الظاهر منهما من كون السجود لآدم ويوسف عليهما السلام، وهذا تالٍ فاسد لا يمكن الالتزام به.

اللّهمّ إلّا أن يقال ـ كما قالَ سيّد العروة اليزدي قدس سره ـ: «إن السجود في الآيتين الشريفتين لم يكن لآدم ويوسف عليهما السلام وإنّما كان لله تعالى في كلا الموردين، غايته في المورد الأوّل نُسب لآدم عليه السلام لأنّه كان قبلة للملائكة، وفي المورد الثاني نُسب ليوسف عليه السلام لأنّ السجود كان ـ شكراً لله ـ بإزاء بلوغه منصباً عالياً ومرتبة جليلة، ولكن هذا خلاف الظاهر».

التفسير الثالث: العبادة عبارة عن: الخضوع والتذلّل مع الاعتقاد بألوهيّة أو ربوبيّة المخضوع له.

أي: أن مطلق الخضوع والتذلّل ليس عبادة، بل الخضوع المقترن بالاعتقاد بالألوهيّة، والخضوع المقترن بالاعتقاد بالربوبيّة، هو الذي يعبّر عنه بأنّه عبادة،

---

(١) البقرة ٢: ٣٤.

(٢) يوسف ١٢: ١٠٠.

ومن هنا نحن نقول بأنّ طلب الحاجة من النبيّ ﷺ وإن كان خضوعاً وتذلّلاً إلّا أنّه ليس بعبادة، وذلك لأنّه لم يقترن بالاعتقاد بألوهيّته أو ربوبيّته، وهذا ما ينبّه عليه القرآن الكريم، فإنّنا عندما نرجع إلى الآيات القرآنيّة نجدها تنبّه على أنّ العبادة دائماً مقترنة بالاعتقاد بالألوهية أو الربوبيّة، فمثلاً نقرأ في القرآن الكريم: ﴿ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلٰهٍ غَيْرُهُ ﴾[١] كما نقرأ في آية قرآنيّة أُخرى: ﴿ إِنَّ اللهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَـٰذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴾[٢]، فنجد القرآن دائماً ما يربط بين قضيّة الاعتقاد بالربوبيّة أو الألوهيّة وبين قضيّة العبوديّة، ويقرن بينهما.

وعلى ذلك: فعندما يقول أحدهم: إنّ طلب الحاجة من النبيّ ﷺ وطلب الشفاء من الزهراء أو الحسين عليهما السلام بما أنّه خضوع وتذلّل، فهو عبادة، وفاعله يكون مشركاً بالله سبحانه وتعالى.

نقول له: **أوّلاً** ـ قبلَ أن تتّهم طائفة من المسلمين بأنّهم مشركون في عبادة الله ـ حدّد لنا المقصود من العبادة.

فإن قلت: المقصود من العبادة مطلقُ الخضوع والتذلّل، قلنا لك: هذا التحديد تحديد خاطئ، لأنّ القرآن يبيّن أنّ الله سبحانه وتعالى قد أمر بالخضوع والتذلّل لغيره جلّ جلاله، فلو كان مطلق الخضوع والتذلّل عبادة لكان أمر القرآن أمراً بعبادة غير الله، وهو محال لا يمكن صدوره.

فالصحيح: أنّ العبادة مقترنة بالاعتقاد بالألوهيّة أو الربوبيّة، ونحن عندما نطلب حوائجنا من أولياء الله تعالى أو نستشفي بهم ونتذلّل ونخضع، فنحن لا نعتقد بألوهيّتهم ولا نعتقد بربوبيّتهم، لذلك فما يصدر منّا لا يمكن أن يكون

---

(١) الأعراف ٧: ٥٩، ٦٥، ٧٣، ٨٥. هود ١١: ٥٠، ٦١، ٨٤. المؤمنون ٢٣: ٢٣.

(٢) آل عمران ٣: ٥١.

عبادة لهم بأي حال من الأحوال.

ولكن غير الشيعة قد أساءوا فهم مفهوم العبادة، ونتيجة سوء فهمهم أباحوا حرمات الشيعة، و هتكوا أعراضهم، وكفّروهم، بل وشبّهوهم بالمشركين القائلين: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَىٰ﴾[1] مع أنّ قول هؤلاء صريح في اعتقادهم بألوهيّة أصنامهم واستحقاقهم للعبوديّة، بينما الشيعة براءٌ من كلّ ذلك؛ إذ أنّهم لا يعتقدون بألوهيّة أئمّتهم عليهم السلام واستحقاقهم للعبادة.

فتحصل: أنّ المراد من العبادة في قوله عليه السلام: «**فَأَمَّا حَقُّ اللهِ الْأَكْبَرُ: فَأَنْ تَعْبُدَهُ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً**» عبارة عن الخضوع والتذلّل لله المقترن بالاعتقاد بألوهيّته وربوبيّته. وبما ذكرناه من معنى العبادة تندفع كلّ إشكالات المخالفين حول أفعال الشيعة وتصرّفاتهما لمثيرة للاتّهام بالشرك العبادي.

العلاقة بين العبادة والإخلاص:

بعد أن انتهى الإمام زين العابدين (صلوات الله وسلامه عليه) من بيان أنّ الحقّ الأوّل من الحقوق، هو العبادة، شرعَ في بيان أنّ محض العبادة ليس مطلوباً من الإنسان، بل المطلوب منه عبارة عن العبادة الممتزجة بروح الإخلاص: «**فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ بِإِخْلَاصٍ جَعَلَ لَكَ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ يَكْفِيَكَ أَمْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ**».

وحتّى نستوعب المقصود من هذا النصّ ينبغي عرضه في عدّة محاور:

المحور الأوّل: أهمية الإخلاص في عمل الإنسان.

جميع الأعمال الصادرة من الإنسان ـ من صلاة، وصيام، وذهاب إلى

---

(١) الزمر ٣٩: ٣.

المسجد، أو المأتم، أو ذهاب إلى الجامعة، أو إلى مقرّ العمل الوظيفي ـ متى تكون ذات قيمة؟ أو فقل: بماذا تكون القيمة لعمل الإنسان؟

مقياس قيمة العمل:

هناك عندنا مقياسان لتفسير قيمة العمل:

المقياس الأوّل: هو أنّ قيمة العمل بكثرة نتاجه، فكلّما كثر نتاج العمل كمّاً أو كيفاً كانت له قيمة، وكلّما افتقد العمل كثرة النتاج قلّت قيمته، فمقدار قيمة العمل تدور مدار كثرة النتاج وقلّته، مع أنّ كثرة النتاج لا تفيد أكثر من الحُسن الفعلي، ولا دخل لها في الحُسن الفاعلي.

وهذا هو الميزان في واقع حياتنا الاجتماعيّة، فنحن عندما نقيم الأشخاص في بعض الأحيان، إنّما نقيمهم على ضوء هذا المقياس، فمثلاً نحن عندما نقيّم العالم عادةً ما يكون تقييمنا له من منطلق كثرة نتاجه، فكلّما كثر نتاج العالم صارت له قيمة عند الناس، وكلّما قلّ نتاجه افتقد قيمته عند الناس، وكذلك الطبيب والخطيب وغيرهما، فالميزان الاجتماعي للتقييم يدور مدار كثرة النتاج وقلّته.

المقياس الثاني: هو أنّ قيمة العمل ليست بكثر نتاجه، بل بروح الإخلاص المتوغّلة فيه، فكلّما توغّلت روح الإخلاص في العمل كانت للعمل قيمة سامية، وكلّما افتقد العمل روح الإخلاص تلاشت قيمته، وإن كان كثير النتاج، فالمدار في قيمة العمل على اتّصاف العمل بروح الإخلاص.

وهذا المقياس في تقييم العمل هو مقياس القرآن الكريم، وقد نبّه القرآن في أكثر من موضع ـ وبلسان واحد ـ على هذه الحقيقة، فقال: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ

﴿أَحْسَنُ عَمَلاً﴾[١] والمراد من حسن العمل ليس كثرة النتاج، بل عمق الإخلاص المتوغّل فيه، ولذلك وردَ عن الإمام الصادق عليه السلام ـ في تفسير الآية المباركة: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ ـ: «ليس يعني أكثركم عملاً، ولكن أصوبكم عملاً، وإنّما الإصابة خشية الله والنيّة الصادقة»[٢].

فالإمام الصادق عليه السلام يبيّن بأنّ قيمة العمل إنّما هي بمقدار الإخلاص الممتزج به، وإن كان العمل من حيث النتاج قليلاً، ولكنّه إذا كان ممزوجاً بروح الإخلاص كانت له قيمة، وأمّا العمل الذي يكون نتاجه كثيراً، ولكنّه ليس ممزوجاً بحلاوة الإخلاص فلا تكون له قيمة.

ومن هنا تتبيّن أهمية الإخلاص في عمل الإنسان، فإنّه إذا كانت قيمة العمل بالإخلاص، كان الإخلاص بالغ الأهمّيّة، إذ أنّ صلاة الإنسان وصيامه ووظيفته وذهابه إلى الجامعة وذهابه إلى السوق وحضوره إلى المأتم وذهابه إلى صلاة الجماعة، كلّ ذلك لا قيمة له إلّا بروح الإخلاص.

المحور الثاني: مراتب الإخلاص

بما أنّ الإمام زين العابدين عليه السلام قد اعتبر أنّ أداء حقّ الله تعالى بتفعيل روح الإخلاص في العمل، حيث قال: «فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ بِإِخْلَاصٍ جَعَلَ لَكَ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ يَكْفِيَكَ أَمْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» كان من اللازم تحديد المرتبة المطلوبة ـ من الإنسان ـ من مراتب الإخلاص.

وقد ذكر علماء الأخلاق: أنّ الإخلاص له ثلاث مراتب:

---

(١) هود ١١: ٧. المُلك ٦٧: ٢.

(٢) بحار الأنوار: ٦٧: ٢٣٠.

المرتبة الأُولى: الإخلاص المصحّح للعبادة، فإنّه لاريب في أنّ سائر الأعمال العباديّة الصادرة عن المكلّف ـ كحجّه وصلاته وصومه ـ إنّما تكون صحيحة إذا كانت خالصة لوجه الله تعالى، وعليه فما هو الإخلاص المصحّح للعبادة؟

يجيب عن ذلك الفقهاء ـ أعلى الله كلمتهم ـ بأنّ الإخلاص المصحّح للعمل العبادي، هو الإتيان بالعبادة بداعي امتثال الأمر الإلهي، بمعنى أن يصلّي المكلّف بدافع امتثال أمر الله تعالى، كما يصوم بداعي أنّ الله قد أمره بالصيام، وكذلك يحجّ بداعي أن الله تعالى قد أمره بالحجّ، فإذا كان العمل العبادي بداعي امتثال الأمر الإلهي كان هذا موجباً لتحقّق الإخلاص في النيّة، ووقوع العمل صحيحاً، وأمّا لو ذهب الإنسان إلى المسجد ليؤدّي الصلاة جماعة، ولكن لا لأنّ الله سبحانه قد أمر بصلاة الجماعة، بل لأجل أنّ فلاناً من الناس يراه يصلّي الجماعة، فإذا جاء بالصلاة بداعي أن يراه فلان يصلّي، لا بداعي أنّ الله قد أمره بها، فصلاته تكون باطلة، لأنّها افتقدت الإخلاص، والعمل بلا إخلاص باطل.

ومن هنا قد يثار سؤال في المقام، وهو أنّ المطلوب في العمل العبادي إذا كان هو الإتيان به بداعي أمر الله تعالى، فلو جاء الإنسان بعمله العبادي بداعي الحصول على الثواب مثلاً، أو بداعي دفع العقاب عن نفسه؛ لأنّ الله قد توعّد بالضرر عند عدم أداء عباداته اللازمة، فهل يكون عمله صحيحاً أم باطلاً؟

نظرية الداعي للداعي:

وجواباً عن هذا السؤال: يطرح الفقهاء ـ أعلى الله كلمتهم ـ هنا نظريّةً يعبّرون عنها بنظرية الداعي للداعي، فيقولون الحصول على الثواب داعٍ قد دعى المكلّف إلى امتثال أمر الله تعالى، بمعنى أنّ الداعي الذي جعل المكلّف يصلّي هو امتثال أمر الله عزّ وجلّ، ولكنّ الداعي الذي دفعه إلى هذا الداعي هو الحصول على

الثواب، فالحصول على الثواب داعٍ للداعي، ودفع العقاب داع للداعي، وهكذا.

والحاصل: فإنّ الداعي للداعي لا يضرّ بأعمال الإنسان العباديّة، لعدم منافاته مع تحقّق الإخلاص بقصد امتثال أمر الله تعالى، ولذلك فعندما يصلّي الإنسان الصلاة النيابيّة أو الاستئجاريّة عن بعض الأموات مثلاً، فإنّه يحكم على صلاته بالصحّة، مع أنّ قصد المصلّي هو الحصول على المال، وذلك لأنّ الحصول على المال إنّما هو داعٍ للداعي، فالمكلّف يقصد بصلاته الاستئجاريّة القربة وامتثال الأمر الإلهي، ولكن الداعي الذي حرّكه لإيجاد داعي القربة والامتثال هو الحصول على المال، فهو داع للداعي.

والخلاصة: فإن المرتبة الأولى من مراتب الإخلاص، هي الإتيان بالعمل العبادي بداعي امتثال أمر الله تعالى، وهذه أقلّ مراتب الإخلاص.

المرتبة الثانية: الإتيان بالعمل بداعي الحصول على القرب الإلهي، وصاحب هذه المرتبة هو من يأتي بالعمل لا يريد به ثواباً ولا يدفع به عقاباً، بل يأتي به بداعي الحصول على القرب الإلهي فقط، فهدفه هو محض القرب من الله سبحانه وتعالى، والتقرّب من رضوانه، من غير التفات إلى الثواب أو العقاب، وهذه المرتبة موجودة عند بعض الأشخاص الصالحين.

المرتبة الثالثة: وهي المرتبة العالية من مراتب الإخلاص، بل هي أعلى درجاته، وهي المرتبة التي يتحدّث عنها أمير المؤمنين عليه السلام عندما يقول: «ما عبدتك خوفاً من نارك، ولا طمعاً في جنّتك، ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»[1].

---

(١) بحار الأنوار: ٦٧: ١٨٦.

فهو ﷺ في هذا النصّ يتحدّث عن العبادة الخالصة لوجه الله تعالى، فيوضّح بأنّها هي التي لا تكون للحصول على الثواب ولا لدفع العقاب، بل هي لمحض معرفة أنّ الله سبحانه وتعالى جدير بالعبادة.

مناقشة نظرية السيّد الصدر ﷺ:

فما ذهب إليه بعض أعلام المحقّقين ـ طيّب الله ثراه ـ في كتابه «فلسفتنا» من سيطرة غريزة حبّ الذات على الإنسان، لأنّها من ذاتيّاته، حتّى بالنسبة للأولياء فإنّهم عندما يفعلون بعض الأمور التي هي من الأمور المثاليّة، فإنّهم ينطلقون من غريزة حبّ الذات، فإنّ المعصوم ﷺ يشعر بلذّة عندما يؤثر غيره على نفسه، ولذلك فهو من منطلق غريزة حبّ الذات يؤثر، ومن منطلق غريزة حبّ الذات يقاتل في الحروب ويتهجّد في الأسحار، لأنّ غريزة حبّ الذات تسيطر على جميع أفراد النوع الإنساني، ولا يستطيع الإنسان أن ينقطع عنها إلّا إذا سُلبت منه إنسانيّته[1].

لا يخلو عن تأمّل؛ وذلك لأنّ غريزة حبّ الذات، وإن كانت من ذاتيّات الإنسان، غير أنّ الإنسان يستطيع أن يتحكّم فيها ويسيطر عليها، كما هو الحال بالنسبة للغريزة الشهويّة فإنّها من الغرائز الذاتيّة عند الإنسان، ولكنّه مع ذلك يستطيع أن يتجاوزها ويسيطر عليها، وكذلك غريزة حبّ الذات فإنّ ذاتيّتها لا تمنع من سيطرة الإنسان عليها والتحكّم فيها، وهكذا كان آل محمّد ﷺ كما يشير إلى ذلك قول الإمام الصادق ﷺ: «العباد ثلاثة: فقوم عبدوا الله عزّ وجلّ خوفاً، فتلك عبادة العبيد، وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلباً للثواب، فتلك عبادة

---

(١) فلسفتنا: ٣٢ و ٣٣.

الأجراء، وقوم عبدوا الله حبّاً له، فتلك عبادة الأحرار، وهي أفضل العبادة»[١].

فإنّه صريح في وجود نخبة من الناس قد تجاوزوا غريزة حبّ الذات وسيطروا عليها، فأخلصوا تمام الإخلاص لله سبحانه وتعالى.

والخلاصة: فإنّ الإخلاص على مراتب، وليس على نسيج واحد، ومن هنا ينبغي على الإنسان أن يلتفت إلى أنّه في حياته العمليّة بحاجة إلى أن يترقّى من أدنى مراتب الإخلاص إلى مراتبه الأعلى، فلا يتقوقع في مرتبة واحدة من مراتب الإخلاص فقط، بأن يأتي بالعمل بداعي امتثال أمر الله أو الحصول على الثواب أو الابتعاد عن العقاب، فإنّ هذه مرتبة دنيا من مراتب الإخلاص. وإنّما يحاول الإنسان أن يرتقي بروحه للوصول إلى أعلى مراتب الإخلاص، التي تكون أسمى من المرتبة الموجودة عند عامة الناس.

المحور الثالث: ثمرة الإخلاص

فالإمام عليه السلام -في النصّ الذي نحن بصدده- بعد أن ركّزَ على قضيّة الإخلاص أوضحَ أن الإخلاص له ثمرة مهمّة، بمعنى أنّ الشارع المقدّس عندما أمر بالإخلاص، فالإخلاص ليس مجرّد أمر مثالي يتمسّك به الإنسان من غير أن تكون له ثمرة أو فائدة، وقد تحدّث الإمام عليه السلام عن ثمرته فقال: **«فَإِذَا فَعَلْتَ ذلِكَ بِإِخْلَاصٍ جَعَلَ لَكَ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ يَكْفِيَكَ أَمْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَيَحْفَظَ لَكَ مَا تُحِبُّ مِنْهَا»**.

وحتّى تتّضح هذه الثمرة نحتاج إلى المرور ببعض الأمراض الروحيّة التي يعيشها بعض الناس، فمثلاً عندما يجلس الإنسان مع شخص مبتلى بداء الرياء

---

(١) بحار الأنوار: ٦٧: ٢٣٦.

وعدم الإخلاص، يجده بمجرّد أن يجلس معه يبدأ في الحديث عن نفسه، وعن أعماله العباديّة التي أدّاها ـ كصلاة الليل وقراءة القرآن والتبرّع للمحتاجين ـ ممّا يجعل أعماله العباديّة وطاعاته مشوبة بروح الرياء، باعتباره دائم التحدّث عن أعماله التي يفترض أن تكون بينه وبين ربّه.

وعندما تُحذِّر تحذّر مثل هذا الإنسان من مغبّة حديثه، يجيبك بأنّ الناس يتصوّرون أنّه لا عمل لديه، فهو يتحدّث من أجل أن يوضّح لهم بأنّه رجل ممتثل لأوامر الله، وملتزم بالطاعات والأعمال القربيّة.

ولكن هذا التفكير تفكير خاطئ، وهذا ما حاول الإمام زين العابدين عليه السلام التنبيه عليه، حين قال: «**فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ بِإِخْلَاصٍ جَعَلَ لَكَ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ يَكْفِيَكَ أَمْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَيَحْفَظَ لَكَ مَا تُحِبُّ مِنْهَا**»، فهو يقول بأنّ الإنسان المطيع ليس عليه إلّا أن يخلص لله نيّته، والله سبحانه وتعالى سيتكفّل له بقضاء حوائجه.

فإذا كان الإنسان يخشى من اتّهام الناس له بالتقصير في التزاماته العباديّة، أو أن يحرم من حبّ المؤمنين له لشعورهم بتقصيره، فليس عليه إلّا إخلاص النيّة، والله تعالى قد تكفّل بتحقيق أغراضه في الدنيا والآخرة.

إذن فثمرة الإخلاص على وزان ثمرة التقوى تماماً، والتي تحدّث عنها القرآن الكريم، فقال: ﴿**وَمَن يَتَّقِ اللهَ يَجْعَل لَهُ مَخْرَجاً**﴾[1]، فالإنسان المتخرّج من الجامعة مثلاً، عند بحثه عن الوظيفة قد تعرض عليه وظيفة مشوبة ببعض المحاذير الشرعيّة، كأن تكون وظيفته في الشعب الربويّة من البنوك، ومع ذلك قد يقدم عليها بمنطق أنّه لا يريد الجلوس عاطلاً في البيت، فيبتعد عن روح التقوى، ويزجّ بنفسه في المحاذير الشرعيّة، مع أنّ القرآن الكريم يصرّح:

---

(١) الطلاق ٦٥: ٢.

﴿ وَمَن يَتَّقِ اللهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً ﴾ ، أي: أنّ الإنسان ليس عليه إلّا أن يحافظ على التقوى ، ويبتعد عن المحاذير والأعمال المحرّمة ، والله تعالى قد تكفّل له بقضاء حوائجه في الدنيا والآخرة.

الحقُّ الثاني: حقُّ النفس

«وَأَمّا حَقُّ نَفْسِكَ عَلَيْكَ: فَأَنْ تَسْتَوْفِيَها في طاعَةِ اللهِ، فَتُؤَدِّيَ إِلىٰ لِسَانِكَ حَقَّهُ، وَإِلىٰ سَمْعِكَ حَقَّهُ، وَإِلىٰ بَصَرِكَ حَقَّهُ، وَإِلىٰ يَدِكَ حَقَّها، وَإِلىٰ رِجْلِكَ حَقَّها، وَإِلىٰ بَطْنِكَ حَقَّهُ، وَإِلىٰ فَرْجِكَ حَقَّهُ، وَتَسْتَعِينُ بِاللهِ عَلىٰ ذَلِكَ».

من هذا المقطع يبدأ الإمام زين العابدين (صلوات الله وسلامه عليه) بعرض الحقّ الثاني من الحقوق التي تعرّض لها في رسالته المعروفة برسالة الحقوق. وهو حقّ النفس.

وقبل الحديث عن هذا الحقّ، ينبغي أن نقف ابتداءً عند حقيقة النفس، ومعرفة ما هو المراد منها؟

ومن أجل إيضاح حقيقة النفس، ولو بصورة إجماليّة، ينبغي تركيز الحديث على أربع نقاط:

النقطة الأُولى: بيان حقيقة النفس

والمستفاد من كلمات الحكماء أن النفس تطلق على أحد معنيين:

المعنى الأوّل: الذات

وإيضاح ذلك: أنّ ذات الإنسان ـ مثلاً ـ عبارة عن حقيقة مركّبة من الروح

ومن الجسد، وعليه فعندما يطلق لفظ النفس على الإنسان، فإنّه يراد بالنفس ذات الإنسان المركّبة من الجسد والروح.

وهذا المعنى للنفس كثير الدوران في الاستعمالات العرفيّة، فمثلاً: قد يسأل شخص شخصاً آخر، فيقول له: هل جاءك فلان أم جاءك ولده؟ وذلك عند الشكّ في مجيء الشخص بنفسه.

فيكون جواب السؤال: الذي جاءني هو فلان نفسه، والنفس في هذا الجواب تعني الذات، أي: أنّ فلاناً بذاته، بما هو مركّب من روح وجسد، هو الذي جاء.

وهكذا عندما تسأل ـ مثلاً ـ عند الشكّ في نسبة كتاب لأحد العلماء، فتقول: هذا الكتاب من الذي ألّفه؟ هل ألّفه العالم أم بعض تلامذته؟ فإنّك قد تجاب بأن يقال لك: بل ألّفه العالم نفسه، أي: ذاته، فيكون المراد من النفس في الجواب عبارة عن: الذات المركّبة من الجسد والروح[1].

المعنى الثاني: مصدر النمو، والشعور، والفكر.

والذين يتبنّون هذا المعنى يقولون: إنّ النفس لا يمكن أن تعرف حقيقتها وماهيّتها، بل هي من الأسرار.

قَدْ حارَ في النَّفسِ جَميعُ الورَىٰ وَالفِكْرُ فِيها قَدْ غَدا ضائِعا

---

(١) وممّا ذكرناه يظهر الجواب عن الإشكال الذي يثيره بعضهم حول قول دعاء الندبة: «وَعَرَجْتَ بِرُوحِهِ إلىٰ سَمائِكَ»، من جهة عدم انسجامها مع اعتقاد الشيعة بجسمانيّة المعراج، وإنْ كان الأصحّ في الجواب أنْ يقال: إنّ العبارة الصحيحة الواردة في المصادر المعتمدة هي: «وَعَرَجْتَ بِهِ إلىٰ سَمائِكَ»، وأمّا تلك العبارة فلم ترد إلّا في إحدى نسختي «مصباح الزائر» فقط، فلا يمكن اعتمادها.

وَيَـرْهَنَ الكُـلُّ عَـلى مـا ادَّعـوا ولَـــيسَ بُـــرْهانُهُمُ قـــاطِعا
مَـن جَـهِلَ الصّـنْعَةَ عَـجْزاً فَـما أَجْـــدَرَهُ أَنْ يَـجْهَلَ الصّـانِعا

ولكنّ حاملي راية هذا المعنى، في الوقت الذي يؤكّدون فيه على أنّ النفس لا يمكن الوصول إلى استكناه تمام حقيقتها، يؤكّدون أيضاً على أن طريق التعرّف عليها ـ من وجهٍ ـ لا يُسلك إلّا من خلال آثارها وأفعالها، فيقال بأنّ النفس هي: مصدر النموّ، ومصدر الشعور والإحساس، ومصدر الفكر والتعقّل، ومن هذا المنطلق يقولون: إنّ النفس على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: النفس النباتيّة.

القسم الثاني: النفس الحيوانيّة.

القسم الثالث: النفس الإنسانيّة.

وليس معنى هذا التقسيم الثلاثي للنفس، أنّ الإنسان له ثلاث أنفس، بل هي نفس واحدة، ولكنّها بلحاظ كونها مصدراً للنموّ يُعبّر عنها بالنفس النباتيّة؛ لاشتراك الإنسان والنبات في هذه الخصوصيّة، وبلحاظ كونها مصدراً للإحساس والشعور يُعبّر عنها بالنفس الحيوانيّة؛ لاشتراك الإنسان والحيوان في هذه الخصوصيّة أيضاً، وبلحاظ كونها مصدراً للفكر والتعقّل يعبّر عنها بالنفس الإنسانيّة؛ لتفرّد الإنسان بها.

ولا يفوتنا ـ بهذه المناسبة ـ أن ننبّه على أنّ النفس هي نفسها الروح لا فرق بينهما، فإنّه كما أنّ الأقسام الثلاثة للنفس ـ النباتيّة والحيوانيّة والإنسانيّة ـ ليست إلّا وجوهاً لحقيقة واحدة، كذلك لا يوجد عند الإنسان شيء اسمه (النفس) وشيء آخر اسمه (الروح) بل النفس والروح حقيقة واحدة، ولا فرق بينهما إلّا بالاعتبار.

فإنهم يقولون: النفس إذا لوحظت متعلّقة بالبدن يعبّر عنها بالنفس، وإذا لوحظت منفصلة عنه يعبّر عنها بالروح، ممّا يعني أنّ الفرق بين الروح والنفس مجرّد فرق اعتباري، لا حقيقي.

المقصود من (النفس) في لسان النصوص:

إذا عرفت المعنيين المذكورين، فاعلم أنّ النفس في قول الإمام زين العابدين عليه السلام: «وَأَمّا حَقُّ نَفْسِكَ» وكذا في لسان أكثر النصوص القرآنيّة والمعصوميّة، يراد بها: مصدر النموّ، ومصدر الإحساس والشعور، ومصدر الفكر والتعقّل.

النقطة الثانية: علاقة النفس بالجسد.

والحديث عن علاقة النفس بالجسد، بما أنّه يضيء بعض الجوانب والأسرار الخفيّة لحقيقة النفس وماهيّتها، لذلك سوف نلقي عليه بعض الضوء، من أجل استجلاء حقيقة النفس بصورة أكبر.

ولا يخفى أنّ الحديث حول هذه النقطة، ينبغي أن يلحظ من خلال ثلاث مراحل:

المرحلة الأُولى: مرحلة ما قبل تعلّق النفس بالبدن.

وهذه المرحلة هي المرحلة السابقة على إتمام الجنين للأشهر الأربعة من عمره، فإذا بلغ الجنين أربعة أشهر ـ كما هو مفاد جملة من الروايات[1] وعليه

---

(١) بعض الروايات تقول: خمسة أشهر، لكنّها خلاف المشهور.

مشهور الفقهاء ـ تتعلّق به النفس في مرتبتها الإنسانيّة[١]، ولذلك فإنّ الفقهاء يقولون لو تسبب الطبيب في إتلاف الجنين وإزهاق حياته، بعد أن أتمّ الأربعة الأشهر من شهوره الأُولى، فعليه دية إنسان كاملة، وذلك لأنّ النفس قد تعلّقت بجسد الجنين.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو: أنّ النفس قبل تعلّقها بالجسد أين كانت؟

وبعبارة أُخرى: ما هي علاقة النفس بالجسد قبل تعلّقها به؟

هنا عندنا رأيان:

الرأي الأوّل: رأي صدر المتألّهين الشيرازي ﷺ وهو أن النفس قبل تعلّقها بالبدن ما كانت موجودة أصلاً، ولذلك فإنّه يقول: «النفس جسمانيّة الحدوث وروحانيّة البقاء»[٢]، أي: أن النفس توجد بوجود الجسم، وتبقى بعد فنائه.

الرأي الثاني: رأي مشهور متكلّمي الشيعة[٣]، وهو أنّ النفس ليست جسمانيّة الحدوث، بل هي روحانيّة الحدوث، بمعنى أنّها كان لها وجود روحاني قبل وجود الجسد، فالنفس ليس وجودها بوجود الجسد، بل قبل وجود

---

(١) من المحتمل جدّاً: أنّ النفس في مرتبتها النباتيّة قد تعلّقت بالإنسان منذ انعقاد نطفته، وهي سرّ نموّه وحركته، واستمرّت في الحركة حتّى تكاملت ووصلت إلى مرتبة النفس الحيوانيّة، فكانت سرّ شعوره وإحساسه قبل إتمام الأشهر الأربعة.

(٢) الحكمة المتعالية (الأسفار): ٨: ٣٠٢.

(٣) بل ذهب إليه حتّى بعض أكابر الحكماء أيضاً، ومنهم: افلاطون، كما حكى عنه ذلك صدر المتألّهين الشيرازي ﷺ في أسفاره الأربعة: ٨: ٢٨٩، وفي المقابل خالف في ذلك بعض المتكلّمين أيضاً، ومنهم: الشيخ المفيد ﷺ في المسائل السروية: ٥٢ و ٥٣.

الجسد كانت الروح موجودة، وهذا ما تؤكّده الروايات الكثيرة، فقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ الله تعالى خلق الأرواحَ قبل الأجساد بألفي عام، فأسكنها الهواء، فما تعارف هناك ائتلف هنا، وما تناكر هناك اختلف هنا»[1].

والمرادُ من هذه الرواية: أنّ الإنسان في بعض الأحيان إذا رأى إنساناً آخر لأوّل مرّة، تراه يشعر بحالة من الانجذاب أو الانقباض نحو ذاك الإنسان، وكأنّه يعرفه منذ زمن قديم، فما هو تحليل هذا الشعور والانجذاب؟

الأعلام يقولون: إنّ هذا الانجذاب في الدنيا نتيجة تعارف الأرواح في عالم الأظلّة، المعبّر عنه بعالم الذرّ، فإنّ الأرواح ما تعارف منها في ذلك العالم ائتلف في عالم الدنيا، وما تناكر منها في ذلك العالم ـ عالم الأظلّة ـ اختلف في عالم الدنيا، كما يستفاد من الرواية المذكورة.

وهذا يعني أنّ الأرواح كانت موجودة قبل خلق الأبدان، وكان بينها تعارف وتناكر، ولذا ورد عن الإمام الصادق عليه السلام بعدّة أسانيد: «أن أمير المؤمنين عليه السلام قد دخل عليه رجل، فقال: والله إني لأحبّك يا أمير المؤمنين.

فقال عليه السلام: والله لا تحبّني.

فأقسم الرجل ثلاث مرّات قائلاً: والله إنّي لأحبّك، وأمير المؤمنين عليه السلام يقول له: والله أنك لا تحبّني، حينها التفت الرجل وقال: كأنّك اطّلعت على نفسي ـ يا أمير المؤمنين ـ.

فقال: بلى، اطّلعت على نفسك.

فقال الرجل: كيف؟

---

(١) بحار الأنوار: ٥٨: ٣١، ومثلها كثير من الروايات في نفس المصدر.

فقال عليه السلام: إنّ الله خلق الأرواح قبل خلق الأبدان بألفي عام، وعرضها علينا، فما وجدنا روحك في مَن يحبّنا»[١].

ومن هذا ننتهي إلى أنّ الأرواح قبل تعلّقها بالأبدان، لم تكن هنالك علاقة تربطها مع البدن في هذه المرحلة.

المرحلة الثانية: مرحلة تعلّق النفس بالبدن.

وهذه المرحلة ـ كما أوضحنا سابقاً ـ تبدأ بعد إتمام الجنين أربعة أشهر من عمره، ولكن الكلام في كيفيّة هذا التعلّق، وهنا يقابلنا رأيان:

الرأي الأوّل: ومفاده أنّ تعلّق النفس بالبدن يكون على نحو الحلول، بمعنى أن نفس الإنسان تحلّ في بدنه ولا تنفصل عنه.

الرأي الثاني: وهو الذي عليه مشهور علمائنا (رضوان الله عليهم) ومفاده أنّ النفس لا تحلّ في بدن الإنسان، وإنّما تكون علاقتها ببدن الإنسان علاقة التصرّف والتدبير، ويصوّرون ذلك بقولهم: إنّ النفس مثل الشعاع المتّصل بالبدن اتّصال تدبير وتصرّف، فهي المحرّكة للبدن وهو خاضع لسيطرتها، فالإنسان يسمع ولكن بواسطة نفسه، ويبصر بواسطة نفسه أيضاً، ويتكلّم بواسطة تدبير نفسه المسيطرة على جوارحه.. وهكذا.

فلولا أنّ النفس تدبّر لما استطاع الإنسان أن يرى أو يسمع أو يتكلّم، ممّا يعني أنّ كلّ تحرّكات الإنسان خاضعة لتدبير النفس وتصرّفها، إلّا أنّها مع ذلك لا تحلّ في البدن، بل هي مثل الشعاع المتّصل به، ولعلّ إلى ذلك يشير الإمام الصادق عليه السلام

---

(١) بحار الأنوار: ٥٨: ١٣١.

حيث قال: «مثل روح المؤمن وبدنه كجوهرة في صندوق، إذا خرجت الجوهرة طُرح الصندوق ولم يُعبأ به. إنّ الأرواح لا تمازج البدن ولا تداخله، وإنّما هي كلل للبدن محيطة به»[١]، فالنفس لا تمازج البدن ولا تداخله، ولكنّها تتصرّف فيه وتدبّره كيف تشاء.

المرحلة الثالثة: مرحلة انفصال النفس عن البدن

وتبدأ هذه المرحلة عندما يقبض ملك الموت نفس الإنسان، وقبضه للنفس ـ على ضوء ما أسلفناه في المرحلة السابقة ـ يتمّ بقطع العلاقة التدبيريّة للنفس، والتي تسيطر من خلالها على البدن[٢].

فتبقى النفس ـ بعد قبضها من قبل ملك الموت ـ موجودة، غاية ما في الأمر أنّها لا تستطيع أن تتصرّف ببدنها، لأنّ ملك الموت قد قام بقطع علاقة التدبير.

ومن هنا ينقدح سؤال، وهو: أنّ النفس إذا كانت موجودة، والبدن ينتهي أمره، لانقطاع الصلة بينه وبين مَن يدبّره، فما معنى الاستحباب الوارد بالإتيان عند قبور الأموات؟ علماً بأن الموجود في القبر هو جسد الميّت، وأمّا النفس فقد انفصلت عنه، وذهبت إمّا إلى وادي السلام ـ عند أمير المؤمنين عليه السلام إذا كان صاحبها من أهل النعيم، وإمّا إلى صحراء برهوت إذا كان صاحبها من أهل الجحيم، ولا يخفى

---

(١) بحار الأنوار: ٥٨: ٤٠.

(٢) ممّا ذكرناه يتّضح: أنّ المراد من تعبير النصوص عن الموت بـ(خروج النفس) ليس هو خروج الحال من المحِل، وإنّما هو خروج الأسير من الأسر؛ إذ أنّ العلاقة التدبيريّة المنوطة بالنفس تجاه الجسد، تجعل النفس ـ وهي من عالم الملكوت ـ أسيرةً لعالم الملك، والأسر لها هو الجسد المادّي، وبما أنّ الموت عبارة عن إنهاء علاقة التدبير، فهو إخراج للنفس من سجن الجسد، وتحريرٌ لها من عالم الملك.

أنّ جسد الميّت ـ الموجود في قبره ـ لا حراك له ولا تدبير مع فرض انفصاله عن النفس.

والجواب: أنّ علاقة التدبير وإن انقطعت بين النفس والبدن بالموت، ولكنّها تبدأ علاقة أُخرى مع البدن، وهي علاقة الإشراف، فالنفس تبقى تشرف على جسدها بعد أن قطعت علاقة التدبير معه، بحيث وهي في وادي السلام تبقى مشرفة على بدنها وهو في قبره، ولذلك عندما دخل إسحاق بن عمار على الإمام الصادق عليه السلام قال له: يا بن رسول الله، المؤمن يعلم مَن يزور قبره؟

فقال عليه السلام له: نعم، لا يزال مستأنساً به ما زال عند قبره، فإذا قام وانصرف من قبره دخله من انصرافه عن قبره وحشة»[1].

فالمستفاد من هذه الرواية الشريفة: أنّ الروح تبقى لها علاقة مع البدن، وإن انفصلت عنه، فعلاقة التدبير والتصرّف وإن انقطعت بالموت، غير أنّ علاقة الإشراف تشدّ حبل الاتّصال بين النفس والبدن حتّى بعد الموت.

النقطة الثالثة: بيان القوى الموجودة في نفس الإنسان.

يقول علماء الأخلاق: إنّ النفس البشريّة لها مجموعة من القوى، وهي عبارة عن أربع قوى:

القوّة الأُولى: القوّة الشهويّة.

وهي القوّة التي تدفع الإنسان نحو عبادة البطن والفرج، فتحرّكه نحو الأكل وتلبية نداء الغريزة الجنسيّة، وهذه القوّة يعبّرون عنها بالقوّة البهيميّة؛ لأنّها

---

(١) وسائل الشيعة (ط. مؤسّسة آل البيت): ٣: ٢٢٣.

موجودة بأشدّها في البهائم والحيوانات.

القوّة الثانية: القوّة الغضبية.

وهي القوّة التي تجعل الإنسان يتّصف بصفات العنف، ويتصرّف تصرّفات قاسية وعنيفة، فهي التي من خلالها يغضب ويضرب ويتجاوز على غيره، ويعبّر عن هذه القوّة أيضاً بالقوة السبعيّة؛ لأنّ هذه القوّة على أشدّها موجودة عند السباع والحيوانات الضارية.

القوّة الثالثة: القوّة الوهمية.

والمراد منها: القوّة المخطّطة في حياة الإنسان، فإنّ مسار الإنسان في حياته يحتاج إلى تخطيط وتنظيم، والذي يخطّط إلى الإنسان وينظم له حياته هي القوّة الوهميّة.

القوّة الرابعة: القوّة العاقلة.

وهي التي تقود الإنسان نحو طرق الخير وتبعده عن طرق الشرّ، بل وترتقي به إلى عالم الملائكة، ولذلك يُعبَّر عنها علماء الأخلاق بالقوة الملكيّة.

والخلاصة: فإنّ النفس مكوّنة من قوّةٍ شهويّة تدفعها نحو الغرائز والملذّات، وقوّةٍ غضبيّة تدفعها نحو المواقف العنيفة والقاسية، وقوّةٍ وهميّةٍ تخطّط لها وترتّب لها، وقوّة رابعة ـ هيَ أشرف القوى وأعظمها ـ وهي القوّة العاقلة.

النقطة الرابعة: ثمرات وجود هذه القوى في نفس الإنسان.

قد يقال: لماذا جعلت كلّ هذه القوى الأربع للإنسان؟ ولم تجعل له قوّة واحدة فقط، وهي القوّة العاقلة، كالملائكة؟

وبعبارة أُخرى: ما هي ثمرات وجود هذه القوى في النفس البشريّة الإنسانيّة ؟

والجواب: أنّ طبيعة الإنسان تقتضي تواجد مجموع هذه القوى في حياته، وكلّ قوّة من هذه القوى لها ثمرة تعود عليه بما يصبّ في صالحه.

وإيضاح ذلك:

أوّلاً: إنّ القوّة الشهويّة وإن كانت تدفع الإنسان نحو عبادة البطن والفرج والغرائز والملذّات، ولكنّ هذه القوّة لها مردود أساسي وجوهري على حياة الإنسان، وذلك لأنّ الإنسان لا يمكن أن يحافظ على بدنه من ناحية، كما لا يمكنه أن يحافظ على استمرار نسله من ناحية أُخرى، إلّا عن طريق وجود القوّة الشهويّة، فإنّها هي التي تدفع الإنسان لكي يأكل ويشرب، ويحافظ بذلك على بدنه، كما أنّها هي التي تدفعه لكي يحافظ على بقاء نسله، ولولا وجود هذه القوّة الشهويّة في النفس الإنسانيّة لما انتشرَ الوجود البشري وتكاثر.

وثانياً: إنّ القوّة الغضبيّة هي الأُخرى أيضاً لها ثمار مهمّة في حياة الإنسان، فإنّها وإن كانت تدفع الإنسان نحو المواقف العنيفة، ولكن وجودها محوري في حياة الإنسان ، وذلك لأنّ الإنسان لا يمكن أن يدافع عن دينه وعقيدته وعِرضه وماله ونفسه، إلّا مع وجود القوّة الغضبيّة، إذ أن الإنسان إنّما يدافع عن دينه وعقيدته فيما لو غضب لدينه وعقيدته، وإنّما يدافع عن عرضه وماله فيما لو غضب لعرضه وماله، ممّا يعني أنّه لولا وجود القوّة الغضبية لهتكت الأعراض، وسلبت الأموال، وحرُف الدين، ولم يعبأ بذلك أحد.

وثالثاً: القوّة الوهميّة أيضاً ضرورية في حياة الإنسان؛ لأنّ الإنسان لا يستطيع أن يخطّط للآخرة والجنة إلّا عن طريقها، فهي التي تقول للإنسان اذهب للمأتم

في هذه الساعة، وأقرأ القرآن في هذه الساعة، وقم بصلة رحمك في الساعة الكذائيّة. وهكذا تخطّط للإنسان طريق الخير وتبرمجه له.

فتحصل: أنّ القوى الأربع الموجودة في نفس الإنسان: الشهويّة والغضبيّة والوهميّة والقوّة العاقلة، ضرورية الوجود في النفس البشريّة، ولها ثمارها المهمّة في حياة الإنسان.

عودةٌ إلى كلام الإمام عليه السلام حول حقّ النفس:

وبعد ما عرضناه من بيان حقيقة النفس، وكيفيّة ارتباطها بالجسد، والقوى الموجودة فيها، نعود إلى قول الإمام عليه السلام: «**وَأَمّا حَقُّ نَفْسِكَ عَلَيْكَ: فَأَنْ تَسْتَوْفِيَها في طاعَةِ اللهِ**» لنعرف كيف يتمكّن الإنسان من استيفاء نفسه في طاعة الله تبارك وتعالى؟

والجواب: أنّ القوى الأربع الموجودة في النفس البشريّة، دائماً ما تعيش حالة صراع في داخلها، فالقوة الشهويّة تريد أن تكون هي المسيطرة على نفس الإنسان، حيث تدفع به إلى أن يصل بها إلى أعلى درجات ممارسة الشهوة واللذّة، من غير أن تعبأ بحلال أو حرام، وفي مقابلها القوّة الغضبيّة تريد أيضاً أن تكون هي المسيطرة على نفس الإنسان، والمتغلّبة على بقيّة قواه النفسيّة.

وأمّا القوّة الوهميّة: فهي خاضعة لسيطرة إمّا القوّة الغضبيّة، وإمّا القوّة الشهويّة، وإمّا القوّة العاقلة في بعض الأحيان، وذلك لأنّ القوّة الوهميّة ـ كما ذكرنا ـ هي قوّة التخطيط، فهذه القوّة قد تسيطر عليها قوّة الشهوة، فتعمل من أجل التخطيط لكيفيّة الحصول على الشهوات والملذّات، وفي بعض الأحيان قد تسيطر عليها القوّة الغضبيّة، فتخطط لكيفيّة الاحتيال والمكر والخديعة

والتعدّي على الغير.

وفي خضم حالة الصراع هذه يتجلّى دور القوّة العاقلة، فهي إمّا أن تتغلّب على القوّة الشهويّة وعلى القوّة الغضبيّة، وأمّا أن تتغلّب هذه القوى على قوّة العقل ويكون الإنسان في خسران مبين.

فالقوة الوحيدة المواجهة للقوى الثلاث الأُخرى هي القوّة العاقلة، ولذلك عبّر النبيّ الأعظم ﷺ عن جهاد النفس بأنّه الجهاد الأكبر[1]، من جهةِ أنّ القوّة العاقلة هي الوحيدة التي تواجه ثلاث قوى تدفعها نحو الابتعاد عن طريق الخير، وليس يستطيع الإنسان أن يسيطر على نفسه إلّا إذا غلّب القوّة العاقلة على بقيّة القوى وسيطر عليها، وبذلك يصل إلى طريق الخير والنجاح، وأمّا متى ما تجاوز الإنسان عقله ورفض الإذعان لحكمه، تغلّبت بقيّة القوى على قوّة عقله، وبالتالي يصير مآله إلى الخسران المبين، وهذا ما يؤكّد ضرورة أن يتعامل الإنسان مع هذه القوى بحذر شديد، ليعرضها على القوّة العاقلة، وما تفرضه عليه القوّة العاقلة يتعيّن عليه أن يندفع نحوه.

ومن هنا يتّضح قول الإمام زين العابدين عليه السلام: «**وَأَمّا حَقُّ نَفْسِكَ عَلَيْكَ: فَأَنْ تَسْتَوْفِيَها في طاعَةِ اللهِ**»، إذ الإنسان لا يمكنه أن يستوفي نفسه في طاعة الله، إلّا بتغليب القوّة العاقلة على بقيّة قوى النفس، فإنّه إذا أخضع نفسه للقوّة العاقلة استطاع أن يستوفي نفسه في طاعة الله سبحانه وتعالى، فإنّها هي المنطلق لسيطرة

---

(١) جاء في بحار الأنوار: ١٩: ١٨٢: عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّ النبيّ ﷺ بعثَ بسريّة، فلمّا رجعوا قال: مرحباً بقوم قضوا الجهاد الأصغر وبقيَ الجهاد الأكبر.

قيلَ: يا رسولَ الله، وما الجهاد الأكبر؟

قال: جهاد النفس».

الإنسان على نفسه، وسلوكه مسلك الخير وابتعاده عن مسلك الشرّ، وبالتالي تحقيق استيفائها في طاعة الله تبارك وتعالى.

الحقُّ الثالث: حقُّ اللّسان

وَأَمّا حَقُّ اللِّسانِ: فَإِكْرامُهُ عَنِ الْخَنا، وَتَعْوِيدُهُ عَلَى الْخَيْرِ، وَحَمْلُهُ عَلَى الْأَدَبِ، وَإِجْمامُهُ إِلَّا لِمَوْضِعِ الْحاجَةِ وَالْمَنْفَعَةِ لِلدِّينِ وَالدُّنْيا، وَإِعْفاؤُهُ عَنَ الْفُضُولِ الشَّنِيعَةِ، الْقَلِيلَةِ الْفائِدَةِ الَّتِي لَا يُؤْمَنُ ضَرَرُها مَعَ قِلَّةِ عائِدَتِها، وَبُعْدِ شاهِدِ الْعَقْلِ، وَالدَّلِيلِ عَلَيْهِ، وَتَزَيُّنُ الْعاقِلِ بِعَقْلِهِ حُسْنُ سِيرَتِهِ فِي لِسانِهِ.

وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

بعد أن انتهى الإمام زين العابدين عليه السلام من الحديث حول حقّ الله (سبحانه وتعالى)، وأردفه بالحديث حول حقّ النفس، شرع في الحديث حول حقوق الجوارح، فذكر حقّ اللسان، وحقّ السمع، وحقّ البصر، وحقّ اليد، وحقّ الرجل، وحقّ البطن ، وحقّ الفرج، فذكر عليه السلام لمجموع هذه الجوارح حقوقاً، وقد افتتحَ الإمام حديثه حول حقوق الجوارح، بالحديث حول **جارحة اللسان**، فقال: «**وَأَمّا حَقُّ اللِّسانِ: فَإِكْرامُهُ عَنِ الْخَنا، وَتَعْوِيدُهُ عَلَى الْخَيْرِ، وَحَمْلُهُ عَلَى الْأَدَبِ، وَإِجْمامُهُ إِلَّا لِمَوْضِعِ الْحاجَةِ وَالْمَنْفَعَةِ لِلدِّينِ وَالدُّنْيا**».

وتناولاً لهذا النصّ الشريف، يكون حديثنا منصبّاً على جهات ثلاث:

الجهة الأُولى: الوجه في تقديم حقّ جارحة اللسان على بقيّة الجوارح.

وهذه جهة تستدعي الانتباه، إذ الإمام عليه السلام كان بإمكانه الحديث أوّلاً عن جارحة السمع، أو حول جارحة اليد، أو غيرهما من الجوارح الأُخرى، إلّا أنّه بدأ بالحديث حول جارحة اللسان، وهذا ما يجعلنا نثير علامة استفهام حول وجه تقديمه لجارحة اللسان على غيرها من الجوارح.

والذي أعتقده: أنّ الوجه في ذلك، هو كون جارحة اللسان أخطر الجوارح، وأكثرها ضرراً، فإنّها عندما تقرن بغيرها من الجوارح، يلمس الإنسان مدى ضررها وخطورتها بالنسبة إلى بقيّة الجوارح.

فالسمع ـ مثلاً ـ وإن كان جارحة لها خطرها وضررها، غير أنّ خطره عادةً ما يكون في إطار شخصي، ومثله الخطر الناجم عن جارحة النظر، فإنّه غالباً ما يكون في حدود دائرة الخطر الشخصي، غير أنّ الخطر المترتّب على جارحة اللسان قد يهدم أُسرة كاملة، بل قد يهدم مجتمعاً كاملاً، فإنّ اللسان كما يمكن أن يكون وسيلة لبناء أُسرة متكاملة وسعيدة، يمكن أن يكون وسيلة فاعلة لهدم كيان أُسري متكامل، وكما يمكن أن يكون وسيلة لبناء مجتمع فاضل، يمكن أن يكون أداة هدم وتخريب لتلاحمه، من خلال الإشاعة المغرضة والكذب والإفتراء.

ولعلّ هذا هو ما أشار إليه الإمام الباقر عليه السلام في عبارة كان ينقلها عن أبي ذرّ الغفاري (رضوان الله عليه)، حيث كان يقول: «كان أبو ذرّ رضي الله عنه يقول: يا مبتغي العلم، إنّ هذا اللسان مفتاح خير ومفتاح شرّ، فاختم على لسانك، كما تختم على ذهبك وورقك»[1].

فتبيّن: أنّ جارحة اللسان لا يقتصر ضررها وخطرها على أصحابها، بل لها

---

(١) الكافي: ٢: ١١٤.

من الأضرار والأخطار ما يشمل المجتمعات الكبيرة، فضلاً عن المجتمعات الصغيرة كالأُسر، والجماعات التي يجمع بينها عمل مشترك، كزملاء العمل، أو اهتمامات وميول موحّدة، كالأصحاب والأصدقاء.

ولعلّ هذا المعنى هو ما تشير إليه بعض الروايات، كالخبر الوارد عن الإمام زين العابدين عليه السلام قال: «إنّ لسانَ ابن آدم يُشرف على جميع جوارحه كلّ صباح، فيقول: كيف أصبحتم؟

فيقولون: بخير إن تركتنا، ويقولون: الله الله فينا، ويناشدونه ويقولون: إنّما نثاب ونعاقب بك»[1].

ومثلها رواية السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يعذّب الله اللسان بعذاب لا يعذّب به شيئاً من الجوارح، فيقول: أي ربّ بعذاب لِمَ تعذّب به شيئاً؟

فيقال له: خرجت منك كلمة فبلغت مشارق الأرض ومغاربها، فَسُفك بها الدم الحرام، وانتُهبَ بها المال الحرام، وانتُهك بها الفرج الحرام. وعزّتي وجلالي، لأُعذّبنّك بعذاب لا أُعذب به شيئاً من الجوارح»[2].

ووردَ أنّ رجلاً جاء النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله، فقال له: يا رسول الله، أوصني.

فقال له: احفظ لسانك.

قال: يا رسول الله، أوصني.

قال: احفظ لسانك.

قال: يا رسول الله، أوصني.

---

(١) الكافي: ٢: ١١٥.

(٢) الكافي: ٢: ١١٥.

قال: احفظ لسانك، ويحكَ وهل يُكب الناس على مناخرهم في النار إلّا حصائد ألسنتهم»[١]، ومثل ذلك من الروايات كثير.

والذي يظهر من مجموع هذه الروايات: أنّ لجارحة اللسان خطراً ليس لغيرها من الجوارح الأُخرى، فخطره يتعدّاه ويشمل بقيّة الجوارح، ليشركها معه في موجبات ثوابه وعقابه، بل يشمل الآخرين أيضاً.

ولعلّ هذا ـ كما ذكرنا ـ هو الوجه في تقديم ذكر جارحة اللسان على غيرها من الجوارح، في حديث الإمام عليه السلام حول حقوقها.

الجهة الثانية: بيان وظائف اللسان.

تعرّضَ الإمام زين العابدين عليه السلام في قوله: «**وَأَمّا حَقُّ اللِّسانِ: فَإِكْرامُهُ عَنِ الْخَنا، وَتَعْوِيدُهُ عَلَى الْخَيْرِ، وَحَمْلُهُ عَلَى الْأَدَبِ**» إلى بيان وظائف اللسان، فذكرَ أنّ للسان وظيفتين:

الوظيفة الأُولى: الوظيفة السلبيّة، وهي: «**إِكْرامُهُ عَنِ الْخَنا**».

الوظيفة الثانية: الوظيفة الإيجابيّة، وهي: «**وَتَعْوِيدُهُ عَلَى الْخَيْرِ، وَحَمْلُهُ عَلَى الْأَدَبِ**».

الوظيفة السلبيّة:

أمّا الوظيفة الأُولى: فهي على مستويين:

المستوى الإلزامي. وهو الذي تعرّض له الإمام زين العابدين عليه السلام، عندما قال: «وأما حقّ اللسان: «**وَأَمّا حَقُّ اللِّسانِ: فَإِكْرامُهُ عَنِ الْخَنا**».

---

(١) الكافي: ٢: ١١٥.

والمراد من الخنا: الفُحْش[١]، ولا ريب في أنّ التلفّظ بكلمات الفحش من المحرّمات بإجماع الفقهاء على مستوى الإلزام، حيث يقولون: «يحرم الفحش من القول»، إذ الروايات قد شدّدت اللهجة فيما يرتبط بتداول كلمات الفحش، فوردَ عن النبيّ الأعظم ﷺ: «إنّ الله حرّم الجنة على كلّ فاحش، بذيء، قليل الحياء، لا يبالي ما قال ولا ما قيل له»[٢].

إلّا أنّ الفقهاء قد اختلفوا في تحديد دائرة الفحش سعة وضيقاً، فرادفَ بعضهم بينه وبين ما يُستقبح ذكره من الألفاظ[٣]، وعممه البعض لغير ذلك[٤].

والذي يجدر ذكره في المقام: أنّ ما يقبح التصريح به، على قسمين:

القسم الأوّل: ما يُستقبح التصريح به مع الكلّ، حتّى الزوجة، كتشبيه المرأة بالبغايا والعياذ بالله، وهو محرم بشكل مطلق.

---

(١) قال علّامة اللغويّين ابن منظور في مادّة «خنا» من لسان العرب: «والخنا: الفحش». وفي التهذيب: «الخنا من الكلام: أفحشه، وخنا في كلامه وأخنى: أفحش».

(٢) بحار الأنوار: ٧٤: ١٤٨.

(٣) يظهر ذلك من كلّ مَن قال منهم: «يحرم الفحش من القول، وهو: ما يُستقبح التصريح به»، أو «ما يستقبح ذكره»، أو «الكلام القبيح»، ومنهم: السيّد السبزواري ﷺ في منهاج الصالحين: ٢: ١٠، والسيّد السيستاني (دام ظلّه) في منهاج الصالحين: ٢: ١٤، والشيخ محمّد أمين زين الدين ﷺ في كلمة التقوى: ٤: ٢٢.

(٤) يظهر ذلك من كلّ مَن قال منهم: «يحرم الفحش من القول، ومنه ما يُستقبح التصريح به»، ومن جملتهم: السيّد الخوئي ﷺ في منهاج الصالحين: ٢: ٩، والسيّد محمّد الروحاني ﷺ في منهاج الصالحين: ٢: ١٠، والسيّد محمّد صادق الروحاني (دام ظلّه) في منهاج الصالحين: ٢: ٢٤، والشيخ الوحيد الخراساني (دام ظلّه) في منهاج الصالحين: ٣: ١٥، والشيخ الفيّاض (دام ظلّه) في منهاج الصالحين: ٢: ١١٣.

القسمُ الثاني: ما يُستقبح التصريحُ به مع الكلّ إلّا الزوجة، فيجوز معها، ويحرم مع غيرها.

المستوى غير الإلزامي: وهو عبارة عن تنزيه اللسان عن كلّ كلام حذر الشارع من التلفّظ به، وإن لم يكن تحذيره مولويّاً، أو كان ولكن لم يكن إلزاميّاً.

ووظيفة اللسان ـ على ضوء هذا المستوى ـ وإن لم يتعرّض لها الإمام زين العابدين عليه السلام، غير أنّ الروايات قد تعرّضت لذلك كثيراً، وركّزت على كثير من الألفاظ المتداولة على الألسنة كثيراً، فنهت عنها، وإليك بعض النماذج:

١ ـ ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «لا تقل قوس قزح، فإنّ قزح إسم شيطان، وهو قوس الله، وعلامة الخصب، وأمان لأهل الأرض من الغرق»[١].

٢ ـ وورد: لمّا زوّج رسول الله صلى الله عليه وآله فاطمة عليها السلام، قالوا: بالرفاه والبنين.

فقال: لا، بل على الخير والبركة»[٢].

وقريب منه رويَ في مجاميع العامّة، فورد: أنّ عقيل بن أبي طالب تزوج امرأة، فقيل له: بالرفاه والبنين.

فقال: لا تقولوا ذلك، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك، وأمرنا أن نقول: بارك الله لك، وبارك عليك»[٣].

٣ ـ وجاء في معتبرة سعد بن عبدالله، عن الإمام الباقر عليه السلام: «لا تقولوا هذا رمضان، ولا ذهب رمضان، ولا جاء رمضان، فإنّ رمضان إسم من أسماء الله عزّ وجلّ

---

(١) الخصال: ٤٤١.

(٢) الكافي: ٥: ٥٦٨.

(٣) المعجم الكبير: ١٧: ١٩٣.

لا يجيء ولا يذهب ، وإنّما يجيء ويذهب الزائل ، ولكن قولوا: شهر رمضان ، فإنّ الشهر مضاف إلى الإسم ، والإسمُ إسمُ الله عزّ ذكره ، وهو الشهر الذي أنزل فيه القرآن ، وجعله مثلاً ووعيداً »[١].

ومثله وردَ عن أمير المؤمنين عليه السلام : « لا تقولوا رمضان ، ولكن قولوا شهر رمضان ، فإنكم لا تدرون ما رمضان »[٢].[٣]

ومثلُ هذه الروايات كثير جدّاً ، إلّا أنّنا لسنا بصدد عرضها جميعاً ، فلذلك

---

(١) الكافي: ٤: ٧٠.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠: ٣١٩.

(٣) وقد حمل غيرُ واحدٍ من الأعلام (طابت نفوسهم) النهي في هذه الطائفة من الروايات على النهي التنزيهي الكراهتي ، منهم: الشهيد الأوّل قدس سره في «الدروس»: ١: ٢٨٥ و ٢٨٦ ، والشهيد الثاني قدس سره في «تمهيد القواعد»: ٣٨٣ ، والشيخ البهائي قدس سره في «الإثنا عشريّات الخمس»: ٢٦٩ ، والمحقّق الأردبيلي قدس سره في «زبدة البيان»: ١٥٨ ، والشيخ الحرّ العاملي قدس سره في «هداية الأُمّة»: ٤: ٢٤٩ ، والمحدّث البحراني قدس سره في «الحدائق الناضرة»: ١٣: ١٤ ، والمحقّق الخواجوئي قدس سره في «التعليقة على الرسالة الصومية»: ٢٠١ ، والشيخ فخر الدين الطريحي قدس سره في «مجمع البحرين»: ٢: ٢٢٣.

وقد يُقال: إنّ النهي المذكور ليس نهياً مولوياً ، حتّى يحمل على الكراهة ، وإنّما هو نهي إرشادي ، ليس الغرض منه إلّا التنبيه على كون إسم «رمضان» من جملة أسماء الله تعالى ، سيّما وأنّ إسم «رمضان» لكثرة الاستعمال قد صار عَلَماً للشهر نفسه ، فليس يقصد به المستعمل إلّا العنوان الخاص للشهر الخاصّ ، وإن كان البعض قد يأتي به مجرّداً عن الإضافة على نحو حذف المضاف.

والظاهر أن الحديث الأوّل الذي ورد النهي فيه عن التلفّظ بكلمة (قوس قزح) من هذا القبيل أيضاً ، فهو إرشاد إلى كون لفظ «قزح» من أسماء الشيطان (عليه اللعنة والعذاب) ، فلا تنبغي إضافة القوس إليه ، هذا مع أنّه قد أصبح بكثرة الإستعمال عَلَماً للظاهرة الطبيعيّة المعروفة ، والمستعمل لا يقصد إلّا ذلك.

مجال آخر نرجو أن نوفّق إليه.

الوظيفة الإيجابية:

وأمّا الوظيفة الثانية: التي تعرّض لها الإمام السجاد عليه السلام بقوله: «**وَتَعْوِيدُهُ عَلَى الْخَيْرِ، وَحَمْلُهُ عَلَى الْأَدَبِ**»، فهي أيضاً على مستويين:

المستوى الإلزامي: وهو الذي يعبّر عن لزوم الاستفادة من جارحة اللسان ـ مع القدرة ـ في أداء بعض الألفاظ، بحيث لا يتسنّى للمكلّف أن يفعل أو أن لا يفعل، بل يلزمه ذلك شرعاً.

ولذلك مصاديق ونماذج كثيرة في الشريعة المقدّسة، إلّا أنّنا نقتصر على نموذجين:

النموذج الأوّل: ردّ السلام، فإنّه من وظائف جارحة اللسان اللازمة بالاتّفاق بين جميع المسلمين، لما وردَ عن النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله: «السلام تطوّع، والردُّ فريضةٌ»[1].

نعم، نختلف مع غيرنا من العامّة في امتداد هذه الوظيفة اللازمة حتّى إلى حال الصلاة، فيجب الردّ ولو كان المسلِّمُ عليه مصلّياً، أم لا؟ ذهب غيرنا إلى الثاني، وذهبنا إلى الأوّل ـ على تفصيل مذكور في محلّه من علم الفقه ـ لدلالة كثير من الأخبار عليه.

ومنها: موثّقة عمار بن موسى، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن السلام على المصلّي؟

---

(١) الكافي: ٢: ٦٤٤.

فقال: إذا سلّم عليك رجل من المسلمين وأنتَ في الصلاة، فردَّ عليه فيما بينك وبين نفسك، ولا ترفع صوتك»[١].

النموذج الثاني: أداءُ الشهادة، فهو أيضاً من وظائف جارحة اللسان اللازمة، على تفصيل واسع مذكور في محلّه من علم الفقه، لدلالة كثير من الأدلة عليه، ومنها قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾[٢].

المستوى غير الإلزامي. وهو عبارة عن تحلية اللسان بكلِّ كلمة حبّبها الشارع وإن لم يُلزم بها، ولهذا المستوى نماذج ومصاديق يصعب إحصاؤها، إذ كلّ ما يصدق عليه عنوان «الكلمة الطيبة» فهو محبوب للشارع ومرغوب فيه، ولعلّ هذا هو مقصود الإمام زين العابدين عليه السلام من قوله: «وَحَمْلُهُ عَلَى الْأَدَبِ»، إذ أن عنوان «الْخَيْرِ» في قوله: «وَتَعْوِيدُهُ عَلَى الْخَيْرِ» له شمول واستيعاب لكلّ ما يكون مصداقاً للخير من الكلام، سواء كان وظيفة لازمة لجارحة اللسان، أم لا، بينما عنوان «الْأَدَبِ» ظاهر في خصوص ما لم يُلزم به الشارع من جميل الكلام.

ومن جملة مظاهر حمل اللسان على الأدب: ما ورد عن النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله أنّه قال: «قول الرجل لامرأته: إنّي أُحبّكِ، لا يذهب من قلبها أبداً»[٣]، وفيه دعوة

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١: ٣٦٨.

وظاهر الرواية وإن كان هو وجوب الإخفات في الردّ، إلّا أنّه لا بدّ من رفع اليد عنه، لدلالة بعض الأخبار الأُخرى على عدم الوجوب، كما أفاد ذلك المحقّق الخوئي رحمه الله في «مستند العروة الوثقى»: ١٥: ٤٧٤.

(٢) البقرة ٢: ٢٨٣.

(٣) الكافي: ٥: ٥٦٩.

رحيمة لبناء الحياة الزوجية على أساس عاطفي متين، يعتمد على تبادل المشاعر والأحاسيس، من خلال الكلمات المثيرة التي تعصف بمظاهر البرود العاطفي في حياة كلّ زوجين.

الجهة الثالثة: بيان أنّ قيمة الكلمة، هل هي ذاتيّة، أم اكتسابيّة؟

الأشياء في العالم ـ سواء كانت قيمتها إيجابيّة أم سلبيّة ـ لها أحد نحوين من القيمة، قيمة ذاتيّة لا تحتاج إلى شيء آخر لاكتسابها، كالعدل مصداقاً للقيمة الإيجابيّة، والظلم مصداقاً للقيمة السلبيّة، وقيمة اكتسابيّة لا تكون للشيء بذاته، وإنّما يكتسبها من شيء آخر، كضرب الطفل، فإنّه في حدِّ ذاته لا قيمة له، ولكنّه يكتسب القيمة من خارجه.

فتارة تكون له قيمة سلبيّة فيما لو كان بغرض التشفّي، وتارة تكون له قيمة إيجابيّة فيما لو كان بغرض التأديب.

إذا عرفتَ ذلك، فحينئذٍ يأتي السؤال: إنّ الكلمة بما أنّها شيء من جملة الأشياء، فلابدّ لها من قيمة، إلّا أنّ قيمتها هل هي قيمة ذاتيّة؟ أم اكتسابيّة؟

جواب هذا السؤال يتّضح من قول الإمام زين العابدين عليه السلام في المقطع الذي نحن بصدد بيانه: «**وَإِجْمامُهُ إِلّا لِمَوْضِعِ الْحاجَةِ وَالْمَنْفَعَةِ لِلدِّينِ وَالدُّنْيا**»، حيث يشير في هذا النصّ إلى أنّ الكلمة في حدِّ ذاتها لا قيمة لها، وإنّما هي تكتسب قيمتها من الهدف الذي تنطلق لأجله، فإن كان الهدف لها تحقيق «**الْمَنْفَعَةِ لِلدِّينِ وَالدُّنْيا**» كانت لها قيمة إيجابيّة، وإلّا كانت قيمتها سلبيّة، وكان الإيجاب لما عبّر عنه النصّ بـ(الإجمام)، ومراده من الإجمام: إمّا الإراحة، فيكون كناية عن السكوت بعدم إتعاب جارحة اللسان بالكلام، وإمّا الترك، من باب أجمّ الفرس،

أي: تركه[١].

ولذا ورد عندنا في الشريعة كمّ هائل جدّاً من النصوص، كلّه يؤكّد على فضيلة الصمت والسكوت، وإليك بعض نماذجه:

١ ـ وردَ عن رسول الله الأعظم ﷺ: «عليك بطول الصمت، فإنّه مطردة للشيطان، وعون لك على أمر دينك»[٢].

٢ ـ ووردَ عن أمير المؤمنين عليه السلام: «كانَ لي فِيما مَضىٰ أَخٌ في اللهِ، وَكانَ يُعْظِمُهُ في عَيْني صِغَرُ الدُّنْيا في عَيْنِهِ...، وَكانَ أَكْثَرَ دَهْرِهِ صامِتاً...، وَكانَ إِذا غُلِبَ عَلَى الْكَلامِ لَمْ يُغْلَبْ عَلَى السُّكُوتِ، وَكانَ عَلَى ما يَسْمَعُ أَحْرَصَ مِنْهُ عَلَى أَنْ يَتَكَلَّمَ...، فَعَلَيْكُمْ بِهٰذِهِ الْخَلائِقِ فالْزَمُوها...»[٣].

٣ ـ وجاء في معتبرة الثمالي، عن الإمام الباقر عليه السلام: «إنّما شيعتنا الخرّس»[٤].

٤ ـ وكذا ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «ما عُبدَ الله بشيء مثل الصمت»[٥].

وما كلُّ هذا التأكيد على الصمت وفضله، إلّا لأنّ الكلام لا يمتلك قيمة ذاتيّة، وإنّما قيمته قيمة اكتسابيّة، تترشّح عليه من خلال الغرض المحرّك له، وهذا ما

---

(١) قال علّامة اللغويّين ابن منظور في مادّة «جمم» من لسان العرب: «وأجمّ الفرس: إذا ترك أن يركب... ويقال: أجمّ نفسك يوماً أو يومين، أي: أرحها».
والذي أظنّه جدّاً: أنّ المعنى الأوّل يعود إلى الثاني؛ إذ أنّ ترك الفرس لمّا كان من موجبات راحته، صحّ إطلاق الإجمام عليه، فليس الترك معنى آخر للإجمام غير الإراحة.

(٢) بحار الأنوار: ٦٨: ٢٧٩.

(٣) نهج البلاغة: الحكمة: ٢٨٩.

(٤) الكافي: ٢: ١١٣.

(٥) وسائل الشيعة: ٥: ٢٠١.

أشار إليه الإمام زين العابدين عليه السلام بقوله المتقدّم: «وَإِجْمالُهُ إِلَّا لِمَوْضِعِ الْحاجَةِ وَالْمَنْفَعَةِ لِلدِّينِ وَالدُّنْيا».

وتحدّث عنه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «المرء مخبوء تحت لسانه، فزن كلامك، واعرضه على العقل والمعرفة، فإن كان لله وفي الله فتكلّم به، وإن كان غير ذلك فالسكوت خير منه»[1].

(١) بحار الأنوار: ٦٨: ٢٨٥.

الحقُّ الرابع: حقُّ السمع

وَأَمّا حَقُّ السَّمْعِ: فَتَنْزِيهُهُ عَنْ أَنْ تَجْعَلَهُ طَرِيقاً إِلىٰ قَلْبِكَ، إِلّا لِفُوَّهَةٍ كَرِيمَةٍ تُحْدِثُ فِي قَلْبِكَ خَيْراً، أَوْ تُكْسِبُ خُلُقاً كَرِيماً، فَإِنَّهُ بَابُ الْكَلَامِ إِلَى الْقَلْبِ، يُؤَدِّي إِلَيهِ ضُرُوبَ الْمَعانِي عَلىٰ ما فِيها مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ. وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ.

الجارحة الثانية من الجوارح التي تحدّث عن حقوقها الإمام زين العابدين عليه السلام في رسالته المباركة المسمّاة برسالة الحقوق، هي جارحة السمع فقال: «**وَأَمّا حَقُّ السَّمْعِ: فَتَنْزِيهُهُ ...**».

والحديث حول هذا المقطع الشريف يتمركز حول جهات ثلاث:

الجهة الأُولى: بيان المراد من مفردة (السمع).

هذه المفردة وقعت كثيراً في الآيات القرآنيّة وغيرها من النصوص، من قبيل قوله تعالى: ﴿**وَاللهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾[1].

وقد استعملت هذه المفردة تارة للمخلوق، كما في قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾، وتارة أُخرى للخالق، كما في قوله

---

(١) النحل ١٦: ٧٨.

تعالى: ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾[١].

ومن الواضح أنّ هذه المفردة إذا أُطلقت على المخلوق يراد بها معنى، بينما إذا أطلقت على الخالق يراد بها معنى آخر.

فإذا أُطلقت على المخلوق فالمراد بها: قوّة السمع، وإن كانت تطلق في بعض الأحيان ويراد بها جارحة الأذن، إلّا أنّ المراد منها غالباً القوّة السامعة، فيكون المقصود من قوله: ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ ﴾ أي: جعل لكم القوّتين السامعة والباصرة. هذا بالنسبة إلى المخلوق.

وأمّا بالنسبة للخالق فإذا أُطلقت هذه المفردة فيراد بها العلم الإلهي بالمسموعات، إذ أنّ سمعه سبحانه وتعالى علمه، كما أن بصره سبحانه وتعالى علمه، غاية ما في الأمر أنّ سمعه سبحانه وتعالى عبارة عن علمه بالمسموعات، وبصره عبارة عن علمه جلّ جلاله بالمبصرات.

والخلاصة: فإذا تعلّق علم الله سبحانه بالمسموعات يقال له سمع، بينما إذا تعلّق علمه تبارك وتعالى بالمبصرات يقال له بصر.

ومما ذكرناه اتّضح: أن إطلاق مفردة السمع على المخلوق يختلف عن إطلاقها على الخالق، فإطلاقها على المخلوق يراد به القوّة السامعة، بينما إطلاقها على الخالق يراد به العلم المتعلّق بالمسموعات، لأنّ الله سبحانه وتعالى منزّه عن الجوارح الجسميّة.

الجهة الثانية: الفرق بين السماع والاستماع.

يقول الفقهاء: إنّ المدار في ترتيب الآثار على الأحكام الإلزاميّة هو عنوان

---

(١) الشورى ٤٢: ١١.

الاستماع وليس عنوان السماع، ولذلك يقولون: المحرّم هو الاستماع للأغنية لا سماع الأغنية، والمحرّم هو استماع الغيبة لا سماع الغيبة، والمحرّم هو استماع الألفاظ الفاحشة لا سماع الألفاظ الفاحشة، ولكن ما هو الفرق بين السماع والإستماع؟

الفرق بينهم فرق لغوي واضح، فعلماء اللغة يقولون: السماع هو وصول الصوت إلى جارحة السمع من غير قصد واختيار، كما لو كان الإنسان -مثلاً- يمشي في الطريق، فمرّت عليه سيّارة قد رفعت أصوات الغناء والموسيقى، ووصل صوت الغناء إلى أُذنيه من غير قصد واختيار.

وأمّا لو تعمّد الإنسان الإنصات، وأصغى إلى الأُغنية بكامل اختياره، فإنّه يطلق على ما صدر منه عنوان (الاستماع).

والشارع الأقدس قد رتّب أثراً على هذا الفارق اللغوي، فقال: بأنّ المحرّم هو عنوان الاستماع لا السماع، ويشهد لذلك ما ورد من دخول رجل على الإمام الصادق عليه السلام حيث قال له: بأبي أنت وأمي، إنّني أدخل كنيفاً لي، ولي جيران عندهم جوارٍ يغنين ويضربن بالعود، فربّما أطلت الجلوس استماعاً منّي لهنّ؟

فقال له عليه السلام: لا تفعل.

فقال الرجل: والله ما آتيهنّ، إنّما هو سماع أسمعه بأُذني.

فقال عليه السلام: لله أنت، أما سمعت الله عزّ وجلّ يقول: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾[1].[2]

---

(١) الإسراء ١٧: ٣٦.

(٢) الكافي: ٦: ٤٣٢.

فيظهر من هذا النصّ: أنّ موضوع الحكم الإلزامي ـ أي: الحرمة ـ هو الإستماع المتقوّم بالقصد والإلتفات، ومنه يُعلم أنّ صوت الغناء أو الغيبة إذا وصل إلى أُذن الإنسان من غير قصد، لا يترتّب عليه حكم المعصية.

والذي ينبغي الالتفات إليه: هو أنّ الاستماع كما هو موضوع الأحكام الإلزاميّة في جانب الحرمة، كذلك هو موضوع الأحكام الإلزاميّة في جانب الوجوب أيضاً، ولذا يقول الفقهاء (رضوان الله عليهم) في مسألة لزوم السجود لآية السجدة في سور العزائم: «إنّما يجب على الإنسان السجود لو استمع آية السجدة مع التوجّه والإنصات، وأمّا لو وصل إليه صوت آية السجدة من غير قصد وإنصات، فإنّه لا يجب عليه، وإن كان يستحبّ له»[1].

والوجهُ في ذلك: هو أنّ عنوان الإستماع لم يتحقّق في الفرض، وإنّما الذي تحقّق هو السماع، وموضوع الحكم الإلزامي الشرعي هو الأوّل دون الثاني، كما أوضحناه.

ولعلّ هذا المعنى ـ من التفريق بين السماع والإستماع ـ هو ما عناه الإمام زين العابدين عليه السلام عندما قال: «**وَأَمّا حَقُّ السَّمْعِ: فَتَنْزِيهُهُ عَنْ أَنْ تَجْعَلَهُ طَرِيقاً إِلىٰ قَلْبِكَ، إِلّا لِقُوَّهَةٍ كَرِيمَةٍ**»، فإنّ التنزيه والجعل فعلان اختياريان متقوّمان بالقصد والإرادة، وهذا يعني أن الأثر المتعلّق بحقّ جارحة السمع إنّما يترتّب على اختيار الإنسان في وصول معلومة الخير أو الشرّ إلى سمعه، وهذا تأكيد على أنّ المدار على الاستماع لا على السماع.

---

(١) المسألة محلّ خلاف بين الفقهاء (رضوان الله عليهم)، ولكنّ الأعمّ الأغلب منهم على الاستحباب دون الوجوب، ومَن أحبّ الاستزادة فليرجع إلى العروة الوثقى: ٢: ٥٧٧.

الجهة الثالثة: منشأ حقّ السمع.

والجهة الثالثة التي يمكن استلهامها من كلام الإمام زين العابدين عليه السلام حول جارحة السمع، هي بيان منشأ الجنبة الحقوقيّة لهذه الجارحة، والظاهر من النصّ: أنّ منشأ الحقّ هو كون ما يسمعه الإنسان عن طريق هذه الآلة ذا أثر على واقعه.

وهذا الأثر على نحوين:

الأثر الأوّل: الأثر النفسي (القلبي).

الأثر الثاني: الأثر السلوكي (القالبي).

ويستفاد ذلك من قوله عليه السلام: **وَأَمّا حَقُّ السَّمْعِ: فَتَنْزِيهُهُ عَنْ أَنْ تَجْعَلَهُ طَرِيقاً إِلىٰ قَلْبِكَ، إِلّا لِفُوَّهَةٍ كَرِيمَةٍ تُحْدِثُ فِي قَلْبِكَ خَيْراً، أَوْ تُكْسِبُ خُلُقاً كَرِيماً**».

وبيان ذلك: أنّ الفُوَّهة الكريمة تعني: المقالة الكريمة، أي: مقالة الخير، وهذه الفوهة إذا سمعها الإنسان فإنّه يترتّب عليها أثران، كما أوضح الإمام زين العابدين عليه السلام، حيث يقول: «**تُحْدِثُ فِي قَلْبِكَ خَيْراً**»، وهذا هو الأثر النفسي، ثمّ يقول عليه السلام: «**أَوْ تُكْسِبُ خُلُقاً كَرِيماً**»، وهذا هو الأثر السلوكي.

وهذان الأثران أثران طوليّان، أحدهما في طول الآخر ومترتّب عليه، فإنّ الأثر السلوكي مترتّب على الأثر النفسي ومتأخّر عنه، بحيث أنّ الإنسان إذا استمع إلى القرآن ـ مثلاً ـ أو مصيبة سيّد الشهداء الحسين عليه السلام، فإنّ استماعه يترك أثراً نفسيّاً على نفسه وقلبه من ناحية، ويترك أثراً آخر على سلوكه من ناحية أُخرى، فإنّ القلب إذا تهذّب تهذّب السلوك معه أيضاً.

ونفس هذين الأثرين الطوليّين يتركهما استماع كلام السوء، كالغناء والفحشاء والغيبة، ولذلك ورد في الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «استماع الغناء

واللهو ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء الزرع»[١].

ومقصوده ﷺ: أن الزرع كما ينمو ويترعرع عن طريق الماء، كذلك النفاق فإنّه ينمو عن طريق استماع الغناء واللهو، ولا يخفى أنّ النفاق مرض قلبي، ولكنّه ذو تأثير على سلوك الإنسان المبتلى به في كيفيّة تعامله مع الآخرين، ممّا يعني أنّ استماع الكلام المحرّم ـ كالغناء ـ له أثران طوليّان، أحدهما مرتبط بالنفس، والآخر مرتبط بالسلوك.

ولا بأس هنا بالإشارة ـ استطراداً ـ إلى الفرق بين عنواني اللهو والغناء، حيث جاء ذكرهما في الرواية متعاقبين، والظاهر أنّ عنوان الغناء أخصّ من عنوان اللهو، إذ اللهو يراد به في الرواية كلّ صوت يلهي الإنسان عن خالقه وإن لم يكن غناءً، فينطبق على الموسيقى والغناء وغيرهما، بينما عنوان الغناء عنوان خاصّ يراد به ـ بحسب ما جاء في بعض تعاريفه ـ خصوص: مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب[٢].

وعليه: فيكون ذكر اللهو بعد ذكر الغناء، من باب ذكر العامّ بعد الخاصّ، وهو أحد الأساليب المستخدمة في لغة العرب والقرآن الكريم، التماساً لبعض الفوائد المذكورة في كتب البلاغة[٣]، وإنكار بعض المحقّقين ﷺ[٤] له في

---

(١) الكافي: ٦: ٤٣٤.

(٢) من أكثر العناوين التي اختلف اللغويّون والفقهاء في تعريفها: عنوان الغناء، بل لعلّك لاتجد عنواناً في الفقه قد اضطربت الكلمات في تعريفه كعنوان الغناء، وما ذكرناه أعلاه إنّما هو أحد تعاريفه، ولسنا بصدد ترجيحه على غيره أو ترجيح غيره عليه، فذلك أمر موكول إلى محلّه، ولكنّنا ذكرناه من أجل الإشارة إلى أخصّيّته بالنسبة لعنوان اللهو، ليس إلّا.

(٣) راجع البرهان في علوم القرآن للزركشي: ٢: ٤٧١.

(٤) قال المحقّق السيّد محمّد الروحاني ﷺ ـ في المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الخمس): «

غاية الغرابة.

والحاصل: فإنّ ما تلتقطه آلة السمع من الكلام ـ خيراً كان أو شرّاً ـ له أثران على حياة الإنسان، أحدهما مرتبط بقلبه، والآخر مرتبط بقالبه، وهذا ما جعل لها مقداراً من الأهمّيّة، اقتضت أن تكون لها حقوقها التي ينبغي للإنسان المتعامل معها أن يحافظ عليها ويرعى جانبها.

« ١٤ ـ: «عطف العام على الخاصّ ـ الذي هو أساس الاستدلال ـ مستهجن في العربيّة».

الحقُّ الخامس: حقُّ البصر

وَأَمّا حَقُّ بَصَرِكَ: فَغَضُّهُ عَمّا لَا يَحِلُّ لَكَ، وَتَرْكُ ابْتِذالِهِ إِلّا لِمَوْضِعِ عِبْرَةٍ تَسْتَقْبِلُ بِها بَصَراً، أَوْ تَستفِيدُ بِها عِلْماً، فَإِنَّ الْبَصَرَ بَابُ الْإِعْتِبَارِ.

الجارحة الثالثة من الجوارح التي تعرّض الإمام زين العابدين ﷺ لبيان حقوقها في رسالة الحقوق، هي جارحة البصر، وسوف يكون بحثنا حول هذه الفقرة الشريفة التي تناولت هذه الجارحة، من خلال بيان جهات:

الجهة الأُولى: بيان المقصود من مفردة (البصر).

مفردة «البصر» في النصوص الشرعيّة ـ آيات وروايات ـ تُطلق ويراد بها أحد معانٍ ثلاثة، وهي:

المعنى الأوّل: الجارحة المعبّر عنها بلفظ (العين).

المعنى الثاني: قوة الإبصار، الموجودة في الجارحة، لا نفس الجارحة، ولعلّ من هذا القبيل قوله تبارك وتعالى: ﴿**وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ**﴾[1]؛ إذ أنّ الآية الشريفة في مقام الامتنان، والمناسب للامتنان إنّما هو الامتنان بقوّة الإبصار، لا الامتنان بنفس الجارحة.

---

(١) النحل ١٦: ٧٨. السجدة ٣٢: ٩. المُلك ٦٧: ٢٣.

المعنى الثالث: البصيرة الباطنيّة، ولعلّ القرآن الكريم قد استخدم هذا المعنى في قوله تبارك وتعالى: ﴿ **فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ** ﴾[١].

وتقريب ذلك: أنّ كشف الغطاء ـ كما يستفاد من الآيات السابقة على هذه الآية، حيث قال تبارك وتعالى: ﴿ **وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنتَ مِنْهُ تَحِيدُ** ﴾[٢] ـ إنّما يراد به وصول الإنسان عند الموت إلى مرتبة اليقين القاطع؛ إذ الإنسان في عالم الدنيا ليس يدرك حقيقة الموت ولا ماهيّته، ومجرّدُ علمه بأنّ الموت عبارة عن انفصال الروح عن الجسد، أو هو انتقال الروح من عالم إلى عالم آخر، إنّما هو بمثابة الرؤية الإجماليّة لحقيقة الموت، وأمّا واقعه بنحو التفصيل الذي لا يقبل شائبة الشكّ، فليس يُعلم إلّا بموت الإنسان نفسه. هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: فإنّ الإنسان ليس يدرك عظمة الحقّ يقيناً، وبطلان الباطل يقيناً، إلّا بخوض غمار الموت، إذ الحاجب الذي يحجب الإنسان عن الوصول إلى اليقين بأحقّيّة الحقّ وبطلان الباطل، إنّما هو التشبّث بعالم المادّة، وبالتالي فعندما تتخلّص النفس وتنعتق من عوالم المادّة، فإنّها تصل إلى مرحلة اليقين.

وهذا ما لعلّ القرآن قد ألمح إليه في قوله: ﴿ **فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ** ﴾[٣]، فإنّ الآية تعني: أن الإنسان إذ زال الحجاب عن بصيرته، وانكشف

---

(١) ق ٥٠: ٢٢.

(٢) ق ٥٠: ١٩.

(٣) وقد يحمل البصر في الآية الشريفة على الجارحة بما لها من قوّة الإبصار، وذلك بلحاظ تجسّم الأعمال، فإنّ الصور الباطنيّة المتجسّمة للأعمال إنّما يراها طبيعي الإنسان بعد الموت، وإن كان بعض الأولياء الكاملين قد يراها وهو في هذا العالم، ومن الواضح ﴾

عنها الغطاء، فإنّه بالبصيرة الموجودة عنده ـ لا بالجارحة ولا بقوّة إبصاره ـ يصل إلى أعلى درجات اليقين، ولعلّ ذلك يستفاد أيضاً من خلال التأمّل في قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾[١].

ومن هنا وردَ عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً»[٢]؛ إذ أنّه عليه السلام قد بلغ أعلى مراتب اليقين، وكان قد انكشف الغطاء عن بصيرته بالنسبة إلى جميع الحقائق الوجوديّة وهو في هذا العالم، ولازم ذلك أنّ يقينه لا يقبل الزيادة بعد الموت، ولذا قال: «ما ازددت يقيناً».

والخلاصة: فإنّ مفردة «البصر» تطلق ويراد بها أحد معانٍ ثلاثة، ولكن الظاهر أنّ المراد من البصر في كلام الإمام زين العابدين عليه السلام: «**وَأَمّا حَقُّ بَصَرِكَ**» هو المعنى الأوّل ممزوجاً بالمعنى الثاني، أي: الجارحة بما لها من قوّة الإبصار، أو هو خصوص المعنى الثاني.

الجهة الثانية: بيان حقوق البصر.

تعرض الإمام زين العابدين عليه السلام إلى بيان أنّ حقوق جارحة البصر على نحوين:

النحو الأوّل: الحقّ الإلزامي[٣].

« أنّ هذه الرؤية إنّما تكون بالجارحة بما لها من قوّة الإبصار.

(١) التكاثر ١٠٢: ٥ ـ ٧.

(٢) مناقب آل أبي طالب: ١: ٣١٧.

(٣) سيأتي منّا في غير مورد من موارد هذا الكتاب: أنّ الحقوق ـ التي تعرّض لها الإمام عليه السلام في هذه الرسالة ـ على نحوين:

الحقوق الإلزاميّة. »

وهذا الحقّ هو عبارة عن: غضّ البصر عمّا حرّم الله سبحانه وتعالى، ولذلك فإنّ الإمام عليه السلام قد قدّم هذا الحقّ على غيره من الحقوق؛ لأنّ هذا الحقّ مطلوب من الإنسان على نحو الإلزام، فقال: «**وَأَمّا حَقُّ بَصَرِكَ: فَغَضُّهُ عَمّا لَا يَحِلُّ لَكَ**»، والمراد من الغضّ ـ كما أفاد بعض الأعلام قدس سره[1] ـ ليس هو المعنى الحقيقي، الذي هو: إطباق الجفن على الجفن، وإنّما يراد به المعنى الكنائي، وهو عدم الطمع في الشيء، وجعله مغفولاً عنه، بمعنى أن يصرف الإنسان نظره وتفكيره عن الأُنثى الأجنبيّة فيما يتعلّق بسائر الاستمتاعات الجنسيّة، وعدم الطمع في شيء منها.

والصحيح: أنّ الغضّ ـ بحسب ما له من المعنى اللغوي ـ لا يراد به: إطباق الجفنين، فإنّ هذا لم يرد في شيء من كلمات اللغويّين، وإنّما يراد به إمّا الخفض، وإمّا الكفّ[2]، والمراد من الثاني واضح لا يحتاج إلى بيان، وأمّا الأوّل ـ أي: الخفض ـ فيراد به: مداناة الجفون من دون تلاقٍ، ولا ريب في كون مداناة الجفون عن شيء مساوقة لكفّ النظر عنه، فيكون المقصود من الغضّ ـ على ضوء كلا المعنيين ـ واحداً، وهو عدم استخدام قوّة الإبصار فيما حظره

» الحقوق الأخلاقيّة الكماليّة.

والفرق بين النحوين: أنّ النحو الأوّل يُراد به الحقوق التي يثاب الإنسان على امتثالها، ويعاقب على مخالفتها، ويراد بالنحو الثاني: الحقوق التي يُثاب الإنسان على امتثالها، ولا يعاقب على مخالفتها.

(١) المحقّق الخوئي قدس سره في مباني العروة الوثقى: ٣٢: ٢٧.

(٢) قال علامة اللغويّين ابن منظور في لسان العرب: ١٠: ٨٢: «وغضَّ طرفه وبصره، يغضّه غضّاً وغَضاضاً وغِضاضاً وغضاضة، فهو مغضوض وغضيض: كفّه وخفضه وكسره، وقيل: هو إذا دانى بين جفونه ونظر».

الله ونهى عنه.

وهذا الحقّ الإلزامي الذي ذكره الإمام عليه السلام قد اهتمّ به القرآن الكريم اهتماماً بالغاً، وركّز عليه الأئمة الأطهار عليهم السلام تركيزاً مضاعفاً، فورد في القرآن الكريم قوله: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِن أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ * وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِن أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾[1].

وورد في الرواية عن النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله: «من ملأ عينه من الحرام، ملأ الله عينه يوم القيامة من النار، إلّا أن يتوب ويرجع»[2]، وأمثال هذه الروايات كثير جدّاً، وكلّها تؤكّد على أمر واحد، وهو الغضّ عن المحرّمات.

والسرّ وراء كلّ هذا التأكيد يكمن في أنّ طهارة المجتمع لا يمكن أن تتحقّق إلّا مع تربية النفوس وتهذيبها، كما أنّ النفوس لا يمكن أن تتربّى وتتهذّب إلّا مع تعميق مبدأ الغضّ عن المحرّمات.

وهذا ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام عندما قال: «نعم صارف الشهوات غضّ الأبصار»[3]، ومراده عليه السلام أنّ النفوس عندما تُفعّل في وجودها ملكة غضّ البصر عن المحرّمات، فإنّ ذلك يوجب اجتثاث عامل الفساد الاجتماعي، والذي هو عبارة عن الذوبان في الشهوات.

وتحليل هذه الرواية من الوضوح بمكان، إذ أنّ النظرة المحرّمة ـ كما يستفاد من غير واحدة من الروايات ـ تؤدّي بصاحبها إلى الهاوية، وكما يقول الإمام

---

(١) النور ٢٤: ٣٠ و ٣١.

(٢) بحار الأنوار: ٧٣: ٣٣٤.

(٣) عيون الحكم والمواعظ: ٤٩٤.

الصادق عليه السلام: «النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة، وكفى بها لصاحبها فتنة»[١].

فالنظرة تزرع الشهوة، والشهوة إذا زرعت وغرست في قلب الإنسان قلبت حياته إلى فتنة، ممّا يعني بأنّ غضّ النظر عن المحرّمات له كبير الأثر في تطهير النفس، وإذا طهرت النفس طهر المجتمع.

ولا يخفى أنّ وظيفة الغضّ كما هي ملقاة على عاتق الرجل، كذلك هي ملقاة على عاتق المرأة أيضاً، بل الوظيفة بالنسبة للمرأة ـ كما يستفاد من تعليمات القرآن الكريم ـ وظيفة مضاعفة، فإنّها كما يجب عليها الغضّ عن المحرّمات المحرّمة عليها، كذلك يجب عليها أن لا تساهم في التسبيب لتحريك نظر الأجنبي إليها نظراً محرّماً، بمعنى أنّها مكلّفة بالغضّ لذاتها، ومكلّفة بتعميق ملكة الغضّ عند غيرها من الجنس الآخر أيضاً، ولذا ورد في القرآن الكريم قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِن أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ... وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ... ﴾[٢]

ونكتفي بهذا المقدار لبيان الحقّ الإلزامي لجارحة البصر، وننتقل إلى بيان النحو الثاني من حقوق البصر.

النحو الثاني: الحقّ الكمالي.

والمراد من الحقّ الكمالي ما أشار إليه الإمام عليه السلام بقوله: «حَقُّ بَصَرِكَ:... وَتَرْكُكَ ابْتِذَالِهِ إِلَّا لِمَوْضِعِ عِبْرَةٍ تَسْتَقْبِلُ بِها بَصَراً، أَوْ تَسْتَفِيدُ بِها عِلْماً، فَإِنَّ الْبَصَرَ بابُ

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٠: ١٩٢.

(٢) النور ٢٤: ٣١.

الْإِعْتِبَارِ»، فالإمام عليه السلام هنا يقول: إنّ حقّ البصر على الإنسان أن لا يصرفه إلّا فيما يثمر ويعود عليه بالفائدة، إذ أنّ كثيراً من الناس قد يصرف نظره فيما لا يفيد، فيقلب بصره ـ مثلاً ـ في وسائل الإعلام المختلفة ـ التلفزيون، الإنترنت، الصحف والمجلّات ـ من غير تمييز بين النظر النافع وغير النافع.

بينما من حقّ البصر على الإنسان، كما ينبّه الإمام عليه السلام في هذا المقطع من رسالة حقوقه، هو **«وَتَرْكُ ابْتِذَالِهِ إِلّا لِمَوْضِعِ عِبْرَةٍ تَسْتَقْبِلُ بِها بَصَراً، أَوْ تَسْتفِيدُ بِها عِلْماً»**.

وهذا ما أكدّت عليه روايات أُخرى أيضاً، فورد ـ مثلاً ـ عن أمير المؤمنين عليه السلام: «كلّ نظر ليس فيه اعتبار فهو لهو»[1]، كما ورد عن نبيّ الله يحيى بن زكريّا (على نبيّنا وآله وعليه أفضل الصلاة والسلام) أنّه قال: «الموت أحبّ إليّ من نظرة لغير واجب»[2]، وهذا يعني بأنّ من حقوق قوة الإبصار على الإنسان أن لا يصرف طاقتها إلّا فيما يثمر ويفيد، ولا يخفى بأنّ هذا الحقّ ـ إذا جعلناه في قبال الحقّ الأوّل ـ فهو حقّ كمالي، لا إلزامي.

الجهة الثالثة: الملازمة بين الإبصار والاعتبار.

يقول الإمام عليه السلام: **«فَإِنَّ الْبَصَرَ بابُ الْإِعْتِبَارِ»**، ونفس هذا المعنى أشار إليه القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**﴾[3]، وهذا الخطاب يعني أنّ هنالك ثمّة علاقة بين وجود قوّة الإبصار وبين لزوم الاعتبار، أي: أنّ البصر

---

(١) الإرشاد: ١: ٢٩٨. كنز الفوائد: ٢٢٥.

وجاء في بعض المصادر: «**فهو سهو**» فانظر مثلاً: تحف العقول: ٢١٥. الخصال: ٩٨.

(٢) بحار الأنوار: ١٠١: ٤٢.

(٣) الحشر ٥٩: ٢.

يجب أن يوظّفه الإنسان من أجل الاعتبار، والمراد من الاعتبار: استفادة العِبرَة -بكسر العين- والمرادُ من العِبرة: الأمرُ الذي ينقلك من خلال إدراكه إلى إدراك أمر آخر، فمثلاً: زيارة القبور، يعبّر عنها بالعِبرة؛ لأنّها تنقل الإنسان إلى إدراك الموت.

نعم، غلب استعمال العِبرة فيما يوجب الموعظة للنفس، أو فقل: فيما ينقل النفس إلى ما تتّعظ به، إلّا أنّ هذا ليس هو المعنى اللغوي للعبرة، وإنّما هي: كلّ أمر ينقلك من إدراكه إلى إدراك أمر آخر.

وعلى هذا يصحّ لنا أن نقول -مثلاً-: النظر إلى وجه العالم عبرة؛ إذ أنّ النظر إلى بهاء الإيمان في تقاسيم وجهه ينقل الناظر منه إلى الله سبحانه وتعالى، ولذا ورد في الأحاديث: «النظر إلى وجه العالم عبادة»[١]، وجالسوا: «مَن تذكّركم الله رؤيته، ويزيد في علمكم منطقه، ويرغّبكم في الآخرة عمله»[٢]، فمحبوبيّة النظر إلى وجه العالم، وكونها من مظاهر العمل العبادي -كما ورد في الحديث الأوّل- إنّما هي لكون سيّماء البهاء على وجهه مذكّراً بالله تعالى، كما أوضح ذلك الحديث الثاني، ولذا يصحّ التعبير عن النظر إلى وجه العالم بالعِبرة.

ومن هنا نفهم المقصود من العبارة المشهورة القائلة: «الحسين عليه السلام عَبرةٌ وعِبرة»، فإنّ المقصود من كون الإمام الحسين عليه السلام عِبرة، ليس هو كونه موجباً للاتّعاظ، حتّى يبادر الإنسان إلى تكذيب هذه العبارة.

بل المقصود هو المعنى اللغوي الذي تحدّثنا عنه، بمعنى انتقال الذهن من إدراك قضيّة إلى إدراك قضيّة أُخرى، وهكذا هو الإمام الحسين عليه السلام فإنّ المدرك

---

(١) بحار الأنوار: ١: ١٩٥.

(٢) بحار الأنوار: ١: ٢٠٣.

لقضيّته عليه السلام ينتقل ذهنه منها إلى قضيّة أُخرى، وهي أنّ الباطل لا يمكن أن يتغلّب على الحقّ.

والحاصل: فإنّ الإمام زين العابدين عليه السلام عندما يقول: «**فَإِنَّ الْبَصَرَ بَابُ الْإِعْتِبَارِ**»، فإنّه يريد أن يقول: إنّ بصر الإنسان ينبغي عليه أن يوظّفه في الاعتبار، أي فيما يلزم من النظر إليه الانتقال إلى إدراك حقائق أُخرى تعود عليه بالفائدة والخير، وهذا هو نفسه ما أمر به القرآن الكريم في قوله تبارك وتعالى: ﴿ **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ** ﴾.

الحقُّ السادس: حقُّ الرِّجلين

وَأَمّا حَقُّ رِجْلِكَ: فَأَنْ لَا تَمْشِيَ بِها إِلىٰ مَا لَا يَحِلُّ لَكَ، وَلَاتَجْعَلَها مَطِيَّتَكَ في الطَّرِيقِ الْمُسْتَخِفَةِ بِأَهْلِها فِيها، فَإِنَّها حامِلَتُكَ وَسالِكَةٌ بِكَ مَسْلَكَ الدِّينِ، وَالسَّبَقِ لَكَ. وَلَاقُوَّةَ إِلّا بِاللهِ.

من خلال هذا المقطع يتناول الإمام عليه السلام حقّ **الجارحة الرابعة** من الجوارح، وهي جارحة الرِّجلين، ومن أجل إيضاح ما ذكره عليه السلام ينبغي تسليط الضوء على جهات أربع مرتبطة بكلامه:

الجهة الأُولى: بيان أنّ الحقّ الذي أشار إليه الإمام زين العابدين عليه السلام بقوله: «**وَأَمّا حَقُّ رِجْلِكَ: فَأَنْ لَا تَمْشِيَ بِها إِلىٰ مَا لَا يَحِلُّ لَكَ**» هل هو من الحقوق الإلزاميّة، أم من الحقوق الكماليّة؟

وبعبارة أُخرى: إنّ الإمام عليه السلام بعبارته المتقدّمة يوضّح أنّ حقّ الرِّجلين على الإنسان أن لا يمشي بهما إلّا لما أحلّه الله تعالى، ولا يمشي بهما إلى مواقع المعصية وأماكن الحرام والرذيلة، إنّما الكلام في أنّ هذا الحقّ هل هو حقّ إلزامي؟ أم هو حقّ أدبي أخلاقي؟

والجواب عن هذه النقطة: يرتبط ببحث يثيره الأُصوليّون، وهو: أنّ مقدّمة الحرام هل هي محرّمة، أم لا؟

وعلماء الأُصول يختلفون في الإجابة عن السؤال المذكور، فالبعض منهم

يذهب إلى كون مقدّمة الحرام محرّمة، بينما البعض الآخر يراها ليست محرّمة.

ومثال ذلك: ما لو أراد شخص أن يذهب إلى مكان لبيع الأشرطة الغنائيّة، بقصد شراء شريط غنائي، فممّا لا ريب فيه حرمة شراء هذا الشريط، إلّا أنّ النقطة المختلف فيها بين الأصوليّين هي: أنّ المشي إلى محلّ بيع الكاسيتات الغنائيّة، هل هو محرم أيضاً أم لا؟ بمعنى أنّ الإنسان هل سيعاقب بعاقبين، أحدهما على شراء كاسيت الغناء، والآخر على المشي إلى المكان الذي ستتمّ فيه المعاملة المحرّمة؟ أم سيعاقب بعقاب واحد فقط على خصوص إجراء المعاملة المحرّمة؟

ولك أن تمثّل بمثال آخر، فتقول: إنّ المرأة ـ مثلاً ـ عندما تذهب إلى الحفلات الغنائيّة المحرّمة، في الأعراس أو في غيرها، هل تعاقب على خصوص تواجدها في الحفلة الغنائيّة الراقصة المحرّمة؟ أم تعاقب بعقاب آخر على ذهابها إلى ذلك المكان أيضاً؟

فإن قلنا: إنّها تعاقب بعقابين كان معنى ذلك أنّ مقدّمة الحرام حرام أيضاً، وإن قلنا: لا تعاقب إلّا على نفس حضورها في الحفل المحرّم، كان معنى ذلك عدم حرمة مقدّمة الحرام[1].

---

(١) بعض الأصوليّين وإن ذهب إلى كون مقدّمة الحرام حراماً مطلقاً، بدعوى أنّ المبغوضيّة تنبسط على الحرام وكلّ ما يكون مقدّمة له، إلّا أنّ الحقّ ـ كما هو مسلك جماعة من الأصوليّين ـ هو القول بالتفصيل بين المقدّمات التوليديّة، وهي التي يترتّب عليها ذو المقدّمة فوراً، ويتولّد عنها، كإطلاق الرصاص للقتل، وبين المقدّمات الإعداديّة، وهي بعكسها، أي: التي لا يترتّب عليها ذو المقدّمة بشكل فوري ـ كشراء الرصاص مثلاً ـ فيحكم بحرمة الأُولى دون الثانية، إذ ما دام يحول الاختيار بين المقدّمة وبين ذي المقدّمة، فلا وجه للحكم بمبغوضيّتها وحرمتها.

ومن منطلق هذه النقطة يتحدّد عندنا أنّ حقّ الرجلين الذي ذكره الإمام عليه السلام عندما قال: «**وَأَمّا حَقُّ رِجْلِكَ: فَأَنْ لَا تَمْشِيَ بِها إِلىٰ مَا لَا يَحِلُّ لَكَ**» هل هو حقّ إلزامي ؟ أم حقّ أدبي أخلاقي ؟ فإنّه إن بنينا على أنّ مقدّمة الحرام ليست بمحرّمة ـ كما هو مختار مجموعة من الأصوليّين ـ تعيّن كون هذا الحقّ من الحقوق الأدبيّة الأخلاقيّة، وإن بنينا على حرمة المقدّمة كان حقّاً إلزاميّاً.

وبما أنّ هذه المسألة ذات تفاصيل دقيقة، تُذكر في علم الأصول، ولا نجد ذكرها في المقام راجحاً؛ لذا نعرض عن عرضها في المقام، ونكتفي بهذه الإشارة، من أجل إيضاح الأساس الذي يبتني عليه تحديد إلزاميّة الحقّ أو أخلاقيّته.

الجهة الثانية: يقول الإمام عليه السلام: «**وَأَمّا حَقُّ رِجْلِكَ: فَأَنْ لَا تَمْشِيَ بِها إِلىٰ مَا لَا يَحِلُّ لَكَ**»، والمقطع الأخير من كلامه عليه السلام تنبيه على جسمانيّة المعاد.

وتوضيح ذلك: أنّ ثمّة خلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين في أنّ المعاد يوم القيامة هل هو معاد جسماني ؟ أم أنّه معاد روحاني فقط ؟

فبعضهم قال: بأنّ المعاد يتعلّق بالروح فقط دون الجسم، وهذا هو المعبّر عنه بالمعاد الروحاني، وبعضهم قال بأن المعاد يتعلّق بالجسم والروح معاً ـ كما هو الرأي المعروف عند علمائنا رحمهم الله ـ وهذا هو المعبّر عنه بالمعاد الجسماني، وهو يعني أنّ البدن له عقاب وثواب، والروح أيضاً لها عقاب وثواب، غاية ما في الأمر أنّ عقاب الروح أو ثوابها، تارة يكون بالتبع لعقاب البدن وثوابه، وتارة أُخرى يكون مستقلاً بدون واسطة الجسد.

وشاهد ذلك ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام بسنده عن جده النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، قيل: يا أهل الجنة، فيشرفون

وينظرون ، وقيل : يا أهل النار ، فيشرفون وينظرون ، فيجاء بالموت كأنّه كبش أملح ، فيقال لهم : تعرفون الموت ؟

فيقولون : هو هذا ، وكلّ قد عرفه .

قال ﷺ : فيقدم ويذبح ، ثم يقال : يا أهل الجنة ، خلود فلا موت ، ويا أهل النار ، خلود فلا موت ، وذلك قوله تعالى : ﴿ وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ ﴾[١] .

يقول الإمام الصادق ﷺ : فيفرح أهل الجنّة فرحاً لو كان أحد يومئذٍ ميّتاً لماتوا فرحاً ، ويشهق أهل النار شهقة لو كان أحد ميّتاً لماتوا »[٢] .

والمستفاد من هذه الرواية أنّ لأهل النّار عذاباً روحيّاً ، كما أنّ لأهل الجنّة نعيماً روحيّاً ، إذ الفرح بالثواب حالة روحيّة ، فهو نعيمٌ روحي للإنسان ، بينما الحسرة على ما فات من النعيم عذاب روحي لأهل النار لا علاقة للجسد به .

والحاصل : فإنّ العذاب والثواب قد يكونان للروح فقط ، وقد يكونان للجسد والروح معاً ، وهذا يعني أنّ المعاد جسماني وروحاني .

وقد أكّد القرآن الكريم على عقيدة المعاد الجسماني في غير واحدة من آياته ، ومنها قوله تعالى : ﴿ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾[٣] ، فإنّ شهادة الجوارح التي أوعد الله تعالى بها لا تتحقّق إلّا بعودتها يوم القيامة ، وهذا دليل واضح على أنّ المعاد بالروح والجسد معاً .

وهذه الحقيقة العقائديّة هي التي ألمح إليها الإمام زين العابدين ﷺ عندما قال : « فبهما تقف على الصراط » ؛ إذ ظاهره التحذير من المشي بالرجلين إلى مواقع

---

(١) مريم ١٩ : ٣٩ .

(٢) بحار الأنوار : ٨ : ٣٤٤ و ٣٤٥ .

(٣) النور ٢٤ : ٢٤ .

المعصية، لأنّ العبد سيقف بهما على الصراط يوم القيامة.

الجهة الثالثة: حقيقة الصراط.

هنالك نقطة يثيرها بعض المعاصرين، وهي أنّ الصراط من الأمور الرمزيّة، وليس من الأمور الحقيقيّة العينيّة، بدعوى أنّه لا يوجد شيء عيني خارجي في يوم القيامة يعبّر عنه بالصراط، وإنّما هو أمر كنائي عن الاستقامة وعدمها[1].

ولكن الصحيح أنّ هذه الفكرة ـ على إطلاقها ـ فكرة خاطئة، فإنّ الصراط وإن كان قد يطلق ويراد به المعنى الكنائي، إلّا أنّ هذا ليس هو معنى الصراط بشكل مطلق، إذ قد يطلق ويراد به المعنى الحقيقي، ممّا يعني أنّ الصراط له معنيان:

المعنى الأوّل: المعنى الكنائي.

وهو عبارة عن المنهج أو الخطّ الذي يكون اتّباعه موجباً لدخول الجنّة أو النّار، ومن هنا صحّ وصفه بالمستقيم وغير المستقيم، وقد استخدمت كلمة

---

(١) قال ضمن مقاله المنشور في العدد ٩ من مجلة الفكر الجديد، والمعنون بعنوان (مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد) الصفحة: ٥٣ ما إليك نصّه: «والظاهر أنّ الكلمة لا تعبّر عن شيء مادّي، فلم يرد في القرآن الحديثُ عن الصراط إلّا بالطريق أو الخط الذي يعبّر عن المنهج الذي يسلكه الإنسان إلى غاياته الخيرة أو الشريرة في الحياة، وبذلك يكون الحديث عن الدقّة في تصوير الصراط في الآخرة كناية عن الدقّة في التمييز بين خط الاستقامة وخطّ الانحراف، فمن استطاع أن يعرف الحدّ الفاصل بينهما وأخذ بالحقّ الخالص من الباطل سار إلى الجنة، ومن اختلف عليه الأمر وأخذ بالباطل سار إلى النار، ومن خلال ذلك يطلق على الأنبياء والأولياء كلمة الصراط المستقيم باعتبار أن خطّهم هو الخط المستقيم الذي أنعم الله على السائرين عليه، في مقابل الخطّ المنحرف الذي غضب الله على السائرين عليه من المتمرّدين والضالّين».

الصراط بمعناها هذا في حقّ الأنبياء والأئمّة عليهم السلام كتاباً وسنّة.

فمن الكتاب الكريم قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[1]، وقد فُسّر الصراط المستقيم في الآية بولاية أمير المؤمنين عليه السلام.

ومن ذلك ما ورد عن الإمام الباقر عليه السلام في قوله لبريد العجلي: أتدري ما يعني بصراطاً مستقيماً؟

قلتُ: لا.

قال عليه السلام: ولاية عليّ والأوصياء.

قال: وتدري ما يعني ﴿ فَاتَّبِعُوهُ ﴾؟

قلتُ: لا.

قال: يعني عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

ثمّ قال: وتدري ما يعني ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ ﴾؟

قلت: لا.

قال: ولاية فلان وفلان.

قال: وتدري ما يعني ﴿ عَن سَبِيلِهِ ﴾؟

قلت: لا.

قال: يعني سبيل عليّ عليه السلام[2].

ومن السنّة: صريح قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «الصراط صراطان: صراط في الدنيا، وصراط

---

(١) الأنعام ٦: ١٥٣.

(٢) بحار الأنوار: ٣٥: ٣٧١.

في الآخرة ، فأمّا صراط الدنيا فهو عليّ بن أبي طالب ، وأمّا صراط الآخرة فهو جسر جهنّم ، مَن عرف صراط الدنيا جاز على صراط الآخرة »[١].

المعنى الثاني: المعنى الحقيقي.

والمراد به ـ كما يستفاد من الروايات ـ الجسر الذي ينصب على نار جهنّم يوم القيامة ، ويؤمر جميع الناس بالمرور عليه ، قال الشيخ الصدوق ﷺ: « اعتقادنا في الصراط أنّه حقّ ، وأنّه جسر جهنّم ، وأنّه ممرّ جميع الخلق ، قال الله عزّ وجلّ: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْماً مَّقْضِيّاً ﴾[٢] »[٣].

ومن الروايات الدالة على عينية الصراط وماديّته ـ مضافاً إلى الرواية الأخيرة التي ذكرناها قريباً ـ ما ورد عن الإمام الصادق ﷺ أنّه قال: « الناس يمرّون على الصراط طبقات ، والصراط أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف ، فمنهم من يمرّ مثل البرق ، ومنهم من يمرّ مثل عدو الفرس ، ومنهم من يمرّ حبواً ، ومنهم من يمرّ مشياً ، ومنهم من يمرّ متعلّقاً ، قد تأخذ النار منه شيئاً وتترك شيئاً »[٤].

وعلى ضوء هذا المعنى للصراط يتّضح الوجه في قوله تبارك وتعالى متحدّثاً

---

(١) مناقب الخوارزمي ، بواسطة الغدير: ٢: ٣١١.

(٢) مريم ١٩: ٧١.

(٣) قال الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ في إبداعه الأُصولي « فرائد الأُصول » والمعروف بـ« الرسائل »: ٢: ٥٢: « ويظهر من هذا ـ أي: من تعبير الشيخ الصدوق ﷺ بمفردة (اعتقادنا) ـ موافقة والده ومشائخه ، لأنّه لا يعبّر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم ، بل ربّما يقول: الذي أعتقده وأفتي به ، واستُظهر من عبارته هذه أنّه من دين الإماميّة ». انتهى.

أقول: والمستظهر هو المحقّق القمّي ﷺ في القوانين: ٢: ١٦.

(٤) أمالي الشيخ الصدوق ﷺ: ٢٤٢.

عن نار جهنّم: ﴿ **وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْماً مَّقْضِيّاً** ﴾؛ إذ معنى أنّ جميع الخلق لا بدّ من ورودهم النار، إنّما يتّجه على ضوء تفسير الصراط بأنّه جسر ينصب على نار جهنّم، ويؤمر جميع الخلق بالمرور عليه، وهذا هو معنى ورودهم النار.

فتحصّل: أنّ الصراط حقيقة ماديّة عينيّة، وليس مجرّد أمر كنائي، كما توهّم هذا المعاصر، وإنّ ما نحن بصدده من كلام الإمام زين العابدين عليه السلام لظاهر في ذلك أيضاً، حيث يقول: «**فبهما تقف على الصراط، فانظر أن لا تزلّ بك فتتردى في النار**» إذ لو كان الصراط أمراً رمزيّاً، لما كان معنى للوقوف عليه بالجارحتين الموجودتين في الدنيا، فهذا يكشف عن أنّ الصراط من الأمور الحقيقيّة العينيّة التي تتجسّد يوم القيامة، وليس من الأمور الكنائيّة، ولا وجه لتكلّف التأويل والحمل على خلاف الظاهر، ما دام يمكن الحمل على الظاهر.

ثمّ إنّه عليه السلام ينبه بكلامه الأخير على أنّ حركة الرجلين في الدنيا تنعكس على الصراط في الآخرة، بمعنى أنّ الإنسان الذي عوّد نفسه على المشي إلى مجالس الذكر والطاعة، أو إلى زيارة مراقد الأئمّة عليهم السلام في عالم الدنيا تتحرّك رجلاه على الصراط، بينما الإنسان الذي عوّد رجليه على المشي إلى مجالس الغيبة والغناء تتعثر رجلاه على الصراط، ولذا قال الإمام عليه السلام: «**فانظر أن لا تزلّ بك فتتردّى في النار**».

الجهة الرابعة: حقيقة الجزاء في الآخرة.

من خلال ما أسلفناه في الجهة السابقة اتّضح لدينا: وجود علاقة بين طبيعة حركة الرِّجلين في عالم الدنيا وبين طبيعة حركتهما على الصراط في عالم القيامة، وهذا ما يدعونا للحديث عن طبيعة العلاقة بين العمل الدنيوي وبين

جزائه الأخروي.

وخلاصة الكلام حول هذه النقطة: أنّ للأعلام فيها ثلاث نظريّات:

النظريّة الأُولى: نظريّة الجزاء القانوني.

وأصحاب هذه النظريّة يقولون: إنّ القوانين الإلهيّة كالقوانين الوضعيّة من ناحية المثوبة والعقوبة، فكما أنّ القوانين الوضعيّة في مخالفتها عقاب، وعلى طاعتها مدح وثواب، باعتبار أنّ الواضع قد اعتبر ذلك جزاءً لكلٍّ منهما، كذلك القوانين الإلهيّة أيضاً، إذا وافقها الإنسان يثاب على موافقتها، وإذا خالفها يعاقب على مخالفتها، لأنّ واضعها قد وعد وتوعّد بذلك.

وبكلمة أُخرى: فإنّ العقاب والثواب الأُخرويّين إنّما هما من باب الجزاء في مقابل العمل على طبق القانون أو خلافاً له، فكما أنّ الواضع البشري إذا وضع قانوناً يجعل في مقابله جزاءً معيّناً، كذلك المشرع الإلهي عندما وضع القوانين الشرعيّة جعل جزاءً في مقابلها، قد يكون ثواباً وقد يكون عقاباً.

ولكنّ هذه النظريّة قد صارت محلّاً للإشكال من قِبل علمائنا، من جهة أنّ الجزاء القانوني إنّما يضعه الواضع لأحد غرضين:

الغرض الأوّل: الحيلولة دون تكرار الفعل.

الغرض الثاني: التشفّي.

وكلا هذين الغرضين بالنسبة لساحة يوم القيامة غير متصوّرين.

أمّا الأوّل: فلأنّ الفعل لا يمكن أن يتكرّر يوم القيامة، باعتبار انقطاع العمل والتكليف فيها.

وأمّا الثاني: فلأنّ الذات المقدّسة منزّهة عن التشفّي.

النظرية الثانية: نظرية العلة والمعلول.

ومراد أصحاب هذه النظريّة منها: أنّ العلاقة بين العمل وبين الثواب والعقاب هي علاقة العلّة والمعلول، وتوضيح ذلك: أنّ كلّ عمل يصدر عن الإنسان، سواء كان خيراً أم شرّاً، يكون سبباً إمّا للثواب وإمّا للعقاب.

وبعبارة أوضح: إنّنا لدينا شيئان: أحدهما عمل المكلّف، والآخر الثواب أو العقاب المترتّبان عليه، فالصلاة شيء والثواب المترتّب عليها شيء آخر، والغيبة شيء والعقاب المترتّب عليها شيء آخر، إلّا أنّ أحد هذين الشيئين ـ وهو العمل ـ بمثابة العلّة، بينما الشيء الآخر ـ وهو الثواب أو العقاب ـ بمثابة المعلول.

فالثواب والعقاب بالنسبة للعمل نظير الآثار الوضعيّة في عالم الدنيا، فكما أنّ الآثار الوضعيّة تترتّب على العمل في عالم الدنيا ترتّب المعلول على علّته، كذلك الثواب والعقاب في الآخرة من قبيل الآثار الوضعيّة يترتّبان على العمل الصادر في الدنيا ترتّب المعلول على علّته.

فمثلاً: صلة الرحم وقطيعته عملان لهما أثران وضعيّان في عالم الدنيا، يترتّبان عليهما ترتّب المعلول على علّته، فأثر الأوّل هو طول عمر الإنسان، بينما أثر الثاني هو بتر عمر الإنسان واختزامه.

وكذلك الحال في عالم الآخرة أيضاً، فإنّ نفس هذين العملين ـ صلة الرحم وقطيعتها ـ كما هما سببان للأثرين الوضعيّين المتقدّمين في عالم الدنيا، كذلك هما سببان وعلّتان لآثار وضعيّة تتحقّق في عالم الآخرة.

النظرية الثالثة: نظرية تجسّم الأعمال.

وخلاصة هذه النظرية ـ والتي يبني عليها الكثير من العلماء والمتكلّمين

والفلاسفة ـ هي أنّ العلاقة بين العمل والثواب والعقاب هي علاقة تجسّم الأعمال.

والفرق بين هذه النظريّة وسابقتها: أنّنا هنالك فرضنا شيئين بينهما علاقة العلّيّة والمعلوليّة، بينما هنا لا يوجد لدينا إلّا شيء واحد، وهو العمل، غاية ما في الأمر أنّ العمل له صورتان: صورة ظاهريّة دنيويّة، ويعبّر عنها بالصورة الملكيّة، وصورة باطنيّة أُخرويّة، ويعبّر عنها بالصورة الملكوتيّة، أمّا الصورة الظاهريّة للعمل فهي الصورة التي نراها بالعين المجرّدة، كالركوع والسجود والقيام للعمل الصلاتي مثلاً، وأمّا الصورة الباطنيّة فهي الثواب.

ولتوضيح الفكرة من القرآن الكريم، نذكر الشاهد التالي، وهو قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً﴾[1]، فإنّ هذه الآية الشريفة تتحدّث عن عمل من الأعمال، وهو أكل مال اليتيم، بحسب صورته الظاهرية هذه، وفي نفس الوقت توضّح أنّ هذا العمل له صورة أُخرى باطنيّة، وهي أكل النار، ممّا يعني أنّ العمل والعقاب شيء واحد، غاية الأمر أنّ أحدهما صورة ظاهرة والآخر صورة باطنة، لا أن العمل شيء والعقاب أو الثواب شيء آخر، ويكون الأوّل سبباً للثاني.

والخلاصة: فإنّ أصحاب هذه النظريّة يرون أن العمل هو نفسه الثواب إن كان خيراً، وهو نفسه العقاب إن كان شرّاً، وأمّا كيف يكون نفس العمل ثواباً أو عقاباً، فإنّ ذلك يتمّ من خلال تجسّمه بما له من الصورة الباطنيّة.

ولذا يقول القرآن: ﴿وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾[2]،

---

(١) النساء ٤: ١٠.

(٢) الكهف ١٨: ٤٩.

بمعنى أنّ نفس العمل الذي عمله الإنسان في الدنيا يجده حاضراً يوم القيامة، إن خيراً فخير ، وإن شرّاً فشرّ، وهذا ما أكّد عليه سبحانه وتعالى في آية أُخرى، حيث قال تعالى شأنه: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ ﴾[١]، فإنّ الإتيان بمفردة ﴿ يَرَهُ ﴾ المشتملة على الضمير العائد على العمل، له ظهور في كون نفس العمل هو المرئي بصورة الخير أم بصورة الشرّ.

والروايات الدالّة على مسألة التجسّم كثيرة أيضاً، وبما أنّنا لسنا بصدد تحقيق المسألة ، وإنّما بصدد عرضها ليس إلّا، لذا نكتفي بذكر روايتين فقط:

الرواية الأُولى: عن أبي بصير، عن أحدهما عليهما السلام قال: «إذا مات العبد المؤمن دخل معه في قبره ستّ صور، فيهنّ صورة أحسنهنّ وجهاً، وأبهاهنّ هيئة، وأطيبهنّ ريحاً، وأنظفهنّ صورة، فتقف صورة عن يمينه، وأُخرى عن يساره، وأُخرى بين يديه، وأُخرى خلفه، وأُخرى عند رجليه، وتقف التي هي أحسنهنّ فوق رأسه، فإن أُتي عن يمينه منعته التي عن يمينه، ثمّ كذلك إلى أن يؤتى من الجهات الستّ، فتقول أحسنهنّ صورة: ومن أنتنّ جزاكنّ الله عنّي خيراً؟

فتقول التي عن يمين العبد: أنا الصلاة، وتقول التي عن يساره: أنا الزكاة، وتقول التي بين يديه: أنا الصيام، وتقول التي خلفه: أنا الحجّ والعمرة، وتقول التي عند رجليه: أنا برّ مَن وصلت من إخوانك.

ثم يقلن: مَن أنت، فأنت أحسننا وجهاً، وأطيبنا ريحاً، وأبهانا هيئة؟

فتقول: أنا الولاية لآل محمّد (صلوات الله عليهم أجمعين)»[٢].

وهذه الرواية صريحة الدلالة جداً على أنّ الأعمال بنفسها تتجسّم وتظهر

---

(١) الزلزلة ٩٩: ٧ و ٨.

(٢) بحار الأنوار: ٦: ٢٣٤.

بصورها الباطنيّة الملكوتيّة، فهي ثواب الإنسان وهي عقابه، وهو الآن وإن لم يستطع رؤيتها، إلّا أنّه سوف ينكشف له الغطاء ويراها بعد موته، وذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿ فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾[١].

الرواية الثانية: «جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ تسأله عن شيء، وعائشة عنده، فلمّا انصرفت ـ وكانت قصيرة ـ قالت عائشة بيدها تحكي قصرها، فقال لها رسول الله ﷺ: تخلّلي.

فقالت: يا رسول الله، وهل أكلت شيئاً؟

قال: تخلّلت، ففعلت فألقت مضغة من فيها»[٢].

والمستفاد من هذه الرواية الشريفة: أنّ النبيّ ﷺ قام بكشف الصورة الباطنيّة للغيبة، فإنّ هذا العمل وإن كان مجرّد كلام وتحريك للسان بحسب الصورة الظاهريّة، إلّا أنّه إدام بحسب صورته الباطنيّة، ولذا ورد في الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام: «اجتنب الغيبة فإنّها إدام كلاب أهل النار»[٣].

والخلاصة: فإنّ أصحاب النظريّة الثالثة يرون أنّ العلاقة بين العمل وبين الثواب أو العقاب، ليست علاقة العلّيّة، والتي لا تكون إلّا بين طرفين أو أطراف، وإنّما هي علاقة التجسّم للعمل نفسه.

ولعلّ ذلك يمكن استظهاره من كلام الإمام زين العابدين عليه السلام عندما تحدّث عن حقّ الرِّجلين فقال: «**وَحَقُّ رِجْلَيْكَ: فَأَنْ لَا تَمْشِيَ بِهِما إِلىٰ مَا لَا يَحِلُّ لَكَ، فبهما**

---

(١) ق ٥٠: ٢٢.

(٢) بحار الأنوار: ٧٢: ٢٥٦.

(٣) بحار الأنوار: ٧٢: ٢٤٨.

تقف على الصراط، فانظر أن لا تزلّا بك فتتردّى في النار»، فإنّ ظاهره أنّ طبيعة المشي في عالم الدنيا تتجسّم على الصراط في عالم الآخرة.

الحقُّ السابع: حقُّ اليدين

وَأَمّا حَقُّ يَدِكَ: فَأَنْ لَا تَبْسُطَها إِلىٰ ما لَا يَحِلُّ لَكَ، فَتَنالَ بِما تَبْسُطُها إِلَيْهِ مِنَ اللهِ الْعُقُوبَةَ فِي الْآجِلِ، وَمِنَ النّاسِ بِلِسانِ اللّائِمَةِ فِي الْعاجِلِ، وَلَا تَقْبِضَها مِمّا افْتَرَضَ اللهُ عَلَيْها، وَلٰكِنْ تُوَقِّرُها بِقَبْضِها عَنْ كَثِيرٍ مِمّا يَحِلُّ لَها، وَتَبْسُطَها إِلىٰ كَثِيرٍ مِمّا لَيْسَ عَلَيْها، فَإِذا هِيَ قَدْ عُقِلَتْ وَشُرِفَتْ فِي الْعاجِلِ، وَجَبَ لَها حُسْنُ الثَّوابِ مِنَ اللهِ فِي الْآجِلِ.

نتناول هذا النصّ الشريف الذي يتحدّث حول **الجارحة الخامسة** من الجوارح، من خلال مجموعة من النقاط:

النقطة الأُولى: مفهوم البسط والقبض.

في كلام الإمام زين العابدين عليه السلام المتقدّم، وردَ عنوانان:

أحدهما: عنوان البسط، حيث قال عليه السلام: «**وَأَمّا حَقُّ يَدِكَ: فَأَنْ لَا تَبْسُطَها**».

الآخر: عنوان القبض، حيث قال عليه السلام: «**وَلَا تَقْبِضَها**»، وهما من العناوين التي استعملت في القرآن والسنّة، ومن ذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿**وَاللهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ**﴾[1].

---

(١) البقرة ٢: ٢٤٥.

وخلاصة الكلام حولهما: أنّهما فعلان من جملة أفعال النفس البشريّة الإنسانيّة، التي أودعها الله تعالى فيها، ويُراد بـ(البسط) قوّة الإقدام، بينما يُراد بـ(القبض) قوّة الإحجام، وقد جعل الله سبحانه وتعالى لهاتين القوّتين آلات وأدوات في جسد الإنسان تبرزان من خلالها، ولذا وردَ في الدعاء الأوّل من أدعية الصحيفة السجاديّة للإمام زين العابدين عليه السلام: «**وَالْحَمْدُ لِلّهِ الَّذي رَكَّبَ فينا آلاتِ الْبَسْطِ، وَجَعَلَ لَنا أَدَواتِ الْقَبْضِ**».

فالإمام عليه السلام في هذا الدعاء يوضّح أنّ من موجبات حمد الله تعالى، أنّه تبارك وتعالى قد جعل للإنسان أدوات للقبض من ناحية، وركب فيه آلات للبسط من ناحية أُخرى، ومن خلال هذه الأدوات والآلات تتجلّى القوّة المودعة في النفس البشريّة الإنسانيّة.

فاتّضح أنّ النفس لها قوّتان: البسط والقبض، والجسد له مجموعة من الآلات والأدوات التي تستخدمها النفس لتنفيذ قوّتي البسط والقبض، فمثلاً من جملة القوى الموجودة في جسد الإنسان: القوّة الدافعة والقوّة الماسكة، وهما القوّتان اللتان يسيطر بهما الإنسان على ما يأكله من الطعام إمساكاً من خلال القوّة الماسكة، ودفعاً من خلال القوّة الدافعة، وهاتان القوّتان آلتان وأداتان من جملة آلات وأدوات قوّتي البسط والقبض المودعتين في النفس البشريّة.

ومن جملة آلات الجسد التي تستعين بها النفس على تنفيذ قوّتي البسط والقبض: جارحة اليد، فإنّها آلة للبسط من ناحية، وللقبض من ناحية أُخرى، ولذا قال الإمام زين العابدين عليه السلام: «**وَأَمّا حَقُّ يَدِكَ: فَأَنْ لَا تَبْسُطَها إِلىٰ ما لَا يَحِلُّ لَكَ... وَلَا تَقْبِضَها مِمّا افْتَرَضَ اللهُ عَلَيْها**».

النقطة الثانية: المراد باليد في النصّ.

وهنا معنيان محتملان لليد:

المعنى الأوّل: اليد الجارحة. وهذا المعنى تؤكّده قرينة مقابلة جارحة اليد مع بقيّة الجوارح الأُخرى؛ إذ من البعيد جدّاً أن تكون الجوارح المتقدّمة قد أُريد بها معناها الحقيقي، وهذه الجارحة يراد بها غير ذلك.

وبما أنّ اليد ـ بهذا المعنى ـ متعلّقةٌ لعدّة من الأحكام الشرعيّة، المرتبط بعضها بجانب الفعل والبسط كالسجود والوضوء والتيمم مثلاً، والمرتبط بعضها الآخر بجانب القبض والإمساك كالسرقة مثلاً؛ لذلك قال الإمام زين العابدين عليه السلام: «**وَأَمّا حَقُّ يَدِكَ: فَأَنْ لَا تَبْسُطَها إِلىٰ ما لَا يَحِلُّ لَكَ... وَلَا تَقْبِضَها مِمّا افْتَرَضَ اللهُ عَلَيْها**»، فإنّه عليه السلام بالمقطع الأوّل من كلامه هذا يشير إلى لزوم الاستفادة من هذه الأداة في تنفيذ قوّة القبض عمّا حرّمه الله تعالى عليها، كالسرقة وضرب الآخر بغير وجه استحقاق، وبالمقطع الثاني «**وَلَا تَقْبِضَها مِمّا افْتَرَضَ اللهُ عَلَيْها**» يشير إلى لزوم الاستفادة من هذه الآلة في تنفيذ قوّة البسط بالنسبة إلى ما أوجبه الله تعالى عليها، كالسجود والتيمّم وما شاكل ذلك من الواجبات الشرعيّة.

المعنى الثاني: اليد الكنائية، بمعنى السلطنة والاستيلاء. واليد بهذا المعنى قد استخدمت أيضاً في لسان الشارع كثيراً، ومن ذلك ما ورد في الحديث النبويّ المشهور: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّيه»[1]؛ إذ المقصود من هذا الحديث الشريف ـ كما يذكره الفقهاء في أبحاث القواعد الفقهيّة ـ أنّ الإنسان

(١) مستدرك الوسائل: ١٧: ٨٨، الحديث ٤.

إذا استولى على مال غيره بغير إذنه ، يكون ضامناً له حتّى يؤدّيه[١].

ونفس هذا الاستعمال الذي استعمله النبيّ ﷺ لليد ، قد استعمل أيضاً في لسان المتشرّعة ؛ ولذا تجد الفقهاء ـ مثلاً ـ يقولون: «إخبار صاحب اليد في بعض الموارد حجّة» ، ومن الواضح أنّ اليد المقصودة لهم ليست اليد الجارحة ، بحيث أنّ الذي ليست له يد جارحة لا يكون إخباره حجّة ، بل المقصود منها هو: السلطنة ، بمعنى أنّ صاحب السلطنة على شيء لو أخبر عنه بأنّه طاهر أو نجس ، فإنّ إخباره حجّة يصحّ ترتيب الأثر عليه ، فمثلاً لو استعار شخصٌ ثوباً من إنسان ، فأخبره بأنّه طاهر ، فإنّ الفقهاء يؤكّدون على حجّيّة إخباره ، ممّا يعني أنّ المستعير

---

(١) قال الحجّة المراغي ﷺ في العناوين: ٢: ٤١٨: «لا ريب في أنّ المراد هنا من (اليد) ليس الجارحة ، بل المراد بها حصول التسلّط والاستيلاء عرفاً ، بحيث يصدق في العرف أنّ هذا في يد فلان ، وقد عبّر بهذه العبارة لكون التسلّط غالباً باليد ، وهذا معنى شائع في العرف».

وقال السيّد البجنوردي ﷺ في القواعد الفقهية: ٤: ٥٧: ثمّ إنّ (اليد) ليس المراد منها الجارحة المخصوصة ، لأنّه ربّما لا يكون للآخذ ـ الغاصب أو بدون إذن المالك أو الشارع الذي هو وليّ المالك ـ تلك الجارحة المخصوصة ، أو الشيء المأخوذ ليس قابلاً أن يؤخذ بالجارحة المخصوصة ، بل المراد منهها هنا الاستيلاء على الشيء خارجاً أو في عالم الاعتبار الشرعي أو العرفي ، وبهذا المعنى يقال: ليس الأمر بيدي ، ولو كان لكنتُ أفعل ذلك... وبهذا الاعتبار قال الله تعالى ـ حكاية عن قول اليهود (لعنهم الله) ـ: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾ ، فالمراد من قولهم: ﴿ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ ﴾ أي: ليس له القدرة على الإنفاق والتوسعة في رزق العباد ، فأجابهم الله تعالى بقوله: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾ ، أي: من التوسعة والتضييق حسب المصالح التي يراها.

فظهر أنّ اليد كناية عن الاستيلاء خارجاً و تكويناً ، أو عرفاً أو شرعاً واعتباراً ، وقد تكون كناية عن المستولي المتّصف بصفة الاستيلاء ، وفيما نحن فيه بهذا المعنى الأخير.

يصحّ له أن يرتّب الأثر على قول معيره؛ لأنّه ذو سلطنة على ما أعاره، فيصلّي في ذلك الثوب ـ مثلاً ـ من غير حاجة إلى أمر آخر[١].

والحاصل: فإنّ (اليد) قد تستخدم بمعناها الكنائي، كما تستخدم بمعناها الحقيقي، ومن المحتمل ـ بدواً ـ أن يكون المعنى الكنائي هو المقصود للإمام زين العابدين عليه السلام في النصّ الذي هو محلّ البحث.

وعلى ضوء هذا المعنى، فيكون مقصود الإمام عليه السلام عندما يقول: «**وَأَمّا حَقُّ يَدِكَ: فَأَنْ لَا تَبْسُطَها إِلىٰ ما لَا يَحِلُّ لَكَ... وَلَا تَقْبِضَها مِمّا افْتَرَضَ اللهُ عَلَيْها**»، هو أنّ السلطنة التي أُعطيت للإنسان، من حقّها عليه أن لا يبسطها على ما لا يحلّ له، كالفوائد الربويّة مثلاً، وأن لا يقبضها عمّا فرضه الله عليه كالخمس والزكاة.

وهو معنى منسجم مع كلام الإمام عليه السلام، لولا أنّ قرينة المقابلة تقتضي حمل كلامه عليه السلام على المعنى الأوّل، أو المعنى الجامع بين اليد الجارحة واليد الكنائيّة، إذ أننا حتّى لو بنينا أُصولياً على جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى ـ كما هو الحقّ ـ إلّا أنّه على خلاف الاستعمالات العرفيّة، سيّما الصادرة في مقام التقنين والتشريع، فلا ينبغي حمل كلام الإمام عليه السلام عليه، وتفصيل هذه الإشارة موكول إلى محلّه من علم الأُصول.

النقطة الثالثة: حقوق اليد.

تعرض الإمام زين العابدين عليه السلام في نصّه الشريف إلى بيان صنفين من أصناف

---

(١) هناك موارد معيّنة يذكرها الفقهاء (رضوان الله عليهم) لحجّيّة قول ذي اليد، منها: ثبوت الطهارة والنجاسة. ومنها: ثبوت الوقفية. ومنها: ثبوت الكُرّيّة، على خلاف بينهم في الأخير، وتفصيل ذلك يطلب في مظانّه من علم الفقه.

حقوق اليد على صاحبها:

الصنف الأوّل: الحقوق الإلزاميّة.

وهي التي أشار عليه السلام إليها بقوله: «**وَأَمّا حَقُّ يَدِكَ: فَأَنْ لَا تَبْسُطَها إِلىٰ ما لَا يَحِلُّ لَكَ... وَلَا تَقْبِضَها مِمّا افْتَرَضَ اللهُ عَلَيْها**»، وقد تقدّم بيان بعض هذه الحقوق، من خلال النقطة الثانية، فلا نعيد.

الصنف الثاني: الحقوق الأدبيّة.

وهي التي أشار عليه السلام إليها بقوله: «**وَلٰكِنْ تُوَقِّرَها بِقَبْضِها عَنْ كَثِيرٍ مِمّا يَحِلُّ لَها**»، وهو عليه السلام من خلال كلامه هذا يشير إلى حقّين أخلاقيّين:

الحقّ الأوّل: توقير اليد عن غريزة حب التملّك.

وقبل بيان المقصود من هذا الحقّ لابدّ من التنبيه على أمر مرتبط بالنصّ، وهو أنّ الفقرة الأولى من كلام الإمام عليه السلام قد نقلت بنقلين:

النقل الأوّل: «وَلٰكِنْ تُوَقِّرَها بِقَبْضِها عَنْ كَثِيرٍ مِمّا يَحِلُّ لَها».

النقل الثاني: «وَلٰكِنْ تُوَقِّرَها بِقَبْضِها عَنْ كَثِيرٍ مِمّا لَا يَحِلُّ لَها».

وهذا النقل الأخير هو النقل الوارد في عدّة من الكتب المعتمدة، مثل: بحار الأنوار[١]، ومستدرك الوسائل[٢]، وجامع أحاديث الشيعة[٣].

---

(١) بحار الأنوار: ٧١: ١٢.

(٢) مستدرك الوسائل: ١١: ١٥٦.

(٣) جامع أحاديث الشيعة: ١٤: ١٠٩.

غير أنّ النقل الأوّل ـ بحسب الظاهر ـ هو الأرجح[١]، إذ أنّ مفاد النقل الثاني هو أنّ حقّ اليد قبضها عن الكثير ممّا لا يحلّ لها، وهذا معناه عدم لزوم قبض اليد عن القليل ممّا لا يحلّ، وهذا ـ كما ترى ـ ممّا لا يمكن الالتزام به فقهيّاً، إذ الواجب هو لزوم قبض اليد عن جميع ما لا يحلّ، لا عن كثيره فقط.

فالصحيح هو النقل الأوّل: «**وَلٰكِنْ تُوَقِّرَها بِقَبْضِها عَنْ كَثِيرٍ مِمّا يَحِلُّ لَها**»، ويكون الحقّ على ضوء هذا المعنى حقاً أخلاقيّاً وأدبيّاً، ويُراد به: أن لا يجعل الإنسانُ السلطنةَ على الأموال والأملاك أكبر همّه، ولو كان ذلك من الحلال، بل ينبغي عليه توقيرها عن ذلك، حتّى لا يصبح الإنسان طامعاً في الدنيا وعابداً لها؛ إذ أنّ غريزة حبّ التملّك من الغرائز الفاعلة في نفس الإنسان، ولو فتح لها الإنسان المجال لأوصلته إلى الهلكة، ولذا ورد في الحديث الشريف عن النبيّ الأعظم ﷺ: «لو كان لابن آدم واديان من ذهب، لابتغى إليهما ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التراب»[٢].

الحقّ الثاني: توقير اليد بالإنفاق المالي المستحبّ.

وقد أشار ﷺ لهذا الحقّ بقوله: «**وَتَبْسُطَها إِلىٰ كَثِيرٍ مِمّا لَيْسَ عَلَيْها**»، والمراد منه: أنّ الإنسان ينبغي عليه أن لا يكتفي بأداء الواجب من الفرائض فقط، بل ينبغي عليه توقيرها وتعظيمها من خلال أداء غير المفروض، عن طريق: الأوقاف، والصدقات، والتبرّعات، ونحو ذلك.

---

(١) ورد هذا النقل في عدّة من المصادر الحديثيّة القديمة، ومنها: تحف العقول لابن شعبة الحرّاني: ٢٥٧.

(٢) روضة الواعظين: ٤٢٩.

وقد أكّدت روايات أهل البيت عليهم السلام على هذا الحقّ كثيراً، وسوف أكتفي بذكر بعضها تيمّناً، وإلّا فهي فوق حدّ العرض في المقام:

- عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) في كلام له: ومن يبسط يده بالمعروف إذا وجده، يخلف الله له ما أنفق في دنياه، ويضاعف له في آخرته»[١].

- وعن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الأيدي ثلاثة: سائلة ومنفقة و ممسكة، وخير الأيدي المنفقة»[٢].

- وعن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً أنّه قال: «أتى رجل النبيّ صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله، أي الناس أفضلهم إيماناً؟

فقال صلى الله عليه وآله: أبسطهم كفّاً»[٣].

---

(١) الكافي: ٤: ٤٣.

(٢) الكافي: ٤: ٤٣.

(٣) الكافي: ٤: ٤٠.

الحقُّ الثامن: حقُّ البطن

وَأَمّا حَقُّ بَطْنِكَ: فَأَنْ لَا تَجْعَلَهُ وِعاءً لِقَلِيلٍ مِنَ الْحَرامِ وَلَا لِكَثِيرٍ، وَأَنْ تَقْتَصِدَ لَهُ فِي الْحَلَالِ، وَلَا تُخْرِجَهُ مِنْ حَدِّ التَّقْوِيَةِ إِلَى حَدِّ التَّهْوِينِ، وَذَهابِ الْمُرُوَّةِ، وَضَبْطُهُ إِذا هَمَّ بِالْجُوعِ والظَّمَأِ، فَإِنَّ الشِّبَعَ الْمُنْتَهِيَ بِصاحِبِهِ إِلَى التُّخْمِ، مَكْسَلَةٌ وَمَثْبَطَةٌ وَ مَقْطَعَةٌ عَنْ كُلِّ بِرٍّ وَكَرَمٍ، وَأَنَّ الرِّيَّ الْمُنْتَهِيَ بِصاحِبِهِ إِلَى السُّكْرِ، مَسْخَفَةٌ وَمَجْهَلَةٌ وَ مَذْهَبَةٌ لِلْمُرُوَّةِ.

الجارحة السادسة من الجوارح التي تعرّض الإمام عليه السلام لبيان حقوقها في رسالة الحقوق، هي جارحة البطن، وانطلاقاً من حديث الإمام عليه السلام عنها، نتناولها من خلال جهات أربع:

الجهة الأُولى: بيان أنّ عدم جعل البطن وعاءً للحرام، هل هو من الحقوق الإلزاميّة، أم هو من الحقوق الكماليّة الأخلاقيّة؟[1]

الجواب عن هذا السؤال يتوقّف على تحقيق المقصود من الحرام، فهل هو الحرام العلمي، أي: ما عُلِمَ بكونه حراماً، أم هو الحرام الواقعي، أي: ما لم يُعلم بكونه حراماً، ولكنّه حرام في الواقع؟

---

(١) تقدّم بيان الفرق بين الحقّين في الصفحة ١١٧ و ١١٨.

فإن قلنا: إنّ المراد من الحرام هو الحرام العلمي، يكون الحقّ إلزامياً؛ لأنّ ما علم الإنسان بحرمته يجب عليه أن لا يجعل بطنه وعاءً له، ومثال ذلك ما لو علم بأنّ لحماً ما غير مذكّى، أو علمَ بغصبيّته، فإنّه لا يجوز له أكله ـ حينئذ ـ شرعاً، ولو أكله يكون معاقباً، وإن كان قليلاً، وهذا ما أشار إليه عليه السلام بقوله: «**وَأَمَّا حَقُّ بَطْنِكَ: فَأَنْ لَا تَجْعَلَهُ وِعاءً لِقَلِيلٍ مِنَ الْحَرامِ وَلَا لِكَثِيرٍ**».

وإن قلنا: إنّ المراد من الحرام هو الحرام الواقعي في موارد الشبهة، كما لو شكّ الإنسان في كون اللحم الذي يريد أكله، هل هو مذكّى أم لا؟ فإنّ اللحم لو كان في الواقع ـ غيرِ المعلوم ـ غيرَ مذكّى فإنّه يكون حراماً واقعيّاً، وإن كان محلّل الأكل بحسب الظاهر.

حينئذٍ إذا كانت الحرمة من هذا القبيل، يكون الحقّ من الحقوق الأخلاقيّة الأدبيّة، إذ أنّ اجتناب الإنسان عمّا يشتبه في حرمته، ليس من الواجبات عليه، وإنّما هو من الأمور الراجحة على نحو الاستحباب.

وقد أكدّت على ذلك مجموعة من الروايات الشريفة، ومنها: قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في رسالته لعثمان بن حنيف: «**فَما اشْتَبَهَ عَلَيْكَ عِلْمُهُ فالْفِظْهُ، وَما أَيْقَنْتَ بِطِيبِ وُجُوهِهِ فَنَلْ مِنْهُ**»[1].

ويحتمل أن يكون هذا هو مراد الإمام زين العابدين عليه السلام من قوله: «**وَأَمَّا حَقُّ بَطْنِكَ: فَأَنْ لَا تَجْعَلَهُ وِعاءً لِقَلِيلٍ مِنَ الْحَرامِ وَلَا لِكَثِيرٍ**»، أي أنّ من حقوق بطنك الأخلاقيّة عليك أن لا تجعله وعاءً تفرغ فيه الحرام الواقعي، سواء كان قليلاً أو كثيراً، من خلال اقتحام موارد الشبهة، وعدم المبالاة بما يحتمل أن يكون حراماً.

---

(١) نهج البلاغة: ٣: ٧٠.

ولكن يبقى المعنى الأوّل هو الأقرب للنصّ.

الجهة الثانية: بيان الوجه في لزوم تنزيه البطن حتّى عن القليل.

لا يخفى الوجهُ -بناءً على كون الحرام هو الحرام العلمي- في لزوم الابتعاد حتّى عن القليل من الحرام، إذ أنّه مورد العقوبة والمؤاخذة، وإنّما الكلام في وجه تنزيه البطن حتّى عن القليل في فرض كون الحرام هو الحرام الواقعي لا العلمي.

وخلاصة ما ينبغي أن يقال: إنّ لأكل الحرام أثرين:

الأثر الشرعي: وهو العقوبة.

الأثر الوضعي: وهو الأثر التكويني للمأكول.

فإن كان الأكل حراماً بالحرمة العلميّة: ترتّب كلا الأثرين، من غير فرق بين كون الحرام كثيراً أو قليلاً، وإن كان الأكل حراماً بالحرمة الواقعيّة -مع الجهل بحرمته ظاهراً- ترتّب الأثر الثاني دون الأوّل، سواء كان كثيراً أم قليلاً.

فالمسألة بالنسبة إلى أكل القليل من الحرام الواقعي، وإن كان حلالاً ظاهراً، ترتبط بجانب الآثار الوضعيّة، إذ الإنسان وإن تجاوز الأثر الشرعي، بعد فرض عدم علمه بالحرمة، إلّا أنّه لم يتجاوز الأثر الوضعي.

والوجه في ذلك: أنّ الأثر الشرعي -بناءً على بعض الوجوه- يعود إلى فعل الشارع، فله أن يقوم برفعه إذا رخّص للمكلّف في المخالفة، بينما الأثر الوضعي أثر تكويني، والأثر التكويني لا يرفعه الشارع -بما هو شارع- إذا رخّص في المخالفة، لأنّه ليس من أفعاله، فيبقى على ما هو عليه.

فمثلاً: لو أقدم المكلّف على شرب سائل، بتصوّر أنّه ماء، إلّا أنّه كان في الواقع خمراً أو مسكراً أو مسموماً، فإنّ الشارع المقدّس في هذا الفرض وإن رفع الأثر

الشرعي عن المكلّف، لما هو المفروض من كونه جاهلاً، إلّا أنّه لا يرفع عنه الأثر الوضعي التكويني، وهو الإسكار أو الموت بالسمّ، لكون الأثر الشرعي راجعاً إلى فعله فيقوم برفعه، دون الأثر الوضعي فيبقى على حاله.

والخلاصة: فإنّ الترخيص الشرعي في موارد الشبهة لا يرفع الآثار الوضعيّة، بل تبقى على ما هي عليه، فتؤثّر أثرها في وجود الإنسان.

وهذه الآثار الوضعيّة من قبيل: ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «وأمّا الميتة[١]: فإنّه لم ينل أحد منها إلّا ضعف بدنه، ووهنت قوته، وانقطع نسله، ولا يموت آكل الميتة إلّا فجأة»[٢].

فإنّ الله (سبحانه وتعالى) كما جعل الإسكار أثراً للخمر بحسب التكوين، كذلك جعل للميتة آثاراً بحسب التكوين، وهي الآثار التي أشارت الرواية المذكورة لبعضها، من قبيل: انقطاع النسل، وضعف البدن، وذهاب القوّة، والموت الفجائي، ونحو ذلك من الآثار التي تعرّضت لها الروايات الأُخرى.

والحاصل: فإنّ الإمام عليه السلام عندما يقول: «**وَأَمَّا حَقُّ بَطْنِكَ: فَأَنْ لَا تَجْعَلَهُ وِعَاءً لِقَلِيلٍ مِنَ الْحَرَامِ وَلَا لِكَثِيرٍ**» ويكون مقصوده عليه السلام هو الحرام الواقعي، إنّما يكون تحذيره حتّى من قليله بلحاظ الآثار الوضعية[٣].

---

(١) الميتة ـ بفتح الميم وسكون الياء ـ في لسان الشارع، يراد بها: الحيوان الذي مات حتف أنفه، أو قتل بغير تذكية شرعيّة.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٣: ٣٤٦.

(٣) سئل المحقّق الخوئي قدس سره ـ كما جاء في صراط النجاة: ٢: ٣٥٩ ـ السؤال التالي: إذا أكل المؤمن ما يحرم أكله، أو شرب ما يحرم شربه، غفلة أو جهلاً، فهل يترتّب على ذلك الآثار التكوينيّة المعنويّة، كإذهاب المروءة والغيرة، كما في أكل لحم الخنزير، والتأثير »

الجهة الثالثة: تأثير جارحة البطن على روح الإنسان.

المستفاد من مجموع كلام الإمام عليه السلام حول جارحة البطن: أنّ لها تأثيراً بالغاً على روح الإنسان ونفسه، بل المستفاد من النصوص الأخرى: أنّ أخطر الجوارح المؤثّرة على نفس الإنسان وروحه هي جارحة البطن، ولذا ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «ما ملأ آدميّ وعاءً شرّاً من بطنه، فإن كان ولا بدّ فثلثٌ لطعامه، وثلثٌ لشرابه، وثلثٌ لنَفَسِه»[1].

ولا يخفى أنّ تأثير هذه الجارحة على النفس، خاضع لعدّة من المحفّزات، وهذه المحفّزات على نوعين:

النوع الأوّل: المحفّزات الكيفيّة.

النوع الثاني: المحفّزات الكمّيّة.

وقد أشار الإمام زين العابدين عليه السلام في كلامه إلى كلا النوعين، فقال عليه السلام مشيراً إلى النوع الأوّل: «**وَأَمَّا حَقُّ بَطْنِكَ: فَأَنْ لَا تَجْعَلَهُ وِعاءً لِقَلِيلٍ مِنَ الْحَرامِ وَلَا لِكَثِيرٍ**»؛ إذ هو عليه السلام بهذا يريد أن يقول: إن الحرام محفّز كيفي، فهو حتّى وإن كان قليلاً يؤثّر بالضرورة على نفس الإنسان.

وقال عليه السلام مشيراً إلى النوع الثاني: «**وَأَنْ تَقْتَصِدَ لَهُ فِي الْحَلَالِ**»، فهو بهذا النصّ يشير إلى كون الإكثار من الأكل من جملة المحفّزات لجارحة البطن، ولكنّه محفّز تأثير كمّي لا كيفي.

« على النطفة، كما في شرب الخمر، وما شاكل ذلك؟

فأجاب (رضوان الله عليه): نعم، تترتّب عليه الآثار التكوينيّة في الجملة، والله العالم.

(١) مستدرك الوسائل: ١٦: ٢١٠.

فهذا المقطع من كلام الإمام عليه السلام يرتبط بما ورد في كثير من الروايات الواردة عنهم عليهم السلام ، والتي تنهى عن الإكثار من الطعام ، من قبيل ما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: « لا تميتوا القلوب بكثرة الطعام والشراب ، فإنّ القلوب تموت كالزرع إذا كثر عليه الماء »[١] فإنّ هذه الرواية الشريفة واضحة الدلالة على مدى تأثير الطعام ـ كمحفّز كمّي ـ على النفس.

بل إنّ الإمام زين العابدين عليه السلام نفسه ، قد أوضح هذا المعنى في نهاية النصّ المتقدّم ، حيث قال: « **فَإِنَّ الشِّبَعَ الْمُنْتَهِيَ بِصاحِبِهِ إِلَى التُّخْمِ ، مَكْسَلَةٌ وَمَثْبَطَةٌ وَمَقْطَمَةٌ عَنْ كُلِّ بِرٍّ وَكَرَمٍ ، وَأَنَّ الرِّيَّ الْمُنْتَهِيَ بِصاحِبِهِ إِلَى السُّكْرِ ، مَسْخَفَةٌ وَمَجْهَلَةٌ وَمَذْهَبَةٌ لِلْمُرُوَّةِ** » ، فإنّه عليه السلام قد استخدم صيغة « مَفْعَلة » ـ وهي من الصيغ الخاصّة الدالّة على الكثرة[٢] ـ من أجل التنبيه على أنّ الإكثار من الطعام والشراب بمثابة الآلة المنتجة للكسل والسخف والجهل ، والموجبة للتثبيط وذهاب المروءة والانقطاع عن جميع مظاهر البرّ والكرم.

والخلاصة: فإنّ الإمام زين العابدين عليه السلام من خلال النصّ المتقدّم ، يرشد إلى أنّ جارحة البطن من أهم الجوارح المؤثّرة على نفس الإنسان سلباً أو إيجاباً ، وهذا التأثير خاضع لنوعين من المحفّزات ، فبعضها محفّزات كيفيّة ، والبعض

---

(١) مستدرك الوسائل: ١٦: ٢٠٩.

(٢) اشتهرَ كثيراً في الكتب الصرفيّة: أنّ صيغةَ (مَفْعَلة) تستخدم للدلالة على إسم المكان الذي يكثر فيه شيءٌ معيّن ، كالمأسدة للموضع الذي يكثر فيه الأسود ، والمزرعة للمكان الذي يكثر فيه الزرع ، والمسبعة للمكان الذي تكثر فيه السباع ، ولكنّ بعض المحقّقين قد أفاد ـ ونعمَ ما أفاد ـ أنّ الصيغة المذكورة لا ينبغي حصرها في الدلالة على إسم المكان ، بل ينبغي عدّها من صيغ الكثرة ، وعلى ذلك تحمل الكثير من استعمالاتها ، كما في قول الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله: « السواك مطهرةٌ للفم » ، أي: كثير التطهير.

الآخر محفّزات كمّيّة.

الجهة الرابعة: قيمة الأكل والشرب.

والمقصود من البحث في هذه الجهة: بيان أنّ الطعام ـ أكلاً وشرباً ـ هل له قيمة ذاتيّة، أم قيمته قيمة عرضيّة؟

والمستفاد من النصوص: أنّ الطعام لا قيمة ذاتيّة له في حدّ نفسه، وإنّما يكتسب قيمته، سواء كانت قيمة سلبيّة أم إيجابيّة، بصورة عارضة، من خلال أحد مناشئ وأسباب ثلاثة:

المنشأ الأوّل: الكيف. بالبيان الذي تقدّم ذكره، إذ قد اتّضح لدينا أنّ الطعام إذا كان حلالاً فإنّ قيمته تكون قيمة إيجابيّة، بينما إذا كان حراماً فإنّ قيمته تكون قيمة سلبيّة.

المنشأ الثاني: الكمّ. بالبيان المتقدّم أيضاً، فإنّ الذي انتهينا إليه قريباً أنّ الطعام إذا كان قليلاً معتدلاً، فإنّ قيمته تكون إيجابيّة، وإذا كان كثيراً فإنّ قيمته تكون قيمة سلبيّة.

ممّا يعني أنّ قيمة الطعام ـ سواء كانت سلبيّة أم إيجابيّة ـ ليست ذاتيّة له، وإنّما تنتزع له من الأمور العارضة عليه، من الكثرة والقلّة، ومن الحلّيّة والحرمة.

المنشأ الثالث: الهدف. وهذا ما ينبّه عليه الإمام زين العابدين عليه السلام في كلامه حول حقوق جارحة البطن، حين يقول: «**وَلَا تُخْرِجَهُ مِنْ حَدِّ التَّقْوِيَةِ إِلَى حَدِّ التَّهْوِينِ، وَذَهَابِ الْمُرُوَّةِ**»، فإنّه عليه السلام عندما يثير هنا قضيّة التقوية، فهو بهذا يشير إلى أنّ قيمة الطعام ناشئة عن الهدف منه، إذ أنّ نوع الهدف الذي يكون وراء الفعل

يُكسب الفعل قيمة معيّنة ، فإنّ الإنسان ـ مثلاً ـ لو كان هدفه من الأكل أو الشرب مجرد تلبية نداء الغريزة ، لم تكن لفعله أي قيمة .

بينما لو كان هدفه ما يشير إليه القرآن الكريم ، في قوله تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ** ﴾[١] من الأكل بغرض تحقيق عملية الشكر ، فإنّ الأكل يكتسب قيمة إيجابيّة ، وكذا أيضاً لو كان الأكل بغرض الاقتدار على العمل الصالح ، كما لعلّه تشير إلى ذلك الآية الكريمة : ﴿ **يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً** ﴾[٢] .

وهذا هو الذي أشار إليه الإمام زين العابدين عليه السلام بكلامه المتقدّم ، حيث يقول : « **وَأَمَّا حَقُّ بَطْنِكَ : فَأَنْ لَا تَجْعَلَهُ وِعاءً لِقَلِيلٍ مِنَ الْحَرامِ وَلَا لِكَثِيرٍ ، وَأَنْ تَقْتَصِدَ لَهُ فِي الْحَلَالِ ، وَلَا تُخْرِجَهُ مِنْ حَدِّ التَّقْوِيَةِ إِلَى حَدِّ التَّهْوِينِ ، وَذَهابِ الْمُرُوَّةِ** » ، فهو من خلال المقطع الأوّل يشير إلى المنشأ الأوّل ، ومن خلال المقطع الثاني يشير إلى الثاني ، ومن خلال الثالث يشير إلى المنشأ الثالث ، إذ الذي يفهم من قوله عليه السلام « **وَلَا تُخْرِجَهُ مِنْ حَدِّ التَّقْوِيَةِ إِلَى حَدِّ التَّهْوِينِ ، وَذَهابِ الْمُرُوَّةِ** » أنّ التعامل مع الطعام إنّما ينبغي أن يكون لأجل التقوّي ، فلا ينبغي الإفراط فيه ، بحيث يصل إلى حدّ التهوين والاستخفاف ، لأنّ ذلك يؤدّي إلى زوال ملكة المروءة .

والمراد من (المروءة) : الملكة التي تبعد الإنسان عن ارتكاب القبائح العرفيّة ، إذ القبائح على نحوين :

القبائح الشرعيّة .

القبائح العرفيّة .

---

(١) البقرة ٢ : ١٧٢ .

(٢) المؤمنون ٢٣ : ٥١ .

ويراد بالقبائح الشرعيّة: المعاصي التي ترفع عدالة الإنسان وتسقطها، ويراد بالقبائح العرفيّة: الأفعال الموجبة لسقوط ملكة المروءة، وهي الأفعال التي يستقبحها العرف ـ وإن لم تكن من المحرّمات شرعاً ـ نظير: خروج الإنسان المحترم بسروال دون ركبتيه، فإنّه وإن لم يرتكب قبيحاً شرعيّاً، إذ ليس ما فعله من المعاصي، ولكنّه ارتكب قبيحاً عرفيّاً، فيوجب ذلك سقوط مروئته دون عدالته[1].

والإمام عليه السلام في النصّ المتقدم، قد نبّه على تأثير الاستخفاف بجارحة البطن، من خلال كثرة الطعام، في زوال مروءة الإنسان.

فتحصّل لدينا: من خلال جميع ما ذكرناه: أن جارحة البطن من أكثر الجوارح أهميةً في حياة الإنسان، فإنّه إن حافظ على حقوقها ارتفعت به إلى عالم الخير، وإن أهمل حقوقها أوصلته إلى أخطر المهالك.

---

(١) يقول المحقّق الخوئي رحمه الله في كتاب الاجتهاد والتقليد من التنقيح في شرح العروة الوثقى: ١: ٢٣٣ في تفسير المروءة ما هذا نصّه: «أن لا يرتكب ما يخالف العادة المتعارفة، وما يعدّ عيباً لدى الناس، وإن لم يكن محرماً شرعيّاً في نفسه، كما إذا خرج أحد الأعلام حافياً إلى الأسواق، أو جلس في الطرقات، أو ارتكب غير ذلك ممّا ينافي عادة الناس، ويختلف هذا باختلاف الأماكن والبلدان، فقد يكون الخروج إلى السوق مثلاً من دون عمامة عيباً في بلد، ولا يكون عيباً في بلد آخر».

لا يخفى أنّ الفقهاء على طائفتين: فطائفة ترى أنّ اجتناب منافيات المروءة من العناصر الدخيلة في تحقيق ملكة العدالة، كما يظهر ذلك من السيّد اليزدي رحمه الله عند حديثه عن العدالة في بحث شرائط إمام الجماعة. ووافقه بعضُ من علّق عليها.

وطائفة أُخرى ترى أن اقتراف منافيات المروءة ـ في حدّ نفسه ـ لا يوجب سقوط ملكة العدالة، إلّا أن ينطبق عليه عنوان آخر، كعنوان هتك النفس، وهذا ما طرحه المحقّق الخوئي رحمه الله وتبعه فيه معظم أجلّاء تلامذته.

الحقُّ التاسع : حقُّ الصلاة

فَأَمّا حَقُّ الصَّلَاةِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّها وِفادَةٌ إِلَى اللهِ، وَأَنَّكَ قائِمٌ بِها بَيْنَ يَدَيِ اللهِ، فَإِذا عَلِمْتَ ذلِكَ كُنْتَ خَلِيقاً أَنْ تَقُومَ فِيها مَقامَ الْعَبْدِ الذَّلِيلِ، الرّاغِبِ الرّاهِبِ، الْخائِفِ الرّاجِي، الْمِسْكِينِ الْمُتَضَرِّعِ، الْمُعَظِّمِ مَنْ قامَ بَيْنَ يَدَيْهِ بِالسُّكُونِ والإِطْراقِ، وَخُشُوعِ الْأَطْرافِ، وَلِينِ الْجَناحِ، وَحُسْنِ الْمُناجاةِ لَهُ فِي نَفْسِهِ، والطَّلَبِ إِلَيْهِ فِي فَكاكِ رَقَبَتِكَ الَّتِي أَحاطَتْ بِها خَطِيئَتُكَ، واسْتَهْلَكَتْها ذُنُوبُكَ. وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ.

بلغَ الكلام بنا هنا إلى القسم الرابع من أقسام الحقوق التي تعرض الإمام زين العابدين عليه السلام لبيانها، وهو: **حقوق الأفعال**، فقد تحدّث الإمام عليه السلام عن أربعة منها بشكل إجمالي، فقال: «**ثُمَّ جَعَلَ عَزَّ وَجَلَّ لِأَفْعالِكَ عَلَيْكَ حُقُوقاً، فَجَعَلَ لِصَلَاتِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِصَوْمِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِصَدَقَتِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِهَدْيِكَ عَلَيْكَ حَقّاً. وَلِأَفْعالِكَ عَلَيْكَ حَقّاً**».

ثمّ تعرّض لبيانها تفصيلاً، وأوّل حقّ ـ من حقوق الأفعال ـ شرع ببيانه هو حقّ الصلاة، بالنحو المذكور أعلاه.

وسوف نتناول كلامه عليه السلام حول هذا الحقّ من خلال جهات:

الجهة الأُولى: بيان المراد من العلم في قوله عليه السلام: «**فَأَمّا حَقُّ الصَّلَاةِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّها وِفادَةٌ إِلَى اللهِ**».

والمعنى المحتمل لمفردة (تعلم) في المقام أحدُ معنيين:

المعنى الأوّل: لزوم اليقين.

وهذا المعنى المركّب يستفاد من مجموع المادّة والهيئة، إذ مادّة (العلم) بحسب الكثير من استعمالاتها يراد بها: اليقين والإذعان، وهيئة المضارع (تعلم) يُستفاد منها الدلالة على اللزوم، لما هو محقّق في محلّه ـ من علم الأُصول ـ من صلاحية الجملة الخبريّة ـ سواء كانت إسميّة أم فعليّة ـ للدلالة على الوجوب، بل ذهب المحقّق الآخوند رحمه الله إلى أنّ الجملة الخبريّة أظهر من صيغة الأمر في الدلالة على الوجوب، وآكد في البعث والتحريك منها[1]، وتفصيل هذه الإشارة موكول إلى محلّه.

المعنى الثاني: العلم المستتبع للتحريك.

وتوضيح ذلك: أنّ العلم يتصوّر على نحوين:

النحو الأوّل: العلم المجرّد. ومقصودنا منه: العلمُ الذي ليست له جنبة عمليّة، بل محض الإذعان واليقين بالمعلومة الواصلة إلى الذهن.

وهذا النحو من العلم قد يكون هو المقصود في كثيرٍ من الموارد، من قبيل قوله تعالى: ﴿**فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ**﴾[2].

---

(١) كفاية الأُصول: ٧٠ و ٧١.

(٢) المائدة ٥: ٤٩.

وكذا قوله تعالى شأنه: ﴿ فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[١].

النحو الثاني: العلم المستتبع للعمل. وهذا ممّا كثر استخدامه في لسان الآيات القرآنيّة الشريفة، من قبيل قوله تعالى: ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾[٢]، فإنّ المقصود من العلم في مثل هذه الآية المباركة ليس هو محض تحصيل المعلومة، وعقد القلب عليها، بل يُراد به العلم المستتبع للعمل.

وبعد بيان هذه الرؤية القرآنيّة لمفردة (العلم) المستخدمة في الآيات القرآنيّة الشريفة، نقول: إنّ المقصود من المفردة المذكورة في قول الإمام زين العابدين عليه السلام: «**فَأَمَّا حَقُّ الصَّلَاةِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّها وِفادَةٌ إِلَى اللهِ**» هو المعنى الثاني للعلم، والذي عبّرنا عنه بالعلم المستتبع للعمل.

فيكون معنى كلامه عليه السلام: أنّه يجب على الإنسان أن يذعن ويعتقد بأنّ الصلاة وفادة إلى الله سبحانه وتعالى، ولكنّ اليقين وحده ليس هو المطلوب، بل المطلوب هو اليقين المستتبع للعمل.

ومجموع هذا المعنى يمكن استفادته من عدّة دوال، فاللزوم -كما ذكرنا- مستفاد من الهيئة، والعلم مستفاد من المادّة، ولزومُ استتباعه للعمل يستفاد من القرينة السياقيّة الداخليّة، حيث قال الإمام عليه السلام بعد كلامه المتقدّم: «**فَإِذا عَلِمْتَ ذٰلِكَ كُنْتَ خَلِيقاً أَنْ تَقُومَ فِيها مَقامَ الْعَبْدِ الذَّلِيلِ، الرّاغِبِ الرّاهِبِ، الْخائِفِ الرّاجِي،**

---

(١) القصص ٢٨: ١٣.

(٢) الأنفال ٨: ٤١.

الْمِسْكِينِ الْمُتَضَرِّعِ، الْمُعَظِّمِ مَنْ قَامَ بَيْنَ يَدَيْهِ بِالسُّكُونِ والإِطْرَاقِ، وَخُشُوعِ الأَطْرَافِ».

الجهة الثانية: الخشوع وسيلة التعظيم.

قال ﷺ: «**فَإِذَا عَلِمْتَ ذٰلِكَ كُنْتَ خَلِيقاً أَنْ تَقُومَ فِيها مَقَامَ الْعَبْدِ الذَّلِيلِ، الرَّاغِبِ الرَّاهِبِ، الْخَائِفِ الرَّاجِي، الْمِسْكِينِ الْمُتَضَرِّعِ، الْمُعَظِّمِ مَنْ قَامَ بَيْنَ يَدَيْهِ بِالسُّكُونِ والإِطْرَاقِ، وَخُشُوعِ الأَطْرَافِ**»، وكلامه هذا يشتمل على عدّة من المفردات التي نحتاج لبيانها، قبل الدخول في بيان تمام المقصود منه.

المفردة الأُولى: الخليق، وهو بمعنى: الجدير.

المفردة الثانية: السكون، وهو بمعنى: الطمأنينة، والإنقطاع عن الحركة.

المفردة الثالثة: الإطراق، وهو بمعنى: السكوت وإرخاء العينين إلى الأرض.

المفردة الرابعة: الخشوع، وهو بمعنى: السكون والإنكسار.

المفردة الخامسة: الطَّرَف، وهو بمعنى: منتهى الشيء، ومنه قيل للرأس واليدين والرجلين: أطراف الإنسان.

إذا عرفتَ هذه المفردات تعرف أنّ الإمام ﷺ قد اعتبر أنّ تحقيق التعظيم لله تعالى والتذلّل له، يتوقّف على الإستعانة بمجموعة من المفردات، والتي يجمعها معنى واحد، وهو خشوع الجوارح وخضوعها.

وقد استفدنا ذلك من خلال استخدام الإمام ﷺ لمفردة (الباء) في قوله: «**كُنْتَ خَلِيقاً أَنْ تَقُومَ فِيها مَقَامَ الْعَبْدِ الذَّلِيلِ، الرَّاغِبِ الرَّاهِبِ، الْخَائِفِ الرَّاجِي، الْمِسْكِينِ الْمُتَضَرِّعِ، الْمُعَظِّمِ مَنْ قَامَ بَيْنَ يَدَيْهِ بِالسُّكُونِ والإِطْرَاقِ، وَخُشُوعِ الأَطْرَافِ**»، فإنّ الظاهر من هذا النصّ أنّ (الباء) فيه للإستعانة، لا لغيرها من معاني

الباء المذكورة في محلّها.

فتلخص لدينا: أنّ التعظيم والتذلّل لله تعالى ـ من خلال الصلاة ـ إنّما يكون عن طريق الإستعانة بخشوع الجوارح وخضوعها، والمراد من الجوارح: الأعمّ من الجوارح الظاهريّة والباطنيّة، إذ أن «**والإطْراقِ، وَخُشُوعِ الأَطْرافِ**» وإن كانا ظاهرَين في خشوع الجوارح الظاهريّة، إلّا أن «السكون» ظاهر في خضوع الجوارح الباطنيّة، إذ ليس المراد منه ـ كما تقدّم ـ إلّا الطمأنينة، وهي حالة باطنيّة نفسانيّة تتجلّى آثارها على حركات الجوارح الخارجيّة، ومن هذا يظهر أنّه حتّى «**والإطْراقِ، وَخُشُوعِ الأَطْرافِ**» واللذان هما مظهران من مظاهر خشوع الجوارح الظاهريّة، إنّما يتولّدان عن حالة الخضوع الباطنيّة، والمعبّر عنها بالطمأنينة أو السكون، وقد أشارت لذلك إحدى الروايات الواردة عن أمير المؤمنين عليه السلام، حيث جاء فيها: «ليخشع الرجل في صلاته، فإنّ مَن خشع قلبه لله عزّ وجلّ خشعت جوارحه، فلا يعبث بشيء»[1].

ولعلّه لهذه الجهة قدّم الإمام عليه السلام ذكر «السكون» على «**والإطْراقِ، وَخُشُوعِ الأَطْرافِ**» كما هو مقتضى الطوليّة بين هذه المفردات.

الجهة الثالثة: أهمّيّة حضور القلب في الصلاة، وكيفيّة تحصيله.

من خلال ما ذكرناه في الجهة السالفة، اتّضح لدينا: أنّ النقطة المحوريّة التي تدور عليها عمليّة التعظيم والتذلّل من خلال الفعل الصلاتي، هي: خشوع القلب، حيث يتفرّع عليه خشوع جميع الجوارح الخارجيّة.

وقد أكدّت الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة على هذه النقطة كثيراً،

---

(١) وسائل الشيعة: ٥: ٤٧١.

فورد في القرآن الكريم: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ﴾[١]، كما ورد عن النبيّ الأعظم ﷺ أنّه قال: « ولا يقبل الله صلاة عبدٍ لا يحضر قلبه مع بدنه »[٢].

ومثله ما ورد عن الإمام أبي عبدالله الصادق عليه السلام أنّه قال: « إذا أحرمتَ في الصلاة فأقبل عليها، فإنّك إذا أقبلتَ أقبل الله عليك، وإذا أعرضتَ أعرضَ الله عنك، فربّما لم يُرفع من الصلاة إلّا النصف، أو الثلث، أو الربع، أو السدس، على قدر إقبال المصلّي على صلاته، ولا يعطي الله القلبَ الغافل شيئاً »[٣].

والروايات بهذا الصدد في غاية الكثرة، وجميعها تتّفق على أنّ محور التعظيم في الصلاة هو خشوع الجوارح، ومحور خشوع الجوارح هو خشوع القلب.

والنقطة الجديرة بالتركيز في هذا المقام، هي بيان كيفية تحقيق عمليّة الحضور القلبي في الصلاة، وما دمنا قد عبّرنا بالحضور، فالحضور يتوقّف على الإحضار، ومن غير الإحضار لا يتحقّق الحضور، وإنّما الكلام في بيان كيفيّة تحقيق عمليّة الإحضار، وإجمالُ ذلك: أنّ الإحضار يتمّ عبر خطوات ثلاث:

الخطوة الأُولى: تفريغ القلب من الصوارف.

وهذه الخطوة قد خطّط لها الشارع المقدّس من خلال توقيت مواقيت معيّنة للصلاة، فجراً وظهراً وعصراً وغروباً وعشاءً، فإنّه كما أنّ الإنسان إذا أراد أن يلتقي بشخصيّة مهمّة، ويكون لقاؤه معها ممحضاً لها، وبعيداً عن كلّ الصوارف،

---

(١) المؤمنون ٢٣: ١ و ٢.

(٢) مستدرك الوسائل: ٤: ١٠٩.

(٣) مستدرك الوسائل: ٤: ١٠٩.

يقوم بتحديد موعد للقاء من أجل تهيئة نفسه وتفريغها لذلك، كذلك مَن يريد إحضار قلبه بين يدي الله تعالى، وتحقيق حالة الانقطاع له تعالى دون سواه.

فالشارع المقدّس أراد من تحديد مواقيت الصلاة أن يجعل للإنسان وقتاً معيّناً للقاء الله سبحانه وتعالى، بحيث يقوم الإنسان بقضاء جميع ما عليه من الأشغال، فلا يأتي وقت الصلاة إلّا وقد فرّغ نفسه عن كلّ صارف يصرفه عن الله سبحانه وتعالى، حتّى يستطيع إحضار قلبه بين يدي خالقه تعالى.

ومن جملة تعاليم الشارع الأقدس التي تصبّ في هذا الصدد أيضاً، ما يذكره الفقهاء من كراهة مدافعة الأخبثين في الصلاة، بمعنى أنّ المكلّف لو كان بحاجة إلى بيت الخلاء، فإنّه يكره أن يصلّي وهو على تلك الحالة، وليس ذلك ـ كحكمةٍ من الحِكَم ـ إلّا لكون مدافعة الأخبثين من جملة الصوارف التي تصرف الإنسان عن حالة التوجّه إلى الله تعالى.

ومن جملة الروايات الدالّة على أصل الكراهة، ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا تصلِّ وأنت تجد شيئاً من الأخبثين»[1].

ولعلّ من جملة التعاليم الشرعيّة التي تصبّ في هذا المصبّ أيضاً، ما ذكره سيّد العروة رحمه الله في فصل (ما يكره من اللباس حال الصلاة): من كراهة الصلاة في الثوب ذي التماثيل[2].

وكذا ما ذكره رحمه الله في فصل (الأمكنة المكروهة): من كراهة الصلاة في المكان الذي يكون فيه المصلّي مقابلاً لتمثال ذي روح، سواء كان مجسّماً أم لا، وكذلك

---

(١) وسائل الشيعة: ٧: ٢٥٢.

(٢) العروة الوثقى: ٢: ٣٥٩.

أيضاً كراهة الصلاة في المكان الذي يكون فيه المصلّي أمام كتاب مفتوح، أو نقش شاغل، بل كلّ شيء شاغل[١].

ومستند الفتوى الأولى عدة من الروايات، ومنها: صحيحة عبدالله بن سنان، عن الإمام الصادق عليه السلام: «أنّه كره أن يصلّي وعليه ثوب فيه تماثيل»[٢].

وأما مستند الفتوى الثانية: فمعتبرة محمّد بن مسلم، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلي والتماثيل قدامي، وأنا أنظر إليها؟

قال: «لا، اطرح عليها ثوباً، ولا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت رجلك أو فوق رأسك، وإن كانت في القبلة فألقِ عليها ثوباً وصلِّ»[٣].

وأما مستند الفتوى الثالثة: فخبر عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل هل يصلح له أن ينظر في نقش خاتمه، وهو في الصلاة كأنه يريد قراءته، أو في صحيفة، أو في كتاب في القبلة؟

قال: ذلك نقص في الصلاة وليس يقطعها»[٤].

وقد علّق الفقيه السيّد السبزواري رحمه الله على هذه الرواية فقال: «ويستفاد منه كراهة كلّ شاغل، وكلّ ما عدّ نقصاً في الصلاة، وتوجّهاً إلى غيرها، سواء كان بالمشاعر الحسّيّة ـ كالسمع والبصر ونحوهما ـ أو بالمشاعر المعنويّة، كالفكر والخيال ونحوهما»[٥].

---

(١) العروة الوثقى: ٢: ٤٠٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٤: ٤٣٧.

(٣) وسائل الشيعة: ٤: ٤٣٨.

(٤) وسائل الشيعة: ٥: ١٦٣.

(٥) مهذّب الأحكام: ٥: ٤٧٨.

والخلاصة: فإنّ الخطوة الأولى من أجل تحقيق عمليّة الإحضار، هي تفريغ النفس من الشواغل والصوارف.

الخطوة الثانية: المحافظة على الآداب الجوارحيّة للصلاة.

إنّ المتأمّل في آداب الصلاة، يجد أنّ الشارع المقدّس قد جعل لها مجموعة من الآداب الجوارحيّة، فجعل آداباً معيّنة للعين، وأُخرى للسان، وثالثة لليد، وهكذا، ولو حافظ الإنسان على هذه الآداب في الصلاة لتحقّقت له حالة الخشوع.

فمثلاً: من جملة الآداب الجوارحيّة لجارحة العين: النظر إلى موضع السجود، إذا كان المصلّي في حال الوقوف، والنظر إلى الحجر في حال الجلوس[١].

ومن جملة الآداب الجوارحيّة لجارحة اليد: استحباب وضع اليدين على الفخدين، حيث يذكر الفقهاء (رضوان الله عليهم) أنّ من جملة المستحبّات: وضع الكفّين على الفخدين قبال الركبتين، اليمنى على الأيمن، واليسرى على الأيسر[٢]، ونظير هذا الأدب: كراهة فرقعة الأصابع.

ومن جملة الآداب الجوارحيّة لجارحة الفم واللسان: استحباب الترتيل، والمراد منه: التأنّي في قراءة الكلمات، وتبيين حروف كلّ كلمة بالمستوى

---

(١) أغلبُ من أفتى باستحباب النظر إلى الحجر أفتى بذلك في خصوص حال التشهّد، مع أنّ النصّ الدالّ على ذلك، ليس إلّا نصّ الفقه الرضوي ـ الوارد في فقه الرضا عليه السلام: ١٠٦ ـ وهو دالّ على محبوبيّته في دائرة أوسع، حيث جاء فيه: «ويكون نظرك في وقت السجود إلى أنفك، وبين السجدتين في حجرك، وكذلك في وقت التشهّد».

(٢) العروة الوثقى: ٢: ٤٩٢. منهاج الصالحين للخوئي: ١: ١٦٢. وتبعه في ذلك جميع من عثرنا على فتاواهم من أجلّاء تلامذته.

الذي يستطيع فيه السامع ـ لو فُرِضَ ـ أن يقرأ بعدها، ومثله أيضاً: كراهة التثاؤب.

والخلاصة: فإنّ للصلاة مجموعة من الآداب الجوارحيّة، وقد ذكرنا بعضها، وهذه الآداب الجوارحيّة للصلاة لو حافظ عليها الإنسان في صلاته، لكانت كفيلة بتحقيق درجة من درجات الحضور القلبي بين يدي الله سبحانه وتعالى.

الخطوة الثالثة: التأمّل في أفعال الصلاة وأقوالها.

وهذه خطوة في غاية الأهمّيّة، ولك أن تعبّر عنها بوعي فلسفة الصلاة، إذ لكلّ فعل أو قول من أفعال الصلاة وأقوالها فلسفة تختصّ به، ففرق بين حال المصلّي الذي يأتي بذكر «سبحان ربّي العظيم وبحمده» في ركوعه و «سبحان ربّي الأعلى وبحمده» في سجوده، وهو لا يعرف معناهما ولا يدرك الفرق بينهما، وبين حال المصلّي المدرك للفرق بين الذكرين، والملتفت لوجه ذكر أحدهما في الركوع والآخر في السجود دون العكس.

والخلاصة: فإنّ من جملة الوسائل لإحضار القلب، هي التأمّل في معاني أقوال الصلاة والتفكير في أفعالها، فلِمَ المصلّي يسجد سجدتين، بينما يركع ركعة واحدة، ولِمَ يقرأ: ﴿الرَّحْمـٰنِ الرَّحِيمِ﴾ ولا يقرأ: «الرحمنِ الغفور»، ولِم افتتاح الصلاة بالتكبير واختتامها به؟ ولِمَ ولِمَ ولِمَ؟

أسئلة لا تتناهى حول فلسفة أفعال الصلاة وأقوالها، ولا سبيل لفهم أجوبتها إلّا بتنمية ثقافة أسرار الصلاة.

وإلى هنا نكون قد وصلنا إلى نهاية الحديث حول الخطوات المساعدة على إحضار القلب، وتحقيق عمليّة الخشوع بين يدي الله تعالى، وبما ذكرناه نكون قد سلّطنا بعض الضوء على كلام الإمام زين العابدين عليه السلام حول حقّ الفعل الأوّل من الأفعال، وهو حقّ الصلاة.

الحقُّ العاشر: حقُّ الصّدقة

وَأَمّا حَقُّ الصَّدَقَةِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّها ذُخْرُكَ عِنْدَ رَبِّكَ، وَوَدِيعَتُكَ الَّتِي لَا تَحْتاجُ إِلَى الْإِشْهادِ، فَإِذا عَلِمْتَ ذلِكَ كُنْتَ بِما اسْتَوْدَعْتَهُ سِرّاً أَوْثَقَ بِما اسْتَوْدَعْتَهُ عَلَانِيَةً، وَكُنْتَ جَدِيراً أَنْ تَكُونَ أَسْرَرْتَ إِلَيْهِ أَمْراً أَعْلَنْتَهُ، وَكانَ الْأَمْرُ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ فِيها سِرّاً عَلىٰ كُلِّ حالٍ، وَلَمْ تَسْتَظْهِرْ عَلَيْهِ فِيما اسْتَوْدَعْتَهُ مِنْها إِشْهادَ الْأَسْماعِ والْأَبْصارِ عَلَيْهِ بِها، كَأَنَّها أَوْثَقُ في نَفْسِكَ، لَا كَأَنَّكَ لَا تَثِقُ بِهِ في تَأْدِيَةِ وَدِيعَتِكَ إِلَيْكَ، ثُمَّ لَمْ تَمْتَنَّ بِها عَلَى أَحَدٍ، لِأَنَّها لَكَ، فَإِذا امْتَنَنْتَ بِها لَمْ تَأْمَنْ أَنْ تَكُونَ بِهَا مِثْلَ تَهْجِينِ حالِكَ مِنْها إِلىٰ مَنْ مَنَنْتَ بِها عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ في ذَلِكَ دَلِيلاً عَلىٰ أَنَّكَ لَمْ تُرِدْ نَفْسَكَ بِها، وَلَوْ أَرَدْتَ نَفْسَكَ بِها لَمْ تَمْتَنَّ بِها عَلَى أَحَدٍ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ.

ومن خلال هذا النصّ يتناول الإمام زين العابدين عليه السلام حقوق **الفعل الثاني** من الأفعال، وهو حقّ الصدقة، وسوف نتعرّض لهذا النصّ المبارك ـ انطلاقاً من كلام الإمام عليه السلام ـ من خلال عدّة جهات:

الجهة الأُولى: مفهوم الصدقة.

مفهوم الصدقة من جملة المفاهيم التي تترتّب عليها الكثير من الآثار الشرعيّة

ـ كعدم جواز تصدّق غير الهاشمي على الهاشمي[١] ـ والوضعيّة أيضاً ـ كزيادة

(١) قال المحقّق الخوئي ﷺ في منهاج الصالحين: ٢: ٢٥٦ ـ ووافقه على ذلك كلّ مَن علّق على منهاجه من أعلام تلامذته ـ ما هذا نصّه: «تحلّ صدقة الهاشمي على الهاشمي وعلى غيره حتّى زكاة المال وزكاة الفطرة، وأمّا صدقة غير الهاشمي، فإن كانت زكاة المال أو زكاة الفطرة فهي حرام على الهاشمي، ولا تحلّ للمتصدّق عليه ولا تفرغ ذمّة المتصدّق بها عنها، وإن كانت غيرهما فالأقوى جوازها، سواء أكانت واجبة كردّ المظالم والكفّارات وفدية الصوم، أم مندوبة، إلّا إذا كانت من قبيل ما يتعارف من دفع المال القليل لدفع البلاء ونحو ذلك، ممّا كان من مراسم الذلّ والهوان ففي جواز مثل ذلك إشكال».

وحاصل ما أفاده ﷺ: «أن صدقة غير الهاشمي على الهاشمي تكون على أربعة أنحاء:

النحو الأوّل: أن تكون من زكاة المال أو زكاة الفطرة، وهذه محرّمة على الهاشمي.

النحو الثاني: أن تكون من الأموال التي يجب دفعها لمستحقّيها، كردّ المظالم والكفّارات وفدية الصوم، وهذه محلّلة للهاشمي.

النحو الثالث: أن تكون صدقة مندوبة، ولكنّها بمقدار مالي معتدّ به، بحيث أنّها لا توجب الهوان لآخذها، بل قد توجب له الشعور بالعزّ والاحترام، كما لو أُهديت له تحفة ثمينة أو قطعة من الأرض مثلاً، وهذه محلّلة للهاشمي أيضاً.

النحو الرابع: أن تكون صدقة مندوبة، ولكنّها بمقدار مالي قليل جدّاً، بحيث أنّها توجب الشعور بالذلّ والهوان لآخذها، وهذه محرّمة على الهاشمي.

وعلى هذا النحو الأخير حُمل كلام السيّدة الحوراء زينب (عليها أفضل السلام والتحيّة) عندما قالت لأهل الكوفة: «إنّ الصدقة علينا حرام».

كما أفاد ذلك المحقّق الخوئي ﷺ في مصباح الفقاهة: ١: ٨٠٢، حيث قال: «لا دليل على حرمة مطلق الصدقات على الهاشميّين، وإنّما تحرم عليهم الصدقة الخاصّة، أعني: زكاة المال والبدن، ولا يبعد أن تحرم عليهم أيضا الصدقات التي تُعطى لدفع البلاء ورد القضاء، فإنّ في ذلك مذلّة ومهانة لا تناسب الذرّيّة الطاهرة، ومن هنا كانت زينب الكبرى عليها السلام تأخذ الطعام من أطفال أبي عبد الله عليه السلام وترميه إلى أهل الكوفة، وتقول: ويلكم يا أهل الكوفة، إنّ الصدقة علينا حرام».

العمر ودفع البلاء ـ ولذا لزم تحقيق المقصود منها، وبيان مفهومها.

وخلاصة الكلام في هذه الجهة: أنّ الصدقة تطلق على معنيين:

المعنى الأوّل: كلّ إحسان ومعروف، وهذا هو المعنى العام للصدقة، وعليه تحمل الكثير من النصوص والأحاديث، من قبيل قول النبيّ ﷺ: «الكلمة الطيّبة صدقة»[١].

وكذا قوله ﷺ: «كلّ معروف صدقة»[٢].

ومثل ذلك أيضاً قوله ﷺ: «إنّ على كلّ مسلم في كلّ يوم صدقة.

قيل: من يطيق ذلك؟

قال ﷺ: إماطتك الأذى عن الطريق صدقة، وإرشادك الضالّ إلى الطريق صدقة، وعيادتك المريض صدقة، وأمرك بالمعروف صدقة، ونهيك عن المنكر صدقة، وردّك السلام صدقة»[٣].

المعنى الثاني: وهو المعنى الخاصّ للصدقة، والفقهاء يختلفون في بيانه، إلّا أنّنا نذكر التعريف الذي ذكره المحقّق الخوئي ﷺ، وتبعه فيه معظمُ مَن جاء بعده من أعاظم تلامذته، ونص التعريف هو: «الإحسان بالمال على وجه القربة»[٤]، ممّا يعني أنّ الصدقة بنظره الشريف تتقوّم بمقومين أساسيين:

---

١) وسائل الشيعة: ٥: ٢٣٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٣٨١.

(٣) مستدرك الوسائل: ٧: ٢٤٢.

(٤) منهاج الصالحين للسيّد الخوئي: ٢: ٢٥٦، منهاج الصالحين للسيّد محمّد الروحاني: ٢: ٢٨٨، منهاج الصالحين للسيّد محمّد صادق الروحاني: ٢: ٤٨٢، منهاج الصالحين ﴾

المقوِّم الأوّل: أن تكون الصدقة بالمال، من غير فرق بين كونه نقداً أو عيناً، كالطعام والشراب.

المقوِّم الثاني: أن تصدر من فاعلها على نحو التقرّب، أي: يأتي بها قربة لوجه الله سبحانه وتعالى، ممّا يعني أنّ المتصدّق -مثلاً- لو قال لشخص مديون له: أبرأت ذمّتك، ولم ينوِ بذلك التقرّب، بل فعل ذلك لمصلحة دنيويّة مثلاً، كان ذلك من مصاديق (الإبراء) ولم يكن من مصاديق (الصدقة).

والحاصل: فإنّ للصدقة معنيين، المعنى العامّ والمعنى الخاصّ، والمعنى الثاني هو المعنى الذي تترتّب عليه الآثار الشرعيّة والوضعيّة التي جعلها الله تعالى للصدقة.

الجهة الثانية: الصدقةُ وديعةٌ لا تحتاج إلى الإشهاد.

تقدّم في النصّ الشريف قول الإمام زين العابدين عليه السلام: «**وَأَمّا حَقُّ الصَّدَقَةِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّها ذُخْرُكَ عِنْدَ رَبِّكَ، وَوَدِيعَتُكَ الَّتِي لَا تَحْتاجُ إِلَى الْإِشْهادِ**»، وهذا المقطع من النصّ يتضمّن بيان أمرين:

الأمر الأوّل: أن الصدقة في حقيقتها (وديعة)، بمعنى أنّها إذا دفعها المتصدّق تخرج من يده وتقع في يد الله سبحانه وتعالى، ليسلّمها إليه يوم القيامة،

« للشيخ الميرزا التبريزي: ٢: ٣٢٦، منهاج الصالحين للشيخ الوحيد الخراساني: ٢: ٢٩٠، منهاج الصالحين للشيخ الفيّاض: ٢: ٤٧٤.

وأما السيّدان المعظّمان السيستاني والحكيم (دام ظلّهما) فلم يذكرا غير هذا التعريف في منهاجيهما.

وقد تحدّثت الروايات عن هذا المعنى بتعبيرات عجيبة ومختلفة، فمثلاً ورد في الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «ليس شيء أثقل على الشيطان من الصدقة على المؤمن، فهي تقع في يد الربّ تبارك وتعالى قبل أن تقع في يد العبد»[١].

وكذا ورد في الرواية عنه صلى الله عليه وآله قال: «ما من شيء إلّا وقد وكّلت به من يقبضه غيري إلّا الصدقة، فإني أتلقّفها بيدي تلقّفاً»[٢].

والمقصود من وقوعها في يد الربّ قبل وقوعها في يد الفقير: أنّ الله تعالى يسجّل ثوابها لصاحبها، ويتحقّق أثرها، قبل أن تصل إلى يد الفقير.

وقد تحدث عن ذلك السيّد الشريف الرضي رحمه الله قديماً فقال: «إنّ الصدقة تقع في يد الله سبحانه وتعالى قبل يد السائل، أي: يتعجّل بها منه سبحانه مثوبته ومواقعته، وموافقة طاعته، وأنّها لا تذهب ضياعاً، بل تكون كالشيء المحفوظ باليد، والمذخور للغد»[٣].

ولهذه الجهة ورد ما يستفاد منه استحباب تقبيل المتصدّق ليده بعد التصدّق، وليس ذلك إلّا من جهة أنّ اليد تضاف إلى يد الله تعالى، فتكتسب بذلك إضافة تشريفيّة، ومن جملة ما دلّ على ذلك ما ورد عن الإمام زين العابدين عليه السلام: أنّه كان يقبّل يده عند الصدقة، فقيل له في ذلك؟

فقال: إنها تقع في يد الله قبل أن تقع في يد السائل[٤].

وهناك طائفة أُخرى من الروايات يستفاد منها: استحباب تقبيل يد السائل،

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٤٠٦.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٤٠٧.

(٣) المجازات النبويّة: ٤٤٥.

(٤) وسائل الشيعة: ٩: ٤٣٣.

ومنها: ما ورد عن محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: «كان عليّ بن الحسين عليه السلام إذا أعطى السائل قبّلَ يد السائل.

فقيل له: لِمَ تفعل ذلك؟

قال: لأنّها تقع في يد الله قبل يد العبد»[١].

ومثل هذه الرواية ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام ـ في حديث الأربعمائة ـ أنّه قال: «إذا ناولتم السائل شيئاً فاسألوه أن يدعو لكم ـ إلى أن قال ـ وليرد الذي يناوله يده إلى فيه فليقبّلها، فإنّ الله يأخذها قبل أن تقع في يده، كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾[٢]»[٣].

كما أنّ هناك طائفة ثالثة، يُستفاد منها: استحباب تقبيل نفس الصدقة، ومن ذلك ما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إنّ الله لم يخلق شيئاً إلّا وله خازن يخزنه إلّا الصدقة فإن الربّ يليها بنفسه، وكان أبي إذا تصدّق بشيء وضعه في يد السائل، ثمّ ارتجعه منه فقبّله وشمّه، ثمّ ردّه في يد السائل، وذلك أنّها تقع في يد الله قبل أن تقع في يد السائل، فأحببت أن أُقبّلها إذ وليها الله»[٤].

ولا تنافي بين هذه الطوائف الثلاث، إذ كلّ طائفة من هذه الطوائف تُثبت ما لم تتعرّض الطوائف الأُخرى لا لنفيه ولا لإثباته، وقد تنقح في محلّه من علم الأُصول أنّ المثبتات لا تنافي بينها، فتكون النتيجة رجحان تقبيل الصدقة ويد المتصدّق ويد السائل جميعاً، وليس ذلك إلّا لما ذكرناه من حصول الإضافة

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٤٣٤.

(٢) التوبة ٩: ١٠٤.

(٣) وسائل الشيعة: ٩: ٤٣٣.

(٤) وسائل الشيعة: ٩: ٤٣٤.

التشريفيّة للجميع.

وكيف ما كان، فلأنّ الصدقة تخرج من يد المتصدّق وتقع في يد الله تعالى، والله يتكفّل بحفظها حتّى يردّها لصاحبها يوم الجزاء، لذلك عبّر عنها الإمام زين العابدين عليه السلام بالذخر والوديعة، فقال: «**وَأَمّا حَقُّ الصَّدَقَةِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّها ذُخْرُكَ عِنْدَ رَبِّكَ، وَوَدِيعَتُكَ الَّتِي لَا تَحْتاجُ إِلَى الْإِشْهادِ**».

الأمر الثاني: الصدقة لا تحتاج إلى الإشهاد.

والمقصود من هذا الأمر الذي أشار إليه الإمام زين العابدين عليه السلام بقوله الذي تقدّم ذكره: «**وَوَدِيعَتُكَ الَّتِي لَا تَحْتاجُ إِلَى الْإِشْهادِ**»: الكناية عن أنّ الصدقة ينبغي أن تكون سرّاً وخفاءً، لأنّها لا تحتاج إلى الإشهاد ـ بالكسر ـ بمعنى طلب الشهادة عليها، أو الأشهاد ـ بالفتح ـ بمعنى الشهود.

وقد أكّدت على ذلك الروايات كثيراً، فوردَ عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «أكْبِر من صدقة السِّرّ فإنّها تطفئ غضب الربّ»[1].

وورد عن الإمام الباقر عليه السلام: «البرّ وصدقة السرّ ينفيان الفقر، ويزيدان في العمر، ويدفعان سبعين ميتة سوء»[2]، ومثلهما من الروايات في غاية الكثرة.

والظاهر أنّ هذا ليس لخصوصيّة للصدقة، وإنّما هي مصداق لقاعدة كلّيّة ينبّه عليه بعض الفقهاء (رضوان الله عليهم) وهي: أنّ كلّ ما فرضه الله سبحانه وتعالى على الإنسان على نحو الإلزام ـ كالحجّ والصلاة والصيام والخمس ـ فالراجحُ له الإعلان عنه، وكلّ ما حبّبه الله للإنسان لا على نحو الإلزام ـ ككفالة اليتيم

---

(١) وسائل الشيعة: ١: ٤٨٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٩: ٣٩٨.

والصدقة ـ فالراجح له عدم الجهر به ، وهذه القاعدة يستلهمها بعض الفقهاء[١] من قول الإمام الصادق عليه السلام : « فكلّ ما فرض الله عزّ وجلّ عليك فإعلانه أفضل من إسراره ، وكلّ ما كان تطوّعاً فإسراره أفضل من إعلانه »[٢].

الجهة الثالثة: كراهة الامتنان في الصدقة.

يقول الإمام زين العابدين عليه السلام في النصّ الشريف: « **ثُمَّ لَمْ تَمْتَنَّ بِها عَلَى أَحَدٍ ، لأَنَّها لَكَ** »؛ وهو بهذا يشير إلى ما ذكره القرآن الكريم بقوله: ﴿ **الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنفَقُوا مَنّاً وَلَا أَذىً لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ** ﴾[٣] ، فما هو المقصود من عنوان (عدم المنّ) ؟

المقصود من (عدم المنّ) هو احترام السائل ، حال التصدّق وبعد التصدّق ، بمعنى عدم إشعاره بالتوهين.

والنقطة الجديرة بالإلتفات هنا هي: أنّنا نجد تقارباً بين النصّ القرآني وبين نصّ الرسالة ، فكما استخدم مفردة «ثمّ» كذلك استخدمها الإمام زين العابدين عليه السلام فقال: « **ثُمَّ لَمْ تَمْتَنَّ بِها عَلَى أَحَدٍ ، لأَنَّها لَكَ** » ، ووجه ذلك: هو التنبيه على لزوم

---

(١) المقصود هو الفقيه المقدّس السيّد السبزواري رحمه الله في مهذّب الأحكام: ٩: ١٣٢. وقبله الفقيه الأكبر الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمه الله في كشف الغطاء: ١: ٣١٨. ولم أر ـ بحسب تتبّعي القاصر ـ أحداً غير هذين قد استفاد ذلك من النصّ في غير بابي الصلاة والصدقات. مع أنّه إذا أُلغيت الخصوصيّة عن النصّ المذكور، لكونه وارداً في خصوص الصدقات، وتمّ التعدّي عنه إلى باب الصلاة، كما صنع بعض الأعاظم رحمه الله ، فالمفروض أن يتعدّى إلى غيرها أيضاً من الفرائض ، إذ لا خصوصيّة لها.

(٢) الكافي: ٣: ٥٠١.

(٣) البقرة ٢: ٢٦٢.

احترام السائل ، ليس في حال التصدّق فقط ، بل حتّى بعد التصدّق ، إذ أنّ البعض قد لا يمن حال التصدّق ، بل يعطي بكلّ رحابة صدر ، ولكنّه بمجرّد أدنى خلاف أو حسّاسيّة بينه وبين السائل ، يبدأ بالمنّ ، فيبدي أنّه أعطاه في يوم كذا ، وأشبعه في يوم كذا ، وآواه في يوم كذا ، وهذا ما جاءت مفردة «ثمّ من أجل التنبيه على قبحه ، إذ أنّ هذه المفردة تفيد ـ بحسب وضعها اللغوي ـ ترتّب اللّاحق على السابق ولكن مع الانفصال ، بخلاف الفاء التي تفيد نفس الفائدة ولكن مع الاتّصال[١] ، ولذا قال الإمام عليه السلام : « **ثُمَّ لَمْ تَمْتَنَّ بِها عَلَى أَحَدٍ ، لِأَنَّها لَكَ** » ، ولم يقل : « فلا تمتن » .

والوجه في نهي الإمام عليه السلام عن (المنّ) ينبثق من زاويتين :

الزاوية الأُولى : أنّ الإنسان المتصدّق ينبغي أن يكون معتقداً بأنّ الصدقة ـ كما أوضحنا ـ ليست إلّا (وديعة) ، ومن الواضح أنّه كما أنّ الإنسان إذا استودع وديعة عند إنسان آخر ، فإنّه لا وجه لأن يمنّ عليه ، فكذلك في الصدقة .

وهذا ما نبّه عليه الإمام عليه السلام بقوله : « **ثُمَّ لَمْ تَمْتَنَّ بِها عَلَى أَحَدٍ ، لِأَنَّها لَكَ** » ، أي : ما دامت الصدقة وديعة محفوظة لك ، فإنّه لا وجه للمنّ بها .

الزاوية الثانية : إحباط المنّ للصدقة ، وهذه الزاوية وإن لم يُشر لها الإمام عليه السلام في النصّ المذكور ، إلّا أنّ القرآن الكريم قد أشار إليها ، عندما قال : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ** ﴾[٢] ، والمراد من (الإحباط) ـ كما هو

---

(١) قال ابن مالك في ألفيّته :

والفاء للترتيب باتّصالِ وثمّ للترتيب بانفصال

(٢) البقرة ٢ : ٢٦٤ .

محرّر في علم الكلام ـ إزالة بعض الأعمال السيّئة لآثار الأعمال الصالحة ، فمثلاً: لو كان هنالك إنسان طوال عمره يصلّي ويصوم ويتصدّق ويزكّي ويخمّس ، ولكنّه في نهاية المطاف انحرف عن ولاية أمير المؤمنين عليه السلام ، فإنّ هذه السيّئة الكبيرة تحبط جميع أعماله المتقدّمة ، وكذلك المنّ يفعل بالصدقة.

ولذا وردَ عن أمير المؤمنين عليه السلام : « الجود من كرم الطبيعة ، والمنّ مفسدة للصنيعة »[١].

ووردَ عن الإمام الصادق عليه السلام : « إن كانت لك يد عند إنسان ، فلا تفسدها بكثرة المنن والذكر لها ، ولكن أتبعها بأفضل منها ، فإنّ ذلك أجمل بك في أخلاقك ، وأوجب للثواب في آخرتك »[٢].

---

(١) بحار الأنوار: ٧٤: ٤٢١.

(٢) بحار الأنوار: ٧٥: ٢٨٣.

الحقُّ الحادي عشر: حقُّ الزوجين

وَأَمّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِمِلْكِ النِّكاحِ: فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللهَ جَعَلَها سَكَناً وَمُسْتَراحاً، وَأُنْساً وَواقِيَةً، وَكَذلِكَ كُلُّ واحِدٍ مِنْكُما يَجِبُ أَنْ يَحْمَدَ اللهَ عَلىٰ صاحِبِهِ، وَيَعْلَمَ أَنَّ ذلِكَ نِعْمَةٌ مِنْهُ عَلَيْهِ، وَوَجَبَ أَنْ يُحْسِنَ صُحْبَةَ نِعْمَةِ اللهِ وَيُكْرِمَها وَيَرْفَقَ بِها، وَإِنْ كانَ حَقُّكَ عَلَيْها أَغْلَظَ، وَطاعَتُكَ بِها أَلْزَمَ فِيما أَحَبَّتْ وَكَرِهَتْ، ما لَمْ تَكُنْ مَعْصِيَةً، فَإِنَّ لَهَا حَقَّ الرَّحْمَةِ وَالْمُؤانَسَةِ، وَمَوْضِعُ السُّكُونِ إِلَيْها قَضاءُ اللَّذَّةِ الَّتِي لَا بُدَّ مِنْ قَضائِها، وَذلِكَ عَظِيمٌ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ.

من خلال هذا النصّ يشرع الإمام زين العابدين عليه السلام في الحديث عن القسم الرابع من أقسام الحقوق، وهو **حقوق الغير**، وأوّل هذه الحقوق التي عرضها الإمام عليه السلام هو حقّ الزوجة على زوجها.

والنقطة الملفتة في هذا النصّ، هي تعبير الإمام عليه السلام عن العلاقة بين الزوج وزوجته بأنّها علاقة الراعي والرعيّة؛ حيث قال عليه السلام: «**وَأَمّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ**»، ممّا يعني أنّ الزوج ـ بنظر الإمام عليه السلام ـ بمثابة الراعي، والزوجة بمثابة الرعيّة، وهذا ما يؤكّده أيضاً إلزام الشارع للزوج بالنفقة على زوجته، وتوفير السكن المناسب لشأنها، ولزوم صيانتها ورعايتها.

إلّا أنّ السؤال المقدّر الذي يطرح نفسه في المقام، هو: أنّ الإمام عليه السلام لماذا اعتبر

العلاقة الزوجيّة من قبيل علاقة الراعي والرعيّة ؟ وقد تكفّل الإمام عليه السلام بالإجابة عن هذا السؤال ، من خلال تركيزه على بيان منشأ اعتبار العلاقة الزوجيّة من قبيل علاقة الراعي بالرعيّة ، حيث قال: «**وَأَمّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِمِلْكِ النِّكاحِ**» إذ الذي يظهر من استخدام الإمام عليه السلام لمفردة «الباء» في قوله: «**بِمِلْكِ**» أنّه في مقام بيان المنشأ والسبب لكون الزوجة رعيّةً للزوج.

وحتّى يتّضح مقصود الإمام عليه السلام بشكل جليّ ، لا بدّ من تسليط الضوء على مفردتين استخدمهما الإمام عليه السلام في النصّ الشريف ، وهما:

المفردة الأُولى: مفردة «النكاح».

وحاصل الكلام حولها: أنّ مفردة النكاح بحسب الاستعمالات القرآنيّة والحديثيّة ، تُطلق ويراد بها أحد معنيين:

المعنى الأوّل: عقد الزوجيّة.

وعلى هذا المعنى يمكن حمل الآية المباركة: ﴿**فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً**﴾[1]، فإنّ عدّة من المفسّرين يحملون مفردة النكاح في هذه الآية على عقد الزوجيّة.

المعنى الثاني: الوطء والمقاربة الشرعيّة.

وعلى هذا المعنى تُحمل الآية المباركة: ﴿**فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ**﴾[2]، والوجه في حمل الآية على هذا المعنى دون سابقه، هو:

---

(١) النساء ٤: ٣.

(٢) البقرة ٢: ٢٣٠.

أنّ المطلّقة على نحو البينونة لا يجوز لزوجها أن يرجع إليها إلّا بعد أن يقاربها شخص آخر مقاربة شرعيّة، فيكون المقصود من قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ أي: حتّى تقارب.

المفردة الثانية: مفردة «الملكيّة».

وحاصل الكلام حول المفردة الثانية التي استخدمها الإمام ﷺ ـ وهي مفردة «الملك» ـ في قوله: «بِمِلْكِ النِّكاحِ»: أنّ الملك أو الملكيّة يُراد بها: السلطنة، فإذا قيل: فلان مَلِك، فمعنى ذلك أنّه صاحب سلطنة.

والملكيّة على أنحاء ثلاثة:

النحو الأوّل: الملكيّة الحقيقيّة[١].

ويراد بها: سلطنة المالك على المملوك إيجاداً وإعداماً. فإذا كانت للمالك سلطنة على المملوك، بحيث يستطيع أن يوجده ويعدمه، ويحدثه ويبقيه، فهذا النحو من السلطنة يُعبَّر عنه بالملكيّة الحقيقيّة، وهي أعلى وأقوى مراتب الملكيّة، ولم تثبت ـ بل يستحيل ثبوتها بالذات والاستقلال ـ لغير الخالق المتعال سبحانه وتعالى.

النحو الثاني: الملكيّة الذاتيّة[٢].

---

(١) هذه الأنحاء الثلاثة ـ مع إضافة نحو رابع ـ ذكرها المحقّق السيّد الخوئي ﷺ في «مصباح الفقاهة»: ٢: ٦، وكذا سيّدنا الأستاذ الروحاني (دامت بركاته) في موسوعته الكبرى «فقه الصادق»: ١٦: ٢٠٧، و«فقه المسائل المستحدثة»: ١٣٨، ٢٩٧.

(٢) قال المحقّق الخوئي ﷺ في «مصباح الفقاهة»: ٢: ٧: «والمراد من الذاتي هنا: ما لا يحتاج تحقّقه إلى أمر خارجي تكويني أو اعتباري، وليس المراد به الذاتي في باب البرهان، »

ويُراد بها: سلطنة الإنسان على نفسه وعمله وذمّته. وتوضيح هذا المجمل: أنّ الإنسان ـ باتّفاق جميع عقلاء العالم ـ له سلطنة على نفسه، فمثلاً: لو أراد أن يبيع إحدى كليتيه فإنّه يجوز له ذلك، ما لم يلزم منه الضرر المعتدّ به ـ كما هو رأي أغلب الفقهاء ـ وبما أنّه «لا بيع إلّا في ملك»[1] فهذا يعني أنّ الإنسان مالك لأعضائه.

وكذا الإنسان أيضاً مالك لعمله، فلو ألّف كتاباً مثلاً، فإنّ له السلطنة على تأليفه، بحيث يجوز له أن يبيعه ويتصرّف فيه؛ لأنّه عمله، والإنسان مالك لعمله بالملكيّة الذاتيّة، بمقتضى السيرة العقلائيّة.

وكذلك الإنسان مالك لذمّته أيضاً، فمثلاً لو استدان شخصٌ مبلغاً من شخص آخر، فهذا معناه إشغاله لذمّته بمقابل ذلك المبلغ، وإنّما جاز له التصرّف في ذمّته، لأنّه يمتلكها، وله سلطنة عليها.

النحو الثالث: الملكيّة الاعتباريّة.

ويُراد بها: السلطنة التي تثبت للإنسان باعتبارٍ من الشارع المقدّس أو العقلاء، لمصلحة من المصالح.

فمثلاً: لو ذهب الإنسان إلى السوق، ودفع شيئاً من أمواله لشخص آخر،

« أي: ما ينتزع من مقام الذات، ولا الذاتي في باب الكلّيّات الخمس، أعني به: الجنس والفصل، وهذا واضح لا ريب فيه».

وقريب منه قال سماحة السيّد الأستاذ الروحاني (دام ظلّه الشريف) في «فقه المسائل المستحدثة»: ١٣٨.

(١) المشهور في ألسنة الفقهاء: «لا بيع إلّا في ملك» والوارد عن النبيّ ﷺ: «لا بيع إلّا في تملّك»، فراجع: مستدرك الوسائل: ١٣: ٢٣٠.

واشترى بها سلعة معيّنة ، فإنّ له ـ حينئذ ـ حقّ التصرّف في السلعة ، فله أن يبيعها أو يهديها أو يتصرّف فيها بأي نحو من أنحاء التصرّف ، وما تحقّقت له هذه السلطنة على السلعة ـ بعد أن دفعَ مقداراً من المال في قبالها ـ إلّا لأنّ الشارع المقدّس والعقلاء قد اعتبروه مالكاً لها ، ولو لم يعتبر الشارع والعقلاء له ذلك ، لم تكن له ملكيّة على شيء من الأشياء ؛ ولذا عُبّرَ عن هذا النحو من أنحاء الملكيّة بالملكيّة الاعتباريّة .

عودةٌ إلى النصّ الشريف :

وبعد أن أوضحنا المقصود من المفردتين المتقدّمتين : « الملك » و « النكاح » نعود إلى النصّ الشريف ؛ لنفهم وجه تعبير الإمام زين العابدين عليه السلام عن الزوجة بالرعية ، حيث قال : « **وَأَمّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِمِلْكِ النِّكاحِ** » ، ويتّضح لدينا منشأ اعتباره عليه السلام للعلاقة الزوجيّة من قبيل علاقة الراعي والرعيّة .

فإنّ الظاهر ـ من خلال ما ذكرناه ـ أنّ منشأ ذلك ، هو كون الزوج مالكاً لزوجته بملك النكاح ، والمرادُ من « النكاح » هو المعنى الثاني من المعنيين المتقدّمين ، وهو المقاربة الشرعيّة ، كما أنّ المراد من « الملكيّة » هو النحو الثالث من أنحاء الملكيّة ، وهو الملكيّة الاعتباريّة ، فيكون معنى النصّ الشريف : أنّ الشارع المقدّس قد اعتبر للزوج سلطنةً على حقّ المقاربة لزوجته ، ولو لم يعتبر له الشارع هذه السلطنة لما تمّت له ، فهو يمتلك حقّ المقاربة بالملكيّة الاعتباريّة الشرعيّة .

وهذه الملكيّة صارت منشئاً لكينونة العلاقة الزوجيّة من قبيل علاقة الراعي والرعيّة ، وكأنّ الشارع المقدّس يريد أن يقول : إنّني بعد أن جعلت السلطنةَ للزوج على زوجته ، فهي بمثابة الرعيّة وهو بمثابة الراعي .

وبلحاظ هذه الملكيّة الاعتباريّة، التي اعتبرها الشارع المقدّس للزوج، واعتبار الزوجة رعيّة له، تولّدت حقوق الزوجة على زوجها، كحقّ الإنفاق ونحوه من الحقوق، إذ هو المسؤول عنها مسؤولية الراعي عن رعيّته.

رؤيةٌ فقهيّة حول حقوق الزوجين:

وبما أنّ الكلام قد انتهى بنا إلى مسألة الحقوق الزوجيّة، فمن المستحسن عرضُ هذه المسألة من زاويتها الفقهيّة، نظراً لشديد الحاجة إليها، مع اكتناف كثيرٍ من مسائلها بشيءٍ من الغموض والضبابيّة، وسوف نقتصر على ذكر الحقوق الإلزاميّة فقط، تاركين الحديث عن الحقوق الأدبيّة والأخلاقيّة إلى فرصة أُخرى، وبما أنّ الحقوق الزوجيّة حقوق طرفينيّة، لا حقوق طرفيّة، لذلك ينبغي عرضها في نقطتين:

النقطة الأُولى: حقوق الزوجة على الزوج.

من المتّفق عليه فقهيّاً: أنّ الإسلام قد جعل للزوجة ثلاثة حقوق إلزاميّة، ولم يثبت الإلزام في غيرها من الحقوق بشكل اتّفاقي، وهيَ:

الحقّ الأوّل: حقّ النفقة.

والمراد من (النفقة) اللازمة: تكفّل الزوج لزوجته بأُمور أربعة:

- السكنى.
- اللباس.
- الإطعام.
- المستلزمات الضروريّة، كالفراش، والغطاء، وأدوات التنظيف والتجميل،

وأُجرة الطبيب والأدوية، ووسائل الإنارة، وأدوات الطبخ، والأثاث، ونحو ذلك من الحاجيات والمستلزمات.

أدلّة وجوب النفقة:

والدليل على لزوم النفقة في هذه الأُمور الأربعة، هو القرآن الكريم والسنّة المطهّرة، فمن القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾[١].

ومن السنّة المطهّرة: صحيحة أبي بصير، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: مَن كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يواري عورتها، ويطعمها ما يقيم صلبها، كان حقّاً على الإمام أن يفرّق بينهما»[٢]، والروايات في هذا المجال كثيرة جدّاً، ليس من هدفنا عرضها، وبيان كيفيّة الاستدلال بها.

إضاءاتٌ حول حقّ النفقة:

وتوضيحاً لبعض الأُمور المرتبطة بحقّ النفقة، لا بدّ من إلفات النظر إلى عدّة إضاءات مهمّة، وهي:

الإضاءة الأُولى: إنّ النفقة اللازمة بالنسبة للأُمور الأربعة إنّما تكون بحسب ما يناسب شأن الزوجة[٣]، وهذا يختلف بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة

---

(١) البقرة ٢: ٢٣٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٢١: ٥٠٩.

(٣) أفاد السيّد السيستاني (دام ظلّه الشريف) ـ في منهاج الصالحين: ٣: ١٢٥ ـ أن اعتبار كون النفقة لائقةً بشأن الزوجة، يُراد به: أن تكون لائقة بشأنها بالقياس إلى زوجها، أي: بما »

والعادات والتقاليد، فربّ زوجة يكون اللائق بشأنها أن تسكن كوخاً، بينما لا يليق بغيرها إلّا أن تسكن بيتاً، كما أنّه ربّ زوجة يكون اللائق بشأنها أن لا تلبس أكثر من لباس واحد، بينما لا يليق بغيرها إلّا أن تكون لها بعض ثياب التجمّل، وكلّ ذلك في حدود المقدار الكافي، وأمّا الأكثر منه، كما هو المتعارف عند بعض النساء، من تكثير الألبسة النفيسة، ومتابعة كلّ ما تأتي به الموضة من ألبسة وأدوات تجميل، فهو خارج عن دائرة النفقة الواجبة.

الإضاءة الثانية: لا يفرّق في ثبوت حقّ النفقة للزوجة بين كونها غنيّة أو فقيرة، بل حتّى ولو كانت الزوجة أغنى من زوجها، فإنّه يبقى حقّ النفقة متعلّقاً بذمّة الزوج، ولو لم يقم به جاز للزوجة مطالبته بحقّها.

الإضاءة الثالثة: حقّ النفقة من الحقوق القابلة للإسقاط على حدٍّ تعبير الفقهاء[1]، بمعنى أنّ الزوجة لو أسقطت حقّ النفقة عن زوجها، فإنّه يسقط عن عاتق الزوج، وإلّا فإنّه يبقى ديناً متعلّقاً بذمّته.

الإضاءة الرابعة: اتّفق المتأخرون من المراجع العظام (أعلى الله كلمتهم) على

« هي زوجة لفلان، لا اللائقة بشأنها بما هيَ، فربّ زوجةٍ يكون اللائق بشأنها ـ بما هيَ ـ أن تسكن في بيتٍ فخم، بينما اللائق بها ـ بما هيَ زوجة لفلان ـ أن تسكن في شقّة متواضعة، والمدارُ ـ بحسب نظره الشريف ـ على الثاني لا الأوّل، خلافاً لرأي المشهور الذين يجعلون المدار بعكس ذلك.

(١) الحقوق على قسمين: حقوق قابلة للإسقاط، وحقوق غير قابلة للإسقاط.

ومن قبيل القسم الأوّل: حقّ نفقة الزوجة، ومن قبيل القسم الثاني: حقّ نفقة الوالدين والأولاد في حال فقرهم وعدم قدرتهم على التكسّب، كما هو مذكور في محلّه.

أنّ النفقة لا تجب في المدّة الزمنيّة الفاصلة بين العقد والزفاف، وذلك لأنّ الارتكاز العرفي قائم على إسقاطها[١].

الإضاءة الخامسة: يسقط حقّ النفقة عن عاتق الزوج في صورة نشوز الزوجة، ونشوزها يتحقّق بمنعها زوجها من حقّ المقاربة والفراش، وكذا بخروجها من بيته بغير إذنه، وكذا أيضاً بإقدامها على ارتكاب ما يُنفّر الزوج منها، كظهورها بالمظهر غير اللائق، أو بسبّه وشتمه، ونحو ذلك.

الحقّ الثاني: حقّ المقاربة.

من الحقوق الإلزاميّة التي جعلها الإسلام للزوجة على زوجها حقّ المقاربة في كلّ أربعة أشهر مرّة واحدة على أقلّ التقادير[٢].

---

(١) لاحظ: منهاج الصالحين للسيّد الخوئي: ٢: ٢٨٧. منهاج الصالحين للسيّد محمّد الروحاني ٢: ٣١٧. منهاج الصالحين للسيّد محمّد صادق الروحاني: ٢: ٥٣٥، منهاج الصالحين للشيخ التبريزي: ٢: ٣٦٠. منهاج الصالحين للشيخ الوحيد الخراساني: ٣: ٣٢٦، منهاج الصالحين للشيخ الفيّاض: ٣: ٧١.

وأمّا السيّد المعظّم السيستاني (دام ظلّه) فقد ذهب إلى ثبوت النفقة على الزوج، إلّا أن تكون هنالك قرينة على الإسقاط، كأن يكون ذلك ـ مثلاً ـ من جملة الأُمور المتعارفة في المجتمع.

والظاهر أن المسألة محل اتّفاق بينهم، غاية مافي الأمر أنّ السيّد السيستاني (دام ظلّه) قد عرضها على نحو القضيّة الحقيقيّة، بينما عرضها أُولئك الأعاظم بنحو القضيّة الخارجيّة، وإلّا فإنّهم جميعاً يتّفقون على لزومها، إلّا مع كون المتعارف ـ ولو ارتكازاً ـ عدم اللزوم، فيكون هذا التعارف الخارجي قرينة على إسقاط الزوجة لحقّها.

(٢) المراد من الحقّ المذكور: أن لا يكون بين الوطء السابق للزوجة والوطء اللاحقّ لها أكثر من أربعة أشهر، وليس المعنى أن يطأها الزوج في كلّ أربعة أشهر مرّة كيفما اتّفقت، »

فقد وردَ في صحيحة صفوان بن يحيى، أنّه سأل الإمام الرضا عليه السلام: عن الرجل تكون عنده المرأة الشابّة، فيمسك عنها الأشهر والسنة، لا يقربها، ليس يريد الإضرار بها، يكون لهم مصيبة، يكون في ذلك آثماً؟

قال عليه السلام: إذا تركها أربعة أشهر كان آثماً بعد ذلك، إلّا أن يكون بإذنها»[1].

والمستفاد من ذيل الرواية الشريفة ـ كما يفتي بذلك الفقهاء ـ أنّ هذا الحقّ من الحقوق القابلة للإسقاط، فإن أسقطته الزوجة وتنازلت عنه سقط، وإلّا فلا، ويكون الزوج بتركه مأثوماً ومعاقباً.

إضاءتان حول حقّ المقاربة:

الإضاءة الأُولى: اختلف الفقهاء (أعلى الله كلمتهم) في أنّ حقّ المقاربة

« فلا يكفي مثلاً أن يطأها في ابتداء الأربعة الأُولى مرّة، وفي آخر الأربعة الثانية مرة أُخرى. لاحظ: كلمة التقوى: ٨: ٢٠.

وهذا كلّه بحسب العنوان الأوّلي، وإلّا فإنّه بحسب العنوان الثانوي قد يجب في أقلّ من المدّة المذكورة، ويستفاد ذلك من جواب المحقّق الخوئي رحمه الله حين سئل السؤال التالي: هل يجب على الزوج الجماع، في المدّة التي تقلّ عن الأربعة أشهر، إذا كان في تركه حرج على المرأة، أو كان موجباً لخوف وقوعها في الحرام؟

فأجاب رحمه الله: نعم، على الأحوط، عند استدعائها منه ذلك.

وما أفاده رحمه الله هو نفس ما أفاده سيّد العروة رحمه الله ـ في العروة الوثقى: ٥: ٥٠١ ـ ووافقه في ذلك جميع المحشّين عليها، وكذا السيّد الأُستاذ الروحاني (دام ظلّه) ـ في تعاليقه عليها: ٢: ٤٦٩ ـ والسيّد المعظّم السيستاني (دام ظلّه) في منهاج الصالحين: ٣: ١٠٤، مع فارق أنّ جوابه رحمه الله مقيّد باستدعاء الزوجة ذلك، بينما كلام البقيّة ظاهر في عدم اعتباره، وكفاية العلم بحال المرأة، والخوف من وقوعها في المعصية والرذيلة.

(١) وسائل الشيعة: ٢٠: ١٤٠.

والمضاجعة في المدّة المذكورة، هل يختصّ بالمرأة الشابّة، أم يشمل كلّ امرأة ولو كانت كبيرة السنّ؟

فذهب بعضٌ إلى التعميم، وذهب البعض الآخر إلى الاختصاص[١].

الإضاءة الثانية: اختلف الفقهاء (أعلى الله كلمتهم) أيضاً، في أنّ الحقّ المذكور هل يختص بالزوج الحاضر، أم يشمل المسافر أيضاً؟ فذهب بعض إلى الاختصاص، وذهب البعض الآخر إلى التعميم[٢].

الحقُّ الثالثُ: حقُّ المعاشرة بالمعروف.

وهذا الحقّ وإن كان من الحقوق اللازمة، إلّا أنّه من الحقوق المشتركة بين

---

(١) وهذا هو المشهور المنصور بين المتأخّرين، فقد ذهب إليه المحقّق الخوئي ﷺ في «منهاج الصالحين»: ٢: ٢٦٠، وتبعه في ذلك معظم أعاظم تلامذته.

ولم أجد من خالفه منهم وعمّم الحكم لغير الشابّة، إلّا الشيخ الوحيد الخراساني (دام ظلّه) في «منهاج الصالحين»: ٣: ٢٩٦ على نحو الاحتياط الوجوبي، والسيّد الحكيم (دام ظلّه) أيضاً في «منهاج الصالحين»: ٣: ٤٦، ولكن على نحو الفتوى.

وهذا هو ما يظهر من كلمات السيّد الخميني ﷺ في كتابيه: «تحرير الوسيلة»: ٢: ٢١٦ و «زبدة الأحكام»: ١٩٥.

(٢) من جملة القائلين بالاختصاص: السيّد الخميني ﷺ في «تحرير الوسيلة»: ٢: ٢١٦، مع عدم كون السفر لمجرّد الأُنس والتفرّج. ومنهم: السيّد الأُستاذ الروحاني (دام ظلّه) في «العروة الوثقى»: ٢: ٤٨٥. والشيخ الفيّاض (دام ظلّه) في «منهاج الصالحين»: ٣: ١٣. وذهب المحقّق الخوئي والشيخ التبريزي ﷺ في «صراط النجاة»: ٢: ١٩٦. وكذا السيّد السيستاني (دام ظلّه) في «منهاج الصاحين): ٣: ١٠ إلى التعميم، إلّا أن يكون سفر الزوج طوال الأربعة أشهر برضا الزوجة، بحيث يتحقّق الإسقاط، أو يكون له عذر شرعي.

الزوجين، التي دلّت عليها نصوص القرآن والسنّة، ومنها قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾[١].

ويراد بالمعاشرة ـ بالمعروف ـ اللازمة للزوجة: عدم إيذائها وظلمها ومشاكستها والتعدّي عليها، وعدم هجرانها رأساً، بحيث تكون كالمعلّقة، فلا هيَ بذات بعل ولا هيَ بالمطلّقة، فإنّ كلّ ذلك على خلاف المعاشرة بالمعروف.

وإلى هنا نكون قد تحدّثنا حول الحقوق الثلاثة اللازمة التي جعلها الشارع المقدّس للزوجة على زوجها، ونشرع في الحديث عن الحقوق الإلزاميّة التي جعلها الله للزوج على زوجته، وهي عبارة عن أربعة حقوق:

النقطة الثانية: حقوق الزوج على زوجته.

الحقّ الأوّل: عدم الخروج من بيته إلّا بإذنه.

وهذا أوّل الحقوق الإلزاميّة المتّفق عليها بين الفقهاء (أعلى الله كلمتهم)، وقد أكّدت عليه الروايات كثيراً، ومنها: معتبرة محمّد بن مسلم، التي ورد فيها أنّ امرأة سألت النبيّ ﷺ: يا رسول الله، ما حقّ الزوج على المرأة؟

فقال ﷺ ـ في جملة ما قال ـ: «ولا تخرج من بيته إلّا بإذنه، وإن خرجت من بيتها بغير إذنه، لعنتها ملائكة السماء وملائكة الأرض، وملائكة الغضب وملائكة الرحمة، حتّى ترجع إلى بيتها»[٢].

إلّا أن هنالك ثمّة خلاف بين الفقهاء حول حدود دائرة هذا الحقّ، فهل هو

---

(١) النساء ٤: ١٩.

(٢) الكافي: ٥: ٥٠٧.

حقّ مطلق، أم هو محدود بعدم منافاته لحقّ الإستمتاع، فذهب بعضٌ منهم إلى الأوّل، وذهب البعض الآخر منهم إلى الثاني[١].

ولا يخفى أنّ الذين ذهبوا إلى الأوّل، لم يجعلوه حقّاً مطلقاً بكلّ ما للكلمة من معنى، بل استثنوا منه حال الضرورة الشرعيّة والعرفيّة، كما لو كان ذلك لأداء الواجب ـ كحجّ الإسلام مثلاً ـ، أو التداوي في المستشفى في صورة الضرر المعتدّ به، ولم يكن الزوج يأذن بالخروج في كلا الحالين[٢]، كما لم تكن معالجة

---

(١) ذهب السيّد الخميني ﷺ في «تحرير الوسيلة»: ٢: ٢٧٠، والمحقّق الخوئي ﷺ في «منهاج الصالحين»: ٢: ٢٩٨، إلى عدم اختصاص الحقّ المذكور بما لا ينافي استمتاعات الزوج، وتبعه في ذلك جمعٌ من أعاظم تلامذته، منهم:

السيّد السيستاني (دام ظلّه) في «منهاج الصالحين»: ٣: ١٠٣.

والشيخ الفيّاض (دام ظلّه) في «منهاج الصالحين»: ٣: ٧٤.

والسيّد الأُستاذ الروحاني (دام ظلّه) أيضاً في «منهاج الصالحين»: ٢: ٥٣٨.

والشيخ التبريزي ﷺ في «منهاج الصالحين»: ٢: ٣٦١.

والشيخ الوحيد الخراساني (دام ظلّه) ـ أيضاً ـ في «منهاج الصالحين»: ٣: ٣٢٨.

والسيّد الحكيم ﷺ في «منهاج الصالحين»: ٣: ٤٧.

ولم أعثر على مَن خالفهم وقال بتخصيص الحكم إلّا المرحوم السيّد الروحاني ﷺ في «منهاج الصالحين»: ٢: ٣١٩.

(٢) سئل المحقّق الخوئي ﷺ ـ في «صراط النجاة»: ١: ٤٥١ ـ السؤال التالي: من المعروف أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب ـ عند اجتماع شروطهما ـ على كلّ واحد، فإذا توقّف الأمر والنهي للمرأة على الخروج بغير إذن زوجها، أو بعدم رضاه، فهل يجوز لها ذلك؟

فأجاب ﷺ: إذا لم ينافِ خروجها استمتاع زوجها، حين يريد منها ذلك، فلا بأس، والله العالم.

« وسئل ﷺ أيضاً ـ في «صراط النجاة»: ٢: ٢١٩ ـ السؤال التالي: بعض الرجال يعرض على زوجته المعصية، كترك الصلاة أو خلع الحجاب أو تقديم الخمر أو طاولة القمار، ولا يساكنها بدون إطاعته في ذلك، بل يهجرها بدون طلاق، فهل يجوز ترك مساكنته حفاظاً على تكليفها الشرعي؟

فأجاب ﷺ: يجوز في فرض السؤال تركُ مساكنتها له، وتستحقّ منه النفقة.

وسئل ﷺ أيضاً ـ في «المسائل الشرعيّة»: ٢: ١٧٠ ـ السؤال التالي: هل يجوز للزوجة أن تخرج بدون إذن زوجها، في غير تواجده بصورة عامّة؟ وإذا كان لا يجوز، فهل يجوز إذا كان لخدمة الدين؟

فأجاب ﷺ: إذا لم يكن منافياً لحقّ زوجها، فلا بأس به، والله العالم.

وسئل السيّد السيستاني (دام ظلّه) ـ كما في «كنز الفتاوى من شبكة السراج» ـ السؤال التالي: هل يجوز أن يمنع الزوج زوجته من الذهاب إلى بيت أهلها أو أُختها؟ وهل يجب عليها طاعة الزوج، إذا كان بدون مبرّر شرعي أو عرفي؟

فأجاب (دام ظلّه): «لا يجوز لها الخروج من البيت بغير إذن زوجها، إلّا لحاجة ضروريّة، أو لأداء واجب شرعي، أو صلة رحم إذا توقّفت على الخروج».

وقال السيّد الحكيم (دام ظلّه) ـ في «منهاج الصالحين»: ٣: ٤٧ ـ: «يحرم على الزوجة الخروج من منزل زوجيّتها إلّا بإذن زوجها، أو بإحراز رضاه، إلّا أن تضطرّ لذلك للتداوي أو نحوه، ممّا تتضرّر بتركه، أو يتوقّف عليه أداء واجب، كحجّة الإسلام».

وأما الشيخ التبريزي ﷺ، فالذي يظهر من بعض فتاواه الشريفة، عدم جواز الخروج بغير الإذن، إلّا مع إحراز كون الواجب ـ الذي تريد المرأة أن تخرج لأجله بلا إذن ـ أهمّ من حرمة الخروج بغير إذن، كما صرّح ﷺ بذلك في تعليقته على أوّل أجوبة المحقّق الخوئي ﷺ المتقدّمة، حيث قال: يُعلّق على جوابه ﷺ: بل لا يجوز مطلقاً، إلّا إذا أُحرزَ أن منع الغير عمّا يريده من الحرام أهمّ».

وبذلك يظهر أنّ المستحبات لا يجوز الخروج لها بالأولويّة، وفتاوى الفقهاء (أعلى الله كلمتهم) طافحة بذلك. »

الموقف ممكنة إلّا بالخروج من غير إذنه[١].

« فالسيّد السيستاني (دام ظلّه) يقول في بعض أجوبته الشريفة ـ الموجودة في موقعه الالكتروني ـ حين يسئل عن خروج المرأة لزيارة المشاهد المشرّفة بغير إذن الزوج: «لا يحقّ لها الخروج من دون رضاه، وإن كان لأجل الزيارة».

ويقول الشيخ التبريزي ﷺ ـ في «صراط النجاة»: ٦: ٢٤٥ ـ: «الحجّ والعمرة المستحبّان إذا كان الخروج منافياً لحقّ الاستمتاع، فلا بدّ من الإستئذان منه، وإذا لم يكن منافياً لحقّه فالأحوط وجوباً الإستئذان منه».

ويقول السيّد الخميني ﷺ ـ في «تحرير الوسيلة»: ٢: ٢٧٠ و ٢٧١ ـ: «ولا تخرج من بيتها إلّا بإذنه، ولو إلى أهلها، حتّى لعيادة والدها، أو في عزائه».

ومن منطلق هذا الحقّ يستطيع الزوج التحكّم في لباس زوجته خارج المنزل، بحيث لو كان لباسها دون الحجاب الشرعي المطلوب، فإنّ للزوج من منطلق حقّه هذا أن يمنعها من الخروج إلّا بالحجاب الشرعي، ولو لم تستجب له وخرجت بلباسها غير الشرعي كان ذلك منها نشوزاً عليه، والناشز بالخروج بغير إذن لا تستحق نفقة على زوجها، كما هو رأي مشهور الفقهاء ـ وإن خالف في ذلك السيّد السيستاني (دام ظلّه) في «منهاج الصالحين»: ٣: ١٠٧ ـ وإن استجابت ثمّ خالفت أثمت.

يقول السيّد السيستاني (دام ظلّه) في بعض أجوبته ـ الموجودة في «كنز الفتاوى من شبكة السراج» ـ: «لا يجوز لها الكون خارج دارها إلّا بإذن الزوج، وإذا قيّد إذنه لها في ذلك بستر وجهها من الناظر الأجنبي، فتخلفت عن ذلك، فهي آثمة».

ولمّا سئل (دام ظلّه): هل يحقّ للرجل أن يفرض على زوجته ستر وجهها أو كشفه من الأجنبي؟

أجابَ: ليس له ذلك، ولكن له أن لا يأذن لها بالخروج من البيت، إلّا في حالة معيّنة، كأن تكون ساترة وجهها مثلاً.

(١) وأما لو كان التخلّص من الموقف بغير الخروج ممكناً، لم يجز الخروج بغير إذن، كما لو أرادت الزوجة أن تقوم بواجب صلة الرحم، وكان يمكنها ذلك من غير الخروج، فإنّه لا يجوز لها الخروج حينئذٍ بغير إذن زوجها، وهذا ما يستفاد من بعض أجوبة الشيخ »

الحقُّ الثاني: التمكين من الاستمتاع.

ويُراد بالاستمتاع: الالتذاذ الجنسي بكلّ ما يوجب المتعة للزوج، وهو عنوان

﴿ التبريزي ﷺ لما سئل ـ في صراط النجاة: ٢: ٥٤١ ـ: زوج منع زوجته من صلة أرحامها، وبالخصوص والديها، وهددها بالطلاق إن خالفته في ذلك، فما هو تكليفها الشرعي، هل يجوز لها الذهاب إليهم من دون إخباره؟

فأجابَ ﷺ: صلة الأرحام أو الوالدين، لا تتوقّف على خروجها من بيتها، بل يحصل المقدار الواجب بالاستفسار عن حالهما بواسطة شخص آخر، وإبلاغ سلامها إليهما، ونحو ذلك [كالاتصال التلفوني، وإرسال الرسائل، كما جاء في بعض الأجوبة الأُخرى له ﷺ]، والله العالم.

ولعلّ هذا هو ما عناه السيّد السيستاني (دام ظلّه) من قوله ـ المتقدّم في التعليقة السابقة ـ «أو صلة رحم إذا توقّفت على الخروج»، لأنّه (دام ظلّه) قد أفاد في بعض أجوبته ـ الموجودة في موقعه الالكتروني ـ أنّ صلة الرحم لا تتوقّف على الزيارة، حيث سئل: كيف تكون صلة الرحم؟

فأجاب: يكفي أن تسأل عن حالهم ولو بالهاتف، وتعودهم إذا مرضوا، ونحو ذلك، ولا يجب أن تزورهم.

وفي إجابة أُخرى لسؤال مقارب، قال: لا يشترط الزيارة، بل يكفي إبلاغ السلام، وتفقد الأحوال.

وسُئلَ السيّد السيستاني (دام ظلّه) ـ في قسم الأسئلة والأجوبة من موقعه الالكتروني ـ السؤال التالي: زوجي هجرني منذ مدّة طويلة، وأروم السفر للزيارة وغيرها، هل من الضروري أخذ موافقته؟

فأجابَ (دام ظلّه): إذا كان ممتنعاً عن أداء حقوق الزوجة، بالهجر وعدم الإنفاق، لم يلزم ذلك.

ويستفاد من جوابه (دام ظلّه): جواز الخروج للزوجة من بيت زوجيّتها بغير إذن الزوج، في صورة كونه هاجراً لها، وتاركاً لها كالمعلّقة.

عامّ يشمل الكثير من الأفراد والمصاديق المعروفة، وقد جعله الشارع المقدّس حقّاً للزوج على زوجته، فعليها أن تمكّنه من جميع أنواع الاستمتاع التي يريدها، إلّا أن يمنعها من ذلك مانع شرعي، كالحيض والنفاس والعبادات الواجبة والضرر الجسدي، وما شاكلَ ذلك من الموانع[١].

وأمّا العبادات الاستحبابيّة: فإنّها لا تنافس هذا الحقّ، بمعنى أنّ العبادة المستحبّة لو كانت تحول بين الزوجة وبين تمكين الزوج من الاستمتاع بها، كان حقّ الزوج هو المقدّم بالاتّفاق؛ لصراحة النصوص في ذلك[٢].

---

(١) وقد اختلف الفقهاء (أعلى الله كلمتهم) في فعليّة هذا الحقّ في فترة الخطوبة وعدم فعليّته، فذهب السيّد الحكيم (دام ظلّه) إلى فعليّته، وأنّه من حقوق الزوج حتّى في هذه الفترة، في صورة كونه ميسوراً، كما صرّح بذلك في الفتاوى: ١: ٢٩٤.

وذهب السيّد السيستاني (دام ظلّه) ـ كما في «كنز الفتاوى» من شبكة السراج ـ إلى عدم الفعليّة، فيما لو كان المتعارف هو تأخير هذا الحقّ إلى ما بعد الزفاف، حيث سئل: هل يجب على الزوجة أن تمكّن زوجها من نفسها، وهما في فترة قبل الزفاف؟

فأجاب (دام ظلّه): لا يجب إذا كان المتعارف التأخير، بحيث عُدَّ ذلك كشرط ضمني.

(٢) جاء في معتبرة محمّد بن مسلم ـ المروية في الكافي: ٥: ٥٠٨ ـ عن الإمام الصادق عليه السلام، عن رسول الله الأعظم صلى الله عليه وآله في حديثه عن حقوق الزوج: «**ولا تتصدّق إلّا بإذنه، ولا تصوم تطوعاً إلّا بإذنه**».

وعن أبي بصير ـ كما في الكافي: ٥: ٥٠٨ ـ عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله للنساء: لا تطوّلن صلاتكن لتمنعن أزواجكن**».

وعلى طبق هذه النصوص جاءت فتاوى الفقهاء، فقد سئل السيّد السيستاني (دام ظلّه) ـ كما في الفوائد الفقهية: ٢: ٢٤٠ السؤال التالي: إذا كان إتيان الزوجة بالمستحبّات يورث التعب فيها، فلا يمكنها الاستعداد لزوجها بما يناسب التمكين الكامل، فهل للزوج منعها منها؟

فأجاب (دام ظلّه): نعم، يمكنه منعها منها، ولا يحقّ للزوجة أن تفعل ما يمنع »

وضمن هذا الحقّ يدرج الفقهاء (أعلى الله كلمتهم) لزوم إزالة المنفِّر، الذي يُنفِّر الزوج منها، ويعتبرونه محقّقاً للتمكين أو فرداً بإزائه.

وقد دلّت على ذلك عدةٌ من النصوص الشريفة، فمنها: معتبرة محمّد بن مسلم المتقدّمة، عن أبي جعفر عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث جاء فيها: «ولا تمنعه نفسها، وإن كانت على ظهر قتب»[١].

ومنها: ما عن أبي بصير، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «أتت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت: ما حقّ الزوج على المرأة؟

فقال: أن تجيبه إلى حاجته، وإن كانت على قتب»[٢].

ومنها: رواية ضريس الكناسي، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «إنّ امرأةً أتت رسول الله صلى الله عليه وآله لبعض الحاجة، فقال لها: لعلّكِ من المسوّفات؟

قالت: وما المسوّفات يا رسول الله؟ قال: المرأة التي يدعوها زوجها لبعض الحاجة، فلا تزال تسوّفه حتّى ينعس زوجها وينام، فتلك لا تزال الملائكةُ تلعنها حتّى يستيقظ زوجها»[٣].

بل هناك من الروايات ما تُشير إلى لزوم التهيئة أيضاً، وعدم كفاية إزالة المنفِّر، من قبيل خبر العزرمي، عن الإمام الصادق عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال متحدّثاً عن حقّ الزوج: «وعليها أن تتطيّب بأطيب طيبها، وتلبس أحسن ثيابها، وتتزيّن بأحسن زينتها، وتعرض نفسها عليه غدوة وعشيّة، وأكثر من ذلك حقوقه عليها»[٤]،

« من التمكين الكامل للزوج.

(١) الكافي: ٥: ٥٠٧.

(٢) و (٣) الكافي: ٥: ٥٠٨.

(٤) قال السيّد الحكيم (دام ظلّه) في منهاج الصالحين: ٣: ٤٧: «يجب على الزوجة »

ولكن الفقهاء حملوه على الاستحباب المؤكّد.

الحقُّ الثالث: الطاعة.

وقد دلّت على اعتبار هذا الحقّ للزوج مجموعةٌ من النصوص الشريفة، ومن جملتها صحيحة محمّد بن مسلم، عن الإمام الصادق عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث جاء فيها: «أن تطيعه، ولا تعصيه»[1].

والفقهاء (أعلى الله كلمتهم) وإن اختلفوا سعةً وضيقاً في تحديد دائرة هذا الحقّ[2]، إلّا أنّهم قد اتّفقوا على حرمة إطاعة الزوج فيما يوجب معصية الله تعالى؛

« التمكين من الاستمتاعات ـ عدا الوطء في الدبر ـ وإزالة المنفّر، بل التهيّؤ والتطيّب والتزيّن، بما يهيّؤه الزوج لها، ويطلبه منها».

ومراده (دام ظلّه): وجوب الاستجابة للزوج فيما يطلبه ويهيّئه.

(١) الكافي: ٥: ٥٠٧.

(٢) الذي يظهر من المحقّق الخوئي قدس سره ـ في صراط النجاة: ٢: ٢٥٤ ـ تحديد حقّ الطاعة بما يرجع للاستمتاع من جهة، وعدم الخروج من البيت بغير إذن الزوج من جهة أُخرى، حيث سئل قدس سره: ما هي حدود طاعة المرأة لزوجها، بعدما تؤدّي له كامل حقوقه الزوجيّة ـ الجنسيّة ـ، فمثلاً إذا قال لها لا أرضى بالخروج إلى بيت فلان، مع العلم أنّه لا يؤثّر على حقوقه الجنسيّة، فهل يجب عليها إطاعته؟

فأجاب قدس سره: الواجب عليها هو ما يرجع إلى التمتّع، ولا تخرج بما ينافي تمتّعه، وأمّا الخروج غير المنافي فكذلك على الأحوط وجوباً».

ووافقه الشيخ التبريزي قدس سره على ذلك.

وهذا هو أيضاً ما يظهر من السيّد السيستاني (دام ظلّه) ـ في كنز الفتاوى من شبكة السراج ـ حيث سئل: في أي حالٍ من الأحوال تكون المرأة ناشزة؟ وبماذا يكون نشوزها؟

فأجاب (دام ظلّه): إذا خرجت عن طاعة زوجها بما يجب عليها طاعته، وهو الاستمتاع بالمتعارف، وعدم الخروج من البيت من دون إذنه. »

« وقال في إجابة أُخرى: لا تجب إطاعة الزوج إلّا في الإستمتاع الجنسي المتعارف، والخروج من البيت.

وقال السيّد الحكيم (دام ظلّه) ـ في كتاب الفتاوى أسئلة وأجوبة: ١: ٢٩٤ ـ: «الطاعة الواجبة على الزوجة هي إجابته إلى الاستمتاع بها إذا أراده، وعدم الخروج من بيت زوجها».

وقال في الصفحة: ٢٩٦ ما هذا نصّه: «لا يجب على المرأة طاعة زوجها، إلّا في الخروج من بيته، وفي شؤون الاستمتاع، وفيما عدا ذلك يستحب طاعة زوجها».

والذي يظهر من ملاحظة مجموع فتاوى الأعلام (أعلى الله كلمتهم) في المسألة، أنّهم يعممون حقّ طاعة الزوج لغير الموردين المذكورين أيضاً، ولكن في موارد محدودة جدّاً، من قبيل الأوامر والنواهي التي تكون بغرض الحفاظ على كرامة الأُسرة وصيانتها، من منطلق قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً ﴾ [التحريم ٦٦: ٦] فإنّها كما تدلّ على وجوب صيانة الأُسرة بالمطابقة، تدلّ بالالتزام على لزوم إطاعة ربّ الأُسرة في توجيهاته السلوكيّة والتربويّة لأفرادها، وإلّا لم يكن وجه لإلزامه بالوقاية، ولذلك لما سئل الشيخ التبريزي ﷺ ـ في صراط النجاة: ٥: ١٩٦ ـ السؤال التالي: إنّي امرأة متزوّجة، ولي عدّة أطفال، وأحياناً يدخل بيتنا بعض محارمي، أو أنا أدخل عليهم، وأنا أرتدي ملابس ضيقة أو شفافة، ولكن زوجي لا يقبل بهذه الحالة وينهاني، فتقع بيننا مخاصمة، وهو يقول يجب عليك أن ترتدي ملابس ساترة لمفاتن البدن، وأنا أعتبر هذه شكوكاً واهية منه، ولا أسمع كلامه، فهل يجب عليّ إطاعة زوجي في مثل هذه الموارد، علماً بأنني كلّما حدث مثل هذا الأمر هجرته، ولم أمكّنه من نفسي عدّة أيام، فما هو الحكم في ذلك؟

أجابَ ﷺ: يجب على الزوجة إطاعة زوجها في هذه الموارد، ولا يجوز لها هجره وعدم تمكينه من نفسها؛ لأنه يجب على الزوج المحافظة على عرض زوجته من كلّ فتنة، والله العالم.

وأما في غير الموارد المذكورة: فالزوجة غير ملزمة بطاعة زوجها، وفتاوى الفقهاء »

لما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[١].[٢]

الحقّ الرابع: حقّ القوامة.

وهو الذي أشار إليه القرآن الكريم بقوله: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ

« (أعلى الله كلمتهم) طافحة بذلك، فمثلاً:

سئل السيّد السيستاني (دام ظلّه) ـ كما في «كنز الفتاوى» من شبكة السراج ـ: زوجة تساعد أُختها من راتبها الخاصّ، بالرغم من رفض زوجها ودون علمه، فما الحكم في هذه المسألة؟

فأجاب (دام ظلّه): يجوز، وليس للزوج المنع عن ذلك.

(١) نهج البلاغة: ٤: ٤١.

(٢) ومن هنا أفتى المحقّق الخوئي رحمه الله ـ كما في صراط النجاة: ٢: ٢٤٤ ـ باختيار الطلاق عند دوران الأمر بينه وبين طاعة الزوج في نزع الحجاب، حيث سئل السؤال التالي: ما حكم المرأة المتستّرة، والتي يرفض زوجها سترها، ويخيّرها بين الطلاق أو خلع الملابس الشرعيّة؟

فأجاب رحمه الله: تختار الطلاق، وترفض إدامة مثل هذا الزواج الذي يجر إلى المعصية، والله العالم.

وإن كان يظهر من بعض أجوبته الأُخرى أنّ اختيار الطلاق متعيّن في صورة عدم ترتّب الحرج والمشقّة عليه، حيث يقول رحمه الله ـ في صراط النجاة: ٢: ٢٥٥: «إذا دار الأمر بينهما، فعلى المرأة أن تختار الطلاق، إلّا إذا أوجب الطلاق الحرج والمشقّة التي لا تتحمل عادة، فيجوز الخلع بمقدار الضرورة».

وتبنّى ذلك السيّد الحكيم (دام ظلّه) ـ في الفتاوى أسئلة وأجوبة: ١: ٢٩٦ ـ وقرّره بعبارة لطيفة جدّاً، قال فيها: «إذا كان الحرج شديداً، جاز لها ترك الحجاب أو الحجّ، وكان هو المتحمّل للجريمة، ولكن لا ينبغي للمؤمنة التحرّج من ترك هذا الزوج، قال تعالى: ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللهُ كُلّاً مِن سَعَتِهِ﴾ [النساء ٤: ١٣٠] وعلى تقدير ترك الحجاب فينبغي لها الاقتصار على ما تقتضيه الضرورة من مخالطة الرجال الأجانب».

﴿ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِن أَمْوَالِهِمْ ﴾ (١) (٢)

ويُراد به: حقّ التدبير (٣)، إذ القيّم هو الذي يقوم بأمر غيره، والقوّام مبالغة منه، وبما أنّ الأُسرة تشكّل مجتمعاً صغيراً، يحتاج إلى مَن يقوم بإدارة شؤونه، وتدبير أُموره، لذلك جعلت هذه الصلاحية بيد الرجل، إذ أنّها لو جعلت بيد كلٍّ من الرجل والمرأة للزم نقض الغرض الذي من أجله شُرّع هذا الحقّ.

كما أنّها لم تُجعل بيد المرأة؛ باعتبار أنّ التكوين الطبيعي للرجل ـ بحسب الأعمّ

---

(١) النساء ٤: ٣٤.

(٢) سُئلَ المحقّق السيّد الخوئي ﷺ في صراط النجاة: ٢: ٤٣٨ السؤال التالي: وردَ في المصحف الشريف: ﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ﴾، فهل يستفاد من هذه الآية حكم شرعي تكليفي، غير حرمة الخروج من الدار من دون إذن الزوج؟

فأجابَ ﷺ: «ليست الآية في مقام بيان ما ذكرت من حرمة الخروج بغير إذن الزوج، وإنّما ذلك وغيره من حقوق الزوج على الزوجة التي تُعرف من موارد أُخرى، وهذه في مقام بيان تقدّم الرجال وفضلهم اجتماعيّاً على النساء».

وهذا يعني أنّه ﷺ لا يرى للآية ارتباطاً بحقوق الزوجية أصلاً، ومثله السيّد الأُستاذ الروحاني (دام ظلّه الشريف)، كما يستفاد من بعض أجوبته المنشورة في موقعه الالكتروني، حيث يقول: «فالحكم المجعول بقوله تعالى: ﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ﴾ للرجال على النساء، مربوط بالجهات العامّة التي ترتبط بها حياتهما، كجهتي الحكومة والقضاء اللذين تتوقّف عليهما حياة المجتمع، والدفاع الحربي الذي يرتبط بالشدّة وقوّة التعقّل.

(٣) سئل السيّد السيستاني (دام ظلّه) ـ كما هو موجود في موقعه الالكتروني ـ السؤال التالي: ما معنى قيمومة الرجل على المرأة؟

فأجابَ (دام ظلّه): أي: مسلّطون في التدبير.

وفي إجابة أُخرى لسؤال مشابهٍ قال (دام ظلّه): معنى كون الرجل قوّاماً على المرأة هو: قيامه بتكفّل أُمورها المعيشيّة، والاعتناء بشؤونها وفق ما تقتضيه مصلحتها.

الأغلب ـ يجعله ـ نظراً لما يتمتّع به من قوّة الحزم والإرادة ـ أقدر على إدارة نظام الأسرة من المرأة، ولعلّ ذلك هو الذي ألمحت إليه الآية الشريفة بقولها: ﴿ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[1].

(١) ومن منطلق هذا الحقّ، ذهب بعض الفقهاء (أعلى الله كلمتهم) إلى لزوم طاعة الزوجة لزوجها، إذا أراد منها مرافقته في السفر، كما يستظهر ذلك من كلمات السيّد صاحب العروة ﷺ ـ في «العروة الوثقى»: ٥: ٥٧٣ و ٥٧٤ ـ، والسيّد السبزواري ﷺ في «مهذّب الأحكام»: ٢٤: ١٨٤.

ولكنّ البعض الآخر منهم، قد ذهب إلى أنّ لزوم ذلك إنّما هو باعتبار رجوعه إلى حقّ التمكين، لا باعتبار رجوعه إلى حقّ القيمومة، ومنهم: السيّد الگلپيگاني ﷺ في «تعاليقه على العروة الوثقى»: ٥: ٥٧٤.

الحقُّ الثاني عشر: حقُّ الأم

وَأَمّا حَـقُّ الرَّحِـمِ: فَـحَقُّ أُمِّكَ: أَنْ تَـعْلَمَ أَنَّـها حَـمَلَتْكَ حَـيْثُ لَا يَحْمِلُ أَحَدٌ أَحَداً، وَأَطْعَمَتْكَ مِنْ ثَمَرَةِ قَلْبِها ما لَا يُطْعِمُ أَحَدٌ أَحَداً، وَأَنَّها وَقَتْكَ بِسَمْعِها وَبَـصَرِها وَيَـدِها وَرِجْـلِها وَشَـعْرِها وَبَشَرِها وَجَمِيعِ جَوارِحِـها، مُسْـتَبْشِرَةً بِـذَلِكَ، فَـرِحَةً مُـؤَمِّلَةً، مُحْتَمِلَةً لِما فِيهِ مَكْرُوهُها وَأَلَمُها وَثِقْلُها وَغَمُّها، حَتّى دَفَـعَتْها عَنْكَ يَدُ الْقُدْرَةِ، وَأَخْرِجْتَ إِلَـى الْأَرْضِ، فَـرَضِيَتْ أَنْ تَشْـبَعَ وَتَجُوعَ هِيَ، وَتَكْسُـوَكَ وَتَـعْرَى، وَتـرْوِيَكَ وَتَـظْمَأَ، وَتُـظِلَّكَ وَتَضْحَى، وَتُنَعِّمَكَ بِبُؤْسِهَا، وَتُلَذِّذَكَ بِالنَّوْمِ بِأَرَقِها، وَكانَ بَطْنُها لَكَ وِعاءً، وَحِجْرُها لَكَ حِواءً، وَثَدْيُها لَكَ سِقاءً، وَنَفْسُها لَكَ وِقاءً، تُباشِرُ حَرَّ الدُّنْيا وَبَرْدَها لَكَ وَدُونَكَ، فَتَشْكُرُها عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ، وَلَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ إِلّا بِعَوْنِ اللهِ وَتَوْفِيقِهِ.

من هذا النصّ شرعَ الإمامُ زين العابدين عليه السلام في الحديث حول حقوق الرحم، مبتدئاً بحق الأمّ. وحديثنا على ضوئه سيكون في جهات:

الجهة الأُولى: بيان المقصود من الرحم.

عنوان (الرحم) من جملة العناوين التي تترتّب عليها مجموعة من الآثار

والأحكام الفقهيّة، من قبيل:

- وجوب صلة الرحم.
- استحباب تقديم الرحم في زكاة الفطرة على غيره.
- استحباب تقديم الرحم المحتاج في الصدقة، سيّما الكاشح، أي: المعادي.
- كراهة إهالة الرحم للتراب على رحمه عند دفنه.
- لزوم الهبة للرحم، وعدم لزومها لغيره، بمعنى أنّ شخصاً لو وهب آخر هبةً معيّنةً، فإن كان هذا الشخص أجنبيّاً: لم تكن الهبة لازمة، فله أن يرجع فيها، ما دام الموهوب إليه لم يتصرّف في الموهوب، كما لو أهداه قطعة من القماش مثلاً، فرجع فيها قبل أن يخيطها.

وأمّا لو كانت الهبة لذي رحم: فإنّها تكون هبة لازمة، لا يجوز الرجوع فيها، ولو لم يتصرّف الموهوب إليه في الموهوب.

وهناك كثير من الأحكام والآثار الأخرى المرتبطة بعنوان «الرحم»، ولكنّنا لسنا في المقام بصدد عرضها وتتبّعها، وإنّما كان الغرض الإشارة إلى ما لهذا العنوان من الأهمّيّة، التي تقتضي تسليط الضوء عليه.

وخلاصة ما يقوله الفقهاء (أعلى الله كلمتهم): أنّ عنوان الرحم من جملة العناوين التي لم يتعرّض لبيانها الشارع المقدّس، وكلُّ ما كان كذلك من العناوين - التي لم يوضّحها الشارع - يُرجع في تحديد المقصود منها إلى الأفهام العرفيّة.

وقد ذُكِرَ لتعريف الرحم وجهان:

الوجهُ الأوّل: ما حكاه الشهيد ﷺ عن بعض أهل العامّة: من أنّ المراد بالرحم:

مَن يحرم التناكح بينهم، ولو تقديراً، كابن الأُخت بالنسبة لخاله، فإنّه يحرم نكاحه بتقدير كونه أُنثى.

وقالوا في وجه ذلك: إنّ علّة المنع من التناكح بين المحارم، والجمع بين الأختين، قد وُجّهت بأنّها قطيعة رحم، ممّا يعني بأنّ الرحم شرعاً: مَن يحرم التناكح بينهم[1].

ولكن هذا الوجه في غاية الإشكال، بداهةَ أنّ كون العلّة في تحريم تناكح المحارم هي قطيعة الرحم، لا يعني أنّ غيرهم ليس من الرحم، فإنّ إثبات شيء لشيء لا ينفي ما عداه، فيكون الدليل أخصّ من المدّعى.

الوجهُ الثاني: إنّ الرحم عبارة عن: الأقارب الذين تجمعهم رحمٌ واحدةٌ قريبة، وأمّا لو كانت الرحم الجامعة بعيدة ـ بنظر العرف ـ فإنّها لا توجب الرحميّة، وإلّا لكان جميع الناس أرحاماً.

فمثلاً: الأخ وأخوه تجمع بينهما رحم قريبة، وهي رحم الأُمّ، وكذا الشخص مع أبناء عمومته، وأبناء خؤولته، تجمعهم رحم قريبة أيضاً، وهي رحم الجدّة، ولذا يعبّر عنهم بالأرحام، وهكذا كلّ من جمعتهم رحم قريبة، يصحّ التعبير عنهم بالرحم.

وأما مَن تجمعهم رحم بعيدة: كالأشخاص الذين تجمعهم رحمٌ بينها وبينهم خمسة عشر واسطة مثلاً، فهذه رحم بعيدة، ومثلها لا يوجب تحقيق موضوع الرحم الشرعي، فالأشخاص الذين تجمعهم مع غيرهم مثلُ هذه الرحم البعيدة،

---

(١) القواعد والفوائد: ١: ٥١، ويظهر من المرجع الديني الراحل الشيخ التبريزي ﷺ ـ في «صراط النجاة»: ٥: ٢٤٩ ـ تبنّيه لهذا الرأي، ولكن لم يعلم دليله عليه.

ليسوا من الأشخاص الذين تجب صلتهم، وتترتّب عليهم سائر الأحكام الشرعيّة الأخرى.

الجهة الثانية: وجهُ تقديم حقّ الأُمّ على حقّ الأب.

قال الإمام زين العابدين عليه السلام في نصّه محلّ البحث: «**وَأَمّا حَقُّ الرَّحِمِ: فَحَقُّ أُمِّكَ**»، فبدأ ـ بعد أن شرع بعنوان حقّ الرحم ـ بذكر حقّ الأم، وقدمه على حقّ الأب وغيره، والذي يظهر أن تقديم حقّ الأمّ ليس إلّا لأهمّيّته، وقد أوضح ذلك الإمام زين العابدين عليه السلام في بداية رسالة الحقوق، حين قال: «**وَحُقُوقٌ رَحِمِكَ كَثِيرةٌ مُتَّصِلَةٌ بِقَدْرِ اتِّصالِ الرَّحِمِ في الْقَرابَةِ، فَأَوْجَبُها عَلَيْكَ حَقُّ أُمِّكَ، ثُمَّ حَقُّ أَبِيكَ**»، وهذا ما أكدّت عليه النصوص الأخرى، الواردة عن أئمة الهدى عليهم السلام، وإليك بعضها:

ـ صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «جاء رجلٌ إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، فقال: يا رسول الله، مَن أبر؟ قال: أُمّك.

قال: ثمّ مَن؟ قال: أُمّك.

قال: ثمّ مَن؟ قال: أُمّك.

قال: ثمّ مَن؟ قال: أباك»[1].

ـ وعن الإمام الباقر عليه السلام قال: «قال موسى بن عمران: يا ربّ أوصني.

فقال: أُوصيك بي ـ ثلاثاً ـ.

قال: يا ربّ أوصني. قال: أُوصيك بأُمّك.

قال: يا ربّ أوصني. قال: أُوصيك بأُمك.

---

(١) الكافي: ٢: ١٥٩.

قال: يا ربّ أوصني. قال: أُوصيك بأبيك.

قال: فكان يقال لأجل ذلك: إنّ للأمّ ثلثي البرّ، وللأب الثلث»[١].

- ووردَ عن سيّد الساجدين عليه السلام، قال: «جاء رجل إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، فقال: يا رسول الله، ما من عمل قبيح إلّا قد عملته، فهل لي من توبة؟

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: فهل من والديك أحد حيّ؟

قال: أبي.

قال: فاذهب فبرّه.

قال: فلمّا ولّى، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لو كانت أُمّه».

- ووردَ عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «جاء رجل، فسأل رسول الله صلى الله عليه وآله عن برّ الوالدين.

فقال: أبرر أُمّك، أبرر أُمّك، أبرر أُمّك. أبرر أباك، أبرر أباك، أبرر أباك، وبدأ بالأُمّ».

- وعن مهر بن حكيم، عن أبيه، عن جدّه، قال: «قلت للنبيّ صلى الله عليه وآله: يا رسول الله، من أبرر؟

قال: أُمّك.

قلت: ثمّ مَن؟ قال: ثمّ أُمّك.

قلت: ثمّ مَن؟ قال: ثمّ أُمّك.

قلت: ثمّ مَن؟ قال: ثمّ أباك، ثمّ الأقرب فالأقرب».

- ووردَ عن النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله، أنّه قال له رجل: يا رسول الله، من أحقّ الناس

---

(١) بحار الأنوار: ٧١: ٦٧.

بحسن صحابتي ؟ قال: أمّك.

قال: ثمّ مَن ؟ قال: أمّك.

قال: ثمّ مَن ؟ قال: أبوك».

وفي رواية أُخرى: أنّه جعل ثلاثاً للأمّ، والرابعة للأب[١].

وقد استفاد عدّة من الأعلام (أعلى الله كلمتهم)، من هذه الروايات الشريفة، أنّ للأمّ من الحقّ ما هو أكبر من حقّ الأب[٢].

---

(١) لاحظ الروايات الأربع الأخيرة في مستدرك الوسائل: ١٥: ١٧٩ ـ ١٨٢.

(٢) منهم الشيخ المازندراني ﷺ في «شرح أصول الكافي»: ٩: ٢٤، والميرزا القمّي ﷺ في «غنائم الأيّام»: ٥: ٤٣٩، والمحدّث النوري ﷺ في «مستدرك الوسائل»: ١٥: ١٧٩، والسيّد أبو الحسن الأصفهاني ﷺ في «وسيلة النجاة»: ٢: ١٣٢، والسيّد الگلپيگاني ﷺ في «تعليقته عليها»، وفي «هداية العباد»: ٢: ١٣٨، والسيّد الخميني ﷺ في «تحرير الوسيلة»: ٢: ٥٤، والسيّد السبزواري ﷺ في «مهذّب الأحكام»: ٢١: ٢٧٧، والسيّد السيستاني (دام ظلّه) في «منهاج الصالحين»: ٢: ٣٥٨.

وسئل المحقق الخوئي ﷺ ـ في أحد الاستفتاءات ـ الموجودة في «صراط النجاة»: ٢: ٢٧٢ ـ السؤال التالي نصّه: لو كانت رغبة الأمّ في شيء، وأمرت الولد بأن يفعله، وكانت رغبة الأب أو أمره عكس رغبة الأمّ، فأيّهما يقدّم، وهو لو أطاع أمر واحد منهما لسخط الآخر، ولو ترك الأمرين لسخطا معاً ؟

فأجاب ﷺ عنه بقوله: إن أمكن إرضاؤهما معاً فهو، وإلّا تخيّر بين أمريهما، وإن كان الأوْلى تقديم أمر الأمّ، والله العالم.

ووافقه الشيخ التبريزي ﷺ على ذلك.

كما سُئل السيّد السيستاني (دام ظلّه) ـ في «كنز الفتاوى» من شبكة السراج / باب علاقات الوالدين والأبناء ـ السؤال التالي: إذا طلب الأب من ابنه أمراً، وطلبت الأمّ عكس طلب الأب، فما واجب الإبن تجاه ذلك، وما تكليفه ؟ »

« فأجابَ (دام ظلّه) : لا تجب إطاعة الوالدين إلا إذا كانت المخالفة موجبة لإيذائهما ، من باب الشفقة على الولد ، وحينئذٍ تجب إطاعة الأُمّ إذا اختلفا في ذلك .

ولم أجد مخالفاً لهؤلاء الأعلام ﷺ فيما ذهبوا إليه ـ من تقديم الأُمّ على الأب ، لزوماً أو ندباً ـ إلّا الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ ، حيث عقد فصلاً في كتابه « القضاء والشهادات » : ٢٩٧ و ٢٩٨ ، بعنوان (في أن حقّ الوالد أعظم من الوالدة) قال فيه : « عن الكافي ـ في باب حقّ على المرأة ـ عن مالك بن عطيّة ، عن محمّد بن مسلم ، عن أبـي جـعفر عليه السلام ، قـال : **« جاءت امرأة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فقالت : يا رسول الله ، من أعظم الناس حقّاً على الرجـل ؟ فقال : والده .**

قالت : مَن أعظم الناس حقّاً على المرأة ؟ قال : زوجها » .

ولا يعارضه ما روي في غير واحد من الأخبار : من تكرار الأمر ببرّ الأُمّ ثلاث مرّات ، ثمّ الأمر ببرّ الأب ، لأنّ ذلك لا يدلّ على كونها أعظم حقّاً ، فلعلّه لأمر آخر ، مع أنّ مثل هذه الأخبار معارضة بغيرها ممّا دلّ على التسوية في الأمر ، بقوله عليه السلام : « **أبر والديك** » وقوله : **أبرر أُمّك ، أبرر أُمّك ، أبرر أُمّك ، أبرر أباك ، أبرر أباك ، أبرر أباك** » ، وتـقديم الأُمّ لعـلّه للإشارة إلى الابتداء في البرّ بها ، لنقصان عقلها فتحزن عاجلاً .

ويؤيده ما روي بسند غير صحيح ظاهراً : « من أنه إذا دعى المصلّي والده في الصلاة فليسبّح ، وإذا دعته والدته فليقل : لبّيك » .

ويؤيّد كون الوالد أعظم حقّاً : ما يستفاد من المزايا التي جعلها الشارع لخصوص الأب ، مثل الولاية ، ووجوب القضاء عنه ، واختلافهم في توقّف صوم التطوّع على إذن الأب ، ولم يعهد منهم الفتوى بتوقّفه على إذن الأُمّ ، وكذا في توقّف نذر الولد ، والحجّ المندوب والاعتكاف ، وجواز أخذ الوالد من مال الولد لنفسه وقرضاً ، ووجوب نفقة الأولاد على الأب مع وجود الأُمّ ، وكفاية اتّحاد الفحل في الرضاع دون اتّحاد المرضعة ، وتوقّف يمين الولد على إذن الوالد ، وعدم نفوذ قضاء الولد على أبيه ونفوذه على أُمّه ، وعدم قتل الوالد بقتل ولده وقتل الأُم به ، وعدم قطع يد الأب لسرقته مال ولده ، بخلاف الوالدة » ، انتهى كلامه رُفِعَ مقامه . »

وإنّما الكلام في بيان ملاك الأهمّيّة، أي: المنشأ الذي بلحاظه أصبحت الأمّ أوجب وأعظم حقّاً من الأب.

والذي يبدو أنّ ذلك ممّا يتعسّر الجواب عنه بضرس قاطع، غير أنّ تتبّع الآيات والروايات والتأمّل في ما اشتملت عليه من إشارات، يُفضي لاستظهار كون ملاك الأهمّيّة هو مستوى المشقّة التي تتحمّلها الأمّ أكثر من الأب.

ومن ذلك: ما وردَ عن النبيّ الأعظم ﷺ، قيل: يا رسول الله، ما حقّ الوالد؟

قال: أن تطيعه ما عاش.

فقيل: وما حقّ الوالدة؟

فقال: هيهات هيهات، لو أنّه عدد رمل عالج، وقطر المطر أيّام الدنيا، قام بين يديها، ما عدل ذلك يوم حملته في بطنها»[1].

وقريبٌ منه: ما رُويَ من أنّ رجلاً قال للنبيّ ﷺ: يا رسول الله، أي الوالدين أعظم؟

قال: التي حملته بين الجنبين، وأرضعته بين الثديين، وحضنته على الفخذين،

« ولا يخفى أنّ عمدة ما استند إليه ﷺ هو خبر محمّد بن مسلم، ولا إشكال فيه من ناحية سنده، غير أنّه مشوب بالإشكال من ناحية متنه، إذ أنّ جواب النبيّ ﷺ للمرأة، وإن جاء في كتاب الكافي الشريف: ٥: ٥٠٧، بصيغة المفرد ـ قال: «والده» ـ إلّا أنّ جوابه في كتاب من لا يحضره الفقيه: ٣: ٤٣٨ قد جاء بصيغة المثنّى ـ قال: «والداه» ـ، ومن الواضح أنّه على ضوء هذه الصيغة للجواب لا يتمّ استدلاله ﷺ.

وحينئذ: فإمّا أن نقدّم نسخة الكافي على نسخة الفقيه، لما هو المعروف من أضبطيّة الأوّل، وإمّا أن نقدّم نسخة الفقيه على نسخة الكافي، تمسّكاً بأصالة عدم الغفلة عن الزيادة، والتفصيل يطلب في مظانّه.

(١) مستدرك الوسائل: ١٥: ١٨٢.

وفدته بالوالدين»[١].

وقد جاءَ ما يؤكّد ذلك في الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام، حيث وردَ فيه: «واعلم أن حقّ الأُمّ ألزم الحقوق وأوجب، لأنّها حملت حيث لا يحمل أحدٌ أحداً، ووقت بالسمع والبصر وجميع الجوارح، مسرورة مستبشرة بذلك، فحملته بما فيه من المكروه الذي لا يصبر عليه أحد، ورضيت بأن تجوع ويشبع، وتظمأ ويروى، وتعرى ويكتسي، وتظله وتضحى، فليكن الشكر لها والبرّ والرفق بها على قدر ذلك، وإن كنتم لا تطيقون بأدنى حقّها إلّا بعون الله»[٢].

وهذا المعنى الذي تحدّثت عنه الروايات ـ تصريحاً أو تلويحاً ـ لعلّه هو المعنى المقصود للآية القرآنيّة الشريفة: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾[٣]، حيث تحدّثت عن المشاقّ المتعبة التي تتحمّلها الأُمّ في سبيل ولدها، مع أنّها بصدد التوصية بالوالدين.

والحاصل: فإنّ الذي يظهر من إشارات النصوص، أنّ ملاك تقديم الأُمّ على الأب، ليس إلّا من جهة ما تتكبّده الأُمّ من المتاعب والمصاعب، في قبال ما يتحمّله الأب من المشاقّ والمسؤوليات، والله العالم بحقائق أحكامه.

الجهة الثالثة: بيان أنّ حقّ الأُمّ شكرها.

قال الإمام زين العابدين عليه السلام في نهاية نصّه المتقدّم: «فَتَشْكُرُها عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ،

---

(١) مستدرك الوسائل: ١٥: ١٨٢.

(٢) مستدرك الوسائل: ١٥: ١٨٠.

(٣) لقمان ٣١: ١٤.

وَلَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ إِلَّا بِعَوْنِ اللهِ وَتَوْفِيقِهِ»، والسؤال الذي يطرح نفسه في المقام، هو أنّ الإمام عليه السلام لِمَ استخدم مفردة (الشكر) دون غيرها من المفردات؟

وبعبارة أُخرى: لِمَ قال الإمام عليه السلام: «**فَتَشْكُرُها**»، ولم يقل: «فتجازيها»، أو «فتكافئها» أو نحو ذلك؟

وللإجابة عن هذا السؤال، نقول: لدينا عناوين ثلاثة متقاربة:

- عنوان الحمد.
- عنوان المدح.
- عنوان الشكر.

والمراد من عنوان (الحمد): الثناء على الجميل الاختياري. فمثلاً عندما ينجح الولد في الامتحان، فنجاحه فعل جميل اختياري، وعندما يثني الأبُ على فعل ولده، فثناؤه عليه يُطلق عليه عنوان (الحمد).

وأمّا عنوان (المدح)، فيُراد به: الثناء على الجميل، سواء كان اختيارياً أم لم يكن، فعندما يتمتّع شخصٌ بذكاء خارق، ويأتي شخص ويثني على ذكائه، يُطلق على ثنائه عليه عنوان (المدح) لا عنوان (الحمد).

ممّا يعني أنّ النسبة بين عنوان الحمد وبين عنوان المدح، هي نسبة العموم والخصوص المطلق.

وأما العنوان الثالث، فهو عنوان (الشكر)، ويُراد به: الثناء على الفعل الجميل الاختياري، الذي يكون إنعاماً.

فعندما ينعم شخصٌ على شخصٍ آخر، بأيِّ نعمةٍ كانت، فيثني عليه بإزاء إنعامه، يُطلق على ثنائه هذا عنوان (الشكر)[1].

---

(١) ذكر ذلك المحقّق الخوئي رحمه الله في «تفسيره البيان»: ٤٥٦، والراغب في «المفردات»

إذا اتّضحت هذه العناوين الثلاثة، يتّضح وجهُ استخدام الإمام عليه السلام لمفردة (الشكر)، حين قال: «**فَتَشْكُرُها عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ**»، فإنّه عليه السلام أراد أن ينبّه على أنّ الأُمّ هي مصدر النعمة على الإنسان، فهي مصدر نعمة وجوده ـ وإن كان الخالق سبحانه وتعالى هو علّة العلل ـ وهي مصدر نعمة الحفاظ على بقائه، وهي التي دفعت عنه الأضرار والأخطار، وهي التي ساهمت في تنميته ورعايته، ممّا يعني بأنّ كثيراً من النعم التي يعيشها الإنسان إنّما تصدر بواسطة أُمّه.

ولما أرادَ الإمام زين العابدين عليه السلام أن يلفت النظر إلى هذه النكتة، وهي أنّ الأُمّ واسطة في إفاضة النعم على ولدها، عدَّ الثناء عليها ـ سواء كان ثناءً لفظيّاً أم عمليّاً ـ شكراً، لأنّه في قبال النعمة.

وبعد أن ألفتَ عليه السلام النظرَ إلى هذه النكتة، تحدّث عن عدم القدرة على أداء شكر الأُمّ كما هو حقّها، فقال: «**فَتَشْكُرُها عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ، وَلَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ إِلّا بِعَوْنِ اللهِ وَتَوْفِيقِهِ**»، وهذا ما تؤكّده عدة من الروايات الأخرى، من قبيل ما وردَ مِن أنّ رجلاً قال لرسول الله صلى الله عليه وآله: إن والدتي بلغها الكبر، وهي عندي الآن، أحملها على ظهري، وأطعمها من كسبي، وأميط عنها الأذى بيدي، وأصرف عنها مع ذلك وجهي، استحياءً منها وإعظاماً لها، فهل كافأتها؟

قال: لا، لأنّ بطنها كان لك وعاء، وثديها كان لك سقاء، وقدمها لك حذاء، ويدها لك وقاء، وحجرها لك حواء، وكانت تصنع ذلك لك وهي تتمنى حياتك، وأنت تصنع هذا بها وتحبّ مماتها[1].

وقريبٌ من هذا المعنى جاء في كتب العامّة أيضاً، فقد ورد أنّ رجلاً شكى

« في غريب القرآن»: ١٣٨.

(١) مستدرك الوسائل: ١٥: ١٨٠.

إلى النبيّ الأعظم ﷺ سوء خلق أُمّه، فقال له: لم تكن سيئة الخلق حين حملتك تسعة أشهر؟

قال: إنّها سيئة الخلق.

قال: لم تكن كذلك حين أرضعتكَ حولين؟

قال: إنّها سيّئة الخلق.

قال: لم تكن كذلك حين أسهرت لك ليلها وأظمأت نهارها؟

قال الرجل: لقد جازيتها.

فقال ﷺ: ما فعلت؟

قال: حججتُ بها على عاتقي.

قال: ما جازيتها ولا طلقة[1].

وبذلك ظهر أن أداء حقّ الشكر للأُمّ، ممّا يصعب القيام به، بل ممّا يتعذر، فإنّ طلقة واحدة من طلقات نفاسها، إذا كانَ ما شقّ من الأعمال لا يعادلها، فما بالك بكلّ ما لها من الألطاف والأفضال التي لا تحصى، كيف يمكن مكافئتها؟!

(١) تفسير الكشّاف: ٢: ٤٤٥.

الحقُّ الثالث عشر: حقُّ الأب

وَأَمّا حَقُّ أَبِيكَ: فَتَعْلَمُ أَنَّهُ أَصْلُكَ وَأَنَّكَ فَرْعُهُ، وَأَنَّكَ لَوْلَاهُ لَمْ تَكُنْ، فَمَهْما رَأَيْتَ فِي نَفْسِكَ مِمّا يُعْجِبُكَ، فاعْلَمْ أَنَّ أَباكَ أَصْلُ النِّعْمَةِ عَلَيْكَ فِيهِ، واحْمَدِ اللهَ واشْكُرْهُ عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ.

الحقّ الثالث من حقوق الغير، التي تعرض لها الإمام السجاد عليه السلام: حقّ الأب، وحديثنا حوله نعرضه في جهات ثلاث:

الجهة الأُولى: بيان الفرق بين الأب وبين الوالد.

استخدم الإمام عليه السلام كلمة (الأب)، فقال: «**حَقُّ أَبِيكَ**»، ولم يستخدم كلمة (الوالد)، فهل هنالك فرق بين الكلمتين، أم أنّهما تدلّان على معنى واحد؟

الصحيح هو الأوّل، فإنّ مفردة (الوالد) لا تطلق بحسب الحقيقة إلّا على الوالد الصلبي، وأمّا غيره فحتّى الجدّ لا يعبّر عنه بـ(الوالد) إلّا مجازاً.

وأمّا مفردة (الأب): فكما تطلق على الوالد الصلبي، كذلك تُطلق على العمّ، وتُطلق على الجدّ[1]، وتُطلق على المربّي، ومن ذلك قول النبيّ صلى الله عليه وآله لأمير

---

(١) قال السيّد نور الدين الجزائري في فروق اللغات: ٦١ تحت عنوان (الفرق بين الوالد والأب): «الفرقُ بينهما: أنّ الوالد لا يطلق إلّا على من أولدك من غير واسطة، والأب: »

المؤمنين عليه السلام : «أنا وأنت أبوا هذه الأمّة»[١].

وهذا ما نبّه عليه القرآن الكريم، عندما تحدّث عن نبيّ الله يعقوب (على نبيّنا وآله وعليه أفضل التحيّة والسلام) فقال: ﴿إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَـٰهَكَ وَإِلَـٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَـٰهاً وَاحِداً وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾[٢]، حيث استخدم مفردة (الأب) فأطلقها على إبراهيم وإسماعيل

« قد يطلق على الجدّ البعيد، قال تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الحجّ ٢٢: ٧٨]».

وقال الراغب في المفردات: ١٦، ما نصّه: «الأب: الوالد، ويسمّى كلّ من كان سبباً في إيجاد شيء أو إصلاحه أو ظهوره أباً، ولذلك يسمّى النبيّ صلى الله عليه [وآله] وسلّم أبا المؤمنين، قال الله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ [الأحزاب ٣٣: ٦].

وفي بعض القراءات: وهو أب لهم، وروى أنّه صلى الله عليه [وآله] وسلّم قال لعليّ [عليه السلام]: أنا وأنت أبوا هذه الأمة، وإلى هذا أشار بقوله: «كلّ سبب ونسب منقطع يوم القيامة إلّا سببي ونسبي».

وقيل أبو الأضياف لتفقّده إيّاهم، وأبو الحرب لمهيّجها، وأبو عذرتها لمفتضّها، ويسمّى العمّ مع الأب أبوين، وكذلك الأمّ مع الأب، وكذلك الجدّ مع الأب، قال تعالى في قصة يعقوب: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَـٰهَكَ وَإِلَـٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَـٰهاً وَاحِداً﴾ [البقرة ٢: ١٣٣]، وإسماعيل لم يكن من آبائهم وإنّما كان عمّهم.

وسمّي معلّم الانسان أباه لما تقدّم من ذكره، وقد حمل قوله تعالى: ﴿وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف ٤٣: ٢٢] على ذلك، أي: علماءنا الذين ربّونا بالعلم، بدلالة قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾ [الأحزاب ٣٣: ٦٧].

وقيل في قوله: ﴿أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾ [لقمان ٣١: ١٤] إنّه عنى الأب الذي ولده، والمعلّم الذي علّمه. لاحظ تخريج الحديث في «غاية المرام»: ٥: ٢٩٩.

(١) لاحظ تخريج الحديث في «غاية المرام»: ٥: ٢٩٩.

(٢) البقرة ٢: ١٣٣.

وإسحاق، مع أنّ النبيّ إبراهيم عليه السلام قد أنجب ولدين، وهما: إسماعيل وإسحاق، وإسحاق أنجب نبيّ الله يعقوب عليه السلام.

فيعقوب بن إسحاق بن إبراهيم، وإسماعيل عمّه، ومع ذلك قال القرآن على لسان أبناء يعقوب: ﴿نَعْبُدُ إِلَـٰهَكَ وَإِلَـٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ﴾، فعبّر عن إسماعيل بالأب، مع أنّه كان عمّاً ليعقوب عليه السلام، ممّا يعني أنّ كلمة (الأب) كما تطلق على الوالد الصلبي، كذلك تطلق على غيره.

ومن هنا فعندما يستشكل شخصٌ في عقيدتنا بطهارة جميع آباء النبيّ صلى الله عليه وآله وإيمانهم، وكونهم جميعاً موحدين، ابتداءً من والده عبدالله عليه السلام وانتهاءً بنبيّ الله آدم عليه السلام، بأنّ في القرآن الكريم ما يدلّ على بطلان هذه العقيدة، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَاماً آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[1]، إذ أنّه يدلّ على أنّ إبراهيم عليه السلام، وهو من أجداد النبيّ صلى الله عليه وآله قد خاطب والده في عبادة الأصنام، ممّا يعني بأنّ والد إبراهيم عليه السلام ـ وهو أحد أجداد رسول الله الأعظم صلى الله عليه وآله ـ ما كان موحّداً، بل كان من عبدة الأصنام، فتنتقض بذلك عقيدة الشيعة.

عندما يستشكل أحد بهذا الإشكال، فجوابه: أنّ الآية الشريفة لم تستخدم لفظ الوالد، وإنّما استخدمت لفظ (الأب)، ولفظ الأب ليس صريحاً في الوالد الصلبي، لأنّه كما ذكرنا يُطلق على العمّ، ويُطلق على المربّي، ويطلق على الوالد الصلبي، وعلى ذلك فلا دلالة للآية على أنّ مَن كان يخاطبه إبراهيم كان والداً صلبياً لإبراهيم عليه السلام، وقد وردت الروايات عن طريقنا: بأنّ آزر كان عمّاً لإبراهيم،

---

(١) الأنعام ٦: ٧٤.

ولم يكن والده[١]، ولذا عبّر عنه القرآن بالأب.

فتحصّل لدينا من جميع ما ذكرناه: أن النسبة بين عنوان (الأب) وعنوان (الوالد) هي نسبة العموم والخصوص المطلق، فإنّ كل والد أب، وليس كلّ أب

---

(١) جاء في بحار الأنوار: ١٢: ٤٠، عن الإمام الباقر عليه السلام في حديث: «**فالتفت نمرود إلى آزر، فقال: ما أكرم ابنك على الله! والعرب تسمّي العمّ أباً، قال تعالى في قصّة يعقوب: ﴿نَعْبُدُ إِلٰهَكَ وَإِلٰهَ آبائِكَ إِبْرٰاهِيمَ وَإِسْمٰاعِيلَ وَإِسْحٰاقَ﴾ [البقرة ٢: ١٣٣]، واسماعيل كان عمّ يعقوب، وقد سمّاه أباً في هذه الآية**».

وليس هذا هو ما عليه أئمّة الوحي عليهم السلام فحسب، بل هو رأي غيرهم أيضاً، فقد روى الطبري في تفسيره «جامع البيان»: ٧: ٣١٦، قال: حدّثنا محمّد بن حميد وسفيان بن وكيع، قالا: ثنا جرير، عن ليث، عن مجاهد، قال: **ليس آزر أبا إبراهيم**».

وقال أبو حاتم الرازي في «تفسيره» ـ ٤: ١٣٢٥ ـ: حدّثنا أبو زرعة، ثنا منجاب، أنا بشر بن عمارة، عن أبي روق، عن الضحّاك، عن ابن عبّاس قوله: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرٰاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ**﴾ قال: إنّ أبا إبراهيم لم يكن إسمه آزر، إنّما كان اسمه تارح».

وقد نقل الفخر الرازي في تفسيره الشهير «مفاتيح الغيب» ١٣: ٣٧، عن الزجّاج قوله: «لا خلاف بين النسّابين أنّ اسمه ـ أي: والد إبراهيم ـ تارح».

ولذا قال الألوسي في تفسيره «روح المعاني»: ٧: ١٩٤ و ١٩٥ ـ ونعم ما قال ـ: «والذي عوّل عليه الجمّ الغفير من أهل السنّة: أنّ آزر لم يكن والد إبراهيم عليه السلام، وادّعوا أنّه ليس في آباء النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كافر أصلاً؛ لقوله (عليه الصلاة والسلام): **لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات**، والمشركون نجس، وتخصيص الطهارة بالطهارة من السفاح لا دليل له يعوّل عليه، والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب.

وقد ألّفوا في هذا المطلب الرسائل، واستدلّوا له بما استدلّوا، والقول بأنّ ذلك قول الشيعة كما ادّعاه الإمام الرازي ناشئ من قلّة التتبّع، وأكثر هؤلاء على أنّ آزر اسم لعمّ إبراهيم عليه السلام».

والداً، والإمام عليه السلام وإن استخدم مفردة (الأب) في هذا النصّ، إلّا أنّه أراد بها -بقرينة المقابلة مع حقّ الأُمّ- خصوص الوالد الصلبي.

الجهة الثانية: الأبُ أصل النعمة.

قال الإمام عليه السلام: «**فَتَعْلَمُ أَنَّهُ أَصْلُكَ وَأَنَّكَ فَرْعُهُ، وَأَنَّكَ لَوْلَاهُ لَمْ تَكُنْ، فَمَهْما رَأَيْتَ فِي نَفْسِكَ مِمّا يُعْجِبُكَ، فَاعْلَمْ أَنَّ أَباكَ أَصْلُ النِّعْمَةِ عَلَيْكَ فِيهِ**».

وهو بهذا المقطع من كلامه الشريف حول حقّ الأب، يتعرّض إلى بيان أنّ والد الإنسان بمثابة المنعم عليه، ووجهُ ذلك:

أنّ الأب هو سبب خروج ولده من ظلمة العدم إلى نور الوجود، فبعد أن كان الإنسان في كتم العدم لا قيمة له، خرج من تلك الظلمة إلى نور الوجود، وأصبحت له قيمة وجوديّة، ببركة والده.

والنقطة الجديرة بالذكر -التي يلفت إليها الإمام عليه السلام هنا- هي أنّ هذه النعمة تمتدّ مع الإنسان إلى آخر يوم من أيّام حياته، وذلك لأنّ نعمة الوجود تمتدّ مع الإنسان حتّى آخر لحظة من لحظات حياته، وكلّ نعمة من النعم التي يحصل عليها الإنسان مدّة وجوده فهي نعمة وجوديّة تتفرّع عن نعمة الوجود، فنعمة العلم، ونعمة العبادة، وسائر النعم فرع نعمة الوجود.

ممّا يعني أنّ الوالد هو صاحب الفضل على ولده، في تحقّق نعمة الوجود، وما يترتّب عليها من النعم، ولذلك يقول الإمام عليه السلام: «**فَمَهْما رَأَيْتَ فِي نَفْسِكَ مِمّا يُعْجِبُكَ. فَاعْلَمْ أَنَّ أَباكَ أَصْلُ النِّعْمَةِ عَلَيْكَ فِيهِ**»، ولولاه لما تحقّقت النعم، ولما توالت على العبد.

ولعلّ القرآن الكريم قد أراد التنبيه على هذه الحقيقة، عندما قال: ﴿**أَنِ اشْكُرْ**

﴿لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾[١]، حيث مزج بين شكره تعالى وشكر الوالدين، ولم يقل: «أن اشكر لي واشكر لوالديك»، والمزج بين الشكرين يوحي بأنّهما على وتيرة واحدة.

والوجه في ذلك -كما يشير لذلك بعض المحقّقين[٢]- هو الاشتراك في المنعميّة، مع فارق أنّ منعميّة الله بالإفاضة، ومنعميّة الوالدين بالتسبيب، بمعنى أنّ الوالدين ليسا إلّا مجرّد سببين طبيعيّين -كسائر الأسباب الأخرى- لإفاضة النعمة من قِبل الله تعالى، والله تبارك وتعالى هو المفيض.

فالوالدان منعمان على الإنسان بالتسبيب، والله منعم بالإفاضة، ولذلك قرن القرآن الكريم بين شكرهما وبين شكر الله سبحانه وتعالى.

والنقطة الجديرة بالذكر -ونحن في ختام هذه الجهة- هي أنّ نعمة الوجود، التي تسبّبَ والد الإنسان في إفاضتها على الإنسان، وما يتفرّع عليها من النعم، نِعمٌ تستمرّ مع الإنسان إلى آخر يوم من أيّام حياته، وإذا كان الأمر كذلك، فيتحتّم أن يكون شكر الولد بإزائها مستمرّاً إلى آخر لحظات حياته، ولن يؤدّيها حقّها؛ ولذا قال الإمام عليه السلام في آخر النصّ: «**وَاشْكُرْهُ عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ. وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ**» في إشارةٍ منه إلى أنّ شكر الأب ممّا يحتاج إلى مدد الله وقوّته.

الجهة الثالثة: مسألة عقوق الوالدين.

والنصّ الشريف -الذي بين أيدينا- وإن لم يتعرّض لهذه الجهة، إلّا أنّها لكونها من الجهات بالغة الأهمّيّة، لذا لزم التركيز عليها، وتحديد المقصود منها.

---

(١) لقمان ٣١: ١٤.

(٢) لاحظ رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين: ٤: ٤٣.

فإنّ عقوق الوالدين من الكبائر بالاتّفاق، وقد تحدّثت عنه النصوص بلغة مخيفة جدّاً، فوردَ في صحيحة عبدالله بن المغيرة، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كن باراً واقتصر على الجنّة، وإن كنت عاقّاً فظّاً فاقتصر على النار»[1].

وعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «إذا كان يوم القيامة، كُشفَ غطاء من أغطية الجنّة، فوجد ريحها مَن كانت له روح من مسيرة خمسمائة عام، إلّا صنف واحد.

قلتُ: مَن هم؟

قال: العاقّ لوالديه»[2].

والروايات من هذا القبيل كثيرة جدّاً، وكلّها تتحدّث عن خطورة عقوق الوالدين، والآثار المترتّبة عليه، وهذا ما يدعونا لتحقيق المقصود من عنوان (العقوق)، لمعرفة متى يكون الإنسان عاقّاً لوالديه؟

يوجد للفقهاء رحمهم الله ضابطتان:

الضابطة الأُولى: إنّ العقوق يتحقّق بالإيذاء، فكلّ ما يوجب إيذاءهما يكون عقوقاً، وكلّ ما لا يوجب إيذاءهما لا يكون عقوقاً، وإن كانت فيه مخالفة لأمرهما.

وهذه هي الضابطة التي يبني عليها المحقّق الخوئي رحمه الله، في فتاواه وتقريرات بحوثه الشريفة، ولذا قال تعليقاً على كلام صاحب العروة رحمه الله -في اعتباره سفر الولد مع نهي الوالدين عنه سفراً محرّماً-: «هذا أيضاً لا دليل على حرمته ما لم يبلغ حدّ الإيذاء، إذ لم ينهض دليل على وجوب إطاعة الوالدين على سبيل الإطلاق

---

(١) الكافي: ٢: ٣٤٨.

(٢) الكافي: ٢: ٣٤٨.

على حدٍّ إطاعة العبد لسيّده»[١]، وقد بنى على هذه الضابطة أيضاً غيرُ واحدٍ من الأعلام[٢].

ولو أردنا توضيح هذه الضابطة من خلال المثال، فلنا أن نمثّل بقضيّة مشي الإنسان مع والده، باعتبار أنّ من جملة الآداب الأخلاقيّة التي حثّ الشارع عليها ـ في مشي الإنسان مع والده ـ أن لا يقارنه في المشي، فضلاً عن أن يتقدّم عليه[٣].

فلو افترضنا أنّ شخصاً تقدّم على والده، ودخل إلى المسجد ـ مثلاً ـ متقدّماً عليه، فهل يكتب عاقّاً، ويعاقب على ذلك، أم لا ؟

بناءً على الضابطة التي ذكرها السيّد الخوئي ﷺ، فإنّ المسألة تدور مدار الإيذاء وعدمه، وعليه فإذا كان تقدّم الولد على والده يوجب إيذاءه، يكون من العقوق المحرّم، وإلّا فلا.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ٢٠: ١٠١.

(٢) منهم: السيّد الگلپيگاني ﷺ كما يظهر من تعليقته على «العروة الوثقى» ٣: ٤٣٦، والسيّد السيستاني (دام ظلّه الشريف) في تعليقته على «العروة الوثقى» ٢: ٢٤٤، ٣٧١، وكذا في «الفقه للمغتربين»: ٣٦٢، غير أنّه (دام ظلّه) يفصل بين الإيذاء الناشئ عن شفقة أحد الوالدين على ولده، فيحكم بحرمة التصرّف المؤدّي إليه مطلقاً، أي: سواء كان مسبوقاً بالنهي أم لا، وبين الإيذاء الناشئ عن اتّصاف أحد الأبوين ببعض الخصال الذميمة، كعدم حبّ الخير للولد دنيويّاً كان أم أُخرويّاً، فيحكم بعدم حرمته مطلقاً.

ومنهم: الشيخ التبريزي ﷺ، كما يظهر من بعض أجوبته الشريفة في «صراط النجاة» ٢: ٢٧٢، السؤال رقم ٨٥٠.

(٣) في الكافي: ٢: ١٥٩، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: «سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وآله: ما حقُّ الوالد على ولده؟

قال: لا يسمّيه بإسمه، ولا يمشي بين يديه، ولا يجلس قبله».

الضابطة الثانية: ما تستفاد من فتاوى السيّد اليزدي ﷺ في موارد عديدة من كتابه الفقهي «العروة الوثقى»[١]، وهي: أنّ العقوق له محقّقان:

الأوّل: الإيذاء.

الثاني: عصيان الأمر، وإن لم يلازمه الإيذاء.

فمثلاً: لو أمر أحد الوالدين ولده أن يذهب لصلاة الجماعة، فهل يجب عليه الذهاب حينئذ، وتكون صلاة الجماعة واجبة في حقّه، ويكون عدم ذهابه عقوقاً، أم لا؟

وجواب ذلك: إنّ عدم الذهاب تارة نفترضه موجباً لأذيّة الآمر منهما، وفي هذه الصورة لا ريب في حرمته، ويكون الذهاب لازماً.

وتارةً نفترضه غير موجب لذلك، وفي هذه الصورة يختلف مبنى المحقّق الخوئي ﷺ عن مبنى السيّد اليزدي ﷺ، فعلى مبنى الأوّل لا يجب الذهاب، ولا يكون عدمه عقوقاً، بخلافه على مبنى الثاني ومن تبعه.

ولذا قال السيّد اليزدي ﷺ عند حديثه عن وجوب صلاة الجماعة: «بل لا يبعد وجوبها بأمر أحد الوالدين»[٢].

وعلق عليه المحقّق الخوئي ﷺ بقوله: «وجوب إطاعتهما فيما لا يرجع إلى

---

(١) لاحظ العروة الوثقى: ٣: ١١٥، ٤٣٦، ٦٦٣. واختار ذلك أيضاً السيّد السبزواري ﷺ في «مهذّب الأحكام»: ٩: ١٧٣، مع زيادة في التفصيل، حيث قال: «نهي الوالدين: إمّا أن يكون اقتراحيّاً محضاً بلا غرض شرعي ولا عقلائي، ومقتضى الأصل عدم وجوب الإطاعة في مثله، بعد انصراف الأدلّة عنه، وإمّا أن يكون فيه أغراض صحيحة، شرعيّة كانت أو عقليّة، ولا ريب في وجوب الإطاعة حينئذٍ، خصوصاً مع إيذائهما بتركها».

(٢) العروة الوثقى: ٣: ١١٥.

حسن المعاشرة محل إشكال»[١].

وبما ذكرناه: نتهي إلى أنّ دائرة العقوق المحرّم، تختلف سعةً وضيقاً بحسب اختلاف مباني الأعلام في المقام.

(١) العروة الوثقى: ٣: ١١٥.

الحقُّ الرابع عشر: حقُّ الولد

وَأَمّا حَقُّ وَلَدِكَ: فَتَعْلَمُ أَنَّهُ مِنْكَ وَمُضافٌ إِلَيْكَ في عاجِلِ الدُّنْيا بِخَيْرِهِ وَشَرِّهِ، وَأَنَّكَ مَسْئُولٌ عَمّا وُلِّيتَهُ مِنْ حُسْنِ الْأَدَبِ، وَالدَّلَالَةِ إِلىٰ رَبِّهِ، والْمَعُونَةِ لَهُ عَلىٰ طاعَتِهِ فِيكَ وَفِي نَفْسِهِ، فَمُثابٌ عَلىٰ ذٰلِكَ وَمُعاقَبٌ، فاعْمَلْ في أَمْرِهِ عَمَلَ الْمُتَزَيِّنِ بِحُسْنِ أَثَرِهِ عَلَيْهِ فِي عاجِلِ الدُّنْيا، الْمُعْذِرُ إِلىٰ رَبِّهِ فِيما بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ بِحُسْنِ الْقِيامِ عَلَيْهِ، والْأَخْذِ لَهُ مِنْهُ، وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِاللهِ.

ونتناول الحديث حول هذا النصّ بعرض نقاط:

النقطة الأُولى: أنواع العلاقة بين الوالد وولده.

ابتدأ الإمام عليه السلام حديثه حول حقّ الولد بقوله: «**وَأَمّا حَقُّ وَلَدِكَ: فَتَعْلَمُ أَنَّهُ مِنْكَ وَمُضافٌ إِلَيْكَ في عاجِلِ الدُّنْيا بِخَيْرِهِ وَشَرِّهِ**»، فأشارَ إلى وجود نوعين من العلاقة التي تربط بين الولد ووالده:

النوعُ الأوّل: العلاقة المادّيّة. وقد أشار إليها بقوله: «**فَتَعْلَمُ أَنَّهُ مِنْكَ**»، فإنّ (مِن) في هذا النصّ ظاهرة في التبعيض[1]، ومعناها: أن تعلم بأنّه بعضك

---

(١) ويُحتمل أيضاً أن تكون هيَ (مِن) النشويّة، الدالّة على منشأ التكون والصيرورة، كما ﴿

وجزء منك، لتكوّنهِ من صلبكَ ونطفتك.

وغرضُ الإمام عليه السلام من ذكر هذه العلاقة، هو التنبيه على لزوم مراعاة الولد كمراعاة النفس، إذ هو جزء منها، فكلّ ما يدخل في دائرة اهتمامات الإنسان تجاه نفسه ينبغي أن يدخل فيها أيضاً تجاه ولده، وهذا نظير ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيّته لابنه الإمام الحسن عليه السلام، حيث جاء فيها: «**وَوَجَدْتُكَ بَعْضِي، بَلْ وَجَدْتُكَ كُلِّي، حَتَّىٰ كَأَنَّ شَيْئاً لَوْ أَصَابَكَ أَصَابَنِي، وَحَتَّىٰ كَأَنَّ الْمَوْتَ لَوْ أَتَاكَ أَتَانِي، فَعَنَانِي مِنْ أَمْرِكَ مَا يَعْنِينِي مِنْ أَمْرِ نَفْسِي**»[1].

النوعُ الثاني: العلاقة الإضافيّة. وهي التي أشار إليها الإمام عليه السلام بقوله: «**وَمُضافٌ إِلَيْكَ فِي عاجِلِ الدُّنْيا بِخَيْرِهِ وَشَرِّهِ**».

والنكتة في بيانه عليه السلام لهذا النوع من العلاقة، إلى جانب النوع المتقدّم، هي الإشارة إلى أنّ العلاقة الإضافيّة بين الشيئين موجبة للسراية الطرفينيّة، أي: سراية آثار المضاف إليه إلى المضاف، أو سراية آثار المضاف إلى المضاف إليه.

وهذه السراية، إمّا أن تكون سرايةً للحُسْن والشرف والرفعة[2]، وإمّا أن تكون

﴿ في قوله تبارك وتعالى: ﴿ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا ﴾ [النمل ٢٧: ٨٩. القصص ٢٨: ٨٤]، وقول النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله: «حسينٌ منّي». ﴾

(١) بحار الأنوار: ٧٤: ١٩٩.

(٢) ومن هنا تولّد اصطلاح (الإضافة التشريفيّة)، ويُراد به: الإضافة والنسبة التي يكون الغرض منها إظهار شرف المضاف وأهمّيّته من خلال إضافته للمضاف إليه، وله نماذج كثيرة في استعمالات النصوص، فيقال: «روح الله» و «شهر الله» و «بيت الله» و «نور الله» و «ناقة الله»، ونظير ذلك ممّا صحّت إضافته إلى الله تعالى، مع أنّ الله سبحانه وتعالى لا روح له ولا شهر ولا بيت، ممّا يعني أنّ الإضافة إليه سبحانه وتعالى مجرّد إضافة ﴾

سرايةً للقُبْح والضعة والوهن، ولذلك نماذج كثيرة جدّاً في الحياة.

فمثلاً: أضرحة مراقد المعصومين عليهم السلام، قد يتوهّم بعضهم بأنّها مجرّد معدن وحديد لا قيمة له[١]، ولذا لا يرى للإمساك والتبرّك بها قيمة وفائدة، وهذا شيء في غاية الغرابة؛ نظراً لصراحة القرآن الكريم والسنّة المطهّرة في كون الإضافة من موجبات الشرف والقداسة لكثير من الأشياء.

وقد نطقت بذلك عدّة من الآيات القرآنيّة، ومنها: قوله تعالى: ﴿ **فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوىً** ﴾[٢]، وللآية دلالة غير خافية على اكتساب تلك البقعة من الأرض نحواً من الشرف والقداسة، منشؤه صيرورتها محلاً لتكليم الله (تبارك وتعالى) لنبيه موسى عليه السلام.

وجاء في تعاليم المعصومين عليهم السلام أيضاً ما يؤكّد ذلك، ففي معتبرة معاوية بن عمّار، عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «إذا فرغت من الدعاء عند قبر النبيّ صلى الله عليه وآله فأتِ المنبرَ، فامسحه بيدك، وخذ برمّانتيه، وهما السفلاوان، وامسح عينيك ووجهك به، فإنّه يقال: إنّه شفاء العين»[٣].

وفي بحار الأنوار، عن مناقب آل أبي طالب: «إنّ أبا حنيفة دخل على الإمام

« تشريفيّة، لا غرض منها إلّا إكساب المضاف شيئاً من شرف المضاف إليه.

(١) سُئلَ بعض المعاصرين في مجلّة الموسم ـ العدد ٢١ و ٢٢: ٢٩٩) السؤال رقم ١٠٩٠ ـ السؤال التالي: مسك الحديد عند المراقد المقدّسة، ما هو رأيكم به؟

فأجاب جواباً مطوّلاً جاء فيه: ما الفائدة التي نستفيدها من أن نمسك الشباك، أو نمسك الحديد، فكما قلنا هذا ليس حراماً، كما يقول الآخرون، وليس ضرورياً، فيمكن ترك ذلك، لا سيّما إذا كانت المسألة تثير اتّهامات من بعض الجماعات.

(٢) طه ٢٠: ١٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٤: ٥٥٣.

الصادق عليه السلام ليسمع منه، فخرج أبو عبدالله عليه السلام على عصا يتوكّأ عليها، فقال له أبو حنيفة: يابن رسول الله، ما بلغتَ من السنّ ما تحتاج معه إلى العصا!!

فقال عليه السلام: هو كذلك، ولكنّها عصا رسول الله صلى الله عليه وآله أردتُ التبرّك بها.

فوثب أبو حنيفة، وقال: أقبلها يابن رسول الله.

فحسر أبو عبدالله عن ذراعه، وقال له: والله لقد علمتَ أنّ هذا بشر رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنّ هذا من شعره، فما قبلتَهُ، وتُقبّل العصا؟!»[1].

وأمّا الروايات التي تحدّثت عن خصوصيّات ومزايا تربة كربلاء، والتي اكتسبتها عن طريق إضافتها لسيّد الشهداء الحسين عليه السلام، وامتزاجها بدمه الطاهر، فهي أشهر من أن تُذكر.

وكلّ ذلك ممّا يؤكّد كون العلاقة الإضافية من موجبات سراية الحسن أو القبح للمضاف من المضاف إليه، أو العكس.

ونظراً لوجود هذه العلاقة بين الأب وولده، وهي من موجبات سراية الحسن والقبح، لذلك ركّز عليها الإمام زين العابدين عليه السلام فقال: «**وَمُضافٌ إِلَيْكَ في عاجِلِ الدُّنْيا بِخَيْرِهِ وَشَرِّهِ**» في إشارةٍ منه عليه السلام إلى خطورة الدور التربوي، ومدى انعكاس نتائجه ـ سلباً أو إيجاباً ـ على الأب نفسه بالدرجة الأولى، لكون الولد مضافاً إليه في عاجل الدنيا بخيره وشرّه، فإنّ أوْلى الأب عناية واهتماماً بتربية ولده على الخير والصلاح، أُضيفَ ولده إليه بخيره، وإن أهمل ذلك، وأفسح المجال لمثيرات الشرّ أن تأخذ دورها في حياته، أُضيفَ إليه ولده بشرّه.

كما أنّ قوله عليه السلام: «**في عاجِلِ الدُّنْيا**» لا يخلو عن إلماحٍ بل إفصاحٍ عن سرعة

---

(١) بحار الأنوار: ٤٧: ٢٨.

النتائج والعواقب، إنْ خيراً فخيرٌ، وإنْ شرّاً فشرٌ، وهذا ما أكّدَ عليه مرّة أُخرى في نفس النصّ بقوله عليه السلام: «**فاعْمَلْ فِي أَمْرِهِ عَمَلَ الْمُتَزَيِّنِ بِحُسْنِ أَثَرِهِ عَلَيْهِ فِي عاجِلِ الدُّنْيا**».

النقطة الثانية: الوظيفة التربويّة وظيفة شرعيّة.

في المقطع الثاني من كلام الإمام زين العابدين عليه السلام يقول: «**وَأَنَّكَ مَسْئُولٌ عَمّا وُلِّيتَهُ مِنْ حُسْنِ الْأَدَبِ، وَالدَّلالَةِ إِلىٰ رَبِّهِ، والْمَعُونَةِ لَهُ عَلىٰ طاعَتِهِ فِيكَ وَفِي نَفْسِهِ، فَمُثابٌ عَلىٰ ذلِكَ وَمُعاقَبٌ**».

وقد تضمّن كلامه هذا تأكيداً على أنّ الوظيفة التربويّة وظيفة شرعيّة، في فعلها ثواب وفي تركها عقاب، في الوقت الذي يفتقد فيه الكثيرون ـ حتّى في زماننا هذا ـ هذا التصوّر، ويتصوّرون أنّ العمل التربوي مجرّد شيء مستحسن لا إلزام فيه، وإن أذعنوا بوجود ثمرات شخصية واجتماعيّة تترتّب على القيام به.

وإذا كانت الوظيفة التربويّة من الوظائف الشرعيّة اللازمة، فهذا يعني تحمّل الأب لجانبٍ كبيرٍ من المسؤولية الشرعيّة في صورة انحراف أحد أبنائه انحرافاً فكريّاً أو سلوكيّاً، نتيجة عدم قيام الأب بدوره التربوي تجاه ولده المنحرف.

وهذا ما أكّد عليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ**﴾[1]، وقد ورد في تفسيرها عن أبي بصير، أنّه سأل الإمام الصادق عليه السلام فقال له: هذه نفسي فأقيها، فكيف أقي أهلي؟

فقال له: تأمرهم بما أمر الله، وتنهاهم عمّا نهى الله، فإن أطاعوك كنتَ قد وقيتهم،

---

(١) التحريم ٦٦: ٦.

وإن عصوك كنت قد قضيت ما عليك »[١].

وعن عبد الأعلى مولى آل سام، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: « لما نزلت هذه الآية: ﴿ قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً ﴾ جلس رجل من المسلمين يبكي وقال: أنا عجزت عن نفسي كلّفت أهلي.

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: حسبك أن تأمرهم بما تأمر به نفسك، وتنهاهم عمّا تنهى عنه نفسك »[٢].

وقد فهمَ غيرُ واحدٍ من الأعلام (أعلى الله كلمتهم) من الآية الشريفة: كون العمل التربوي عملاً واجباً شرعاً، لا فسحة في التخلّي عنه، فقال المحقّق الخوئي قدس سره في بيان المقصود من الآية الشريفة: «إذ المستفاد منها وجوب حفظ من يتولّاه عن الوقوع في الحرام، مضافاً إلى وجوب حفظ نفسه، فهو مكلّف بالإضافة إلى حفظ نفسه بحفظ أهله »[٣].

وقال السيّد الشهيد الصدر قدس سره: «فالوليّ من أهله يجب عليه أن يقيه النار، والتعرّض لسخط الله تعالى عند بلوغه، وذلك بأن يهيّئه قبل البلوغ للطاعة، ويقرّبه نحو الله تعالى بالوسائل المختلفة للتأديب، من الترهيب والترغيب والتعويد والتثقيف، عملاً بقوله تعالى: ﴿ قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾، وإذا أدّى الوليّ كلّ ما عليه، ولم يفلح في حمل ولده على الهدى والصلاح، فلاوزر عليه من هذه الناحية »[٤].

---

(١) و (٢) الكافي: ٥: ٦٢.

(٣) المباني في شرح العروة ـ النكاح: ١: ١٢٢. موسوعة السيّد الخوئي قدس سره: الجزء ٣٢.

(٤) الفتاوى الواضحة: ١٢٦.

وقال الشيخ التبريزي ﷺ: «قال تعالى: ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾، فيجب على الآباء الاهتمام بتربية أولادهم التربية الإسلاميّة، وذلك بحثّهم على فعل الواجبات، وترك المحرّمات، وينبغي لهم تعليمهم العقيدة الصحيحة، والمسائل الشرعيّة، والارتباط بالقرآن وأهل البيت عليهم السلام، والمساجد، والمآتم (الحسينيّات)، والمحافظة على الأزواج والبنات من الانحراف والتبرّج»[1].

وكلمات الأعلام (أعلى الله كلمتهم) في هذا المجال في غاية الكثرة، وليس من غرضنا الاستقصاء، وإنّما أردنا الإشارة إلى ما أوضحناه من كون العمل التربوي من جملة الوظائف الشرعيّة اللازمة، التي لا مندوحة في تركها[2].

---

(١) صرط النجاة: ٢: ٦٤١.

(٢) وقد استفاد بعضُ الأعلام (أعلى الله كلمتهم) من الآية الشريفة: تأكّد وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بالنسبة إلى الأهل أكثر من غيرهم، قال المحقّق الخوئي ﷺ في «منهاج الصالحين»: ١: ٣٥٣: «يتأكّد وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حقّ المكلّف بالنسبة إلى أهله، فيجب عليه إذا رأى منهم التهاون في الواجبات، كالصلاة وأجزائها وشرائطها، بأن لا يأتوا بها على وجهها، لعدم صحّة القراءة والأذكار الواجبة، أو لا يتوضّأوا وضوءاً صحيحاً، أو لا يطهّروا أبدانهم ولباسهم من النجاسة على الوجه الصحيح، أمرهم بالمعروف على الترتيب المتقدّم، حتّى يأتوا بها على وجهها.

وكذا الحال في بقيّة الواجبات، وكذا إذا رأى منهم التهاون في المحرّمات كالغيبة والنميمة، والعدوان من بعضهم على بعض، أو على غيرهم، أو غير ذلك من المحرّمات، فإنّه يجب أن ينهاهم عن المنكر حتّى ينتهوا عن المعصية».

وتبعه في ذلك أعلام تلامذته، كالمرحوم السيّد الروحاني ﷺ في «منهاج الصالحين»: ١: ٣٧٦، والسيّد السيستاني (دام ظلّه) في «منهاج الصالحين»: ١: ٤١٩، والسيّد الأُستاذ الروحاني (دام ظلّه) في «منهاج الصالحين»: ١: ٤٨٠، والشيخ الوحيد الخراساني (دام

النقطة الثالثة: العقوبة البدنيّة للأبناء.

قال سيّد العابدين عليه السلام في نصه المتقدم: «**وَأَنَّكَ مَسْئُولٌ عَمَّا وُلِّيتَهُ مِنْ حُسْنِ الْأَدَبِ**»، ولإسباغ محاسن الأدب على الابن طُرُقٌ ووسائل، ولو أردنا استيفاءها هنا لطال بنا المقام، ولكنّنا نكتفي بالتركيز على مسألة من جملة المسائل الابتلائيّة المهمّة، التي تحتاج إلى المزيد من تسليط الضوء، وهي مسألة تأديب الأطفال عن طريق إنزال العقوبات البدنيّة بهم، فهل هي مسألة مشروعة أساساً؟ وإذا كانت مشروعة، فهل هي راجحة؟ وإذا كانت راجحة، فما هي حدودها؟

وعلى ضوء هذه الاستفهامات، فإنّ البحث حول هذه النقطة يتمركز في جهتين:

الجهة الأُولى: مشروعيّة العقوبة البدنيّة ورجحانها.

يُتداول أخيراً على ألسنة بعض الباحثين في الشؤون التربويّة، القول بخطأ

(ظلّه) في «منهاج الصالحين»: ٢: ٣٩٦، والشيخ التبريزي دام ظلّه في «منهاج الصالحين»: ١: ٣٦٢، والشيخ الفيّاض (دام ظلّه) في «منهاج الصالحين»: ٢: ٩٥.

وأما السيّد الحكيم (دام ظلّه) في «منهاجه»: ١: ٤٣١، فقد صاغ العبارة بصياغة ثانية، قال فيها: «يتأكّد وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حقّ المكلّف بالنسبة إلى أهله، قال الله تعالى: ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً﴾، فإذا رأى منهم التهاون بالتكاليف الشرعيّة يجب عليه إنكار ذلك عليهم بالوجوه المتقدّمة، ولا ينبغي له أن تمنعه العاطفة عن أداء واجبه نحوهم، بل هي أدعى لردعهم عن المنكر، وتجنيبهم غضب الله تعالى وعقابه، الذي هو أشدّ من بلاء الدنيا الذي يحذر عليهم منه، ولو فرط في أداء واجبه إهمالاً له، أو من أجل عاطفته العمياء، انقلبوا وبالاً عليه، حيث يكونون سبب شقائه واستحقاقه عذاب الله تعالى، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوّاً لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِن تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللهُ عِندَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [التغابن ٦٤: ١٤ و ١٥].

الاستفادة من العقوبة البدنيّة في مجال العمل التربوي، وعدم رجحانها، ويبالغ بعضهم في نسبة ذلك إلى الدين الحقّ، واعتباره هو المنهج التربوي في الإسلام.

فمثلاً يقول بعضُ المعاصرين: «إن العصر الحديث يخّطئ من الناحية العلميّة والتربويّة، طريقة ضرب الأطفال وإيذائهم بغية التأديب، ويكاد يُمنع الضرب في جميع الدول الحيّة، فيحذر الآباء والأمهات في البيت، والمعلّمون في المدرسة، عن ضرب الأطفال بصورة أكيدة.

قد يتصوّر البعض أنّ هذه النظرية مبتكرة في عصرنا الحاضر، وأنّ الانتباه إلى أهمّيّة هذا الموضوع حصل في الحديث فقط، بينما نرى من الضروري أن نرفع هذا الوهم عن أذهان أُولئك ونقول بصراحة: إنّ الاسلام سبقهم إلى ذلك، فعلاوة على الروايات في المنع من ضرب الأطفال، «أفتى الفقهاء المسلمون في القرون الماضية بحرمة ذلك في رسائلهم العمليّة التي تعدّ المناهج اليوميّة لعمل المسلمين»[1].

والذي أعلمه أنّ مثل هذا الكلام مجانب للصواب، وإنّي لأتعجّب من صدوره من مثل هذا العَلَم، ولنا أن نتعرّف على حقيقة ما ذكرناه من خلال عرض كلام المحقّق الخوئي ﷺ واستدلاله، حيث قال: «لا بأس بضرب الصبيّ تأديباً خمسة أو ستّة مع الرفق»[2].

---

(١) الطفل بين الوراثة والتربية: ١: ٣٩٠.

(٢) مباني تكملة المنهاج: ١: ٤١١ (موسوعة السيّد الخوئي ﷺ: ٤١)، ووافقه في ذلك جماعة من أعلام تلامذته، منهم:

الشيخ الفيّاض (دام ظلّه) في «منهاج الصالحين»: ٣: ٣١٦.

الشيخ الوحيد الخراساني (دام ظلّه) في «منهاج الصالحين»: ٣: ٥٠٣. »

وعلّقَ على فتواه هذه استدلالاً بقوله: «تدلّ على ذلك معتبرة حمّاد بن عثمان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: في أدب الصبيّ والمملوك؟

قال: خمسة أو ستّة وارفق[1].

ومعتبرة إسحاق بن عمّار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ربّما ضربت الغلام في بعض ما يجرم؟

قال: وكم تضربه؟

قلت: ربّما ضربته مائة.

فقال: مائة، مائة؟ فأعاد ذلك مرّتين، ثم قال: حدّ الزنا، اتّق الله.

فقلت: جعلت فداك، فكم ينبغي لي أن أضربه؟

فقال: واحداً.

فقلت: والله لو علم أني لا أضربه إلّا واحداً ما ترك لي شيئاً إلّا أفسده.

قال: فائنين.

فقلت: هذا هو هلاكي.

قال: فلم أزل أماكسه حتّى بلغ خمسة، ثم غضب، فقال: يا إسحاق، إن كنت تدري حدَّ ما أجرم فأقم الحدّ فيه، ولا تعدّ حدود الله[2]»[3].

والذي نستفيده من هذه النصوص ـ رواياتٍ وفتاوى ـ أنّ العقوبة البدنيّة ممّا

« السيّد الأُستاذ الروحاني (دام ظلّه) في «منهاج الصالحين»: ٣: ٢٩٩.
السيّد الحكيم (دام ظلّه) في «منهاج الصالحين»: ٣: ٦١.

(١) وسائل الشيعة: ٢٨: ٣٧٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٨: ٥١.

(٣) مباني تكملة المنهاج: ١: ٤١١ و ٤١٢ (موسوعة السيّد الخوئي قدس سره: ٤١).

لا ريب في مشروعيتها، بالنحو الذي أوضحه المحقّق الخوئي ﷺ، والغريب في الأمر أنّ نفس صاحب الكلام المتقدّم، في الوقت الذي قال فيه: «أفتى الفقهاء المسلمون في القرون الماضية بحرمة ذلك في رسائلهم العمليّة، التي تعدّ المناهج اليوميّة لعمل المسلمين» نقلَ نفسه عن السيّد البروجردي ﷺ قوله: «إذا ارتكب الصبيّ إحدى المعاصي الكبيرة، جاز للوليّ أو المعلّم ضربه بمقدار التأديب»[١].

والأغرب من ذلك قوله بعد نقله لهذه الفتوى ـ الصريحة في الجواز والمشروعيّة ـ وفتويين أُخريين: «يستفاد من هذه الأحكام الدينيّة الثلاثة أنّه لا يجوز ضرب الطفل»[٢].

وحتّى لا نجحف صاحب هذا الطرح حقّه، نشير إلى أنّ النصّ الوحيد الذي اعتمد عليه لإثبات أنّ المنهج التربوي في الإسلام هو إلغاء العقوبات البدنيّة، هو النصّ الوارد مرسلاً عن شخص مجهول، يقول فيه: «شكوتُ إلى أبي الحسن عليه السلام إبناً لي، فقال: لا تضربه، واهجره ولا تُطِل»[٣].[٤]

غيرَ أنّ هذا ممّا يشكل الاستناد إليه، فإنّه مضافاً إلى كونه من أسوأ درجات الحديث المرسل، لا سبيل للتمسّك به بشكل مطلق؛ لعدم تصريحه بموضوع الشكوى الذي على أساسه نهى الإمام عليه السلام عن الضرب، فلعلّ موضوع الشكوى كان شيئاً حقيراً لا يستحقّ إنزال العقوبة البدنيّة، فنهاه الإمام عنها.

هذا مضافاً إلى احتمال كون الحديث ناظراً إلى حالة ذلك الولد بخصوصه، وليس ناظراً إلى كلّ حالةِ شقاوةٍ عند الأبناء، ولو أغمضنا عن كل ذلك، فإنّ غاية

---

(١) و (٢) الطفل بين الوراثة والتربية: ١: ٣٩١.

(٣) بحار الأنوار: ١٠١: ٩٩.

(٤) الطفل بين الوراثة والتربية: ١: ٣٩٠.

ما يستفاد من الحديث ـ جمعاً بينه وبين الأحاديث الأخرى الآتية ـ هو النهي عن العقوبة البدنيّة في مرحلة العقاب الأولى، وترجيح العقوبة النفسيّة عليها، لا النهي عن العقوبة البدنيّة بشكل دائم ومطلق، حتّى في صورة عدم جدوى العقوبة النفسيّة.

هذا كلّه بمستوى المشروعيّة، وأمّا بمستوى الرجحان والمطلوبيّة، فهنالك من النصوص الكثير، ولا بأس بالإشارة إلى بعضها في الجملة:

ـ صحيحة أبان، عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: ـ في الصبيّ: إذا شبّ فاختار النصرانيّة وأحد أبويه نصراني، أو جميعاً مسلمين ـ: لا يترك، ولكن يُضرب على الإسلام»[١].

ـ وورد في الخبر عن النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله: «مروهم بالصلاة، وهم أبناء سبع، واضربوهم عليها، وهم أبناء عشر»[٢].

ـ ومثله عنه صلى الله عليه وآله: «أدّب صغار أهل بيتك بلسانك على الصلاة والطهور، فإذا بلغوا عشر سنين فاضرب، ولا تجاوز ثلاثاً»[٣].

ـ وعن عبدالله بن فضالة، عن أبي جعفر ـ أو أبي عبدالله عليهما السلام ـ قال: «سمعته يقول: إذا بلغ الغلام ثلاث سنين، يقال له: قل: لا إله إلّا الله (سبعَ مرات).

ثم يُترك حتّى يَتُم له ثلاث سنين وسبعة أشهر وعشرون يوماً، فيقال له: قل: محمّد رسول الله (سبع مرات).

ويُترك حتّى يتمّ له أربع سنوات، ثمّ يقال له: قل سبعَ مرات: صلّى الله على محمّد

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣: ١٥٢.

(٢) بحار الأنوار: ٨٥: ١٣٣.

(٣) تنبيه الخواطر: ٢: ١٥٥.

وآله . . . » . ـ إلى أن قال : ـ فإذا عرف ذلك حوّل وجهه إلى القبلة ، ويقال له : اسجد .

ثمّ يترك حتّى يتمّ له سبع سنين ، فإذا تمّ له سبع سنين ، قيل له : اغسل وجهك وكفّيك ، فإذا غسلهما قيل له : صلِّ .

ثم يترك حتّى يتمّ له تسع سنين ، فإذا تمّت له عُلّم الوضوء وضُرب عليه ، وأُمرَ بالصلاة وضُرب عليها ، فإذا تعلّم الوضوء والصلاة غفر الله لوالديه إن شاء الله »[1] .[2]

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٢٨١ .

(٢) وقد أفتى أعلام الفقه الشيعي (أعزّ الله كلمتهم) على ضوء هذه الطائفة من النصوص ، ولا بأس بأن نشير إلى بعض فتاواهم الشريفة في المقام :

قال الشيخ الطوسي ﷺ في « الخلاف » : ١ : ٣٠٥ : « على الأبوين أن يؤدّبا الولد إذا بلغ سبع سنين أو ثمانياً ، وعلى وليّه أن يعلّمه الصوم والصلاة ، وإذا بلغ عشراً ضربه على ذلك » .

وقال العلّامة الحلّي ﷺ في « تذكرة الفقهاء » : ٢ : ٣٣١ : « الصبيّ لا تجب عليه الصلاة ما لم يبلغ ، لكن يستحب تمرينه بفعلها ، ويستحب مطالبته بها إذا بلغ سبع سنين ، وضربه عليها إذا بلغ عشراً ؛ لقوله عليه السلام : **مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع ، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر** » .

وقال أيضاً في « تذكرة الفقهاء » : ٤ : ٣٣٥ : « إذا بلغ الطفل سبع سنين ، كان على أبيه أن يعلّمه الطهارة والصلاة ، ويعلّمه الجماعة وحضورها ، ليعتادها ، لأنّ هذا السنّ يحصل فيه التمييز من الصبيّ في العبادة ، وإذا بلغ عشر سنين ، ضرب عليها ـ وإن كانت غير واجبة ـ لاشتماله على اللطف ، وهو : الاعتياد والتمرّن . قال صلى الله عليه وآله : **مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع ، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر ، وفرّقوا بينهم في المضاجع** ، وكذا يفعل وليّ الصبيّ ووصيّه .

وقال الصادق عليه السلام : **مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع ، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر ، فإنّا نأمر أولادنا بالصلاة وهم أبناء خمس ، ونضربهم عليها وهم أبناء سبع** » .

وقال أيضاً في كتابه « نهاية الإحكام » : ١ : ٣١٨ : « ولا يؤمر من لا يجب عليه الصلاة »

وبما ذكرناه نتهي إلى أنّ أسلوب العقوبة البدنيّة، هو من جملة الأساليب التربويّة، التي لم يقل الإسلام بمشروعيّتها فحسب، بل قال برجحانها في الجملة.

ولسنا نريد بذلك أن نفتح باب الدعوة إلى العنف الأسري، والتشجيع على اعتماد أسلوب العقوبة البدنيّة كأسلوب أمثل في المعالجة التربويّة، بل غاية ما نريد التنبيه عليه، هو خطأ النظرية ـ التي يطرحها التربويّون المعاصرون ـ الداعية إلى إلغاء أسلوب العقوبة البدنيّة من منظومة أساليب العمل التربوي.

فأساليب العقوبة النفسيّة والعاطفيّة، وإن كانت لها الأولويّة في سلم المعالجات التربويّة ـ كما ذكرنا ذلك سابقاً ـ غير أنّها لا تلغي أسلوب العقوبة البدنيّة عن الاعتبار، فينبغي أن يعتمده المربّي متى ما فرض عليه الواقع ذلك.

« بفعلها، سوى الصبيّ، فإنّه يؤمر بها إذا بلغ سبع سنين، ويضرب على تركها إذا بلغ عشراً، لقوله ﷺ: **مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع**، فيجب على الآباء والأُمّهات تعليمهم الطهارة والصلاة والشرائع بعد السبع، والضرب على تركها بعد العشر، لأنّه زمان احتمال البلوغ بالاحتلام، فربّما بلغ ولا يصدق، ويؤمر بالصيام مع القدرة.

وقال الشهيد الأوّل ﷺ في «ذكرى الشيعة»: ٢: ٣١٤ «ويضرب عليها لعشر، لما روي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: **مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر**».

وقال الشيخ كاشف الغطاء ﷺ في «كشف الغطاء»: ٣: ١٠: «وأمّا في باقي التكاليف، فكلام الأصحاب فيها مختلف، فقيل: لستّ، وقيل: لسبع، وقيل: لتسع، وقيل: يضرب عليها لعشر.

والأقوى في النظر أنّه يختلف باختلاف مراتب القابليّة.

الجهة الثانية: حدودُ العقوبة البدنيّة.

في الوقت الذي فتح فيه الإسلام باب العقوبة البدنيّة أمام المربّين، لم يجعله مفتوحاً لهم على مصراعيه، بل فتحه ضمن مجموعة من الضوابط والحدود، التي تجعل من أسلوب العقوبة البدنيّة أسلوباً مؤثّراً وناجحاً، من غير أن يكون ظلماً للأبناء، وموجباً للنيل من كرامتهم وحقوقهم.

وحتّى يتّضح ذلك، لا بدّ من توزيع البحث على صور ثلاث:

الصورة الأُولى: العقوبة البدنيّة للصبيّ غير المميّز. ومرادنا من غير المميز: مَن لا يميّز أنّ العقوبة البدنيّة التي وقعت عليه، هل هي للتأديب، أم لا؟ ولا يدرك شيئاً من ذلك، كما لو كان في سنّ مبكرة جدّاً من عمره.

ولا ريب في أنّ العقوبة البدنيّة في هذه الصورة قبيحة للغاية، لأنّها من مصاديق الظلم القبيح عقلاً، والمحرّم شرعاً.

الصورة الثانية: العقوبة البدنيّة للصبيّ المميّز، ولكن لا بغرض تأديبه، وإنّما بغرض تشفّي القلب، وإطفاء سَوْرَةِ الغضب.

وهذه الصورة كسابقتها في الحرمة، لأنّ العقوبة فيها لا هدف من ورائها إلّا الثأر للنفس، والانتقام لها، وهذا لا يبرّر المشروعيّة.

الصورة الثالثة: العقوبة البدنيّة للصبيّ المميّز بغرض التأديب. وقد نبّه الفقهاء (أعلى الله كلمتهم) على انحصار جواز العقوبة البدنيّة بهذه الصورة، ما لم تصل إلى حدِّ الظلم القبيح عقلاً، والمحرّم شرعاً، بل اعتبروها ـ إذا كانت في حدودها الشرعية ـ من مصاديق الإحسان، كما اعتبروا الأذى المترتّب عليها من قبيل الأذى

المترتّب على العمليّة الجراحيّة للمريض، فإنّه لا ينافي كونها من مصاديق الإحسان[١].

ولتشخيص أنّ العقوبة البدنيّة هل بلغت حدّ الظلم، أم لا؟ وضع الشارع المقدّس نوعين من الحدود:

النوعُ الأوّل: الحدود الكمّيّة.

وقد اختلف الفقهاء (أعلى الله كلمتهم) في تحديدها، إلّا أنّ الذي بنى عليه المحقّق الخوئي ﷺ، وتبعه فيه عدّة من أعلام تلامذته ـ كما عرضنا كلماتهم سابقاً ـ هو التحديد بخمس أو ستّ ضربات[٢]، مستندين في ذلك إلى معتبرتي إسحاق ابن عمّار وحماد بن عثمان المتقدّمتين[٣].

---

(١) راجع الدرّ المنضود في أحكام الحدود ـ تقريرات بحوث السيّد الگلپيگاني ﷺ ـ: ٢: ٢٨١.

(٢) وخالف في ذلك ـ ممّن عثرنا على كلماتهم ـ السيّد السيستاني (دام ظلّه)، حيث جاء في كتاب «الفقه للمغتربين»: ٢١٤، قوله: «ويجوز للوليّ وللمأذون من قبله أن يضرب الطفل ضرباً خفيفاً غير مبرِّح، لا يؤدّي إلى احمرار الجلد، بشرط أن لا يتجاوز ثلاث ضربات، وذلك فيما إذا توقّف التأديب عليه».

(٣) وسئل المحقّق الخوئي ﷺ ـ في «صراط النجاة»: ٢: ٢٧٤ ـ السؤال التالي: هل يجوز ضرب الصبيّ تأديباً أكثر من ثلاثة أو سبعة، مع كون الزيادة مفيدة في الردع؟

فأجاب ﷺ ـ ووافقه الشيخ التبريزي ﷺ ـ: إذا اقتضت الضرورة ذلك، جاز حينئذٍ.

ولعلّ الوجه في تعديه ﷺ عن الحدّ الذي ذكره في «تكملة المباني»، كما أفاد ذلك الشيخ التبريزي ﷺ في أُسس الحدود والتعزيرات: ٢٦٥، هو: أنّ المتفاهم العرفي من أدلّة المسألة، ليس إلّا بيان جواز ضرب الصبيّ بأقلّ مقدارٍ يُرجى فيه أدبه، ويكون الزائد عليه جناية محرّمة، وبما أنّ المقدار الأقلّ يختلف بحسب اختلاف الموارد، لذلك من الممكن التعدّي عن الستّة في بعض الموارد التي يكون فيها الأكثر هو المقدار الأقلّ بالنسبة ﴾

النوعُ الثاني: الحدود الكيفيّة.

والحدّ الكيفي الذي نصّ عليه الفقهاء (أعزّ الله رايتهم) للعقوبة البدنيّة، هو مراعاة اللين والرفق فيها، وذلك لقول الإمام الصادق عليه السلام -كما تقدّم في معتبرة حماد بن عثمان-: «خمسة أو ستّة وأرفق».

ومن هنا التزم عدة من أعلام الفقه (أعلى الله كلمتهم) بلزوم الدية، عند تجاوز العقوبة البدنيّة حدَّ الرفق، بحيث أدّت إلى اسوداد البدن أو اخضراره أو احمراره، كما هو مبنى المحقّق الخوئي قدس سره وجماعة من الأعلام[1].

« للخطأ الذي يُراد تأديب الصبيّ عنه.

(١) سئل المحقّق الخوئي قدس سره -في «صراط النجاة»: ٢: ٣٧٩- السؤال التالي: هل تلوّن جِلْد الطفل من الضرب التأديبي موجب للدية؟

فأجاب قدس سره: لا فرق بين الطفل وبين غيره، ولا بين أن يكون بقصد التأديب أم لا، في الدية، والله العالم.

كما سئل قدس سره -في «الصراط» أيضاً: ٢: ٣٧٣- سؤالاً آخر جاء فيه: إنّ نعومة جلد الطفل قابلة للاحمرار لأقلّ ضربة، فما هو مصداق الإحمرار والتلوين الموجب للدية؟

فأجاب قدس سره: ذلك، لا يوجب سقوط الدية.

ووافقه على ذلك السيّد السيستاني (دام ظلّه)، حيث سئل -في «الفوائد الفقهيّة»: ٢: ٣٠٤- السؤال التالي: هل مجرّد الاحمرار أو الاسوداد عند الضرب يوجب الدية؟ أو لا بدّ من استمراره لفترة؟ وما المناط فيه [إذا كان] ضرب الطفل مهما كان خفيفاً يوجب الاحمرار لفترة قصيرة؟

فأجاب (دام ظلّه): مع صدق الاحمرار أو الاسوداد تثبت الدية، ولا يعتبر بقاؤهما لفترة غير قصيرة.

وخالف في ذلك الشيخ التبريزي قدس سره، فبنى على لزوم الدية أيضاً -ولكن على نحو الاحتياط الوجوبي- إذا كان الأثر المذكور نتيجة الضرب التأديبي، مع انحصار التأديب »

فرعانِ في نهاية المطاف:

الفرعُ الأوّل: على القول بلزوم الدية في العقوبة التأديبيّة، إذا أدّت إلى الاحمرار أو الاخضرار أو الاسوداد ـ كما هو رأي المحقّق الخوئي ﷺ ـ فما هو مقدار الدية في الحالات الثلاث؟

للإجابة نكتفي بذكر عبارة المحقّق السيّد الخوئي ﷺ فإنّها كافية ووافية، وإليك نصّها: «في احمرار الوجه باللطمة: دينار ونصف، وفي اخضراره: ثلاثة دنانير، وفي اسوداده: ستّة دنانير، وإن كانت هذه الأمور في البدن: فديتها نصف ما كانت في الوجه»[1].

وبما أنّ الدينار من جملة المقادير التي تدور مدارها كثير من الأحكام الشرعيّة، لذا لا بأس بإيضاح المقصود منه، فنقول: إنّ الدينار المساوق للمثقال الشرعي، يُراد به: ما يساوي: (٦٠، ٣) غراماً من الذهب، وعليه: فإذا كان سعر

« به، وعدم زيادته عمّا يتحقّق به، حيث سئل المحقّق الخوئي ﷺ في صراط النجاة: ٢: ٣٧٤ ـ السؤال التالي: هل يكلّف الأب الذي ضرب ولده للتأديب، فحصل موجب للدية، بالدية؟ ولمَن يدفعها ما دام الولد حيّاً؟

فأجاب ﷺ: يدفعها للولد نفسه، والله العالم.

وعلق عليه الشيخ التبريزي ﷺ بقوله: إذا كان التأديب منحصراً بالضرب، واكتفى بالأقلّ، ففي ثبوت الدية إشكال، فإنّ ثبوتها بعنوان الجناية، ولا جناية في الفرض.

(١) تكملة مباني المنهاج: ٢: ٤٨٥ (موسوعة السيّد الخوئي: ٤٢)، وتبعه في ذلك سيدنا الأُستاذ الروحاني (دام ظلّه) في منهاج الصالحين: ٣: ٤٤٠، والسيّد الحكيم (دام ظلّه) في منهاج الصالحين: ٣: ٢٩٩، والسيّد السيستاني (دام ظلّه) في الفوائد الفقهيّة: ٢: ٣٠٤، والشيخ الفيّاض (دام ظلّه) في منهاج الصالحين: ٣: ٤٣٨، والشيخ الوحيد الخراساني (دام ظلّه) في منهاج الصالحين: ٣: ٥٨٦.

الغرام الواحد مائة ريالاً سعودياً ـ مثلاً ـ، كما هو الحال في هذه الأيام[١]، كان الدينار يعادل: (٣٦٠) ريالاً، فتكون دية الاحمرار ـ في منطقة الوجه ـ في حدود: (٥٤٠)، ودية الاخضرار في حدود: (١٠٨٠)، ودية الاسوداد في حدود: (٢١٦٠)، ولو تحققت تلك الألوان الثلاثة ـ بسبب الضرب ـ في غير الوجه من الجسد، كانت الدية لكلّ لون نصف ديته في الوجه.

الفرعُ الثاني: من جملة المسائل المبتلى بها كثيراً: مسألة ضرب المعلّمين لطلابهم غير البالغين[٢]، بغرض التأديب، وهيَ وإن لم تكن داخلة في صميم دائرة البحث حول هذا الحقّ، إلّا أنّنا نتعرّض لها على نحو الاستطراد.

فنقول: ذهب المحقّق الخوئي ﷺ إلى عدم جواز ذلك إلّا مع إذن الوليّ، وذلك في صورة إيذائهم للآخرين، وإخلالهم بنظام المدرسة، أو ارتكابهم المحرّم، مع اعتبار توفّر نفس الحدود الكمّيّة والكيفيّة المعتبرة في تأديب الأب لولده[٣].

---

(١) من الواضح أنّ القيمة السوقيّة لغرام الذهب الواحد الخالص ـ من عيار ٢٤ ـ تختلف صعوداً ونزولاً، فلا بدّ من ملاحظة ذلك عند دفع الدية.

(٢) إذ البالغ قد خرج عن ولاية أبيه، وصار تحت ولاية نفسه، فلا يصحّ ضربه ـ ولو تأديباً ـ إلّا باستئذان الحاكم الشرعي؛ لأنّ ضربه حينئذٍ سيكون من جملة مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو يتوقّف ـ إذا كان بمثل الضرب ـ على إجازة الحاكم الشرعي.

(٣) صراط النجاة: ٢: ٣٨٤، ووافقه في ذلك تلميذه الشيخ التبريزي ﷺ، وأمّا السيّد السيستاني (دام ظلّه) فظاهر بعض فتاواه جواز ذلك حتّى مع عدم إذن الوليّ، حيث سئل ـ في الفوائد الفقهيّة: ٢: ٣٠٢ ـ السؤال التالي: هل يجوز للمعلّم أن يؤدّب الطلاب بالضرب؟

فأجاب: إذا توقّف التأديب على إعمال القوّة والضرب جاز، والأحوط أن لا يتجاوز في ذلك ثلاث جلدات، وأن يكون برفق، بحيث لا يوجب ذلك احمرار البدن أو اسوداده، ﴾

وعليه: فلو تجاوز المعلّم ـ أو المعلّمة ـ الحدود الكمّيّة أو الكيفيّة، كان ذلك موجباً لتعلّق الدية بذمّته، لذلك التلميذ المضروب، حتّى ولو كان جاهلاً بالحكم حين ضربه، ويجب عليه بعد علمه دفع الدية لمن ضربه، إلّا أن يكون غير عارف به ـ لكونه من غير بلاده، أو لبعد عهده بتدريسه ـ فيدفعها للحاكم الشرعي بعنوان ردّ المظالم.

وبهذا القدر نكتفي، معتذرين عن بسط الكلام والإطالة فيه، وما كنّا نـتهج ذلك لولا ما رأيناه من ضرورة الوقوف عند بعض المسائل المبتلى بها، وإزاحة الستار عنها، وتوضيح ما خفيَ منها.

وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

« وفي جوازه بالنسبة للبالغين إشكال، فالأحوط تركه.

إلا أنّ صريح بعض فتاواه الأُخرى عدم جواز ذلك إلّا بإذن الوليّ، حيث يقول (دام ظلّه) في كتاب «الفقه للمغتربين»: ٢١٤ و ٢١٥: ولا يجوز ضرب التلميذ في المدرسة، بدون إذن وليّه أو المأذون من قبله بتاتاً.

وهذا ما يؤكّد أنّ رأيه الشريف (دامت بركته) هو لزوم تحصيل إذن الأب في ضرب ولده.

وأمّا السيّد الحكيم (دام ظلّه) فقد تعرّض للمسألة في منهاج الصالحين: ٣: ٦١، فقال: يجوز ضرب الصبيّ بإذن الوليّ، وحينئذٍ إن كان الإذن مستفاداً من شاهد الحال ـ كوضع الصبيّ عند المعلّم، الظاهر في الإذن له بتأديبه بالوضع المتعارف ـ لزم الاقتصار عند الحاجة على ثلاث ضربات، وعدم الزيادة على ذلك إلّا بعد مراجعة الوليّ، وشرح الحال له، والتعاون معه.

وإن كان الإذن مستفاداً بالتنصيص لزم الرجوع لما يقتضيه الإذن سعة وضيقاً، مع عدم تعدّي الوليّ عن مقتضى وظيفته المتقدّمة.

مَصَادِرُ الكِتَابِ

١ ـ **الأئمّة الإثني عشر**: الشيخ جعفر السبحاني.

٢ ـ **الإثنا عشريّات الخمس**: الشيخ البهائي ﷺ، انتشارات إعجاز ـ قم المقدّسة / ١٤٢٣هـ.

٣ ـ **الإرشاد**: الشيخ المفيد ﷺ، دار المفيد ـ بيروت / ١٤١٤هـ.

٤ ـ **أُسس الحدود والتعزيرات**: الشيخ الميرزا جواد التبريزي ﷺ، المطبعة: مهر، قم المقدّسة / ١٤١٧هـ.

٥ ـ **أُصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق**: الشيخ محمّد علي المعلّم ﷺ (تقريراً لبحوث الشيخ مسلم الداوري) مؤسّسة المحبّين، قم المقدّسة / ١٤٢٦هـ.

٦ ـ **أضواء على عقائد الشيعة الإمامية**: الشيخ جعفر السبحاني، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدّسة / ١٤٢١هـ.

٧ ـ **الاعتقادات**: الشيخ الصدوق ﷺ، دار المفيد ـ بيروت / ١٤١٤هـ.

٨ ـ **الأمالي**: الشيخ الصدوق ﷺ، مؤسّسة البعثة ـ طهران / ١٤١٧هـ.

٩ ـ **أمل الآمل**: الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي ﷺ، مؤسّسة الوفاء ـ بيروت / ١٤٠٣هـ.

١٠ ـ **بحار الأنوار**: الشيخ محمّد باقر المجلسي ﷺ، مؤسّسة الوفاء ـ بيروت / ١٤٠٣هـ.

١١ ـ **البرهان في علوم القرآن**: بدر الدين الزركشي، دار إحياء الكتب العربيّة، ١٣٧٦هـ.

١٢ ـ **البيان في تفسير القرآن**: السيّد الخوئي ﷺ، مؤسّسة إحياء آثار السيّد الخوئي ﷺ ـ

قمّ المقدّسة .

١٣ ـ **تحرير الوسيلة** : السيّد الخميني ﷺ ، الدار الإسلاميّة ـ بيروت .

١٤ ـ **تحف العقول** : الشيخ الحسن بن شعبة الحراني ﷺ ، مؤسّسة الأعلمي ـ بيروت / ١٤١٧هـ .

١٥ ـ **تذكرة الفقهاء** : العلّامة الحلّي ﷺ ، مؤسّسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث ـ قم المقدّسة / ١٤١٤هـ .

١٦ ـ **التعليقة على الرسالة الصوميّة** : المحقّق الخواجوئي ﷺ ، تحقيق : السيّد مهدي الرجائي ، مؤسّسة عاشوراء ـ قم المقدّسة / ١٤٢٧هـ .

١٧ ـ **التعليقة على العروة الوثقى** : السيّد السيستاني (دام ظلّه) ، مطبعة ستارة ـ قم المقدّسة / ١٤٢٥هـ .

١٨ ـ **تفسير ابن أبي حاتم الرازي** : ابن أبي حاتم الرازي ، تحقيق : محمّد أسعد الطيّب ، المكتبة العصرية ـ صيدا .

١٩ ـ **تفسير البيضاوي** : البيضاوي ، دار الفكر ـ بيروت .

٢٠ ـ **تمهيد القواعد** : الشهيد الثاني ﷺ ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ خراسان / ١٤١٦هـ .

٢١ ـ **تنبيه الخواطر ونزهة النواظر = مجموعة ورّام** : أبو الحسين ورّام بن أبي فراس ، دار التعارف ودار صعب ـ بيروت .

٢٢ ـ **التنقيح في شرح العروة الوثقى** : الشيخ الميرزا علي الغروي ﷺ (تقريراً لأبحاث المحقّق الخوئي ﷺ) مؤسّسة إحياء آثار السيّد الخوئي ﷺ ـ قم المقدّسة .

٢٣ ـ **التنقيح في شرح المكاسب** : الشيخ الميرزا علي الغروي ﷺ (تقريراً لأبحاث السيّد الخوئي ﷺ) مؤسّسة إحياء آثار السيّد الخوئي ﷺ ـ قم المقدّسة / ١٤٢٥هـ .

٢٤ ـ **تنقيح المقال في علم الرجال** : الشيخ عبدالله المامقاني ، مؤسّسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث ـ قم المقدّسة / ١٤٢٤هـ .

٢٥ ـ **تهذيب المقال**: السيّد محمّد علي الأبطحي ﷺ، مركز نشر آثار الشيعة، قم المقدّسة / ١٤١٢هـ.

٢٦ ـ **جامع أحاديث الشيعة**: بإشراف السيّد البروجردي ﷺ، المطبعة العلميّة ـ قم المقدّسة / ١٣٩٩هـ.

٢٧ ـ **جامع البيان**: ابن جرير الطبري، دار الفكر للطباعة والنشر ـ بيروت / ١٤١٥هـ.

٢٨ ـ **الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي**: أبو عبدالله محمّد القرطبي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت / ١٤٠٥هـ.

٢٩ ـ **جهاد الإمام السجّاد** عليه السلام: السيّد محمّد رضا الجلالي، دار الحديث ـ قم المقدّسة / ١٤١٨هـ.

٣٠ ـ **جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية = الرسالة العددية**: سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد ﷺ، دار المفيد ـ بيروت / ١٤١٤هـ.

٣١ ـ **الحدائق الناضرة**: المحدّث الشيخ يوسف البحراني ﷺ، مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة.

٣٢ ـ **الحكمة المتعالية**: الشيخ صدر المتألّهين الشيرازي ﷺ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت / ١٤٢٣هـ.

٣٣ ـ **الخصال**: الشيخ الصدوق ﷺ، مؤسّسة الأعلمي ـ بيروت / ١٤١٠هـ.

٣٤ ـ **الخلاف**: شيخ الطائفة الطوسي ﷺ، مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة / ١٤٠٧هـ.

٣٥ ـ **الدرّ المنضود في أحكام الحدود**: الشيخ علي الكريمي الجهرمي (تقريراً لأبحاث السيّد الگلپايگاني ﷺ) دار القرآن الكريم ـ قم المقدّسة / ١٤١٤هـ.

٣٦ ـ **الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة**: الشهيد الأوّل ﷺ، مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة / ١٤١٢هـ.

٣٧ ـ **ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة**: الشهيد الأوّل ﷺ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة / ١٤١٩هـ.

٣٨ ـ **رجال الطوسي**: شيخ الطائفة الطوسي ﷺ، مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة / ١٤١٥هـ.

٣٩ ـ **رجال النجاشي**: الشيخ أبو العبّاس أحمد بن علي النجاشي ﷺ، دار الأضواء ـ بيروت / ١٤٠٨هـ.

٤٠ ـ **روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني**: محمّد بن عبدالله الحسيني الآلوسي.

٤١ ـ **روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات**: الميرزا محمّد باقر الخوانساري الأصبهاني ﷺ، الدار الإسلاميّة ـ بيروت / ١٤١١هـ.

٤٢ ـ **روضة المتّقين**: الشيخ محمّد تقي المجلسي ﷺ، بنياد فرهنك إسلامي ـ قم المقدّسة / ١٣٩٩هـ.

٤٣ ـ **روضة الواعظين**: الشيخ الفتال النيسابوري ﷺ، منشورات الشريف الرضي ـ قم المقدّسة.

٤٤ ـ **رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين** عليه السلام: السيّد علي خان المدني ﷺ، مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة / ١٤١٥هـ.

٤٥ ـ **رياض العلماء وحياض الفضلاء**: الميرزا عبدالله الأفندي الأصبهاني ﷺ، مطبعة الخيام ـ قم المقدّسة / ١٤٠١هـ.

٤٦ ـ **زبدة الأحكام**: السيّد الخميني ﷺ.

٤٧ ـ **زبدة البيان في أحكام القرآن**: المحقّق الأردبيلي ﷺ، المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفريّة ـ طهران.

٤٨ ـ **سفينة البحار**: المحدّث الشيخ عبّاس القمّي ﷺ، دار الأُسوة للطباعة والنشر ـ

قم المقدّسة / ١٤١٦هـ.

٤٩ ـ **شرح أُصول الكافي**: المولى محمّد صالح المازندراني ﷺ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت / ١٤٢١هـ.

٥٠ ـ **صراط النجاة في أجوبة الإستفتاءات**: الشيخ موسى مفيد الدين عاصي العاملي، مكتبة فدك ـ قم المقدّسة / ١٤٢٥هـ.

٥١ ـ **صراط النجاة في أجوبة الإستفتاءات**: الشيخ الميرزا جواد التبريزي ﷺ، مكتبة إسماعيليان ـ قم المقدّسة / ١٤٢٣هـ.

٥٢ ـ **الطفل بين الوراثة والتربية**: الشيخ محمّد تقي الفلسفي ﷺ، تعريب: السيّد فاضل الميلاني، مؤسّسة الأعلمي ـ بيروت / ١٤١٢هـ.

٥٣ ـ **العروة الوثقى**: السيّد اليزدي ﷺ، مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة / ١٤٢٤هـ.

٥٤ ـ **العناوين الفقهية**: السيّد مير عبد الفتاح الحسيني المراغي ﷺ، مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة / ١٤١٧هـ.

٥٥ ـ **غوالي اللئالي**: الشيخ ابن أبي جمهور الأحسائي ﷺ، مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام ـ قم المقدّسة / ١٤٠٣هـ.

٥٦ ـ **عيون الحكم والمواعظ**: عليّ بن محمّد الليثي الواسطي، تحقيق: الشيخ حسين البيرجندي، دار الحديث ـ قم المقدّسة / ١٣٧٦ هـ. ش.

٥٧ ـ **غاية المرام وحجّة الخصام**: المحدّث السيّد هاشم البحراني ﷺ، مؤسّسة التأريخ العربي ـ بيروت / ١٤٢١هـ.

٥٨ ـ **الغدير في الكتاب والسنة والأدب**: الشيخ عبد الحسين الأميني ﷺ، دار الكتاب العربي ـ بيروت / ١٣٩٧هـ.

٥٩ ـ **غنائم الأيّام**: الميرزا القمّي ﷺ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ خراسان / ١٤١٧هـ.

٦٠ ـ **الفتاوى أسئلة وأجوبة**: السيّد محمّد سعيد الحكيم (دام ظلّه)، مطبعة ستارة ـ

قم المقدّسة / ١٤٢٠هـ.

٦١ـ **الفتاوى الواضحة**: الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر ﷺ، دار التعارف، بيروت / ١٤١٠هـ.

٦٢ـ **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**: محمّد بن علي الشوكاني، عالم الكتب.

٦٣ـ **فرائد الأُصول**: الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم ـ قم المقدّسة / ١٤١٩هـ.

٦٤ـ **الفرقة الناجية**: الشيخ إبراهيم القطيفي ﷺ، شركة دار المصطفى ﷺ لإحياء التراث ـ بيروت / ١٤٢٢هـ.

٦٥ـ **فروق اللغات في التمييز بين مفاد الكلمات**: السيّد نور الدين الجزائري ﷺ، مكتب نشر الثقافة الإسلامية ـ طهران / ١٤٠٨هـ.

٦٦ـ **فقه الرضا** (كتاب منسوب للإمام الرضا ﷺ) مؤسّسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث ـ قم المقدّسة / ١٤٠٦هـ.

٦٧ـ **فقه الصادق**: السيّد محمّد صادق الروحاني (دام ظلّه)، مؤسّسة دار الكتاب ـ قم المقدّسة / ١٤١٣هـ.

٦٨ـ **الفقه للمغتربين**: السيّد عبد الهادي الحكيم، دار المؤرخ العربي ـ بيروت / ١٤٢٠هـ.

٦٩ـ **فقه المسائل المستحدثة**: السيّد محمّد صادق الروحاني (دام ظلّه)، مؤسّسة حديث دل ـ طهران / ١٤٢٥هـ.

٧٠ـ **فلسفتنا**: الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر ﷺ، المؤتمر العلمي للشهيد الصدر ـ قم المقدّسة / ١٤٢٤هـ.

٧١ـ **الفوائد الرجالية = رجال السيّد بحر العلوم**: السيّد مهدي بحر العلوم ﷺ، مكتبة الصادق ـ طهران / ١٣٦٣هـ. ش.

٧٢ـ **الفوائد الفقهية**: الشيخ محمّد كاظم الجشي، دار الولاء ـ بيروت / ١٤٢٧هـ.

٧٣ـ **فيض القدير في شرح الجامع الصغير**: محمّد عبد الرؤوف المناوي، دار الكتب العلميّة ـ بيروت / ١٤١٥هـ.

٧٤ـ **القضاء والشهادات**: الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم ـ قم المقدّسة / ١٤١٥هـ.

٧٥ـ **القواعد الفقهيّة**: السيّد البجنوردي ﷺ، نشر الهادي ـ قم المقدّسة / ١٤١٩هـ.

٧٦ـ **القواعد والفوائد**: الشهيد الأوّل ﷺ، تحقيق: السيّد عبد الهادي الحكيم، مكتبة المفيد ـ قم المقدّسة.

٧٧ـ **قوانين الأُصول**: الميرزا القمّي ﷺ، نسخة حجريّة.

٧٨ـ **الكافي**: ثقة الإسلام أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني ﷺ، تحقيق: الشيخ علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران.

٧٩ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل**: أبو القاسم جار الله الزمخشري، مكتبة الحلبي وأولاده ـ مصر / ١٣٨٥هـ.

٨٠ـ **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**: الشيخ جعفر كاشف الغطاء ﷺ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ خراسان / ١٤٢٢هـ.

٨١ـ **كفاية الأُصول**: الشيخ الآخوند الخراساني ﷺ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة / ١٤٠٩هـ.

٨٢ـ **كلمة التقوى**: الشيخ محمّد أمين زين الدين ﷺ، انتشارات أنوار الهدى ـ قم المقدّسة ١٤٢٨هـ.

٨٣ـ **كنز الفوائد**: الشيخ أبو الفتح الكراجكي ﷺ، مكتبة المصطفوي، قم المقدّسة / ١٣٦٩هـ. ش.

٨٤ـ **لسان العرب**: ابن منظور المصري، نشر أدب الحوزة ـ قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ.

٨٥ـ **لكلّ سؤال جواب**: السيّد علي الفاني الأصفهاني ﷺ، دار الإرشاد الإسلامي ـ بيروت / ١٤١٠هـ.

٨٦ـ **مباني تكملة المنهاج**: السيّد الخوئي ﷺ، مؤسّسة إحياء آثار السيّد الخوئي ﷺ ـ قم المقدّسة / ١٤٢٢هـ.

٨٧ـ **المباني في شرح العروة الوثقى**: السيّد محمّد تقي الخوئي ﷺ (تقريراً لبحث السيّد الخوئي ﷺ) مؤسّسة إحياء آثار السيّد الخوئي ﷺ ـ قم المقدّسة.

٨٨ـ **المجازات النبويّة**: السيّد الشريف الرضي ﷺ، مكتبة بصيرتي ـ قم المقدّسة.

٨٩ـ **مجلّة الفكر الجديد**: العدد التاسع، مؤسّسة العارف للمطبوعات ـ بيروت / ١٤١٥هـ.

٩٠ـ **مجلّة الموسم**: العدد: ٢٢ - ٢١، رئيس التحرير: محمّد سعيد الطريحي، ١٤١٦هـ.

٩١ـ **مجمع البحرين**: الشيخ فخر الدين الطريحي ﷺ، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة ـ قم المقدّسة / ١٤٠٨هـ.

٩٢ـ **المرتقى إلى الفقه الأرقى «الخمس»**: السيّد عبدالصاحب الحكيم ﷺ، تقريراً لأبحاث السيّد محمّد الروحاني ﷺ، مؤسّسة مولود الكعبة عليه السلام ـ قم المقدّسة / ١٤٢٢هـ.

٩٣ـ **المسائل السرويّة**: الشيخ المفيد ﷺ، تحقيق: صائب عبد الحميد، دار المفيد ـ بيروت / ١٤١٤هـ.

٩٤ـ **المسائل الشرعيّة**: مجموع استفتاءات السيّد الخوئي ﷺ، منشورات مؤسّسة السيّد الخوئي ﷺ الخيريّة، ١٤٢٠هـ.

٩٥ـ **مستدرك الوسائل**: المحدّث الشيخ النوري ﷺ، موسسة آل البيت عليهم السلام ـ بيروت / ١٤١٢هـ.

٩٦ـ **المستند في شرح العروة الوثقى**: الشيخ مرتضى البروجردي ﷺ (تقريراً لأبحاث السيّد الخوئي ﷺ) مؤسّسة إحياء آثار السيّد الخوئي ﷺ ـ قم المقدّسة / ١٤٢١هـ.

٩٧ ـ مصباح الفقاهة: الشيخ محمّد علي التوحيدي ﷺ (تقريراً لأبحاث السيّد الخوئي ﷺ) مكتبة الداوري ـ قم المقدّسة .

٩٨ ـ معالم العلماء: الشيخ ابن شهرآشوب المازندراني ﷺ ، دار الأضواء ـ بيروت .

٩٩ ـ معجم رجال الحديث: السيّد أبو القاسم الخوئي ﷺ ، الطبعة الخامسة ، قم المقدّسة / ١٤١٣هـ.

١٠٠ ـ المعجم الكبير: الحافظ الطبراني ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت .

١٠١ ـ مفاتيح الغيب = تفسير الفخر الرازي: الفخر الرازي ، الطبعة الثالثة .

١٠٢ ـ المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني ، دار المعرفة ـ بيروت / ١٤١٨هـ.

١٠٣ ـ المكاسب: الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ ، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم ـ قم المقدّسة / ١٤٢٠هـ.

١٠٤ ـ مناقب آل أبي طالب: الشيخ إبن شهرآشوب ﷺ ، المكتبة الحيدرية ـ النجف الأشرف / ١٣٧٦هـ.

١٠٥ ـ من لا يحضره الفقيه: الشيخ الصدوق ﷺ ، مؤسّسة الأعلمي ـ بيروت / ١٤٠٦هـ.

١٠٦ ـ منهاج الصالحين: السيّد الخوئي ﷺ ، نشر مدينة العلم ـ قم المقدّسة / ١٤١٠هـ.

١٠٧ ـ منهاج الصالحين: السيّد السبزواري ﷺ ، دار ومكتبة المصطفى ـ بيروت / ١٤١٣هـ.

١٠٨ ـ منهاج الصالحين: السيّد محمّد الروحاني ﷺ ، مكتبة الألفين ـ الكويت / ١٤١٤هـ.

١٠٩ ـ منهاج الصالحين: السيّد السيستاني (دام ظلّه) ، دار المؤرّخ العربي ـ بيروت / ١٤٢٢هـ.

١١٠ ـ منهاج الصالحين: الشيخ الميرزا جواد التبريزي ﷺ ، مكتبة فدك ـ قم المقدّسة / ١٤٢٦هـ.

١١١ ـ منهاج الصالحين: السيّد محمّد صادق الروحاني (دام ظلّه) ، منشورات الاجتهاد ـ قم المقدّسة / ١٤٢٩هـ.

١١٢ ـ **منهاج الصالحين**: الشيخ الوحيد الخراساني (دام ظلّه) ، مدرسة الإمام باقر العلوم عليه السلام ـ قم المقدّسة .

١١٣ ـ **منهاج الصالحين**: السيّد محمّد سعيد الحكيم (دام ظلّه) ، دار الهلال ، ١٤٢٥هـ.

١١٤ ـ **منهاج الصالحين**: الشيخ الفياض (دام ظلّه) ، المطبعة : أمير ـ قم المقدّسة .

١١٥ ـ **مهذّب الأحكام**: السيّد عبد الأعلى السبزواري رحمه الله ، مؤسّسة المنار ـ قم المقدّسة / ١٤١٣هـ.

١١٦ ـ **الموسوعة الرجالية**: السيّد البروجردي رحمه الله ، مجمع البحوث الإسلامية في الآستانة الرضويّة المقدّسة ـ مشهد المقدّسة / ١٩٩٢ م .

١١٧ ـ **نخبة المقال في تمييز الأسناد والرجال**: الشيخ عبّاس الحاجياني الدشتي ، انتشارات محلاتي ـ قم المقدّسة .

١١٨ ـ **نهاية الإحكام في معرفة الأحكام**: العلّامة الحلّي رحمه الله ، مؤسّسة إسماعيليان ـ قم المقدّسة / ١٤١٠هـ.

١١٩ ـ **نهج البلاغة**: السيّد الشريف الرضي رحمه الله ، تعليق : الشيخ محمّد عبده ، دار الذخائر ـ قم المقدّسة / ١٤١٢هـ.

١٢٠ ـ **هداية الأمة إلى أحكام الأئمّة عليهم السلام**: الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله ، مشهد المقدّسة .

١٢١ ـ **هداية العباد**: السيّد الگلپايگاني رحمه الله ، دار القرآن الكريم ـ قم المقدّسة / ١٤١٣هـ.

١٢٢ ـ **وسائل الشيعة**: الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم المقدّسة / ١٤١٤هـ.

١٢٣ ـ **وسيلة النجاة**: السيّد أبو الحسن الأصفهاني رحمه الله (مع تعاليق السيّد الگلپايگاني رحمه الله) دار المجتبى ـ بيروت / ١٤١٣هـ.

مُحتويات الكتاب

الإهداء ٧

المقدّمة ٩

الفصل الأوّل: دراسة حول أسانيد رسالة الحقوق

١١ ـ ٢٦

السند الأوّل: سند الشيخ الصدوق ﷺ في «مشيخة الفقيه» ١٣

السند الثاني: سند الشيخ الصدوق ﷺ في «الأمالي» ١٥

السند الثالث: سند الشيخ الصدوق ﷺ في «الخصال» ١٥

السند الرابع: ما ذكره الشيخ النجاشي ﷺ في رجاله ١٦

إشكالات حول السند الرابع: ١٧

الإشكال الأوّل، وجوابه ١٧

الإشكال الثاني، وجوابه ١٨

الإشكال الثالث، وجوابه ١٩

سند الرسالة في كتاب «تحف العقول» ٢٣

المقدّمة الأُولى ٢٣

المقدّمة الثانية ٢٣

الفصل الثاني: ضبطُ متن رسالة الحقوق
٢٧ ـ ٥٦

توطئة ٢٩
نصّ رسالة الحقوق المباركة ٣٠

الفصل الثالث: شرح رسالة الحقوق
٥٧ ـ ٢٤٢

المدخل إلى الرسالة ٥٩
الجهة الأولى: بيان أهمية ثقافة الحقوق في حياة الإنسان ٥٩
الجهة الثانية: بيان المقصود من الحقّ ٦٠
المعنى الأوّل: السلطنة ٦١
المعنى الثاني: الأمر الثابت ٦٢
الجهة الثالثة: دور الإمام السجّاد عليه السلام في تأصيل ثقافة الحقوق ٦٤

الحقّ الأوّل: حقّ الله تعالى ٦٥
الحقّ الإلٰهي أساس الحقوق ٦٥
ما هو حقّ الله على العباد؟ ٦٥
تحقيق معنى العبادة: ٦٦
تفسيرات لحقيقة العبادة:
التفسير الأوّل ٦٧
التفسير الثاني ٦٨
التفسير الثالث ٦٩
العلاقة بين العبادة والإخلاص ٧١
المحور الأوّل: أهمية الإخلاص في عمل الإنسان ٧١

مقياس قيمة العمل : ٧٢
المقياس الأوّل ٧٢
المقياس الثاني ٧٢
المحور الثاني : مراتب الإخلاص ٧٣
مراتب الإخلاص :
المرتبة الأُولى : الإخلاص المصحّح للعبادة ٧٤
نظريّة الداعي للداعي ٧٤
المرتبة الثانية : الإتيان بالعمل بداعي الحصول على القرب الإلـهي ٧٥
المرتبة الثالثة ٧٥
مناقشة نظريّة السيّد الصدر ﷺ ٧٦
المحور الثالث : ثمرة الإخلاص ٧٧

الحقُّ الثاني : حقُّ النفس ٨١
النقطة الأُولى : بيان حقيقة النفس ٨١
المعنى الأوّل : الذات ٨١
المعنى الثاني : مصدر النمو ، والشعور ، والفكر ٨٢
المقصود من (النفس) في لسان النصوص ٨٤
النقطة الثانية : علاقة النفس بالجسد ٨٤
المرحلة الأُولى : مرحلة ما قبل تعلّق النفس بالبدن ٨٤
الرأي الأوّل : رأي صدر المتألّهين الشيرازي ﷺ ٨٥
الرأي الثاني : رأي مشهور متكلّمي الشيعة ٨٥
المرحلة الثانية : مرحلة تعلّق النفس بالبدن ٨٧
الرأي الأوّل ٨٧
الرأي الثاني ٨٧

المرحلة الثالثة : مرحلة انفصال النفس عن البدن ٨٨
النقطة الثالثة : بيان القوى الموجودة في نفس الإنسان ٨٩
القوّة الأُولى : القوّة الشهويّة ٨٩
القوّة الثانية : القوّة الغضبية ٩٠
القوّة الثالثة : القوّة الوهمية ٩٠
القوّة الرابعة : القوّة العاقلة ٩٠
النقطة الرابعة : ثمرات وجود هذه القوى في نفس الإنسان ٩٠
عودةٌ إلى كلام الإمام عليه السلام حول حقّ النفس ٩٢

الحقُّ الثالث : حقُّ اللّسان ٩٥
الجهة الأُولى : الوجه في تقديم حقّ جارحة اللسان ٩٦
الجهة الثانية : بيان وظائف اللسان ٩٨
الوظيفة السلبيّة ٩٨
المستوى الإلزامي ٩٨
ما يقبح التصريح به على قسمين:
القسم الأوّل ٩٩
القسم الثاني ١٠٠
المستوى غير الإلزامي ١٠٠
الوظيفة الإيجابية ١٠٢
المستوى الإلزامي ١٠٢
النموذج الأوّل : ردّ السلام ١٠٢
النموذج الثاني : أداءُ الشهادة ١٠٣
المستوى غير الإلزامي ١٠٣
الجهة الثالثة : بيان أنّ قيمة الكلمة هل هي ذاتيّة أم اكتسابيّة ؟ ١٠٤

الحقُّ الرابع: حقُّ السمع ١٠٧
الجهة الأُولى: بيان المراد من مفردة (السمع) ١٠٧
الجهة الثانية: الفرق بين السماع والاستماع ١٠٨
الجهة الثالثة: منشأ حقّ السمع ١١١

الحقُّ الخامس: حقُّ البصر ١١٥
الجهة الأُولى: بيان المقصود من مفردة (البصر) ١١٥
المعنى الأوّل: الجارحة المعبّر عنها بلفظ (العين) ١١٥
المعنى الثاني: قوة الإبصار، الموجودة في الجارحة.. ..... ١١٥
المعنى الثالث: البصيرة الباطنيّة ١١٦
الجهة الثانية: بيان حقوق البصر ١١٧
النحو الأوّل: الحقّ الإلزامي ١١٧
النحو الثاني: الحقّ الكمالي ١٢٠
الجهة الثالثة: الملازمة بين الإبصار والاعتبار ١٢١

الحقُّ السادس: حقُّ الرِّجلين ١٢٥
الجهة الأُولى: بيان أنّ هذا الحقّ هل هو حقّ إلزامي أم أدبي أخلاقي ١٢٥
الجهة الثانية: هل أنّ المعاد يوم القيامة جسماني أم روحاني فقط؟ ١٢٧
الجهة الثالثة: حقيقة الصراط ١٢٩
المعنى الأوّل: المعنى الكنائي ١٢٩
المعنى الثاني: المعنى الحقيقي ١٣١
الجهة الرابعة: حقيقة الجزاء في الآخرة ١٣٢
النظريّة الأُولى: نظريّة الجزاء القانوني ١٣٣
النظرية الثانية: نظرية العلة والمعلول ١٣٤

النظرية الثالثة: نظرية تجسّم الأعمال ١٣٤

الحقُّ السابع: حقُّ اليدين ١٣٩

النقطة الأُولى: مفهوم البسط والقبض ١٣٩

النقطة الثانية: المراد باليد في النصّ ١٤١

المعنى الأوّل: اليد الجارحة ١٤١

المعنى الثاني: اليد الكنائية ١٤١

النقطة الثالثة: حقوق اليد ١٤٣

الصنف الأوّل: الحقوق الإلزاميّة ١٤٤

الصنف الثاني: الحقوق الأدبيّة ١٤٤

الحقّ الأوّل: توقير اليد عن غريزة حبّ التملّك ١٤٤

الحقّ الثاني: توقير اليد بالإنفاق المالي المستحبّ ١٤٥

الحقُّ الثامن: حقُّ البطن ١٤٧

الجهة الأُولى: عدم جعل البطن وعاءً للحرام حقّ إلزامي أم كمالي أخلاقي . ١٤٧

الجهة الثانية: بيان الوجه في لزوم تنزيه البطن حتّى عن القليل ١٤٩

الأثر الشرعي: العقوبة ١٤٩

الأثر الوضعي: الأثر التكويني للمأكول ١٤٩

الجهة الثالثة: تأثير جارحة البطن على روح الإنسان ١٥١

الجهة الرابعة: قيمة الأكل والشرب ١٥٣

المنشأ الأوّل: الكيف ١٥٣

المنشأ الثاني: الكمّ ١٥٣

المنشأ الثالث: الهدف ١٥٣

الحقُّ التاسع: حقُّ الصلاة ١٥٧
الجهة الأُولى: المراد من العلم في قوله عليه السلام: «...**حَقُّ الصَّلَاةِ: فَأَنْ تَعْلَمَ**... ١٥٨
المعنى الأوّل: لزوم اليقين ١٥٨
المعنى الثاني: العلم المستتبع للتحريك ١٥٨
الجهة الثانية: الخشوع وسيلة التعظيم ١٦٠
الجهة الثالثة: أهمّيّة حضور القلب في الصلاة، وكيفيّة تحصيله ١٦١
الخطوة الأُولى: تفريغ القلب من الصوارف ١٦٢
الخطوة الثانية: المحافظة على الآداب الجوارحيّة للصلاة ١٦٥
الخطوة الثالثة: التأمّل في أفعال الصلاة وأقوالها ١٦٦

الحقُّ العاشر: حقُّ الصّدقة ١٦٧
الجهة الأُولى: مفهوم الصدقة ١٦٧
المعنى الأوّل: كلّ إحسان ومعروف ١٦٩
المعنى الثاني: المعنى الخاصّ للصدقة ١٦٩
الجهة الثانية: الصدقةُ وديعةٌ لا تحتاج إلى الإشهاد ١٧٠
المقوّم الأوّل: أنّ تكون الصدقة بالمال ١٧٠
المقوّم الثاني: أن تصدر من فاعلها على نحو التقرّب ١٧٠
الأمر الأوّل: أنّ الصدقة في حقيقتها وديعة ١٧٠
الأمر الثاني: الصدقة لا تحتاج إلى الإشهاد ١٧٣
الجهة الثالثة: كراهة الامتنان في الصدقة ١٧٤
الزاوية الأُولى: اعتقاد المتصدّق بأنّ الصدقة ليست إلّا وديعة ١٧٥
الزاوية الثانية: إحباط المنّ للصدقة ١٧٥

الحقُّ الحادي عشر: حقُّ الزوجين ١٧٧

المفردة الأولى: مفردة «النكاح» ١٧٨
المعنى الأوّل: عقد الزوجيّة ١٧٨
المعنى الثاني: الوطء والمقاربة الشرعيّة ١٧٨
المفردة الثانية: مفردة «الملكيّة» ١٧٩
الملكيّة على أنحاء ثلاثة:
النحو الأوّل: الملكيّة الحقيقيّة ١٧٩
النحو الثاني: الملكيّة الذاتيّة ١٧٩
النحو الثالث: الملكيّة الاعتباريّة ١٨٠
عودةٌ إلى النصّ الشريف ١٨١
رؤيةٌ فقهيّة حول حقوق الزوجين ١٨٢
النقطة الأولى: حقوق الزوجة على الزوج ١٨٢
الحقّ الأوّل: حقّ النفقة ١٨٢
أدلّة وجوب النفقة ١٨٣
إضاءاتٌ حول حقّ النفقة ١٨٣
الإضاءة الأولى ١٨٣
الإضاءة الثانية ١٨٤
الإضاءة الثالثة ١٨٤
الإضاءة الرابعة ١٨٤
الإضاءة الخامسة ١٨٥
الحقّ الثاني: حقّ المقاربة ١٨٥
إضاءتان حول حقّ المقاربة ١٨٦
الإضاءة الأولى ١٨٦
الإضاءة الثانية ١٨٧

الحقُ الثالثُ : حقُّ المعاشرة بالمعروف ١٨٧
النقطة الثانية : حقوق الزوج على زوجته ١٨٨
الحقّ الأوّل : عدم الخروج من بيته إلّا بإذنه ١٨٨
الحقّ الثاني : التمكين من الاستمتاع ١٩٢
الحقّ الثالث : الطاعة ١٩٥
الحقّ الرابع: حقّ القوامة ١٩٧

الحقُّ الثاني عشر : حقُّ الأم ٢٠١
الجهة الأُولى : بيان المقصود من الرحم ٢٠١
الوجه الأوّل : مَن يحرم التناكح بينهم ٢٠٢
الوجه الثاني : الأقارب الذين تجمعهم رحم واحدة قريبة ٢٠٣
الجهة الثانية : وجهُ تقديم حقّ الأُمّ على حقّ الأب ٢٠٤
الجهة الثالثة : بيان أنّ حقّ الأُمّ شكرها ٢٠٩

الحقُّ الثالث عشر : حقُّ الأب ٢١٣
الجهة الأُولى : بيان الفرق بين الأب وبين الوالد ٢١٣
الجهة الثانية : الأبُ أصل النعمة ٢١٧
الجهة الثالثة : مسألة عقوق الوالدين ٢١٨
ضابطة الفقهاء لتحقيق المقصود من عنوان العقوق
الضابطة الأُولى : انّ العقوق يتحقّق بالإيذاء ٢١٩
الضابطة الثانية : أنّ العقوق له محقّقان : الإيذاء وعصيان الأمر ٢٢١

الحقُّ الرابع عشر : حقُّ الولد ٢٢٣
النقطة الأُولى : أنواع العلاقة بين الوالد وولده ٢٢٣
النوعُ الأوّل : العلاقة المادّيّة ٢٢٣

النوعُ الثاني: العلاقة الإضافيّة ٢٢٤
النقطة الثانية: الوظيفة التربويّة وظيفة شرعيّة ٢٢٧
النقطة الثالثة: العقوبة البدنيّة للأبناء ٢٣٠
الجهة الأُولى: مشروعيّة العقوبة البدنيّة ورجحانها ٢٣٠
الجهة الثانية: حدودُ العقوبة البدنيّة ٢٣٧
الصورة الأُولى: العقوبة البدنيّة ٢٣٧
الصورة الثانية: العقوبة البدنيّة للصبيّ المميّز ٢٣٧
الصورة الثالثة: العقوبة البدنيّة للصبيّ المميّز بغرض التأديب ٢٣٧
حدود الشارع المقدّس لتشخيص العقوبة البدنيّة:
النوعُ الأوّل: الحدود الكمّيّة ٢٣٨
النوعُ الثاني: الحدود الكيفيّة ٢٣٩
فرعانِ في نهاية المطاف: ٢٤٠
الفرعُ الأوّل: القول بلزوم الدية في العقوبة التأديبيّة... ..... ٢٤٠
الفرعُ الثاني: مسألة ضرب المعلّمين للطلّاب ٢٤١

مَصَادِرُ الكِتَابِ ٢٤٣
مُحْتَوَيَاتُ الكِتَابِ ٢٥٣

خباز القطيفي ، ضياء السيد عدنان ، ١٩٧٦م ـ .
قبسات من رسالة الحقوق / بقلم ضياء السيد عدنان القطيفي .ـ
قم : ماهر ، ١٤٣١ ق .= ٢٠١٠ م .=١٣٨٩ش.
٢٦٤ ص .
٨٠٠٠٠ ريال : ٢ ـ ٧ ـ ٩١٤٧٤ ـ ٦٠٠ ـ ISBN ٩٧٨
فهرست نويسى بر اساس اطلاعات فيپا .
كتابنامه : ص .[٢٤٣] ـ ٢٥٢ : همچنين به صورت زيرنويس .
١ . على بن حسين عليه‌السلام ، امام چهارم ، ٣٨ـ ٩٤ ق. رسالة الحقوق ـ نقد و تفسير.
٢ . احاديث اخلاقى ـ قرن ١ ق . ـ نقد و تفسير.
٣ . تعهدات (حقوق) ـ احاديث.
٤ . اخلاق اجتماعى ـ احاديث.
٥ . احاديث شيعه ـ قرن ١ ق . ـ نقد وتفسير.
الف . على بن حسين عليه‌السلام ، امام چهارم، ٣٨ـ٩٤ق. رسالة الحقوق. شرح.
ب . عنوان.
ج . عنوان : رسالة الحقوق . شرح
٢٩٧/٢١٨ BP ٢٤٨/ ٥٠٢٣ ر ٨ ع